

Johannio Marulanda Arbeláez
Antonio José Echeverry Pérez



Franciscanismo:

Un imaginario tras la utopía
en la Nueva Granada en el siglo XVI

Colección Humanidades - Historia



Universidad
del Valle

Programa Editorial

Franciscanismo:

Un imaginario tras la utopía
en la Nueva Granada en el siglo XVI



Colección Humanidades
Historia

Hoy, cuando prevalece el pensamiento crítico inaugurado varias veces y varias veces sepultado por la intolerancia y el temor, se sabe que no es posible el pensamiento sin preconcepciones ni intereses, que es necesario reconocer esta determinación y, en lo posible, someter el juicio propio a los mismos dispositivos críticos a los que se somete el pensamiento ajeno. Hoy se acepta que no es posible pensar y juzgar sin juicios previos, pues ello equivaldría a pensar y juzgar sin conocimiento previo que, en otras palabras, haría imposible el conocimiento. En consecuencia, someter a juicio crítico el pensamiento ajeno es someter a juicio crítico el propio; este ejercicio es sustantivo en la construcción de conocimiento. Un planteamiento epistemológico de este orden es imprescindible para abocar el tratamiento de las fuentes primarias objeto del presente ensayo, porque son textos tamizados con rigor por los censores eclesiales de una época inquisitorial. Además, es necesario someter la hipótesis de trabajo a una prueba de realidad acudiendo a los registros históricos. Sin embargo, ello no obsta para especular con fundamento sobre las posibles inspiraciones del comportamiento de los frailes franciscanos, la Iglesia y la Corona.



Universidad
del Valle

Programa ditorial

JOHANNIO MARULANDA ARBELAÉZ
ANTONIO JOSÉ ECHEVERRY PÉREZ

Franciscanismo:

Un imaginario tras la utopía
en la Nueva Granada en el siglo XVI



Colección Humanidades
Historia

Marulanda Arbeláez, Johanno

Franciscanismo : un imaginario tras la utopía en la Nueva Granada en el siglo XVI / Johanno Marulanda Arbeláez, Antonio José Echeverry Pérez. — Santiago de Cali : Programa Editorial Universidad del Valle, 2008.

148 p. ; 24 cm. — (Colección artes y humanidades)

Incluye bibliografía e índice.

1. Filosofía franciscana 2. Franciscanos 3. Franciscanos - Siglo XVI I. Echeverry Pérez, Antonio José II. Tít. III. Serie.

255.3 cd 21 ed.

A1168964

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Universidad del Valle
Programa Editorial

Título: *Franciscanismo: un imaginario tras la utopía en la Nueva Granada en el siglo XVI*

Autores: Johanno Marulanda Arbeláez, Antonio José Echeverry Pérez

ISBN: 978-958-670-654-4

ISBN PDF: 978-958-765-742-5

DOI: 10.25100/peu.255

Colección: Humanidades - Historia

Primera Edición Impresa junio 2008

Edición Digital noviembre 2017

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Jaime R. Cantera Kintz

Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

© Universidad del Valle

© Johanno Marulanda Arbeláez, Antonio José Echeverry Pérez

Diseño de carátula: Artes Gráficas del Valle Ltda.

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación (fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, noviembre de 2017

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1	
IMAGINARIOS MITOS Y UTOPIÁS. DISCURSOS RECURRENTE	11
CAPÍTULO 2	
LA UTOPIA EN FRANCISCO	19
CAPÍTULO 3	
LA UTOPIA FRANCISCANA.....	37
CAPÍTULO 4	
UTOPIA FRANCISCANA EN EL CONTEXTO DEL SIGLO XVI	55
CAPÍTULO 5	
FRANCISCANOS: PRIMEROS PASOS EN NUEVA GRANADA.....	65
CAPÍTULO 6	
EL LUGAR PERFECTO	85
CAPÍTULO 7	
EL NO LUGAR	111
A MANERA DE CONCLUSIÓN. UTOPIÁS DE HOY	133
FUENTES ARCHIVÍSTICAS	141
BIBLIOGRAFÍA.....	143

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es fruto del proyecto de investigación “Dialéctica de las Utopías, del no lugar al lugar perfecto en el imaginario franciscano en Nueva Granada, 1550-1630”, cofinanciado por Colciencias y con los avales correspondientes de la Universidad de San Buenaventura-Cali y la Universidad del Valle. Se ofrecen en este texto sólo las reflexiones finales, con un esquema que resulte de fácil comprensión para el lector. Los desarrollos más específicos han sido publicados, unos en la revista *Guillermo de Ockham*¹ y otros en el informe final de investigación y reposan en las respectivas bibliotecas de las dos instituciones participantes.

El trabajo se plantea en la intersección de la historia y la filosofía, y obliga a incorporar categorías teológicas en el discurso; el tema ha sido delimitado alrededor de las utopías que se van conformando en el imaginario de los misioneros de la orden de los franciscanos, que llegan al Nuevo Mundo desde sus primeros años de colonización y de manera más particular, desde su asentamiento definitivo en la Nueva Granada durante los siglos XVI y XVII: 1550-1630.

Con ellos llegan muchos proyectos y en los diversos imaginarios podemos rastrear sus perspectivas utópicas. Sobre este interesante y novedoso tema, tenemos más preguntas que hipótesis propiamente dichas.

La historia de la Iglesia no ha cobrado un espacio suficientemente reconocido en la academia de los historiadores; han sido muchas las dificultades: acceso a los archivos eclesiásticos, reacciones ideológicas de sectores de la Iglesia frente a los hechos históricos que se revelan y, en general, posturas apologeticas a favor o en contra. Por otro lado, el escenario de la historia de la vida religiosa es aún precario, es una historia

¹ *Guillermo de Ockham*, Revista Científica, Universidad de San Buenaventura, Cali-Colombia. Vol. 1, 2003; Vol. 2, 2004; Vol. 3, 2005 y Vol. 4, 2006, ISSN 1794-192X.

por hacerse. Se encuentran adelantos interesantes, sobre todo en México y Perú, pero la historiografía novogranadina adolece de este desarrollo.

Se inicia con una conceptualización sobre imaginarios, mitos y utopía, como punto de partida de identificación y/o diferenciación de los conceptos, siempre presentes en todo acto humano, para en un segundo momento, lograr rastrear el pensamiento utópico de san Francisco y del posterior movimiento de sus seguidores hasta llegar al siglo XVI, periodo histórico por excelencia de la aparición sistemática de las diferentes utopías, las que como lo presentaremos en este trabajo atraviesan todas las esferas sociales, incluyendo la corona española.

Posteriormente, se presenta la perspectiva utópica que llega al Nuevo Mundo, fundamentalmente a través del movimiento franciscano observante que se instala en el Nuevo Reino de Granada, con un proyecto de evangelización y de conquista que tiene claros visos utópicos. Finalmente, se muestran las características de este proyecto, sus logros, pero también sus crisis y fracasos que se vislumbran más claramente a partir de 1630, esencialmente gracias a la frustrada campaña de extirpación de idolatrías, las que continúan triunfantes a pesar de ochenta años de evangelización.

Se presentan además, algunas reflexiones que quieren dar elementos de la vigencia de estas perspectivas utópicas en el mundo contemporáneo. Son sólo algunas indicaciones iniciales a la espera de que puedan seguir siendo desarrolladas, en un futuro inmediato, por los científicos sociales interesados en estas temáticas y que hacen resistencia a la imposición del fin de la historia del proyecto neoliberal contemporáneo.

Hoy, cuando prevalece el pensamiento crítico inaugurado varias veces y varias veces sepultado por la intolerancia y el temor, se sabe que no es posible el pensamiento sin preconcepciones ni intereses, que es necesario reconocer esta determinación y, en lo posible, someter el juicio propio a los mismos dispositivos críticos a los que se somete el pensamiento ajeno. Hoy se acepta que no es posible pensar y juzgar sin juicios previos, pues ello equivaldría a pensar y juzgar sin conocimiento previo que, en otras palabras, haría imposible el conocimiento. En consecuencia, someter a juicio crítico el pensamiento ajeno es someter a juicio crítico el propio; este ejercicio es sustantivo en la construcción de conocimiento. Un planteamiento epistemológico de este orden es imprescindible para abocar el tratamiento de las fuentes primarias objeto del presente ensayo, porque son textos tamizados con rigor por los censores eclesiales de una época inquisitorial. Además, es necesario someter la hipótesis de trabajo a una prueba de realidad acudiendo a los registros históricos. Sin embargo, ello no obsta para especular con fundamento sobre las posibles inspiraciones del comportamiento de los frailes franciscanos, la Iglesia y la Corona.

¿Cuál es la representación del Nuevo Mundo que tienen los frailes, la Iglesia y la Corona en la Conquista?, ¿tiene esta representación el carácter de una utopía? En calidad de hipótesis podría afirmarse que el referente común al que acuden los protagonistas europeos está constituido por la Biblia, los renacimientos propios de la época, un imaginario milenarista y mesiánico determinado por el contexto, especialmente por los sucesos mismos del Descubrimiento y la Conquista y, además, específicamente para los frailes, las reglas franciscanas y otras disposiciones eclesiales. Para avanzar en la hipótesis acerca de la existencia eficaz de una utopía en el imaginario de quienes tuvieron la tarea conquistadora, es plausible identificar diferentes fuentes de inspiración bíblica, especialmente referidas a los profetas, la experiencia de Jesús y el *Apocalipsis*. En otras palabras sería necesario repasar el gran ciclo del mito judeocristiano de la creación (génesis, paraíso, pueblo, profecía), pasión (nacimiento, vida, resurrección), apocalipsis y resurrección en el reino de Dios, en el marco de la historia de la Conquista y la evangelización, con el propósito de ajustar la interpretación de la realidad a las representaciones de las utopías. Además, es necesario considerar la posibilidad que la utopía franciscana fuese una realidad operante y eficaz en el imaginario de la comunidad religiosa más influyente en la conquista y colonización del Nuevo Mundo.

La reflexión concluye con el contraste de los dispositivos conceptuales y los imaginarios tanto en los frailes misioneros como en las órdenes religiosas españolas, en la jerarquía eclesiástica, la Corona y los nativos del Nuevo Mundo, y con una puesta en presente de estas utopías en el imaginario actual.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

IMAGINARIOS MITOS Y UTOPIÁS. DISCURSOS RECURRENTES

IMAGINARIO

La psicología de los nuevos tiempos ha recuperado el conflicto como una condición necesaria en las relaciones entre humanos y, al mismo tiempo, lo ha revalorado en sus aspectos más positivos en la construcción de la subjetividad y de lo real. Algo similar pero de inconmensurables complejidades sucede en el encuentro entre culturas —necesariamente conflictivo— a tal punto que la guerra es una de las expresiones más comunes y la paz uno de los anhelos más grandes. Vistos desde el presente, el Descubrimiento, la Conquista y la Colonización conformaron el escenario donde los fantasmas y las máscaras se encontraron cara a cara, procurando cada uno un lugar en la historia, que aún no encuentran a satisfacción.

En la Conquista, los frailes fueron protagonistas sustantivos de la política imperial de la Corona. Vistos desde el presente fueron instrumento de dominación; vistos desde la época, fueron sacrificados evangelizadores. Esta condición explica algunas de las contradicciones consigo mismos, puesto que tenían sobre sus hombros la tarea conquistadora y la misión evangelizadora, con las consabidas contradicciones que surgen en el momento de realizar una utopía. Ahora bien, para interpretar su condición específica y su mentalidad, sería necesario asumir una posición imposible: colocarse en su lugar y tomar distancia de las determinaciones actuales. Esta dicotomía ineludible es una de las condiciones propias de la labor de quien escribe historia, para lo cual es necesario reconocer sus obstáculos, algunos menores y otros insalvables.

Entre las determinaciones de todo acto humano, el pasado y el futuro ocupan un lugar primordial. Aquello que ha sido y su interpretación determinan la historia como relato y representación. Del mismo modo determinan tanto al relato como al sujeto, lo deseable, lo que se aspira llegar a ser, las ilusiones y motivaciones que prefiguran el porvenir y su interpretación. Los relatos, como modo de representar lo posible, lo deseable o lo temible, son una interpretación del pasado y del porvenir. Igualmente el

sujeto está determinado por el sentido que en el presente le asigna a la existencia propia y colectiva enraizada en lo que cree que ha sido y lo que sueña que será. También lo determina el proceso de hacerse a sí mismo y de construir incesantemente un sentido a la existencia, sentido amenazado por el misterioso e incierto devenir de la vida natural y humana. Tratándose en estos casos de interpretaciones, éstas se refieren a identificaciones y proyecciones de lo que consciente e inconscientemente moviliza el espíritu. Las motivaciones humanas tienen idénticas raíces en la historia y en las ilusiones, en el pasado y en el futuro, en imágenes idealizadas de lo posible y lo imposible.

Desde el postulado kantiano sobre la incognoscibilidad de la cosa-en-sí, la realidad ya no es idéntica al mundo. En efecto, la realidad se entiende como una construcción erigida sobre elementos fenoménicos interpretados a través de enjambres de proyecciones e identificaciones del sujeto, de su pasado y su futuro, del mundo y del deseo. En ese sentido, lo real es una construcción cultural y por ello histórica, conjetural, provisional, una entre muchas posibles aunque el mundo sea unitario. Ante estas hipótesis y en referencia a la Conquista, cabe preguntarse si es posible conocer, explorar, conquistar un nuevo territorio, encontrar a un otro humano, con el “espíritu en blanco” y sin juicios previos. El científico y el artista, el conquistador y el administrador imperial, también el filósofo y el artesano, con mayor razón el teólogo y el religioso, sólo pueden construir lo real y sus objetos proyectándose e identificándose, poniendo en operación un imaginario que los determina activa y eficazmente; con mayor razón el fraile que conoce la “verdad”, la que fue y la venidera, la eterna, más aún cuando su misión existencial es la promulgación e inculcación, a cualquier precio, de la “verdad eterna, única y divina”, incluso si cuesta su vida y la ajena. ¿Qué trae en el imaginario un conquistador o un fraile cuya misión es convertir el bárbaro a la sujeción de la Corona y a la “verdad”? ¿qué puede esperarse de un “iluminado”, portador de una “verdad revelada”?

De otra parte, en calidad de hipótesis, es necesario considerar que si los objetos interiores son psíquicamente eficaces y determinan el comportamiento individual, tienen realidad psíquica, son objetos psíquicamente reales —objetos imaginarios con existencia psicológica real e influencia eficaz en la vida—, aunque esta condición no constituya un argumento suficiente para declarar sobre su ontología. En este caso es necesario precisar las diferencias entre una realidad psíquica subjetiva/individual y una realidad psíquica objetiva/grupal que obedece a estructuras arquetípicas propias del humano. Ejemplo de ello es el imago de la psicología analítica jungiana¹, que es la representación de una situación psíquica como totalidad actuada por el sujeto, que

¹ Carl G. Jung, *Formaciones de lo inconsciente*, Barcelona, Paidós, 1992.

integra tanto la representación del objeto como la reacción del sujeto ante el objeto, que acarrea elementos conscientes e inconscientes, racionales y afectivos². Es el caso de la representación de los aborígenes y el Diablo en el imaginario del conquistador y del fraile, éstos son lo que han vivido con ellos y lo que representan en su vida psíquica y no propiamente lo que “son” en sentido ontológico. En esta situación, tratándose de aborígenes y del Diablo “reales”, el imago es una genuina realidad, de modo que el sujeto vive con el imago y no “realmente” con ellos porque su imago son ellos, realizando así una identificación paradigmática del mundo con la imagen, construyendo de ese modo lo real. Por ello se considera que el mundo es tal y como se percibe en tanto imago, proyectando la psique hacia el mundo, construyendo una realidad que no es otra cosa que una proyección del sujeto en la que él es el protagonista nuclear. En general, este proceso es vivido de modo acrítico y natural, lo que permite construir tanto la realidad y al sí mismo, la cultura y la felicidad, pero que también puede conducir a la neurosis y la locura.

UTOPIA MORIANA

El siglo XVI ibérico es una época rica en imaginarios, en representaciones de nuevos y diferentes lugares, extraños y “perfectos”, podría decirse, de utopías. La aparición del “Nuevo Mundo” ofrece la posibilidad de crear un mundo nuevo, pues, a los ojos europeos, este desmesurado “Nuevo Mundo” hizo que lo imposible fuera posible. El asombro fue particularmente intenso en los primeros años del “encuentro”. Todo era nuevo y maravilloso: el clima, el paisaje, la forma de vida, los nativos. En su tercer viaje Colón imaginó hallarse muy cerca del paraíso terrenal.

Cualquiera que sea la representación de lo que hará el fraile por el bien del otro y de la humanidad, cualquiera que sea el modelo de mundo y de reino, de sociedad, de Iglesia y de comunidad, del otro y de sí mismo, merece el calificativo de utopía en sentido estricto y amplio: es utopía como imagen ideal posible o como imagen ideal de perfección inalcanzable. Por tanto, la utopía siempre está presente, es constitutiva del sí mismo pues no hay proyecto humano sin utopía, ni humano sin proyecto utópico, no hay acción sin representación del futuro ideal hacia donde se orientan las motivaciones y los actos más allá de su eficacia y del logro. Podría decirse que todo proyecto humano es utópico, se refiere a elementos utópicos o está determinado por una utopía. La utopía operante de modo eficaz en la construcción del presente, aquella que no requiere formulaciones sistemáticas ni profetas, que no exige textos fundadores, la utopía que se expresa en el texto vivo de una historia ejemplar, puede reconstruirse a partir de

² Carl G. Jung, *La Psicología de la Transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 1964.

documentos y materiales indirectos, alusiones, discursos, artefactos, ritos y mitos, actos y proclamas, y también del ejemplo de la vida singular de un héroe.

Desde su época, Moro³ creó la semántica moderna de utopía en la descripción de un mundo deseable, perfecto y/o imposible. Por supuesto que la perfección del país Utopía reside en el imaginario que orienta las motivaciones y el deseo más no en algún lugar empírico. Desde entonces es utópico lo ideal humano deseable pero inalcanzable, por ello es paradigma y modelo de perfección. Utopías explícitamente formuladas hay muchas, en diferentes épocas y con distintos propósitos, desde la República platónica hasta las contemporáneas, pasando por la moriana, convertida en el ejemplo occidental obligado de toda referencia a un mundo posible, deseable e ideal. Moro es occidental europeo, entretanto tanto Oriente como África y la América precolombina elaboran sus propias utopías. Los utopistas clásicos promulgan la imposibilidad de realización de su sueño, pero su motivación esconde tanto el anhelo mesiánico como el espíritu crítico de la época y una propuesta social, cultural y política deseable. Sin examinar la inspiración del franciscano Tomás Moro en *Utopía*, se sabe que discutió permanentemente con el católico crítico y amigo Erasmo de Rotterdam⁴, pero Moro era católico por ello el texto, a pesar de los elementos sociológicos, es también escatológico. Es necesario resaltar el implícito sentido mesiánico del relato como expresión utópica del regreso del Mesías con el propósito de restablecer el reino de Dios, es decir como expectativa de salvación o redención por medio de la acción de un héroe de naturaleza divina.

De otra parte, puede decirse que todo utopista es un revolucionario que, como crítico de su época, quisiera ver realizado un ideal de humanidad fraterna, pacífica y feliz. Los utopistas generalmente extienden los elementos positivos de la ética de su época idealizando las condiciones y pasando por alto la sombra, que tarde o temprano le impone la realidad a los sueños. Por ello, los utopistas van del anarquismo al comunismo, pasando por el reino. En cierto sentido, el utopista desconoce y se opone a unas realidades para proponer otras, abstrae y elabora mundos posibles con la imaginación guiada por el deseo de una vida mejor. A la par con el utopismo radical que conoce de antemano la imposibilidad de su propuesta, va el utopismo propio de toda acción política y social realista guiada por una irrefrenable motivación atraída por lo deseable. No es posible construir nada humano, aun lo derivado de lo actual, si no hay una prefiguración que oriente las voluntades, las energías sociales y las decisiones, aun para el corto plazo. El utopismo religioso pertenece a este orden de relatos. Toda religión prefigura un

³ Tomás Moro: *Utopía*, En: “Utopías del Renacimiento”. Estudios y recopilación de Eugenio Imáz, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

⁴ Erasmo, *Opera Omnia*, T. VII, “Coloquios”, “Franciscani”, “Fanus”, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1915.

mundo y lucha por él desde una cultura y una historia. Toda religión es utopista, de lo contrario no podría ser religión ni conducir los espíritus. Las realidades sociales y culturales devienen de la confluencia de múltiples utopías presentes en el corazón y la mente de los pueblos. Toda utopía expresa un sueño, una esperanza, una voluntad, enraizadas en una concepción del ser y la existencia.

MITO Y UTOPIA

Allí donde se encuentra el sujeto, existe sólo por el sistema simbólico que lo posibilita: lealtad y dinero, sociedades y promesas, partidos e instituciones, tolerancia y violencia, amor y soledad, dioses, familia y propiedad, son sistemas de símbolos con capacidad para operar, conferida por el sujeto a través de sí mismo. La experiencia del mundo se construye sobre la base del texto que lo posibilita. La realidad natural se estructura según la lógica y la causalidad; la realidad social y psicológica, según el relato y la dramática. En ellas rige una matriz común impuesta por la lengua y por *mythos*, esquemas y arquetipos bajo un imaginario y una dramática. Natura y cultura son construidas. El pensamiento no representa “el mundo” sino una experiencia, la propia en contexto, denominada “lo-real”. El mundo es, lo real es construido. El lenguaje sería una de las estructuras organizadoras de la experiencia y constructora de realidades, textos y artefactos a partir de realidades igualmente construidas, no desde la percepción neta de un mundo-en-sí, sino construidas a partir de otras realidades. El ser construye lo real y a sí mismo, como lo real en el mundo.

Es reconocida, empírica e históricamente, la extraordinaria similitud y analogía entre los mitos y las utopías de culturas distantes en el tiempo y el espacio, que sólo encuentran explicación si se las entiende como representaciones espontáneas inconscientes, resultado de disposiciones comunes a todas las culturas y debidas a la condición de humanidad. En este caso no se trata del inconsciente personal sino del colectivo, pues sus formas o estructuras de posibilidad —más que los contenidos— van más allá del individuo, en cuyo caso sólo dan cuenta de una situación particular. El inconsciente colectivo se refiere no a lo que se ha vuelto inconsciente por haber sido olvidado, porque la conciencia se ha retirado de sí o porque lo ha reprimido, sino a todo aquello que es propiamente inconsciente y se ha convertido en síntesis de las vivencias de la humanidad en cada sujeto y que se realiza como posibilidad de representación común. En ese orden de ideas, la utopía corresponde más a una proyección inconsciente de un deber ser que a una construcción estrictamente racional, tiene más carácter estético y ético que científico y racional.

De otra parte, el mundo-está-allí, independiente de la voluntad, sin embargo el sujeto se relaciona activamente con él y construye una imagen —presente o futura utópica— que considera el “mundo” pero que proviene exclusivamente de sí mismo, proyectándose de modo especial pues se trata de proyecciones comunes en todas las culturas de todos los tiempos que se explican con la hipótesis jungiana de los arquetipos como posibilidad o disposición de representación⁵. Es necesario enfatizar que no se trata de representaciones o contenidos heredados sino de disposiciones o estructuras inconscientes que posibilitan representaciones similares, residuos de las experiencias recurrentes de la humanidad construidas al mismo tiempo con la vida humana. Sin embargo, el mito y la utopía son manifestaciones arquetípicas en culturas concretas y específicas y, en ese sentido determinadas culturalmente, realizando, de acuerdo consigo mismas, la simbolización particular de las estructuras arquetípicas universales en cada situación cultural particular. En toda utopía como en todo mito habría una estructura arquetípica subyacente.

Entre mito y utopía se presentan las similitudes y diferencias de los elementos constitutivos de una unidad. Hasta el momento se ha hecho notar una diferencia: el mito se refiere al pasado en sentido escatológico y la utopía al futuro en sentido sociológico; además la utopía parece hacer una mayor referencia al presente que el mito, como si la utopía asignara sentido al camino del presente que, a su vez, adquiere sentido por la utopía misma. En ese sentido la utopía sería un motor permanente del presente. Desde otro ángulo, no podría afirmarse que los indígenas no tuviesen utopías por encontrarse en un determinado estadio del desarrollo político y social, en ese caso el mito es a su vez la utopía. En ese orden de ideas, sería necesario formular los presupuestos sobre los que se funda la vinculación estrecha entre ambos conceptos. Un planteamiento al respecto puede formularse si se parte de la idea de que la utopía obedece primordialmente al interés de los grupos sociales que pueden imponerse hegemónicamente al conjunto social a partir de lo cual cada individuo y la sociedad en su conjunto prefiguran los ideales de futuro. En contraste, puede decirse que el mito es anónimo, nadie se proclama autor de un mito como sí de una utopía, por ello tiene fuerza social cohesionadora. El mito puede fundar la convivencia social aunque luego un grupo lo asegure para mantener la cohesión; por ello las dificultades para imponerla pues encuentra oposiciones y competencias. Mito y utopía, ambos modelan lo social pero el mito asegura en mayor medida la cohesión al fundar los presupuestos simbólicos, mientras la utopía propone un modelo en medio de tensiones e intereses y, por ello, necesariamente conflictivo.

⁵ Carl G. Jung, Formaciones de lo inconsciente, *Op. Cit.*

En consecuencia y en referencia a las relaciones entre mito y utopía, de modo sumario podría decirse que generalmente el mito se refiere directa o indirectamente a lo imaginario trascendente y la utopía a la estructura de lo social. Si se reconoce una vinculación sustantiva es necesario identificar y caracterizar los vínculos, pues la utopía sería un aspecto del mito. En consecuencia, toda utopía tiene sus raíces en un mito y que todo mito conduce a una utopía, pero es necesario establecer las distinciones entre uno y otra, al menos en las referencias temporales puesto que toda utopía tiende al futuro en tanto que todo mito tiende al pasado, al menos en sus aspectos fundadores.

Aunque en las culturas clásicas el racionalismo filosófico se desprende de la mitología dando lugar al *logos*, también es cierto que ésta no se desprende del mito e incluso la razón misma sería objeto de una mitología moderna (i.e. el iluminismo y actualmente la racionalidad instrumental uno de cuyos exponentes es el mercado impersonal imperativo). La cohesión social exige tanto el mito como la utopía y si entre ellos hay coherencia, con mayor eficacia cumplen su cometido; una utopía que contradiga la estructura mítica dominante probablemente no encontrará arraigo en el imaginario colectivo y fracasaría, un mito sin propuesta utópica tampoco encuentra eco en el imaginario colectivo y muere por su incapacidad para producir efectos apodícticos.

En cualquier caso, la historia juega un papel referente de legitimación como condición de arraigo en hechos y datos interpretables en el marco del mito y la utopía; además la historia provee, tanto al mito como a la utopía, de la racionalidad que exige la época; mito y utopía son sometidos a la necesaria racionalización de la historia como referente de legitimación pero, al mismo tiempo, la historia es construida e interpretada desde el mito y la utopía. Un problema objeto consistiría entonces en la pregunta: ¿desde qué racionalidad histórica se lee en el siglo XVI el mito fundador de la utopía franciscana ante el evento del Descubrimiento?, por supuesto se trata de un problema de encuentro traumático y conflictivo entre imaginarios.

En el caso del mito judeocristiano ¿de qué utopía se trata?: ¿el paraíso?, ¿Jesús?, ¿el reino de Dios?; tal vez sean Jesús de Nazareth o Francisco los casos paradigmáticos para concluir que “la vida hay que vivirla como la vivo yo, por ello la utopía soy yo, pero tú eres libre de hacerlo”. En el caso de la Conquista, aunque en los frailes franciscanos se tratase de un planteamiento similar, el drama vino acompañado de un elemento distinto “la vida hay que vivirla como la vivo yo, por ello la utopía soy yo, pero tú no eres libre de hacerlo, por ello es legítimo el uso de la fuerza que te obliga a seguirme e imitarme y me obliga a destruir tus ídolos, soy la verdad y la civilización, además soy profeta y anuncio el reino de Dios: mi mito y mi utopía”.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

LA UTOPIA EN FRANCISCO

FRANCISCO DE ASÍS

Hace más de ochocientos años, un joven habitante de la ciudad de Asís rompía con los valores, modos de pensar y sentir predominantes en la naciente sociedad burguesa. Este joven abjuró de la codicia y la violencia, del poder soberbio imperante. Quiso ser pobre para alcanzar un nuevo modo de vida. A pesar suyo, propuso los cimientos de una comunidad fraterna que no acumularía riqueza ni poder instrumental. Quiso una fraternidad signada por la libertad y una concepción del mundo donde la naturaleza y los bienes fuesen patrimonio común, de tal modo que todos serían inmensamente ricos y poderosos porque el origen del poder era comunitario, sin jerarquías ni pretensiones de dominación, lo cual implicaba una actitud de servicio, aceptación y desprendimiento. Su carisma profético, retomado de las vertientes que venían de Nazareth, se enmarcó en la acción concreta pacífica y en el testimonio, porque su propuesta no admitía promesas ni aplazamientos, era necesario vivirla en ese mismo momento. En pocas palabras, Francisco bosquejó con su testimonio de vida una utopía que signaría la misión de algunos de sus seguidores y que, como contrapunto, sería el referente de posibilidad de otras realidades sociales diferentes a las que se gestaron entonces y que predominan hasta el presente.

Decir que Francisco refundó el cristianismo es apropiado en la medida en que su vida es la realización viviente de una ética anunciada mil años antes, testimonio de la posibilidad real de vivir de modo diferente en un mundo que negaba la condición de humanidad. La refundación es un concepto antiguo que no pierde vigencia, pues la humanidad no cesa de buscar, de prometerse y de reencontrar los presupuestos para vivir dignamente. Ya la historia ha vivido el Renacimiento, como retorno al ideal clásico de estética, formas literarias, cosmovisiones y representaciones que reflejan una evolución

de la humanidad y del pensamiento hacia formas más acordes con sus compromisos con la vida y las utopías sociales. Cuando se afirma que Francisco refundó una forma de hacer Iglesia, se quiere decir que volvió al ideal nazarethiano, a las fuentes éticas de donde surgió, al evangelio sin glosa, pues pronto regresaría el amor primero: el amor fraterno de unos y otros, que reorientó a la Iglesia bajo el influjo de su carisma personal, y que entusiasmó a un puñado de hombres y mujeres que veían en su testimonio un modelo viable de vida digna y posible.

Francisco supera a los hombres de su época en cuanto mira hacia las fuentes y recupera el ideal propuesto por Jesús de Nazareth: la utopía de la fraternidad y el servicio bajo la promesa del reino de Dios en la tierra. Pero Francisco va más allá, prefigura el futuro colocándolo en presente y en sí mismo, él vive la promesa, vislumbra la posibilidad del reino y actúa, no lo posterga ni lo anuncia, afirma su realidad con su testimonio como posibilidad cierta de recobrar aquella verdad ética perdida. Para Francisco la verdad no es un cuerpo de ideas ciertas o verdades lógicas arquitectónicamente elaboradas hasta conformar un *novum organum* aristotélico; la verdad en Francisco es un concepto existencial plerótico de contenido material, pues la verdad es la posibilidad de una vida “verdaderamente vivida”, consistente en el reconocimiento de la dignidad, el valor de la existencia humana, la hermandad universal: la hermandad entre la naturaleza, el prójimo, el otro, a quienes debemos nuestra propia condición de humanidad. Para Francisco, la utopía es necesaria y posible en el presente existencial de cada uno, pero requiere recuperar o refundar la libertad, una nueva idea y una nueva práctica de libertad.

Francisco acepta el reto de Jesús: “¡repara mi Iglesia!”; sabe que no se trata de un edificio ni una institución, sino de ofrecer testimonio viviendo el evangelio; para él “la utopía es ahora”. La Iglesia se había separado del ideal y era el momento de repararla retornando a los preceptos. Se trataba de cambiar el espíritu mundano de la época tomando un rumbo nuevo, sin castigos a los indisciplinados, sin fiscalización de los actos de quienes se apartan de la vida y al rigor eclesiástico. Se trata de vivir de un nuevo modo, aún aceptando la posibilidad de que el hermano yerre, por ello es necesario aceptar, tolerar y perdonar al otro sin juzgarlo, debiéndole sólo la aceptación que se merece como humano en la búsqueda que hace de sí mismo desde sí mismo.

Francisco quiere vivir literalmente el evangelio “sin glosa” y esto lo hace trasgresor de una interpretación impositiva de la religión, que pregona lo institucional sobre lo personal, la obediencia ciega de una fe reinterpretada desde los cánones del magisterio de la Iglesia, a una fe como opción personal de vida, en entrega incondicional a la fe y sin propio. Francisco quiere “reparar” la Iglesia de su Padre, por eso se remite al evangelio como la regla fundante de su comunidad en fraternidad, sin propio y en

castidad¹. Francisco se remite a la comunidad primitiva una vez ha dado testimonio de la resurrección. Pero, ¿qué significa la resurrección para la primitiva comunidad apostólica y cómo transformó su vida? Es algo que debe hacerse explícito para comprender la novedad de Francisco y su propuesta de vida, a la que muchos acudieron y aún ahora se sienten llamados.

El primer capítulo de la primera regla² es nodal en la comprensión del ideario de Francisco, es su punto de partida. ¿Qué valora Francisco? y ¿cuáles son sus argumentos? El primer ideal franciscano alude a una estructura de relaciones en la que priman los elementos que constituyen la comunidad: obediencia a una autoridad y ningún apego material ni carnal. Tomando como referencia el testimonio franciscano³, se entiende que la autoridad reside en el colectivo como acuerdo y aceptación de un presupuesto ético que es necesario acatar. La autoridad no emana de un poder externo a la comunidad, sea la jerarquía política o eclesial. Este planteamiento sobre la autoridad muestra otra faceta de su propuesta ética: la humildad. De otra parte, el desapego como condición de libertad. Además, en Francisco la libertad no está asociada a la posesión material y al poder, no se trata de la capacidad de realizar el deseo porque la riqueza y el mandato sobre los demás permiten realizarlo. La libertad en Francisco es libertad para ser humano, para realizarse como criatura. Las ataduras a la propiedad material son condición de esclavitud, por ello exigen la renuncia a la posesión mas no a su disfrute como realizaciones de la condición de humanidad. En ese sentido se trata de un retorno radical al ideario utópico cristiano de los primeros tiempos.

Francisco propone para sí una nueva y exigente estructura de relaciones que constituya un ideal de humanidad que luego es extendido a sus hermanos en la medida en que lo exige el desenvolvimiento de los acontecimientos. Francisco dice y muestra con su vida que es posible ser de otro modo sin renunciar a la libertad y a la felicidad, pero para ello es necesario rehacer las relaciones con lo otro y con el otro. Francisco no tenía en mente acopiar seguidores o émulos, porque propuso la libertad como condición sobre cuya base cada quien podría actuar según su conciencia. Pero las circunstancias propiciaron la conformación de una orden, otros quisieron seguir su ejemplo y el ejemplo es él. Francisco es testimonio y utopía viviente que la posteridad mitificaría.

¹ Marulanda, Echeverry, Uribe, “Regla, san Francisco y utopía”. *En*: Revista *Guillermo de Ockam*, Vol. 6 N°2, julio – diciembre de 2003, Cali, Universidad de San Buenaventura. pp. 171-180.

² *Ibidem*, p. 174.

³ Antonio J. Echeverry, “Franciscanismo: una ética de vida”. *En*: Revista *Gestión y desarrollo*, N° 5, enero – junio de 2000, Cali, Universidad de San Buenaventura, pp. 87-94.

Francisco y su primera comunidad responden vivencialmente a las preguntas: ¿cómo construir un mundo distinto al que veían y vivían?, ¿cómo vivir el reino anunciado en Nazareth?, ¿en qué consiste su utopía y cómo era posible su realización? Esta es su utopía aunque pocos hermanos la comprendieron y vivieron según sus preceptos. Conviene recordar que en la Edad Media todo acto humano tenía como referente imprescindible a Dios; crear una comunidad en “obediencia, sin propio y en castidad”, era procurar una “eutopía”, un lugar perfecto, vivido en el momento mismo no en el futuro, ahora y no después de esta vida. Caminar hacia la “eutopía” era vivirla allí y en ese momento, no era evadir el mundo en que se vivía para buscar un paraíso ultramundano. Se trataba de una severa crítica a la realidad de entonces y una fuerte exigencia para ser consecuente con el mítico “deber ser” promulgado por los profetas bíblicos. La condición de principio es una negación de sí mismo: “obediente”, “sin propio” y en “castidad”. Sólo desde la propia negación es posible construir un nuevo ser, en función del otro y lo otro y no de sí mismo, a partir de la comunidad y no de la yoidad. Se trata de una exigencia radical de fraternidad. Esta es una de las características de Francisco, su radicalidad, pues su época así lo exigía; justamente esa radicalidad utópica permite que su pensamiento continúe vigente. Por ello, Celano, su biógrafo, lo llama “hombre del siglo venidero” por ello utópico.

La posibilidad del cambio radical y utópico propuesto en el evangelio en una Edad Media distanciada —en la práctica y el pensamiento— del referente evangélico y de la experiencia de las primeras comunidades cristianas, hacen que Celano, al referirse a Francisco, lo presente como “un hombre nuevo”, pues lo considera anunciador de un nuevo mundo posible y venidero. Habría que esperar trescientos años para que apareciera un Nuevo Mundo donde fuese posible la realización de la utopía franciscana. La utopía de Francisco pudo haber sido vivida en ese momento, pero hubiera demandado una conversión hacia una nueva estructura de relaciones que permitiesen un nuevo modo de vida en ese “aquí y ahora” que conjugaría utopía y realidad que, entonces era imposible. Pero para Francisco no se trataba de esperar cambios en el futuro, sino que, teniéndolos en mente, él mismo cambió haciendo de su vida un testimonio; de ese modo, su espiritualidad ofreció una vertiente nueva de realización y un paradigma para la construcción de un nuevo mito y una nueva utopía. Esta exigencia encaminada a la acción y a la transformación personal y social, caracteriza la utopía franciscana a diferencia de otras. Sin embargo hoy, como entonces, son más fuertes las realidades humanas que pesan en el momento de decidir sobre las esclavitudes, por ello muchos hermanos prefirieron y prefieren el poder, la propiedad y la gloria, a la obediencia jerárquica y la pobreza, distanciándose del espíritu del inspirador.

UNA VERDAD TEOLÓGICA DE PELIGROSAS CONSECUENCIAS

Francisco de Asís no se propuso ser un filósofo ni un revolucionario, pero decidió vivir coherentemente una opción. Sin embargo, esta alternativa generó una profunda y amplia cosmovisión utópica de la que este texto intentará dar cuenta.

François Lyotard, en *La condición postmoderna*⁴, afirma que en la postmodernidad, más que de ideas ha de hablarse de experiencias; pues bien, en el universo franciscano, anticipándose a esta perspectiva de la posmodernidad lyotardiana, lo primordial es la experiencia, la *praxis*. El *poverello* no será hombre de debates, refutaciones ni grandes disertaciones filosóficas ni teológicas, su experiencia parte de la convicción de que “Dios es Padre”, creencia que será asumida con tal vigor que desencadenará una revolución religiosa dando origen a una nueva cosmovisión en el cristianismo.

Conviene iniciar el periplo por la cosmovisión franciscana a partir de elementos propios de su contexto. La iconografía medioeval ilustra significativamente la imagen que de Dios tenía el cristianismo de la época. La teología de la cristiandad se basó en un discurso sobre la violencia de Dios y su poder intransigente, lo que implicó una eclesiología triunfalista y autosuficiente. Aquí se toca el nudo central de la teología de la cristiandad, su expresión más inequívoca y fuente de críticas en su contra, hechas desde dentro y fuera por quienes sufrieron sus consecuencias. Es el Antiguo Testamento, a través del profeta Jeremías, el referente fundamental de esta perspectiva:

Entonces me fue dirigida la palabra de Yahvé en estos términos: antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes que nacieses, te tenía consagrado: yo profeta de las naciones te constituí. Yo dije “¡Ah, Señor Yahvé! Mira que no sé expresarme, que soy un muchacho”. Y me dijo Yahvé: no digas: “soy un muchacho”, pues adondequiera que yo te envíe irás, y todo lo que te mande dirás. No les tengas miedo, que estoy contigo yo para salvarte —oráculo de Yahvé—. Entonces alargó Yahvé su mano y tocó mi boca. Y me dijo Yahvé: mira que he puesto mis palabras en tu boca. Desde hoy mismo te doy autoridad sobre las gentes y sobre los reinos para extirpar y destruir, para perder y derrocar, para reconstruir y plantar⁵.

Esta idea política de Dios, tributaria de una teología imperial, permitió imaginar a Dios como un jefe de Estado, cuya labor de gran rey y señor sería la de premiar y castigar como la manifestación más evidente de su poder, al lado de la tarea creadora.

⁴Lyotard, François, *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid, 1989.

⁵Jeremías 1, 4-10. Biblia de Jerusalén.

Esta acción divina fue experimentada recurrentemente en la historia⁶. El juicio de Dios se podía palpar en todo momento de la existencia, especialmente a través de las convulsiones terrenales de la creación: alzamientos sociales, catástrofes cósmicas, terremotos, imaginados como castigos divinos por los pecados cometidos por la cristiandad. En esta visión priman los atributos divinos del poder y el señorío; se diría que, en cierto sentido, se adoraba en esos siglos a un “dios feudal” y señor omnipotente con el que sus vasallos establecían relaciones jurídicas que entrañaban un duro sometimiento. Existía, pues, una relación simétrica entre las relaciones sociales predominantes en la sociedad feudal y las relaciones en el mundo de lo sagrado. Francisco trastocará también el orden feudal en este aspecto al mostrar un Dios Padre con el que se han de mantener relaciones de amor filial. Las consecuencias que para las relaciones entre hombres y mujeres trae esta experiencia religiosa de Francisco son de gran alcance. Esta convicción la expresará reiteradamente Francisco:

A nadie llaméis padre sobre la tierra, porque uno es vuestro padre en el cielo⁷
¡Cuán grande es tener un Padre en el cielo!⁸
Dios te creó y formó a imagen de su muy amado Hijo⁹

Si Dios es padre y los hombres son sus hijos, éstos son hermanos entre sí. La fraternidad, elemento clave del proyecto franciscano, se fundamenta en esta verdad teológica que Francisco conoce a través de una experiencia de vida. Los textos en los cuales Francisco se dirige a sus compañeros tratándolos de “hermanos” son tan innumerables que resulta imposible su transcripción. El término “hermano” no es un mero título piadoso que se aplique al prójimo, sino que implica la organización de la comunidad sobre la base de la “hermandad”:

...y manifiéstese confiadamente el uno al otro su propia necesidad, para que le encuentre lo necesario y se lo proporcione. Y cada uno ame y nutra a su hermano, como la madre ama y nutre a su hijo, en las cosas para las que Dios le diere gracia¹⁰.

⁶ Para mayor ampliación ver: Echeverry, Antonio, “Mentalidades teológicas en el nuevo mundo”. En: Revista *Historia y espacio* N° 22, enero – junio 2004, Cali, Universidad del Valle, pp. 5-20.

⁷ Guerra, José Antonio. *Escritos completos de San Francisco, biografías, documentos de la época*, B.A.C., 1 regla, cap. IX, Madrid, 1978, p. 91.

⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁹ *Ibidem*, p. 26.

¹⁰ *Ibidem*, p. 98.

Si realmente se trata de un hermano, no puede haber una autoridad opresora ni una propiedad privada que separe. La “fraternidad” deberá ser vivida coherentemente en todos sus aspectos y con todas sus consecuencias, lo cual tendrá una expresión socio-económica concreta no reducible a declaraciones sentimentales o devotas. La comunidad de bienes que Francisco propicia está basada en el postulado de la paternidad de Dios.

Es cierto que el hombre conspira contra la utopía y que muchos de sus elementos resultan meta-históricos. Pero dirigirse hacia las metas utópicas, aún cuando sean inalcanzables, permite acercar la criatura a la plenitud de una vida vivida con sentido que, en Francisco, se resume en fraternidad. A decir de Antonio Merino, “El franciscano aun cuando sepa que no alcanzará el ideal utópico, no por ello desistirá de ir tras él y de acercarse lo más que pueda”; “La utopía franciscana es una forma distinta de vivir en este mundo al que se trata de transformar para que en él todos los hombres puedan habitar fraternalmente”¹¹.

Las coordenadas sobre las que se entreteje la fraternidad franciscana se expresan en los siguientes textos:

Y ninguno se llame *prior* (primero), todos se llamen hermano o frailes menores y los unos laven los pies a los otros¹².

El Ministro General debe ser un hombre que no haga aborrecibles distinciones y acepciones de personas, que tenga igual cuidado de los “pequeños y sencillos que de los mayores y sabios”¹³.

Quiero que mis religiosos se muestren hijos de una misma madre, y si uno pide ya el hábito, ya la cuerda, ya otro cualquier objeto, el otro liberalmente se lo preste. Los libros y demás cosas sean comunes en ellos sin que nadie haga violencia a otro para arrebatarlas¹⁴.

Nada reclamaban para sí propio, sino que usaban en comunidad los libros y las demás cosas, según el ejemplo de los apóstoles¹⁵.

Los hombres no han de servir al poder, el poder ha de servir a los hombres. La fraternidad propuesta por Francisco hace añicos las estructuras autoritarias de la Edad Media.

¹¹ Merino, José Antonio, *Humanismo franciscano*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, p. 269.

¹² *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., I regla, cap. IX, pp. 91-110.

¹³ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., Vida Segunda de S. Francisco, p. 185.

¹⁴ *Ibidem*, p. 180.

¹⁵ Guerra, José Antonio, Op. Cit. Los tres compañeros, p. 43.

Francisco sabía que bastaba ser considerado en su condición humana para ser feliz, por ello renuncia al poder del dinero¹⁶, “los frailes habrán de tener odio al dinero”¹⁷ y exige vivir “sin propio”¹⁸. No sólo renuncia fanáticamente al dinero-moneda sino que exige renunciar al dinero-peculio, recusando todo dominio y poder sobre las personas; de allí una de las fuentes de su obediencia, porque la verdadera obediencia aparece cuando cada hermano obedece a cada hermano, es decir, obedece a la hermandad y no a los imperativos del fetiche. No sólo rechaza toda propiedad de tierras, casas, iglesias, también rechaza la ilusoria posesión de una verdad temporal. Por ello es pobre e inmensamente rico y poderoso: el mundo es suyo sin límites ni ataduras. En este sentido, su castidad, además de constituir una condición para el círculo cerrado de la hermandad, es también una fuerte renuncia a la posesión del otro, especialmente el débil: el infante y la mujer, porque todos, incluidos la mujer y el niño, deben ser libres. Este pronunciamiento y la correspondiente vivencia de Francisco, constituyen una de las piedras angulares de su utopía.

La pobreza franciscana dibuja una utopía peculiar y específica, que no sólo es teórica pues Francisco la practicó y la exigió a ultranza a sus más allegados hermanos. Se la define como *abdicatio omnis juris et dominii*, por ello la pobreza es renuncia de todo tipo de derecho y propiedad sobre las realidades creadas. El franciscano tiene necesidad de usufructuar los bienes materiales y culturales como cualquier humano, así lo exige la reproducción de la vida individual y comunitaria, por ello considera que hay cierto derecho natural, pero nunca las apropiará, jamás será dueño y señor de nada, la hermana naturaleza provee y él usufructúa naturalmente, mas no con la mediación de un título de propiedad. Nadie tiene derecho exclusivo a usar para sí las cosas que están sólo a su disposición como bien de uso. Los usos, como lo fueron en Jesús y en Francisco, proceden de un tipo nuevo y original de relación del hombre consigo mismo, con los otros, con la sociedad y con la naturaleza. Nadie tiene derecho a quebrar el orden en el que todos los seres son hermanos y nadie es dueño, padre o patrón.

La comunidad de Francisco es una unión de imitadores de Cristo unidos por el amor y la práctica de la mayor pobreza puesto que, según creían, sólo así podrían renunciar al mundo y seguir el ejemplo. Iban de dos en dos, predicando el arrepentimiento, cantando, ayudando a los labradores en sus faenas, cuidando a los leprosos y menesterosos.

¹⁶ En este aspecto son innumerables sus recomendaciones, por ver algunas: 2 regla, 6,1; 2 Carta, 80; Espejo de perfección; crónica de los tres compañeros, 35 y testamento 16, 17. En: *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit.

¹⁷ “Espejo de perfección”, cap. XIV, p. 682. En: *Escritos completos de san Francisco*, B.A.C.

¹⁸ Diálogo entre el obispo Guido y el hermano Francisco, 35. En: *Escritos completos de san Francisco*, Op. Cit.

“Los que no conocen un oficio, que aprendan uno, pero no con el propósito de recibir el precio de su trabajo sino por dar buen ejemplo y para huir de la pereza. Y cuando no se nos dé el precio de nuestro trabajo, recurramos a la mesa del señor, mendigando nuestro pan de puerta en puerta”¹⁹. Para Francisco el trabajo es un fin en sí mismo y no un medio para la adquisición de bienes, además el buen ejemplo y la batalla contra la pereza son una condición para hacerse a sí mismos en dignidad, por ello el trabajo dignifica y el dinero pervierte su sentido. En la propuesta de Francisco se enfatiza una vida en testimonio desde la más absoluta y radical pobreza para, desde ella como praxis activa, construir fraternidad como ejercicio de liberación. Desde aquí se establecen los referentes filosóficos de su propuesta ético social. Para los franciscanos una verdadera fraternidad llevaba el uso común de los bienes a una real “democratización” del poder. Tomando como referencia el testimonio franciscano, se entiende que la autoridad reside en el colectivo como acuerdo y aceptación de un presupuesto ético, de una forma de vida que es necesario acatar. La autoridad no emana de un poder externo a la comunidad, sea la jerarquía política o eclesial, como lo muestra la otra faceta de su propuesta ética: la humildad.

PODER PARA LIBERAR

Para Francisco los hombres son hijos del mismo Padre y dado que la paternidad de Dios confiere a los seres humanos una dignidad y libertad que el poder no puede avasallar, los hombres no pueden ser sometidos ni manipulados; por ello ningún hombre tiene derechos sobre otro.

Los franciscanos tomarán lo mejor de los movimientos de reforma de la época y la organización de la Orden estará impregnada por esta mentalidad. El “superior” no es un señor feudal sino un “ministro”, es decir, “un servidor”, alguien que hace las veces de “madre” que salvaguarda la regla. La autoridad no es ejercida como un poder que tiraniza sino que es un ministerio, un servicio que libera y ayuda. La máxima autoridad es el “capítulo”, órgano representativo de todos los hermanos. La obediencia no es ciega ni despótica sino filial y, en determinadas circunstancias, es posible desobedecer.

Durante muchos años, aún después de las modificaciones sufridas, la fraternidad conventual reunida en capítulo disponía de un importante poder de decisión. En etapas posteriores de la Orden, se respetará la “igualdad franciscana” donde todos, tanto clérigos como legos, podían llegar a ser superiores.

¹⁹ I regla, cap. VII, En: *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit.

Es evidente la diferencia con las órdenes monásticas influidas por el régimen feudal e incluso con las más modernas, nacidas contemporáneamente bajo el absolutismo monárquico. Los franciscanos no están organizados verticalmente a través de una disciplina férrea y militar sino horizontalmente, mediante lazos fraternos. Este espíritu fraterno que anima la organización de su movimiento lo trasciende y es el modelo que regula sus relaciones con los demás hombres y el mundo. El concepto de autoridad que se tiene entre los franciscanos es revolucionario para su época. La regla tiene como propósito constituir una hermandad en la que el aglutinante sea una relación libre, de mutua dependencia fraterna. En Francisco es necesario identificar el contenido del ideal de libertad, pues la libertad se refiere a un conjunto de relaciones en las que prima la obediencia mutua entre hermanos, libre de ataduras alienantes signadas por el dinero y el poder. Porque, en la ética de Francisco, pertenecer a la humanidad es construir relaciones, pero no de cualquier tipo sino de dependencia fraterna en las que sea posible ser libre de un nuevo modo.

Existen en este sentido numerosos textos que indican cómo Francisco visualiza y se sitúa ante las estructuras del poder²⁰:

Ninguno de los frailes tenga poder y señorío máximo entre sí, porque como dice el Señor en el evangelio: “Los príncipes de las naciones avasallan a sus pueblos y sus principales tienen en ellas poder y mando”. No sea así entre los frailes... Más sirvan y obedezcan unos a otros (1 regla, cap. v). No sea así entre los frailes, (el dominar); mas el que quisiere ser mayor entre ellos, sea el ministro y siervo de ellos y el mayor sea como el menor (regla 13-14).

Los que ejercen autoridad sobre otros, gloriense tanto de su dignidad como si los encargasen de lavar los pies de los frailes. (Palabras de exhortación 4, 2). El Espíritu Santo, Ministro General de la Orden, descansa por igual sobre el pobre y el sencillo (2 Carta, 193).

Me guardaré mucho de convertirme en un tirano, dispuesto siempre a la severidad y al castigo como lo hacen los poderosos de la tierra. (Espejo de perfección, 71).

Si algún ministro mandare cosa contra nuestra vida o contra su alma, el fraile no está obligado a obedecer. (1 regla, 2).

Los ministros y predicadores deben emplearse alguna vez en trabajos manuales y ocuparse en las obras propias de los demás religiosos (Florecillas, 1ª parte, 73).

Son muertos por la letra aquellos que desean tan solo saber para ser tenidos por sabios entre los demás (Palabras de exhortación, 7, 2).

²⁰ Todas las citas son tomadas de: *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit.

Los peligros del poder y los efectos opresivos y destructores que origina la autoridad, fueron vistos por Francisco con lucidez. La permanente preocupación de Francisco por no avasallar, por respetar al otro, por no manipularlo, está presente en su concepción de la autoridad. Puede decirse que si por ésta se entiende lo que “el mundo” comprende por tal, en la orden franciscana no hay “autoridad”, pero no por ello se lo podría calificar de anarquista en el sentido moderno. La actitud de Francisco será en este punto tan radical que se preocupará de combatir hasta los más incipientes brotes de discriminación. Además, entre los primitivos franciscanos el poder que engendra las diferencias y las dominaciones no podrá basarse en la riqueza porque no la había.

En la Orden, estos ministerios no generarán privilegio alguno y no eximirán de cumplir con los trabajos más humildes de la “fraternidad”. Acorde con este espíritu, Francisco dispondrá que “por desempeñar oficio de prelación o predicación no debía omitirse ir en busca de limosna”²¹. El ejemplo que siempre se trae para probar el desinterés de Francisco por “lo político” y lo “terreno”, ilustra su actitud frente al poder. Francisco rechaza la idea de encontrarse con Otón IV porque ello, en su contexto, equivaldría a avalar la conducta del emperador, pero no por ello se “desentiende” del soberano ni de su poder imperial. No lo ignora y le envía a un hermano menor para recordarle las limitaciones y la fragilidad de su autoritarismo. Es que para Francisco la autoridad será siempre un servicio que ha de ejercitarse para asegurar el funcionamiento de una sociedad donde todos participan y deciden libremente. Cada hombre debe ser visto como un hermano y esa actitud, que no es original de Francisco, pero que éste lleva hasta sus últimas consecuencias, está sólidamente fundada en la certeza de tener a Dios por único Padre.

Quienes “manden” no deben constituirse en “estamento” ni en “clase social” que, como grupo, se consolide y separe de los demás. De ahí que los superiores e intelectuales de la fraternidad deban ocuparse también de trabajos manuales como el resto de los hermanos. Francisco sabía con lucidez y anterioridad a muchos pensadores del siglo XIX, que la monolítica división del trabajo trae la separación y la desigualdad. Desconfía de todo lo que puede “separar” y oprimir. Por ello no sólo será extremadamente cauteloso frente a los superiores sino también ante los que “saben”. La desconfianza que los primeros escritos franciscanos muestran en relación con el “deseo de saber” y los “letrados”, atemperada en documentos posteriores, se origina en el temor de que éstos se conviertan en un grupo privilegiado dentro de la Orden.

En la fraternidad nadie estará “primero” y todos, recurriendo a la imagen clásica del evangelio, se servirán entre sí, lavándose los pies. “Ninguno tendrá poder y señorío...

²¹ *Escritos completos de San Francisco, Op. Cit, Espejo de perfección, cap. 63, p. 740.*

y se obedecerán los unos a los otros”²². Obviamente que, desde un punto de vista estrictamente ontológico, Francisco no estará contra el poder en sí mismo si por éste se entiende la facultad de pasar de la “potencia” al “acto”. Su escuela reivindica la prioridad de la voluntad, del “querer” y del “hacer”. Desde este punto de vista, negar el poder sería condenarse a no existir, a la esterilidad, a la nada. Pero el “poder” para los franciscanos ha de asociarse al amor, será pues, la potencia no-amorosa lo que enjuicien; por ello el poder será entendido como servicio.

EL “DERECHO” DE PROPIEDAD Y LA POBREZA

Si los hombres deben ser una gran familia con Dios por Padre, si las relaciones humanas han de ser fraternas, los “hermanos” no pueden guardar para sí lo que es de todos. Así se actúa en una familia. Entre los hermanos no hay propiedad privada. El porfiado rechazo de los franciscanos a ser propietarios se basa en esta concepción de la creación: no guardar para sí lo que el Padre ofrece a todos. Los menores están convencidos que la hermandad es vocación universal, que todos los hombres están llamados a vivirla, que no es privilegio de un grupo religioso. No les basta con no tener nada propio, rechazan hasta poseer en común. La familia no es sólo su comunidad, su familia es el mundo entero. Los bienes, pues, han de ser de toda esa gran familia humana.

Mucho se ha hablado de la pobreza de Francisco, pero poco se ha profundizado en sus fundamentos evangélicos. Significativo resulta comprobar cómo el *poverello* transará con la santa sede en muchas cosas, pero en materia de pobreza será absolutamente intransigente. Propiciar la renuncia voluntaria a la propiedad de los bienes, como un ideal evangélico a cumplir por la nueva comunidad franciscana, condensa las opiniones que tenían de la riqueza muchos laicos y teólogos de la época. Los franciscanos interpretarán proféticamente el sentir de estos grupos y encarnarán un estilo de vida que enjuicia a su vez el afán de lucro y de riqueza de la naciente burguesía.

La pobreza es asumida también como un medio para ser libres, en ese sentido no es un fin en sí mismo sino una condición para la libertad, para la liberación de las ataduras. El estilo de vida del franciscano, su espíritu de “peregrino” y de “no instalado”, se vería comprometido al tener propiedad y al reservarse para sí lo que es de todos. Resulta impactante la actitud que Francisco asume ante la propiedad, sus expresiones son en este sentido radicales y tajantes. A la propiedad atribuye, además, el origen de muchos conflictos y luchas sociales. Sus palabras son de claridad meridiana:

²² II regla, cap. 10, en: *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit.

Nada se apropien los frailes, ni casa, ni lugar, ni alguna cosa²³.
Los que entrasen en la Orden debían dejar sus bienes afuera²⁴.
Francisco no quería que los frailes tuviesen lugar alguno con derecho de propiedad²⁵.
Vuestra forma de vida me parece demasiado austera y realmente impracticable. Señor, si poseyéramos bienes, habríamos menester armas para defenderlos; además, de la propiedad nacen muchas rencillas y no pocos pleitos... por eso no queremos tener nada propio en la tierra²⁶.
Aquellos que venían a recibir esta vida (la franciscana), todas las cosas que podían tener las daban a los pobres, y se contentaban con una túnica[...] y no queríamos tener más²⁷.

La renuncia a la riqueza llevará a los franciscanos a ser pobres, a carecer de poder y seguridad, a no tener que recurrir a la violencia para defender su “derecho a la propiedad”. La pobreza, asimismo, los acercará a los pobres, a aquellos por quienes han hecho una de sus principales opciones. Para esta opción radical por la pobreza, Francisco se inspirará en Jesús. Francisco quiere ser pobre y libre, por ello se desposa con la “Dama pobreza”, la cual, como dice Celano “doce siglos hacía que andaba errante y abandonada”²⁸.

Una interpretación “pietista” de la vida de Francisco afirmará que quiso ser pobre para parecerse a su maestro. Y es verdad. Pero es una verdad a medias que no explica satisfactoriamente su elección. Cabe preguntarse por qué para esta imitación eligió de manera expresa y preferente la pobreza. ¿Por qué la pobreza y no otra virtud? La respuesta la da su siglo, el contexto socio-político en el que le correspondió vivir. En la pobreza de Francisco hay un claro deseo de imitar a Jesús, pero el énfasis puesto en esta elección presupone por parte de Francisco una actitud que se calificaría hoy como una “concepción ideológica” ante la riqueza.

La pobreza de Francisco se origina en una renuncia. Los franciscanos deben renunciar al derecho de propiedad, al derecho de poseer para sí, porque no quieren apoderarse de lo que otros necesitan. La necesidad y no el “derecho” de poseer, regulará primordialmente la vida económica de los hombres. De ahí que, según narra la crónica

²³ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., 2 regla, 6, 1.

²⁴ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., 2 carta, 80.

²⁵ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., Espejo de perfección.

²⁶ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., Diálogo entre el Obispo Guido y el hermano Francisco. Crónica de los tres compañeros.

²⁷ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., Testamento 16, 17.

²⁸ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., “Celano. Vida segunda”, p. 229.

franciscana de los “Tres compañeros”²⁹, cuando Francisco se encuentra con un pobre y su compañero se resiste a que Francisco done su manto, éste le responde tajantemente: “Yo no quiero ser ladrón; y a hurto se nos imputaría si no lo diéramos al más pobre”³⁰.

Francisco imita radicalmente a Jesús en este aspecto porque está convencido. Por otra parte dice expresamente que con el mal uso de los bienes y, en general, con la “riqueza”, se rompe la hermandad entre los hombres, pues la “propiedad” es un obstáculo en la vivencia de los valores evangélicos, que aleja de los pobres, tan queridos por Dios. La pobreza de Francisco no se basa en un odio maniqueo a los “despreciables bienes terrenales”. Cuando los primeros franciscanos se hacen pobres no destruyen sus bienes, no los queman ni desaparecen: los dan a quienes los necesitan. Hay en la pobreza franciscana un claro contexto sociológico, pues los franciscanos se hacen pobres para compartir; la pobreza franciscana supone una específica concepción sobre la propiedad y sus funciones.

Su “exagerada” elección por la pobreza constituye un enjuiciamiento de la escala de valores en que se moverá el régimen burgués y posteriormente el sistema capitalista; es, en definitiva, un testimonio profético que denuncia una concepción económica y social antievangélica y anuncia un nuevo orden social; en otras palabras, es la anticipación de su utopía. Para los primeros franciscanos, como para los antiguos “padres” de la Iglesia, la propiedad no puede ser un derecho intocable, absoluto y primero. De aceptar este derecho, estaría subordinado a otro derecho: el uso que todos los seres humanos tienen de acceder a los bienes de la tierra. El “derecho” de propiedad no puede llevar, como en la concepción del capitalismo liberal, a un uso individualista de los bienes. Los bienes apropiados deberán tener una función social. En consecuencia, el régimen social que propone Francisco no está basado en la “propiedad” sino en la “necesidad” y para la distribución y uso de los bienes, será este principio el que deberá regir.

“LA FRATERNIDAD”, SIGNO DEL MUNDO NUEVO

Señala Boff: “la identificación con los pobres no llevó a Francisco a una organización de los pobres en vistas a una superación de su pobreza real. No hay que pedir peras a los olmos. La conciencia posible de su tiempo no situaba la cuestión en términos políticos y sociales, como hacemos nosotros hoy, y debemos hacerlo en obediencia a nuestra conciencia posible”³¹. En cambio estableció a través de la “fraternidad” un modo de vida

²⁹ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., “Leyenda de los tres compañeros”, p.p. 529-570.

³⁰ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., 2 “Celano. Vida segunda” 87, p.281.

³¹ L. Boff, Op. Cit., p. 109.

que bien podría ser la meta, en muchos de sus aspectos, de la revolución más radical.

En la “fraternidad” franciscana no sólo desaparece la propiedad privada y se suprimen las clases sociales, queda abolido el poder autoritario y se niega el derecho de apropiación egoísta; también se crean nuevas relaciones humanas. Así, quienes la integren, deben amarse mutuamente³²; considerarse como iguales y hermanos³³; testimoniarse respeto y honor³⁴; manifestarse con confianza sus necesidades³⁵; servirse humildemente unos a otros³⁶; evitar las disputas, las murmuraciones, la cólera³⁷; en pocas palabras, amarse de obra y no con palabras³⁸, con la ternura de una madre hacia sus hijos (I regla. 9, 2 regla. 6, 2)³⁹.

Asimismo, la “fraternidad” crea un espacio de libertad en el que cada “hermano” desarrolla su personalidad individual y comunitaria. La norma dada por Francisco es “obra, según el espíritu te inspire”. En la “vida fraterna” existe un importante elemento de sorpresa, novedad y originalidad, consecuencia de la atmósfera de libertad creativa. Las sucesivas reglas adaptadas y aún las corregidas por la curia romana, expresan esta libertad y respeto por las decisiones personales: “como te pareciere mejor a ti y a Dios”, “lo que el Señor te inspire”, “hazlo con la bendición de Dios o conforme al evangelio”; “de acuerdo a tu parecer”⁴⁰. Se deja la libre decisión de cada uno remendar o no los hábitos, tener o no los libros necesarios para la oración litúrgica, tener o no un instrumento de trabajo, libertad de comer de todo lo que les pusieran delante, libertad para elegir el trabajo siempre que no sea contrario a la simplicidad de la vida franciscana, libertad de asociar y a disociar el trabajo del sustento de la vida, libertad de permanecer entre los cristianos o ir entre los infieles, libertad de elegir la manera de estar presentes entre estos últimos por medio del servicio o la predicación, etc.⁴¹.

La misma obediencia franciscana es producto de este espíritu de libertad y respeto a la persona. Los “hermanos” podrán desobedecer a sus “ministros” cuando éstos les manden algo que fuera contrario a nuestro género de vida y a su alma⁴². Si se

³² *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., I regla. 11.

³³ *Ibidem*, I regla. 6.

³⁴ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., I regla. 7.5.

³⁵ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., I regla. 9.2, 2 regla. 6,2.

³⁶ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., I regla. 6.

³⁷ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., I regla. 11.

³⁸ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., I regla. 11.

³⁹ Thaddée Matura, *El Proyecto evangélico de Francisco de Asís hoy*. Ed. Paulinas, p. 99.

⁴⁰ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., I regla. 22.

⁴¹ L. Boff, *Francisco de Asís: ternura y vigor*, Op. Cit., p. 142.

⁴² *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., I regla. 4.

recuerda la advertencia bíblica en cuanto a que “donde está el espíritu del Señor hay libertad”⁴³, no es de extrañar que reine este clima de libertad en la fraternidad ya que para Francisco “el ministro general de la Orden es el Espíritu, y él descansa por igual en el pobre y el sencillo”⁴⁴.

Sorprende cómo Francisco se sitúa en relación a la Iglesia de su tiempo. Si se analizan sus actitudes y palabras, no se encontrará en ellas atisbo de ruptura. Se siente “dentro” de ella y no “frente” a ella. Ningún cristiano será más fiel que Francisco a esta Iglesia que ama. Pero difícilmente será posible encontrar un fraile que promueva un cambio más radical en sus estructuras. Tampoco se asustará por sus pecados y errores. No obstante, será muy firme en el camino que propone.

Entre estos términos habrá sin duda una tensión dialéctica en la vida de Francisco, que su fidelidad al Evangelio convertirá en síntesis armoniosa. Su adhesión al Papa, como “signo” de la unidad de esta comunidad, será indiscutible; y sus manifestaciones de efectiva comunión con la Iglesia y sus enseñanzas, incontestables. Algunos autores han señalado que estas actitudes conforman una estrategia de Francisco para diferenciarse de los grupos heréticos pauperísticos. Quizá en algunas circunstancias Francisco haya estimado conveniente enfatizar su adhesión en función de ello, pero es inconcebible dada la multiplicidad de situaciones en las que esto ocurre, por ello no podría ser un mero comportamiento táctico. Por lo demás, y esto es lo más importante, la diaphanidad y sinceridad del proceder del *poverello* hacen inaceptable que esta fidelidad a la Iglesia sea un comportamiento acomodaticio.

La propuesta de Francisco no nace de libros o proclamas sino de la vida, de la “fraternidad” que vive con sus hermanos. Por eso cuidará tanto de la originalidad. Cuando el cardenal Hugolino le sugiere ciertas normas para su comunidad, que no coinciden con su proyecto, temblando tomará a éste de la mano, lo llevará ante la asamblea de su comunidad y dirá: “Hermanos míos, hermanos míos, el Señor me mostró el camino de la humildad y la simplicidad. No me habléis de otra regla, ni la de san Agustín ni la de san Benito, ni la de san Bernardo. El Señor me dijo que quería hacer de mí un nuevo loco en el mundo, y no quiere conducirnos por otro camino, sino por el de esta sabiduría”⁴⁵. Con razón advertirá Boff que, visto a partir del sistema que define lo que es posible de lo que no lo es, lo que es sensato y lo que no lo es, el camino de Francisco aparece como una locura. Pero esta “locura” funda una nueva forma de convivencia, abre la posibilidad de un utópico mundo nuevo. Y esto es lo que el *fratello* propició

⁴³ San Pablo: II Corintios, cap. 3, ver 17.

⁴⁴ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., 2 carta 193.

⁴⁵ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., I Celano, p. 140.

efectivamente. “Locura” habrá de resultar también el planteo de Tomás Moro en su *Utopía*. Y desatino aún mayor, que los frailes franciscanos en América lo vivan, jubilosos, con los indios.

EL DIABLO, EL CUERPO Y EL PLACER: GRANDES ENEMIGOS

Francisco, como hombre de su tiempo, inmerso en la mentalidad teológica medieval, asume para sí y propone a sus hermanos de fraternidad “odiar los vicios y el pecado”, pues son el espacio privilegiado de actuación del Diablo; véase la amonestación que hace a los hermanos:

Y odiamos nuestro cuerpo con sus vicios y pecados, porque, viviendo nosotros carnalmente, quiere el diablo arrebatarlos el amor de nuestro señor Jesucristo y la vida eterna, y perderse con todos en el infierno; pues nosotros, por nuestra culpa, somos hediondos, míseros y opuestos al bien, y, en cambio, prestos e inclinados al mal; porque, como dice el Señor en el evangelio, del corazón proceden y salen los malos pensamientos, los adulterios, las fornicaciones, los homicidios, los hurtos, la avaricia, la maldad, el fraude, la impureza, la envidia, los falsos testimonios, las blasfemias, la insensatez. Todas estas maldades salen de dentro, del corazón del hombre, y éstas son las que manchan al hombre⁴⁶.

Se desprecia el cuerpo como “lugar” privilegiado del pecado, que conlleva a vivir “carnalmente”, opuesto al espíritu; que hace eco a la voluntad del Diablo, quien pretende apartar a los hombres de “nuestro señor Jesucristo y de la vida eterna”, trayendo como consecuencia, el supremo castigo: “perderse en el infierno”. La enemistad con el Diablo será una constante en Francisco y aparecerá con frecuencia. El Diablo engaña: “[...] engañados por el diablo[...]⁴⁷”; el Diablo debe ser expulsado: “[...]Dice el señor: esta ralea de demonios no puede salir más que a fuerza de ayuno y oración[...]⁴⁸”; pero expulsarlo no es motivo de gloria: “[...] aunque fueses el más hermoso y rico de todos y aunque hicieses tales maravillas que pusieses en fuga a los demonios, todas estas cosas te son perjudiciales, y nada de ello te pertenece y de ninguna de ellas te puedes gloriar⁴⁹”; y está siempre en el dinero: “[...]el diablo quiere cegar a quienes lo codician

⁴⁶ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., I regla, capítulo XXII, 5-9, p. 105.

⁴⁷ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., II carta, 66. p. 58.

⁴⁸ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., I regla, capítulo III, 1, p. 93.

⁴⁹ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., Admoniciones, capítulo V, 7, p. 79.

y estiman más que las piedras”⁵⁰. Serán pues, el placer, el pecado, el cuerpo, la carne, la avaricia, el dinero, el poder, las armas, el Diablo, signos del mal que deben ser “extirpados” de su preciada fraternidad. Desde esta perspectiva deben comprenderse las posteriores actitudes franciscanas frente a las realidades indígenas en el Nuevo Mundo.

⁵⁰*Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., I regla, capítulo VIII, 4, p. 97.

LA UTOPIA FRANCISCANA¹

EVOLUCIÓN Y REFORMAS FRANCISCANAS

En el caso de los franciscanos, el movimiento de reforma está precedido de iniciativas anteriores de larga data. El nacimiento de la Orden franciscana, su consolidación, el desempeño de nuevos roles en la Iglesia y la sociedad, exigirán de aquélla una adaptación a las nuevas exigencias. Esta evolución no siempre se hará con fidelidad a los antiguos ideales. Dicha adaptación se inicia en vida de Francisco. Así, por ejemplo, de la fraternidad itinerante, renuente a instalarse en lugar fijo,² se pasa a ocupar moradas estables —*locus*— que, con los años, se transformarán en conventos con claustro, sala capitular, huerto y consiguiente muro de protección.

La evolución continúa cuando la Orden se clericaliza diferenciándose dos sectores, a uno de ellos, los *legos*, se les asigna el desempeño de oficios domésticos y serviles; y se les excluye de las funciones de gobierno. Asimismo, la limosna, admitida por Francisco sólo como medio subsidiario, se convertirá en recurso normal y con frecuencia principal. La Orden se hace “mendicante”. El trabajo manual ya no es el medio de sustentación ni es apreciado. Para las faenas más humildes se emplean criados seculares³. El estilo de

¹ El rastreo histórico de la utopía en el movimiento franciscano, se ha hecho de la mano de Mario Cayota, franciscano uruguayo quien ha hecho este recorrido para el caso mexicano en el siglo XVI. Cayota Mario, *Siembra entre brumas*, Montevideo, Instituto San Bernardino de Montevideo, 1992.

² Jacobo de Vitry, cronista contemporáneo a los inicios de la orden franciscana, dirá a los frailes: “Durante el día recorren las ciudades y aldeas, dándose a la acción con el fin de ganar a algunos, y de noche regresan al eremitorio a lugares solitarios para darse a la contemplación. No tienen monasterios, ni iglesias, ni campos, ni viñas, ni animales, ni casas, ni posesiones, ni donde reclinar la cabeza”. Epist. I, oct. 1216, Historia orientales, cit. Por Lázaro Iriarte, p. 133.

³ L. Iriarte. Op. Cit., p. 76.

vida de los franciscanos se tornará monástico: oficio coral, misa conventual, silencio regular, sistema disciplinario. Se adopta por fin, una ascética monacal.

Los numerosos frailes que ahora se dedican al estudio generarán no sólo un grupo de intelectuales destacados sino, también, cambios significativos en la marcha de la Orden. Estos cambios demandarán una administración más compleja: títulos de posesión, capitales pecuniarios disponibles, necesidad de urgir judicialmente los legados testamentarios⁴. Se acepta, como necesidad ineludible, el uso del dinero y su razonable administración. Paralelamente nacerán las desigualdades internas. Los catedráticos —lectores—, los predicadores, los superiores o quienes lo habían sido, obtendrán un tratamiento diferenciado, con privilegios y exenciones varias. Estas desigualdades contrastarán con el antiguo ordenamiento franciscano. En las comunidades por mucho tiempo se mantuvo un clima de igualdad y fraternidad donde, en los actos de comunidad, no existía ningún orden de colocación especial para los frailes, hecho por el cual se los acusaba de *magna rusticitas*.

A LA ESPERA DE UN CAMBIO RADICAL

Las diversas formas de interpretar y vivir los ideales franciscanos generarán —incluso en la vida del *poverello*— diferentes corrientes. Las controversias se suscitarán fundamentalmente en torno a la observancia de la pobreza. Sin embargo, el planteamiento que numerosos frailes llevan a cabo trascenderá este tema. Muy tempranamente la Orden recibirá la influencia del abad cisterciense Joaquín de Fiore (1130-1202), contemporáneo de Francisco, figura extraordinaria y singular, sabio y austero monje, quien despertará en relación a sus ideas los más dispares y controvertidos comentarios que, lejos de extinguirse en el tiempo, continúan hasta el presente.

De las obras atribuidas a Fiore, la mayoría apócrifas, tres son fundamentales: *Expositio in apocalypsim*, *Concordia novi et veteris testamenti*, *Psalterium decem chordarum*. Particularmente interesante es su visión de la historia, que divide en tres periodos sirviéndose del dogma trinitario. En la primera edad, llamada del Padre, los hombres regidos por la ley viven bajo la obediencia servil, se iniciaría con Adán y terminaría con Cristo. En la segunda —del Hijo—, viven bajo la gracia, en obediencia filial. En la tercera —el reino del Espíritu—, habrá de vivirse en el amor. Con esta tercera edad sobrevendrá un cambio radical y revolucionario en la historia del cristianismo y del mundo, las formas percederas de la Iglesia jerárquica, así como el derecho canónico inspirado en el pagano, serán sustituidos por la *Ecclesia spiritualis*, comunidad alegre y

⁴ L. Iriarte. Op. Cit., p. 77.

fervorosa basada en el amor. Cada una de estas edades o estados se subdividen en siete épocas que terminan, a su vez, con una violenta crisis. La coincidencia con Francisco es notable por ello la mutua resonancia entre ambas utopías contemporáneas.

A la luz de la Iglesia, que traerá el tercer estado, Joaquín de Fiore juzgará el presente medieval. Como profeta criticará la simonía, la soberbia y holgazanería de los malos sacerdotes y prelados. También impugnará a Pedro Lombardo como representante de la teología escolástica que objeta. El eremita calabrés arremeterá asimismo contra el derecho de Graciano, autoridad en la que se inspirarán los juristas medievales para la elaboración de la legislación eclesiástica de la época; y, por último, contra todo espíritu farisaico que ahoga la palabra de Dios en formalismos y tradiciones puramente terrenales.

Atrapado en una sutil red de cálculos aritméticos, la imaginación del monje visionario creará poder fijar la plenitud de los tiempos para alrededor del 1260, es decir, para su futuro inmediato. Sin embargo, a diferencia de otras profecías medievales, en sus visiones el abad Joaquín no enseña la inminencia del fin del mundo. No obstante, de acuerdo a esta matemática apocalíptica, los franciscanos contestatarios se sentirán viviendo en las postrimerías de la segunda edad y a la espera de los comienzos de los nuevos tiempos, los cuales marcarán el principio de la “espiritualización” de la Iglesia. “Con la edad tercera vendrá la libertad” afirmará Joaquín, “porque donde hay amor hay libertad”⁵. El “anticristo”, presente ya en la historia, no impedirá a la Iglesia y a sus hijos servir a Dios⁶. Esto escuchaban los primeros franciscanos al mismo tiempo de boca de su maestro Francisco y del profeta Joaquín.

El anuncio de la nueva edad estará señalado por la aparición del “ángel del sexto sello” que llevará la “señal de Dios vivo” y será portador del “evangelio eterno” para todos los pueblos. Una nueva orden compuesta por varones espirituales, pobres y “menores”, presentará el estilo de vida cristiana a seguir, guiados por un Papa santo, el *pontifex angelicus*⁷. En el clima escatológico que creaban estos anuncios, muchos frailes creyeron descubrir en Francisco los estigmas del “ángel del sexto sello”, adornado con la “señal del Dios vivo” y portador del “evangelio eterno”: la Regla. La Orden de los menores sería la Nueva Orden anunciada, a través de la cual se instauraría, bajo el signo de la pobreza, la esperada Iglesia espiritual. Así la denominación de “espirituales” adquiriría un nuevo sentido.

García Villoslada reconocerá en su *Historia de la Iglesia* que “Es de justicia afirmar que Joaquín de Fiore no anuncia un tercer testamento que anula el antiguo y el nuevo,

⁵ J. De Fiore. *Expositio in apocalipsis*; Venitiés, 1517, p. 180.

⁶ P. Fournier. *Etudes sur Joaquin de Fiore et ses doctrines*; París, 1909.

⁷ L. Iriarte. Op. Cit., p. 92.

ni una nueva Iglesia que sustituye a la Iglesia de Cristo”. “Expresamente lo niega. Y de todos modos, él siempre quiso someter sus opiniones a la autoridad del que es Vicario del emperador del cielo”. “El abad de Fiore amaba a la Iglesia romana tanto como aborrecía el cisma y la herejía”⁸.

LA IGLESIA Y EL ABAD JOAQUÍN

Años después de la muerte del abad Joaquín, el IV Concilio Lateranense condenará como heréticas las enseñanzas que expusiera sobre la trinidad y la unidad de Dios, en un opúsculo que no se conserva⁹. Con anterioridad y pocos meses antes de su muerte, había expresado su fidelidad al romano pontífice a quien le había entregado sus escritos¹⁰. Joaquín de Fiore abrirá el mundo de su tiempo al futuro posible, al reino que vendrá. Más allá de sus “equivocaciones”, de sus afiebrados desvaríos de visionario meridional, hay en el abad calabrés una intuición genial del sentido dinámico de la historia, una perspectiva utópica, escatológica que enjuiciará un proyecto de Iglesia “instalada”, “constantiniana” e “imperial”, asentada sobre la riqueza, el poder y la violencia; estructurada sobre la base del predominio de lo jurídico y lo clerical; que funciona signada por el formalismo y el fariseísmo. Joaquín, como lo señala Buonaiutti, “relaciona y armoniza el misterio íntimo de la vida divina con el misterio íntimo de la historia humana”. Desde esta historia, anuncia la palingenesia, llama a la renovación universal. En medio de su tiempo, escucha el “canto de la gloria” que, según su propia frase, “está constituido por el hombre nuevo y la pobreza cristiana”.

Sin duda, estas ideas volverán a manifestarse en los proyectos de los humanistas del Renacimiento. La esperanza de una “edad de oro”, el vehemente anhelo de una profunda *renovatio*, se encuentran animados, en últimas, por la “tercera edad” de la Iglesia “espiritual”. El mismo Cristóbal Colón aludirá en sus cartas a las profecías del abad Joaquín de Fiore, a quien, por el modo como lo cita, conocía perfectamente, aunque por sus actos se coloque en las antípodas. Las “reformas” franciscanas de los siglos XV y XVI crecerán en esta atmósfera de expectativa escatológica joaquinista.

Con la muerte de Francisco, comenzó para la Orden un periodo particularmente difícil. Las contiendas y disensos surgirán por doquier, conformándose una compleja situación difícil analizar. Las líneas se entrecruzan y se ovillan hasta convertirse en

⁸ Llorca, García Villoslada y otros, *Historia de la Iglesia*, t. II, p. 666 y 667.

⁹ F. Foberti rechaza en *Gioacchino de Fiore e il gioacchinismo antico e moderno*, Padua, 1942, la autenticidad del tratado que condenó el Concilio de Letrán. Aún cuando a algunos estudiosos no les convence los argumentos esgrimidos por el autor, si no decisivos, resultan de peso.

¹⁰ Llorca, García Villoslada. Op. Cit., T. II p. 664.

complicada y enmarañada madeja. Los esquemas de análisis corren entonces el riesgo de hacerse arbitrarios. Así, por ejemplo, podría ocurrir si se considera a los “espirituales” como un todo homogéneo y a quienes se le oponen como un grupo con características uniformes. De todas maneras, del difícil diagramado histórico de esta época pueden inventariarse algunos personajes y hechos significativos.

Consecuencia de los primeros antagonismos es la remoción de Juan de Parma como ministro general de la orden franciscana —1257—. Comprometido en una línea que buscaba el retorno al fervor primitivo, intelectual de valía y religioso virtuoso, despertó inquietud entre los grupos que veían para la Orden otros derroteros. Declarado partidario de las ideas de Joaquín de Fiore, quienes no miraban con buenos ojos al visionario calabrés se aprovecharon de este hecho e influyeron ante el Papa Alejandro IV para que lo exhortase a dimitir. Presentada la renuncia, la Orden reunida en capítulo no quiso aceptarla, pero ante la insistencia de Juan de Parma, le solicitaron que designase a su sucesor, recayendo la elección en san Buenaventura, quien procuró armonizar las tendencias que operaban dentro de la Orden pero, a su muerte (1274), los partidarios de estas encontradas corrientes volvieron a enfrentarse¹¹.

Los franciscanos “espirituales” cobraron nuevos aires al verse respaldados por la literatura joaquinista que, por esos años, comenzara a circular profusamente. Entre estas obras se destaca la *Introducción al evangelio eterno* escrita por el teólogo Gerardo de Borgo San Donnino (1276). A este libro se sumarán la *Historia septem tribulationum* y la *Expositio regulae* de las que será autor el místico franciscano Ángel Clareno (1337); religioso de amplísima cultura y vida austera, cuyas obras ejercerán una influencia considerable. La ascendencia de los espirituales se detecta en Ángela de Foligno y Clara de Montefalco. En cuanto a Gerardo de Borgo San Donnino y a su libro *Introducción al evangelio eterno*, debe decirse que, no obstante la virtud de su autor, la obra trasciende el pensamiento originario de Joaquín de Fiore, reinterpretrándolo y atribuyéndole opiniones heterodoxas que no son propias del visionario calabrés, contribuyendo la obra a confundir y crear aprensión en torno al discurso joaquinista. La obra de Gerardo y no la de Joaquín, podría tildarse de poco ortodoxa.

A estos tratados, de cuño joaquinistas, se sumará el trabajo de otro de los líderes del movimiento “espiritual”, Ubertino de Casale (1329); hombre docto y contemplativo que, como los anteriores, era conocido por sus irreprochables costumbres. Confinado en el eremitorio del monte Alvernia, escribirá una obra de resonancia: *Arbor vitae crucifixae jesu*. Maestro inspirador de los “espirituales”, resultará asimismo un filósofo y teólogo medieval, reconocido precursor de las modernas teorías sobre el “ímpetu, el

¹¹ L. Iriarte. Op. Cit., p.p. 81-91.

movimiento y la inercia”, Pedro Juan Olieu, (1248-1298). Nacido en Serignan, Francia, este fraile franciscano será considerado uno de los grandes ideólogos del movimiento espiritual. No obstante sus ardientes polémicas y discrepancias con las altas jerarquías de la Iglesia se “mostró siempre obediente y enemigo de toda ruptura”¹².

Los espirituales se empeñaban en vivir los ideales de la Orden según lo entendían y lo había enseñado Francisco, poniendo especial énfasis en la pobreza y cuestionando el derecho de propiedad. Las polémicas suscitadas entonces enrarecieron la atmósfera que rodeara esta controversia, incurriendo los “espirituales” en excesos de lenguaje y, a veces, incluso en ciertas afirmaciones doctrinales no del todo ajustadas a la ortodoxia católica. Sus apasionados ataques al autoritarismo y a las costumbres disolutas de muchos obispos y clérigos de la cristiandad medieval, y sus audacias teológicas, suscitaron la aversión de numerosos hombres de la Iglesia. Los franciscanos “espirituales” también se caracterizarán por sus críticas a la Inquisición, destacándose fray Bernardo Delicieux, orador excepcional admirado por Ángel Clareno¹³. Los frailes joaquinistas serán entonces duramente reprimidos y perseguidos. Sin embargo, no pocos de ellos se mostraron fieles a la Iglesia a pesar de las circunstancias.

En esta difícil coyuntura, en medio del acoso al que eran sometidos los frailes, un hecho extraordinario inflamó el celo y el entusiasmo de los “espirituales”. Un santo monje, Pedro Morrone, propuesto por el pueblo, fue elegido Papa con el nombre de Celestino V (1294). La alegría de los franciscanos resultó grande y se saludó con alborozo el acceso del ermitaño al solio pontificio. En el “Papa pobre” creían ver al “Papa evangélico”, anunciado en las profecías joaquinistas y con su pontificado esperaban el inicio de la era de la “Iglesia espiritual”. Celestino V, como era de esperar, les otorgó trato preferente, autorizándolos a observar la regla de Francisco tal como deseaban. El pontificado del “Papa pobre” resultó efímero, dado que prontamente renunció a su cargo; algunos historiadores sostienen que fue obligado a dimitir por el cardenal Benedetto Gaetani quien le sucedió con el nombre de Bonifacio VIII¹⁴. Con este Papa se afianzará el modelo de la Iglesia “constantiniana”, influenciada por numerosos y complejos factores históricos propios de la Edad Media. Obviamente que el proyecto eclesial del autor de la célebre bula *Unam sanctam* no congeniará con el estilo de Iglesia preconizado por los “espirituales”. En el documento aludido, el pontífice proclamaba que “la Iglesia tiene el poder de las dos espadas, de la espiritual y de la temporal”, que

¹² L. Iriarte. Op. Cit., p. 93.

¹³ Llorca y otros. Op. Cit., t. III, p. 73.

¹⁴ Si bien no existen pruebas concluyentes que a Pedro Morrone se le haya forzado a renunciar, lo cierto es que Bonifacio VIII confinará —después de su renuncia—, a Celestino V en el Castillo del Monte Fumone. Así lo reconoce el propio García Villoslada en la obra ya citada, p. 662.

“ésta debe desenvainarse para la Iglesia y aquélla por la Iglesia, la una por la mano del sacerdote, la otra por la mano de los reyes y de los soldados, pero con el consentimiento y a merced del sacerdote”¹⁵.

Mucho se ha escrito sobre el Papa autor de la *Unam sanctam*, para atacarlo o defenderlo. Según Mourret, “Bonifacio usará a veces la dialéctica, demasiado abstracta y rígida del canonista”¹⁶. Para García Villoslada, que elogia otros aspectos de su personalidad, el Papa era hombre “arrogante, violento y desdenoso” que “amenazaba a sus enemigos con que había de vivir, hasta aplastarlos a todos”. Asimismo, según este historiador, Bonifacio VII enriqueció a sus hermanos, sobrinos y otros parientes, elevándolos a las más altas dignidades”¹⁷. En sus luchas contra la familia Colonna y los pueblos hostiles, resultó famoso el trato que le dispensara a la ciudad enemiga de Palestrina, sobre la cual, luego de arrasarla, hizo sembrar sal como símbolo de esterilidad¹⁸. Un Papa con estas características y mentalidad no simpatizaría a los “espirituales”; contra ellos actuaría con violencia, persiguiéndolos y excomulgándolos.

A su vez, los franciscanos “espirituales” reaccionarán cubriendo al Papa Gaetani y a la Iglesia “carnal” de duros improperios. Ángel Clareno llamará a Roma “la prostituta de Babilonia, que quiere ser esposa del Cordero y ha contraído unión adúltera con el anticristo”. No debe olvidarse que el “joaquinismo” nació en Calabria e inicialmente se extendió por las regiones meridionales y centrales de Italia y sur de Francia. La viva imaginación y el ánimo exaltado, típico de los hijos oriundos de esas tierras, habrá de tenerse presente cuando se constate la virulencia de sus planteamientos y propuestas. Sin embargo y no obstante la vehemencia de sus ataques, los espirituales no arremeterán contra el papado y la Iglesia. Sus denuestos se dirigirán a ciertos papas —a los que incluso tildará de usurpadores—; y sus críticas, enderezadas a cambiar determinadas estructuras y estilos eclesiales. Nunca a romper con la Iglesia ni a colocarse fuera de ella.

La llamada “querrela de los espirituales” no seguirá una evolución rectilínea sino zigzagueante. Varios papas se mostrarán condescendientes con estos frailes “celantes”. Clemente V (1303-1314) trabajó con ahínco buscando fórmulas de entendimiento y los cardenales Jacobo Colonna y Napoleón Orsini resultaron particularmente favorables. También varios generales de la Orden franciscana manifestaron abiertamente su simpatía por los “espirituales”. Entre ellos se destacó Raimundo Gaufredi (1289-1295) quien liberó a quienes estaban encarcelados y los envió a misionar a Armenia. En dicha oportunidad, los franciscanos joaquinistas dieron muestras de fervor apostólico,

¹⁵ F.Mourret. *Historia general de la Iglesia*. t. V, p. 46.

¹⁶ F. Mourret. Op. Cit., t. V, p. 32.

¹⁷ Llorca y otros. Op. Cit., t II, p.p. 73-74.

¹⁸ Llorca y otros.Op. Cit., t. II, p. 701.

llevando a cabo una obra misionera fecunda; algunos de ellos fueron martirizados e incluso canonizados, tal es el caso del beato Tomás de Tolentino.

Lamentablemente, los ánimos volverán a encontrarse en el pontificado de Juan XXII. De dicho Papa dirá Mourret “que con él subieron al trono pontificio el espíritu de intriga y de mundanidad. Su elección fue una humillación para la Iglesia”¹⁹. Durante su reinado los “espirituales” serán reprimidos con crueldad, tratados como herejes; a muchos se los procesará y terminarán quemados en la hoguera. Ubertino de Casale y Ángel Clareno se salvarán dado el respeto que suscitaban y los protectores con que contaban. No obstante deberán buscar refugio abandonando, en apariencia, la Orden franciscana. Clareno lo hará en el Subiaco, donde fundará los *fraticelli della povera vita*. Allí compondrá escritos en los que continuará confesando su catolicidad. Casale deberá retirarse al Monte Alvernia, refugiándose momentáneamente entre los benedictinos; hostigado, buscará el amparo del emperador Luis de Baviera, tradicional oponente de Juan XXII. Ángel Clareno morirá a los noventa y dos años, pero sus discípulos no se dispersarán con su muerte, continuarán viviendo los ideales “espirituales” en varias regiones de Italia no obstante las persecuciones que periódicamente sufrieron. Finalmente, y como lo señala el historiador Lázaro Iriarte, bajo el nombre de clarenos reaparecen reconciliados con la Iglesia. Durante el pontificado de Eugenio IV (1413-1447) son recomendados por la santa sede y puestos bajo la jurisdicción de los obispos. Posteriormente, en 1473, Sixto V, a pedido de los propios *fraticellos*, los colocará bajo la obediencia del ministro general de la Orden con un régimen parecido al que tenían los llamados “observantes”; en últimas, cuando en 1517 se proceda a la reestructuración de las diversas familias franciscanas, serán incorporados a la “Observancia”²⁰.

Se reprocha desde tienditas católicas la actitud de varias figuras vinculadas al movimiento de los “espirituales” en sus conflictos con el Papa Juan XXII, al enrolarse en el partido imperial. El comportamiento de los “espirituales” no sólo fortalecía al césaropapismo y debilitaba el pontificado sino que también, contradecía las ideas democráticas y “pauperísticas” de los teólogos franciscanos. Sin embargo, al analizar su conducta debe tenerse presente la particular coyuntura por la que el movimiento debió atravesar. Ante el duro ataque de que eran víctimas y que ponía en peligro no sólo la vida de los “espirituales” sino también la supervivencia de sus propuestas, buscar el apoyo del Emperador y ponerse bajo su amparo, era una estrategia si no justificable, al menos explicable.

¹⁹ F. Mourret, Op. Cit., p. 145.

²⁰ Ibidem.

Pocas veces un movimiento alcanzará en la historia religiosa una complejidad tal como la que en su momento llegarán a configurar los “espirituales”. En ese sentido parecería que debería distinguirse entre “espirituales” y *fraticelli*. Así un historiador tan cauteloso como F. Vernet, sobre estos últimos advierte que no se deben confundir con los franciscanos joaquinistas, aún cuando tengan en general tendencias netamente joaquinistas. Hay joaquinistas fuera de los *fraticelli* y los hubo también antes que ellos. *Fraticelli* no equivale a “espiritual”. Los *fraticelli* aparecen como una rama de los franciscanos espirituales de la que constituyen una fracción extrema. Pero no existen hasta el pontificado de Celestino V mientras que los espirituales se remontan a los primeros tiempos de la Orden. Los *fraticellis* son, pues, franciscanos espirituales que, apareciendo en la época de Celestino V, querían vivir separados del resto de la Orden²¹. Quizá los “espirituales” de la Provincia puedan de alguna manera ser identificados con los *fraticelli*, pero no el resto²².

Es sobre todo entre los “*fraticelli*” que se encuentran las posiciones más extremas y es sobre ellos que, en ocasiones, se levantan los cargos de herejía que se leen en las actas inquisitoriales de la época. Asimismo, si equiparar “espirituales” con *fraticelli* puede resultar erróneo, no distinguirlos de los movimientos “joaquinistas populares” sería un craso error. Estos movimientos de exaltación y a veces delirio religioso, aún cuando sólo se conocen por las descripciones que de ellos hacen las “prácticas inquisitoriales”, deben considerarse “excrecencias patológicas” del auténtico joaquinismo y el propio Jordan reconocerá “que nada tienen en común con la concepción del abad de Fiore”²³.

Si corresponde distinguir entre “espirituales” y *fraticelli*, parecería en cambio imprudente trazar una nítida y férrea línea de separación entre los “espirituales” y los frailes integrantes de la llamada por entonces “comunidad”. Como lo afirma L. Oliger, entre estos últimos se encuentran figuras descolantes que simpatizaban con los “espirituales”, tal es el caso del beato Conrado de Offida²⁴.

Por otra parte, las posiciones de los “espirituales” no serán homogéneas y, como lo señalaran Di Fonzo, Odoardi y Pompei, debe distinguirse entre aquellos que eran francamente “rupturistas” y quienes abogaban por una reforma preservando la unidad²⁵. Si habitualmente ha de tenerse presente la máxima expuesta por Maraval que “historiar

²¹ F. Vernet: *Fraticelli*. En: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, column 771.

²² Op. Cit., column. 775.

²³ E. Jordan. Op. Cit., column 1447.

²⁴ L. Oliger: “spirituels” En: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, column 2527.

²⁵ L. Di Fonzo, G. Odoardi, H. Pompei: *I frati Minori Conventuali*. p. 2, Roma, 1978.

no es sentenciar”, cuando se trata de historiar el movimiento de los “espirituales”, ha de recordarse doblemente la sentencia. Imposible emitir un juicio indiscriminado y genérico en torno a una corriente de tal complejidad y riqueza. Es cierto que en el pasado se han hecho juicios casi siempre en detrimento de los “espirituales”; hoy, luego de ser examinados en perspectiva y con ecuanimidad, sin olvidar sus excesos y errores, tienden a ser revalorizados. Es indudable que más allá de sus posibles extravíos, estos frailes joaquinistas, como las “vírgenes vigilantes” del evangelio, supieron encender su lámpara en la oscuridad de la noche, en espera del utópico “reino que viene”. De acuerdo con este “reino” tratarán de vivir y se esforzarán por adecuar las estructuras y conducta de la cristiandad medieval.

Además, los “espirituales” aportarán una visión escatológica diferente de la que predominara en la Edad Media. Ante las visiones catastróficas y pesimistas —sin olvidar las crisis dolorosas por las que ha de pasar la humanidad—, ellos enfatizarán el sentido salvífico que esconden los acontecimientos históricos. Cristo presente en la historia puede irrumpir al través de una edad terrena de características nuevas. Obra de Dios, es también del hombre.

Superando una visión estática, la escuela joaquinista, dentro de un plan providencialista y teleológico, asignará al hombre la tarea de apresurar esta obra. Particularmente, los franciscanos estarán llamados a cumplir con la misión. Sin duda, los roles mesiánicos resultan harto discutibles, sean éstos asignados a una orden religiosa, a una clase o a un partido. No obstante el hecho de que en plena Edad Media esta labor de liberación le sea asignada a un movimiento que renuncia al poder y a la coacción para seguir en la pobreza y el servicio al marginado y al “Cristo desnudo”, parecería demostrar que al lado de las actuaciones inquisitoriales de un Conrado de Maburg y un Bernardo Gui, esta “edad tenebrosa” podría generar otras propuestas, alternativas no sólo frente a las “formas imperiales” que la Iglesia asumiera sino, también, a las concepciones políticas de carácter “teocrático” expresadas por Bonifacio VIII y Juan XXII.

Los “espirituales” desestimarán la coacción y el autoritarismo como medios adecuados para el afianzamiento del “reino de Dios”. Para la instauración de la “edad evangélica” no confiarán en las estructuras del poder, elegirán la vida pobre como instrumento para ello. En cambio, la *renovatio* no avendrá para los “espirituales” si no se renuncia a la propiedad y se vive en “fraternidad”, en actitud esperanzada y de servicio. Esta es, sin duda, una opción, en contraste con otras formas de concebir y vivir la Iglesia, emergiendo como un proyecto utópico de claro signo profético y liberador.

Sobre éste y otros aspectos del movimiento generado por los “espirituales joaquinistas”, el III congreso de la *Societa internazionale di studi franciscani* en Asís (1975) arroja luz. En estudio ponderado se visualizan las sombras y las luces de esta corriente,

habitualmente vapuleada por los historiadores convencionales. Las observaciones de los expertos que tuvieron a su cargo los estudios, permiten avanzar en la comprensión y valoración de los “espirituales”.

El abordaje de este tema se torna aún más valioso si se piensa que estos frailes “espirituales” constituirán un eslabón importante de la cadena que liga el antiguo proyecto franciscano con los “frailes descalzos” que llegan a Indoamérica. La *renovatio* del siglo XVI, hunde sus raíces y se abre ya en la *renovatio gioachimitica*. Desde esta perspectiva adquiere asimismo una nueva dimensión la actitud de los franciscanos que identificados con el movimiento artiguista, no sólo en la Banda Oriental sino también en Córdoba, las Misiones y Asunción, abogarán por una utópica “República federal y popular”.

LOS DESCALZOS

La crisis sufrida por la Orden franciscana en las primeras décadas del siglo XIV fue superada con la desaparición de los “espirituales”. Muchos de ellos habían sido excomulgados e incluso ajusticiados. Otros, reconciliados con la Iglesia, se habían incorporado a las estructuras del aparato eclesial, atemperando su ímpetu contestatario. Sin embargo, el deseo de vivir la regla franciscana en su rigor originario suscitará varios conatos de reforma casi contemporáneamente con la desaparición pública del joaquinismo. En 1334, Juan del Valle obtendrá permiso del general de la Orden para observar la regla sin atenuaciones. Este conato de reforma se extiende particularmente por las provincias italianas. Años más tarde y de manera independiente, la llamada “observancia” se extenderá a España y Francia²⁶. Simultáneamente con este movimiento de reforma que paulatinamente irá organizándose hasta constituir lo que luego se denominará “Frailes menores de la regular observancia”, irán surgiendo otros grupos.

En España aparecerán entonces los “Villacrecianos”, conocidos por sus austeridades. Pedro Villacreces, hombre culto y de “noble linaje”, será su principal animador. En 1395 obtendrá, a través de una bula papal, autorización para llevar este género de vida, convirtiéndose los entonces célebres conventos españoles de la Aguilera y el Abrojo en los exponentes más representativos de esta espiritualidad.

De estos conventos en tiempos de la *descalces* saldrán importantes y numerosas figuras hacia América. El primer arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga, lector de Tomás Moro y conocido defensor de los indios, será superior del Abrojo. Los frailes de la Aguilera y el Abrojo, según el historiador franciscano Lázaro Iriarte, citando a L.

²⁶ L. Iriarte. Op. Cit., p. 104 y siguientes.

Oliger, estaban fuertemente influidos por los “espirituales”, particularmente por el místico joaquinista Ubertino de Casale; teniendo como lecturas preferidas los documentos que los “padres espirituales” presentarán al Papa en la célebre “disputa de Avignon” en la época de Clemente V²⁷. Serán características de la reforma villacreciana la aversión al dinero, el amor a la pobreza y el espíritu de oración. En los escritos villacrecianos campearán al mismo tiempo un franciscano amor a los desposeídos y una concepción de la limosna que no es vista como dádiva graciosa sino como entrega obligatoria al pobre de lo que le pertenece, lo que recuerda el pensamiento de los santos padres y del propio Francisco. Se lee en el “Memorial de Oficios” que regulaba la vida de los frailes:

Las limosnas demasiadas *e non* necesarias no les deben recibir ni demandar, antes con toda la fortaleza de corazón las deben esquivar, creyendo con toda fe que las tales se roban a los pobres e han de dar cora cuenta de ellas como ladrones e robadores. Los dineros aunque los den por interpuesta persona, deben responder que les den a otros pobres, e tanta cuenta deben hacer de ellos como del estiércol de las bestias e de los hombres²⁸.

Sus conventos con el tiempo y al diluirse esta corriente como grupo orgánico, pasarán a formar parte de la “observancia” o se integrarán a un nuevo movimiento de reforma: la “descalcez franciscana”. Será fundador de la “descalcez” —fenómeno exclusivamente hispánico— fray Juan de la Puebla, hijo de los condes de Belalcázar, nacido en 1453 en Puebla de Alcocer —Extremadura—. El iniciador de la “descalcez” ingresó a los dieciocho años en la Orden de los Jerónimos, más tarde pasó a los franciscanos, profesando en Italia y yendo a residir en el eremitorio de las cárceles. Obligado ante el fallecimiento de sus padres a retornar a España para ocuparse de los asuntos de su familia, al poco tiempo se desliga de estas ocupaciones a las que había sido forzado y concibe la idea de iniciar un movimiento inspirado en la primitiva simplicidad franciscana.

Autorizado por el Papa Inocencio VIII en 1487, funda la “Custodia de los ángeles”, cuna de la “descalcez”, constituyendo a fray Juan como primer custodio, con subordinación inmediata al vicario general de los “Observantes”. Tenía, sin embargo, la suficiente independencia para dictar leyes, dar hábitos y ejercer las demás facultades²⁹. Con la muerte de fray Juan —1495—, la descalcez contaba ya con dos provincias: San Gabriel

²⁷ L. Iriarte. Op. Cit., p. 111.

²⁸ *Memoriali Religionis*. En: Archivo Iberoamericano, t. XVII, 1957, p. 693.

²⁹ Fidel de Lejarza. “Orígenes de la descalcez franciscana”, p. 28. En: Archivo Iberoamericano, año 1962, No. 85-86.

de Extremadura y La Piedad en Portugal. El rápido crecimiento de esta reforma suscitó la aprehensión de otras familias franciscanas españolas por lo que, quien había sido discípulo y ahora sucesor, fray Juan de Guadalupe, pasó a Roma a defender su obra. En Roma, fray Juan —nacido en 1450 e ingresado a la Orden después de doctorarse en Salamanca— recurrió al general de los franciscanos “conventuales” fray Francisco Sansón, a quien le expuso sus planes y de quien demandó apoyo. Éste, conjuntamente con su procurador fray Gil de Amelia, respaldarán el proyecto. Contando con los buenos oficios del general y el procurador, Juan de Guadalupe, consiguió que el Papa aprobara formalmente, a través de la bula *Sacrosantas militantis ecclesiae* de 1496, la experiencia por entonces controvertida. La bula papal colocaba a los “descalzos” en la órbita de los “conventuales”, si bien la reconocía como una familia franciscana con perfiles propios y con gran autonomía³⁰.

MOVIMIENTO CONTROVERTIDO

La bula pontificia, no obstante significar un respaldo para la naciente reforma, no trajo la paz a los descalzos. Queridísimos por el pueblo, en los ambientes eclesiásticos sin embargo se les miraban con recelo; sobre ellos se tejieron entonces no pocas calumnias, soportando incluso duras persecuciones. Es opinión generalizada que la familia franciscana “conventual” se opuso siempre a toda reforma, pero otros estiman que esta es una creencia errónea. En el caso de la “descalcez” los superiores “conventuales” no sólo no se opusieron sino que la auspiciaron y defendieron. Según se desprende del trabajo del historiador franciscano Fidel de Lejarza, los descalzos —partidarios de la pluriformidad de la orden franciscana— no querían romper su unidad y, por el contrario, manifestaron siempre un vivo deseo de mantenerse en el ámbito del “conventualismo”. De alguna manera pareciera que su ideal religioso era incorporar a su estilo de vida lo que consideraban más valioso de las diferentes familias franciscanas.

Probablemente los intentos del superior general de los “conventuales” —Egidio Delfin (1500-1506)— por crear una familia franciscana que uniera la tradición cultural “conventual” con las austeras costumbres de la “Observancia”, han de interpretarse como una respuesta inteligente a las aspiraciones de la “descalcez”. Para concretar estos objetivos, Gil Delfini viajará a España donde se entrevistará con Jiménez de Cisneros, extraordinaria y también polémica figura del franciscanismo hispánico, por entonces arzobispo primado de España y posteriormente regente del reino quien, con entusiasmo y celo, impulsaba la reforma de la Orden en tierra ibérica. El proyecto de Gil Delfin

³⁰ F. Lejarza. Op. Cit., p.p. 36-38.

coincidirá con el de muchos frailes que luego viajan a América. Delfín incluso imaginaba que este proyecto podía concretarse en el continente descubierto³¹. Los esfuerzos de Delfín fracasarán pero el auge de los frailes “descalzos” continuará en España.

Su vinculación con la tradición “espiritual” ya se ha señalado; a ella debe sumarse su profunda vocación unitaria. Esta impronta resultará notoria en muchos de los frailes misioneros que llegan a América. Si muchos de los aventureros y conquistadores eran oriundos de Extremadura, también lo serán numerosos franciscanos; significativamente en las tierras extremeñas será donde más se extienda esta reforma. Sin embargo, ella no podrá localizarse exclusivamente en una región, pues crecerá en toda la península.

Muy pronto españoles y portugueses verán a estos frailes de “hábito estrecho y remendado, de capucha puntiaguda, ceñidos de gruesas cuerdas de esparto, recorrer descalzos sus campos y ciudades”³². Ocupados preferentemente en la atención de los pobres y el cuidado de los enfermos, despreciando la riqueza y los honores, el pueblo los respetará y amará, llamándoles a veces “capuchos”, otras “descalzos” y finalmente, con sabia intuición popular, frailes del santo evangelio. Es de notar que inicialmente el apodo de “capuchos” le será dado por sus adversarios. Si este apelativo provenía sólo por la forma piramidal de su capucha o porque se les asociaba con los “espirituales” españoles —caso del destacado observante Felipe de Berbegal³³ que intentó una reforma llamada precisamente “de la capucha”—, es algo que no puede dilucidarse. Pero más allá de los orígenes inciertos de sus motes, es evidente, por los documentos de la época, el aprecio que el pueblo sentía por ellos³⁴.

No obstante el apoyo del pueblo y de connotadas personalidades, no le faltaron a los “descalzos” contradictores ni persecuciones, al punto que se les llegó a tildar de “vagabundos y apóstatas”³⁵. La aversión hacia ellos fue tan grande que solicitó a la corte de los Reyes Católicos que “deshiciesen del todo en España a los frailes del capucho”³⁶. Influidos por esta atmósfera hostil, el Papa Alejandro VI dictará en 1502 el Breve *Pro parte Charissimorum*, particularmente adverso a la reforma. Como consecuencia de esta decisión pontificia, los frailes “del capucho” serán expulsados violentamente de toda

³¹ Sobre la documentación existente en torno a este proyecto Gil Delfini puede consultarse en Cuadernos de Historia de la Teología, Santiago de Compostela, 1979, el trabajo de Isaac Vázquez de Janeiro: *Un plan inédito para la evangelización de América*.

³² L. Iriarte. Op. Cit., p. 40.

³³ L. Iriarte, Op. Cit., p. 110.

³⁴ Crónica 294-95; *Wadding Annales*, I 39, XV 294, N XXV; Cronología histórico-legales. Comp. F. Lejarza, Op. Cit., p. 40.

³⁵ F. De Lejarza. Op. Cit., p. 67.

³⁶ Op. Cit., p. 70.

España para exiliarse en Portugal, reino del que también emigrarán. Como alternativa a su reforma se le ofrecieron las llamadas casas de recolección, pero los “descalzos”, obstinados en preservar su identidad, se resistieron a esta solución y continuaron sus gestiones para que en Roma se les reconociese el derecho a tener un perfil propio.

A la muerte de Alejandro VI, su sucesor Julio II revocará las resoluciones y determinará que los frailes “descalzos” no fueran afligidos ni molestados³⁷. Los “capuchos” volvieron a sus conventos, pero no por ello dejaron de ser hostilizados. Juan de Guadalupe morirá precisamente cuando planteaba esta situación en Roma (1505). Sus sucesores obtendrán nuevos Breves pontificios a su favor, lo que permitirá que, al menos provisoriamente, las persecuciones amainaran pero no desaparecieran. A juzgar por las preocupaciones que suscitaban e incluso por las medidas que la propia corona adoptara contra ellos, “cualquiera diría” —afirma el historiador Fidel de Lejarza— “que cuatro frailes mal vestidos y peor comidos estaban a punto de perturbar la paz nacional”³⁸. Finalmente intervendrá el rey de Portugal Don Manuel, quien buscará una solución transaccional a través del documento “Concordia de Evora” (1509). Por este documento los “descalzos”, conservando su particular fisonomía y relativa autonomía, pasarán a depender de la familia de los “observantes”, aunque un numeroso grupo de frailes se resistirá a esta concertación queriendo a toda costa permanecer en obediencia al superior “conventual”.

Los “descalzos”, junto con otros grupos reformados, definitivamente serán incorporados por el Papa León X a la “Observancia” en 1517, pero estos austeros y bizarros frailes mantendrán vivas sus tradiciones y carácter, al punto que cuando arriben a México, bautizarán con el nombre de sus queridos fundadores las regiones que evangelicen. Puebla y Guadalupe son testimonio de esta fidelidad a sus orígenes. Hasta el propio nombre de la primera provincia franciscana que organizaran —Santo evangelio— recordará aquella por la que tanto lucharan y padecieran en España. Pero no sólo conservarán el recuerdo del nombre de quienes fueron los padres de la reforma.

ESPERANZA, UTOPIA Y COMPROMISO

La antropología franciscana pide y reclama la utopía. Buenaventura concebirá al hombre como una tarea inacabada. De ahí su condición de peregrino. El hombre se sitúa en una historia y también en una naturaleza tensionada hacia el futuro. El acontecer humano se descifra desde una perspectiva de esperanza y está orientado hacia

³⁷ Torrubia. Crónica 332 y siguientes.

³⁸ F. Lejarza. Op. Cit., p. 108.

una plenitud que sólo puede desarrollarse en el futuro. El “Itinerario de la mente hacia Dios” de Buenaventura, es una ascensión gradual y progresiva del hombre hasta desembocar en Dios. También la creación y dialéctica de la historia se encaminan hacia este Absoluto. El futuro tiene un importante lugar en la teología bonaventuriana. No es casual que Buenaventura sea el teólogo escolástico que más haya escrito sobre la virtud de la esperanza. En razón de ello, esperar ese futuro implica una opción intencional y existencial que ya desde aquí y desde ahora se orienta hacia lo aún no definitivo³⁹. La vida humana se estructura en función de un futuro vivido hoy.

En el pensamiento de Duns Scoto, la persona de Cristo aparece como la consumación de la historia. La fuerza mística, oculta pero operante en la creación y en la historia, se manifestará al final de los tiempos como realidad definitiva y última. Por ello el franciscano espera y cree en el hombre y en el mundo; confía en el ser humano a pesar de los horrores y aberraciones. Esta fe hace que intente no sólo lo posible sino también lo imposible, la utopía. Esperar es, entre los franciscanos, obrar, lo que exige un compromiso por la mejora del presente en función del futuro.

Enfrentados los humanos a las realidades del hoy —a veces desoladoras—, la esperanza les muestra un mundo mejor, pues no sólo el hombre es un quehacer y una tarea a realizar sino que la sociedad también lo es. Si el hombre es deseo, como lo define Buenaventura y lo viviera Francisco, este deseo está provocado por un futuro, por una utopía. Celano, biógrafo de Francisco, llama a éste “hombre del siglo venidero”⁴⁰. Según este cronista, Francisco no pensaba haber llegado nunca a la meta y permaneciendo firme en el propósito de renovación, estaba siempre dispuesto a comenzar de nuevo⁴¹. Con razón se dice que el *poverello* vivió su vida con gran fidelidad al presente y en total proyección y referencia al futuro: “comencemos hoy, porque nada hemos hecho”, dirá Francisco a sus hermanos en momentos culminantes de su vida.

Caminar hacia “utopía” no es evadir el mundo en que se vive sino adquirir una sana actitud crítica de lo que es, de lo que hay y de lo que debiera haber. Así como el compromiso se alimenta de esperanza, la esperanza se nutre de utopía. La utopía es el punto de referencia del hombre peregrinante, situado y comprometido en la realidad del hoy. Es cierto que el hombre conspira contra la utopía y que muchos elementos de ésta pueden resultar meta-históricos. Pero caminar hacia esas metas, aun cuando inalcanzables, acerca la criatura hacia la plenitud, hace el mundo más habitable y fraterno. “El franciscano aun cuando sepa que no alcanzará el ideal utópico, no por ello desistirá

³⁹ A. Merino, *Humanismo franciscano*, Op. Cit., p. 315.

⁴⁰ *Escritos completos de San Francisco*, Op. Cit., 2 C. N. No. 210.

⁴¹ *Escritos completos de San Francisco*, 2 C. N. No. 140; 1 C. 103.

de ir tras él y de acercarse lo más que pueda”. “La utopía franciscana es una forma distinta de vivir en este mundo al que se trata de transformar para que en él todos los hombres puedan habitar fraternalmente”⁴².

Este posible cambio radical y utópico en el presente de cada existencia, hará que Celano, al referirse a Francisco, lo presente como “un hombre nuevo”. La utopía franciscana se vive en el presente y demanda una conversión que genera un nuevo estilo de vida aquí y ahora. No se esperan cambios futuros sino que, en función de ellos, se cambia hoy. Esta postura, como la libertad que la caracteriza, diferencia la franciscana de otras utopías. No es la utopía franciscana un mundo cerrado a la trascendencia, se sabe que el “mientras tanto” no está exento de pecado. No confunden su utopía con la plenitud del “Reino de Dios”, pero creen que éste “está viniendo”. Por ello su actitud utópica es esperanzada y abierta a la trascendencia, caminan no sobre un círculo cerrado sino a campo abierto, dejando que “el viento que sopla donde y como quiere” los lleve a donde sea. Dejándose llevar por el amor, los franciscanos saben que este mismo amor “todo lo espera, todo lo cree posible”⁴³, por ello intentarán construir una “civilización del amor” en Indoamérica.

En síntesis, Francisco propone una comunidad humana utópica fundada en la hermandad entre iguales sin propiedad privada y regida por una autoridad emanada de la comunidad de pares: todos participan y deciden; en la hermandad no hay clases sociales, poder autoritario ni apropiación egoísta. La autoridad originada en la fraternidad está ausente de privilegios y se realiza a través del ministerio y el servicio, donde los hermanos obedecen unos a los otros a través de la hermandad en mutua interdependencia fraterna. El poder es amor y servicio. Por ello todos son libres sin derechos sobre nada y sobre nadie, sin dueños ni patrones, y sin las ataduras de la riqueza y el poder. Los bienes naturales y culturales se encuentran al alcance de todos sin que medie propiedad ni dominio. La pobreza es una renuncia a la posesión y una declaración de libertad y poder que permite usufructuar de los bienes materiales y culturales en función de la vida; la pobreza es condición para la libertad sin ataduras, sin las dependencias ni la violencia que trae la defensa de la riqueza; los bienes son para su usufructo no para el dominio. Por ello el trabajo dignifica como condición para la realización personal, es un fin en sí mismo y no un medio para la apropiación privada de bienes; los trabajos deben ser ejecutados por todos debido a que la división del trabajo separa y distancia, incluido el trabajo intelectual y el estudio. Una de las condiciones pedagógicas para la reproducción de la vida social es el ejemplo y el testimonio personal mediante el cual

⁴² A. Merino, Op. Cit., p. 304.

⁴³ A. Merino, Op. Cit., p. 306.

todos muestran la adhesión a estos principios a través de la vida misma sin recurrir a los argumentos y la ley. La organización social es horizontal entre pares y la distribución de funciones directivas es rotatoria, con carácter de servicio y no exenta de la realización de los oficios comunes; en la sociedad, el regulador es la necesidad y no la propiedad. Prima la condición de dignidad a tal punto que es dado desobedecer si el mandato de la autoridad va en contravía de los presupuestos sobre los que se funda la convivencia y la sana vida personal; hay libertad para que cada quien desarrolle su personalidad individual y comunitaria bajo la norma: obra según el espíritu te inspire. El cuerpo es el lugar del pecado y como tal debe ser sometido a una tal templanza que distancie de los apetitos. Este Reino se construye aquí y ahora, no sólo está por venir; su realidad construida con el ejemplo y su inminencia, hacen de la esperanza una virtud que llena de regocijo a los habitantes de esta magnífica utopía.

UTOPIA FRANCISCANA EN EL CONTEXTO DEL SIGLO XVI

EL REINADO DE DIOS

Los franciscanos observantes de la familia ultramontana, originarios de la península, llegados al Nuevo Mundo en el siglo XVI, son herederos de una tradición bíblica milenarista que profetiza el encadenamiento del Diablo: “Vi un ángel que bajaba del cielo con la llave del abismo y una gran cadena en la mano. Este ángel sujetó al dragón, aquella serpiente antigua que es el Diablo y Satanás y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al abismo, donde lo encerró, y puso un sello sobre la puerta para que no engañara a las naciones hasta que pasaran los mil años, al cabo de los cuales habrá de ser soltado por un poco de tiempo” (Apocalipsis 20. 1-3). La visión del Apocalipsis narra, inmediatamente después, que el Diablo fue soltado y saldrá a engañar las naciones del mundo: “Cuando hayan pasado los mil años, Satanás será soltado y saldrá a engañar a las naciones de todo el mundo...” (Apocalipsis 20, 7-9). En la perspectiva franciscana, ese Diablo se había refugiado en el Nuevo Mundo. El capítulo siguiente del Apocalipsis trae la “visión” que da la perspectiva utópica del milenarismo: “Después vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían dejado de existir, y también el mar. Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de la presencia de Dios. Estaba arreglada como una novia vestida para su prometido. Y oí una voz que venía del trono, y que decía: Dios vive ahora entre los hombres. Vivirá con ellos, y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios” (Apocalipsis 21, 1-3).

Gracias a la corriente de los espirituales que conmociona desde el inicio la congregación religiosa, estos hermanos vienen cargados de expectativas mesiánicas, de celo por la observancia de la regla de Francisco, por volver a la Iglesia primitiva y temerosos del Diablo. Las utopías clásicas del Renacimiento tienen en común las bases culturales fundamentadas en el humanismo clásico y el pensamiento bíblico y evangélico.

Puede decirse que el pensamiento bíblico fue la inspiración de los utopistas renacentistas. En el antiguo testamento, aparte de la descripción del paraíso terrenal como un lugar bello, pacífico, armonioso y abundante, son muchas las referencias posteriores a un reinado de paz y justicia, a una nueva tierra paradisíaca, posible sólo si, como decían los franciscanos: “el conocimiento del Señor llena todo el país: en todo mi monte santo no habrá quien haga ningún daño, porque así como el agua llena el mar, así el conocimiento del Señor llenará todo el país” (Éxodo 3).

De acuerdo con lo propuesto en el ideal franciscano, se esperaba un nuevo éxodo entendido como experiencia fundamental de constitución de una fe, en el que un pueblo creyente conducirá al pueblo israelita hacia una nueva tierra prometida, paradisíaca y última. Unida a esta idea de éxodo, aparece también la idea de un mesías que volverá para conducir al pueblo de Dios hacia su salvación y felicidad totales. Son múltiples las citas en este sentido que fundamentan estas cosmovisiones. En el siglo I una nueva utopía había sido formulada: “Todos seguían firmes en lo que los apóstoles les enseñaban, y compartían lo que tenían, y oraban y se reunían para partir el pan” (Hechos 2, 42). Ciertamente se trata de la descripción de la Iglesia, terrena pero ideal.

El eje articulador de estas perspectivas es la posibilidad de construir el reino de Dios en las nuevas tierras donde “Habrá un Rey que reinará con rectitud y gobernantes que reinarán con justicia” (Isaías 4, 2; 9, 1-7; Salmos 2 y 110). Por tanto, de cara a ser fieles con la tradición judeocristiana, más que de “reino de Dios” tendría que hablarse de “reinado de Dios”. La palabra griega es *Basilea*, usada como sustantivo y, aunque no es propiamente un verbo, es un estado en acción, la acción de Dios; por lo tanto, lo correcto es hablar de “reinado de Dios”. En sentido bíblico se trata del accionar de Dios entre los hombres en camino hacia el reinado. Es cuando él, a través de los hombres, genera actitudes, acciones, condiciones nuevas de vida y salvación. La esperanza mesiánica, reconocida como una sorda y tenaz latencia instalada en el fondo de su cultura, hace referencia al mesías que está por venir, por lo tanto era necesario crear las condiciones para que se dé y sea posible la última utopía. En el ideal franciscano, el reinado de Dios era su pequeña fraternidad de hermanos, sumisos a sí mismos y desligados de las falsas ataduras a la riqueza. La esencia de la prédica y misión de Jesús estuvo centrada en la construcción del reinado de Dios y fue la tradición de las primeras comunidades, de sus seguidores más inmediatos. Por tanto, hacer posible el reinado de Dios es la gran utopía franciscana llegada a América, proyecto que animará la vida comunitaria de los frailes.

De acuerdo con el contexto histórico, en el surgimiento de las nociones de “reino de Dios” y “reinado de Dios” es necesario recordar que el pueblo de Israel, como medida de fortalecimiento de su condición, optó por la monarquía desde David (900 a.n.e.) en

una zona estratégica del mundo antiguo (Jordán/Judá), cruce de norte a sur y de este a oeste. A David lo sucede Salomón y luego el reino se divide, circunstancia aprovechada por babilonios y persas para esclavizar a los judíos. En los años 450 a.n.e. se reunifican los judíos y aparece el judaísmo como religión con los correspondientes ritos (purificación, consagración) rogando porque Dios envíe un mesías que restablezca el reino como reinado de Dios que restaure el gobierno de los reyes al modo de David. Al nacer Jesús los judíos se encuentran con un hombre sencillo sin ínfulas de libertador o salvador, que se muestra sin reino ni ejército, pues el suyo no es “de este mundo”. No era éste el mesías que esperaban los judíos, desde entonces alimentaron la expectativa de un mesías verdadero y de un “reino de Dios”; y los cristianos optaron por el “reinado de Dios” como modo de ser ético.

Para los primeros franciscanos llegados al Nuevo Mundo, la interpretación del sentido del Descubrimiento no puede ser distinta si se tiene en cuenta lo hostil y difícil que resultaba para estos hombres esa penitente aventura y, a su vez, lo prometedora que resultaba. Unas tierras desconocidas e incomprensibles, habitadas por el Diablo, sin matolonaje, en la más extrema pobreza desde los patrones de confort y riqueza del europeo de entonces, frente a lenguas diversas e ignoradas y, para cerrar el círculo de condiciones, en conflicto permanente con sus coterráneos conquistadores.

De otra parte y como caracterización ancestral del reinado de Dios arraigado en lo más caro de las Escrituras, las Bienaventuranzas contienen el mensaje de los cristianos de la época y síntesis de la Nueva Alianza. En Mateo son anunciadas en el monte; en Lucas, en la llanura; sitios, ambos, sagrados y privilegiados para el encuentro con Dios, condición que posteriormente se le exigirá al Nuevo Mundo. En general, el término “bienaventuranza” no corresponde plenamente al sentido tradicional, el vocablo original es *makarios*, que quiere decir “felices”, “dichosos”, “alegres”. Otro concepto es *anawim*, que se traduce por “pobres”; el tercero es *pneumatic* o “espíritu”, “fuerza del sople”; otro es *basilea*, que no es propiamente reino sino reinado o acción de reinar; y finalmente *manso* que sería “aflicto”, “sufriente”. Algunas de estas expectativas aparecían clara y directamente en los modos de vida del Nuevo Mundo.

Las Bienaventuranzas 1 y 10 enmarcan las demás y están en presente “porque de ellos es...”, mientras el resto está en futuro: “poseerán la tierra, serán consolados y saciados, alcanzarán la misericordia, verán a Dios, serán llamados hijos de Dios”. Desde el presente y como condición actual, en “los pobres y perseguidos” se prefigura la utopía, es decir, el “reino de Dios” como futuro arraigado en el presente. Las Bienaventuranzas caracterizan la Nueva Alianza desde la perspectiva del pobre y el perseguido, dos conceptos básicos de la alianza para el reinado que se expresan en el imaginario de algunos frailes solidarios con la condición del aborigen. Por ello es impropia la lectura

que privilegia la mansedumbre y la resignación dando paso a una concepción activa, constructora y revolucionaria de una utopía que era posible en las nuevas tierras.

CONTEXTO

Conviene retomar algunos elementos de contexto que permiten caracterizar los imaginarios en el momento de la conquista y la colonización del Nuevo Mundo. El siglo XV es una época de “grandes logros” de la Iglesia. En los juicios de Lorena de 1408, la Iglesia mostró su poderío; luego, en 1431, venció a Juana de Arco y a sus seguidores; en 1440 procedió contra Gilles de Rais; y en 1457 se lanzó contra las brujas de Brescia. A finales del siglo XV, el poderío cristiano se asentó definitivamente y la jerarquía arremetió de modo organizado. Fue entonces el momento de la Bula contra las brujas del Papa Inocencio VIII (1484). Durante los siglos XVI y XVII los paganos asumieron la defensa de sus dioses y ritos contra un enemigo implacable, esporádicamente continuaron con sus costumbres paganas pero la política católica sedujo a los gobernantes tornándose invencible. Entonces los sacerdotes se regocijaron sobre las cenizas de quienes murieron en la hoguera condenados por “adorar al demonio”; eran los mismos sacerdotes que clamaban por el reinado del “príncipe del amor y de la paz”. Esta flagrante contradicción de consignas y principios en la guerra contra el demonio, librada en la Europa medieval, hizo que los paganos se aferraran a su culto y adoraran aún más a sus dioses. Era la atmósfera triunfante de la lucha contra Satanás en las entrañas mismas del imperio católico.

El siglo XVI trae el lastre de las crisis del XV: Guerra de los cien años, guerras europeas, epidemias y hambrunas en medio del auge del naciente comercio (la primera globalización de Occidente) con el sistema financiero y la contabilidad (la racionalización de la economía monetaria), además de la naciente manufactura y la racionalización de la producción en serie. En 1517 aparece Lutero mostrando cómo la Iglesia no era imprescindible para construir lo social. Quienes reniegan de las tesis de la Iglesia abogan por una religión más natural y directa, relacionada con el común y a su alcance. Lutero se expande y contamina a Europa. Para el periodo comprendido entre 1522 y 1524 se esperaba el segundo diluvio universal. En 1525 se esperó la destrucción de Roma.

Entró en crisis la Iglesia, se había quedado sin fuentes de ingresos, por lo cual fueron inventadas las indulgencias, monetarizando la salvación y la gracia divinas. Los estados crecían en mayores proporciones que la santa sede; se impuso la venta de los cardenalatos y los obispados. Estos cargos fueron ocupados por personajes sin vocación que respondían al llamado de la nobleza para ocupar las dignidades divinas incrementando su influencia y poder. Quien compraba una dignidad eclesiástica

aspiraba a la correspondiente retribución económica, pues se trataba de una legítima inversión monetaria que era necesario recuperar. Estas dignidades nombraban párrocos sin residencia; el párroco por una parte pagaba al obispo y por la otra encargaba su parroquia a los curas por un porcentaje de los recaudos. En la Iglesia se instaló la naciente industria de la salvación.

Resurgió en los sectores populares la conciencia milenarista y una fuerte expectativa mesiánica. Se esperaba la venida de un salvador que mitigara las penurias y calamidades para que, de nuevo, colocara las cosas en su lugar a favor del débil. El pecado pesa aún más y aparece la piedad popular que garantiza la salvación de las almas (reliquias, procesiones, ayunos). Los sectores dirigentes y la Corona presienten la necesidad de una renovación. Carlos V y Felipe II se consideran a sí mismos mesías; no esperaban serlo pero, en cierto sentido, lo fueron por el mandato del rol político que ocupaban. Y no era para menos pues su imperio se extendía mucho más allá que el antiguo Imperio romano. Como mesías, en cada caso el soberano tuvo una misión en la inmensa tarea de la salvación de las almas y la Iglesia, por ello la sustituyó en muchos aspectos a tal punto que el papado prácticamente le encomienda al soberano la tarea salvadora. La Iglesia siente la necesidad de renovarse, de replantearse, de reformarse a sí misma y convoca a Trento para una autodefensa a ultranza. La lucha intestina entre los poderes eclesiásticos y civiles sólo se entiende en este contexto.

Aparecen los grupos religiosos observantes-milenaristas que ven en el Nuevo Mundo no sólo la señal sino la ocasión y la opción de reconstruir las nuevas comunidades. Es allí donde se encuentran tres misiones salvadoras: la de la Iglesia, la Corona y las comunidades observantes, todas ellas mesiánicas. Carlos V está obsesionado con la construcción de un imperio católico, lo que le permite relacionarse con los protestantes. Felipe II hereda el imperio y de su madre hereda Portugal. Sus dominios se extienden desde Italia, España, Holanda, Austria, Portugal, África, América... tiene el mundo en sus manos, es un mesías y lo salvará. El siglo XVI —siglo de conquista y colonización— es, a su vez, un siglo de renovación en el que todo se rehace, de allí los múltiples renacimientos. Es una época gloriosa para el Impero español como jamás tuvo imperio alguno de Occidente.

De otra parte, el Concilio de Trento se realiza en el contexto teológico y eclesiológico del Descubrimiento. Es un concilio dogmático por excelencia, porque no sólo define las verdades de la fe, para ser sabidas y entendidas, sino también, porque establece el régimen disciplinario de la Iglesia, al que todos —obispos, sacerdotes, religiosos, laicos— tienen el deber moral y la obligación civil y eclesiástica de asentir, obedecer y cumplir, so pena de sanciones humanas y divinas. Todo proceso evangelizador tiene su referente en Trento. Por tal razón, al rastrear la influencia de Trento en el Nuevo Reino

de Granada, se encuentran sus ecos en el primer Sínodo de Santafé, en el mandato del obispo Juan de los Barrios.

La exploración inicial sobre el Concilio de Trento y su teología subyacente, es un prelude de ese gran hito histórico de la Iglesia católica que, como “sociedad perfecta”, tuvo repercusiones en la Europa no católica por su anhelo de “universalidad” y expansión de la “verdad” cristiana, expresada en los evangelios, la tradición y el magisterio de la Institución visible de la Iglesia. A quienes interesa el Nuevo Mundo, les queda la duda de la influencia mutua entre América y el tridentino, en procura de descubrir la utopía de Iglesia y de sociedad en las Indias, y sus relaciones con el trabajo misionero de los franciscanos.

LA CORONA

Ante la pregunta acerca de lo que imagina la Corona, un recurso para explorarlo consiste en acudir a los documentos oficiales referidos al Nuevo Mundo, entre ellos las Cédulas reales. Estos documentos eran elaborados bajo la normatividad que regía la escritura oficial del momento, aún así, expresan un imaginario oficial, plagado de fórmulas y lugares comunes propios de la administración de un gran imperio, de los que es necesario extraer elementos sustantivos. En general, entre las líneas de las Cédulas se identifican tres grandes preocupaciones: la economía del Imperio, la política y la utopía social. Es necesario denominar la propuesta social implícita en las Cédulas como “utopía” a falta de un mejor término para designar la preocupación por los problemas trascendentes a los que conducen las preguntas antro-po-filosóficas. Las Cédulas generalmente tienen la forma de dos temas centrales: una manifestación expresa de la voluntad general del soberano a manera de prescripción y el contenido de dicha voluntad relacionado explícitamente con la administración, la colonización y la evangelización o, como se anotó anteriormente, con la economía, la política y la utopía. Lo demás se reduce a los detalles y formulismos propios de la correspondencia oficial y sus querellas.

En general, puede decirse que la voluntad del soberano tiene un contenido explícito y genuino de bien y paz, de reconocimiento y aceptación del indígena como ciudadano legítimo del Reino, pues la evangelización cristiana es condición genérica que expresa su imaginario mesiánico; la colonización se refiere al modo como debían apropiarse nuevos territorios y consolidarse en los propios; y la administración tiene como objeto la rutina de las operaciones de gobierno en un reino distante y difícilmente imaginable sobre la base de los informes de mensajeros, funcionarios y capitanes, muchos de ellos analfabetas, codiciosos o fanáticos. La utopía en el imaginario del soberano tiene los elementos enunciados descritos, elaborados de modo simple, monotemático y reiterado,

en lenguaje administrativo y poco reflexivo, tal como corresponde a los enunciados de un mandato taxativo que no implica reflexiones ni controversias.

En los albores del siglo XVI, el príncipe es Felipe II —rey de España desde 1556—, defensor de las órdenes mendicantes que son su instrumento de evangelización. Los textos de las Cédulas reales expresan su voluntad, siempre en torno a los temas recurrentes descritos, uno de ellos, la evangelización y sus procedimientos. La evangelización no aparece como un pretexto para la Conquista más allá de lo económico y político, es un fin en sí misma, articulada sinérgicamente con la economía y la política. Por ello puede afirmarse que el contenido de la utopía de la Corona es el contenido del evangelio del modo como lo entendía y lo ejercía en ese momento una Corona investida de poderes soberanos otorgados, a su vez, por el Pontífice. Puede conjeturarse que la Corona imagina el mundo posible y deseable según el modelo evangélico interpretado por la orden de mayor influencia en la Corte: la orden de los franciscanos. ¿Cómo imaginar el mundo posible en las nuevas tierras? Del único modo al que se tenía acceso, el modo propuesto por el evangelio interpretado por los franciscanos e inculcado en el imaginario de la Corte.

La Corona desea la conversión de los naturales con un fin, quiere que los nativos sean traídos al conocimiento de la santa fe católica para que se salven, para que vivan en paz y convivan con los españoles, para que acepten la Corona y vivan bajo su tutela, pero para ello se requiere un modo de vida que haga méritos para la salvación, por ello envía religiosos y personas doctas y temerosas de Dios que los traigan al conocimiento de la fe: “deseando, como principalmente deseamos, la conversión de los naturales de esas partes que sean traídos al conocimiento de nuestra santa fe católica para que se salven, hemos procurado y de cada día procuramos de enviar religiosos y personas doctas y temerosas de Dios para que procuren de traer las dichas gentes al verdadero conocimiento de la fe”¹. Al colocarse en el imaginario dominante de la época, sería impropio considerar que la Corona recurre a la religión y a la fe sólo por sus méritos instrumentales para una conquista y colonización exitosas. Quienes ejercen el poder político y económico viven en un mundo igualmente mágico, tan mágico como el mundo de los nativos del Nuevo Mundo, la diferencia consiste en que consideran su mundo mágico no sólo verdadero y deseable, como es legítimo suponerlo para cualquier creencia, sino que tienen el poder militar e ideológico para imponerlo y “salvar” a la humanidad conocida y a la nueva descubierta.

¹ Friede Juan. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada desde la instalación de la Real Audiencia (1550-1590)*. Biblioteca del banco Popular, Bogotá: 1975, T. I, año 1552, nota 91.

Es así como los religiosos procuran la reagrupación de los indígenas bajo su tutela, deshaciendo las estructuras nativas e imponiendo las nuevas. Aquí se lee la intención de una iglesia indiana como propósito de la evangelización que no va en contravía sino en concomitancia con el interés económico y político. De este modo se expresa la aspiración mesiánica de la Corona y de los religiosos, pues se consideran salvadores de los indios tanto por el mandato divino propio de la doctrina religiosa, como por la voluntad explícita de la Corona. Este propósito está vinculado con la aspiración mesiánica de la iglesia del siglo XVI europeo: evangelizar para la salvación, misión que no puede ser obstaculizada so pena de severísimas sanciones y de condena eterna.

Ahora bien, ¿cómo se llevará a cabo la evangelización y por supuesto la incorporación económica y política? O, en otras palabras, ¿en qué consiste la utopía de la Corona? La propuesta de poblamiento de la Corona pasa por la creación de asentamientos de españoles al lado de los indígenas, en relaciones pacíficas de comercio y mutua colaboración, en un ambiente de reconocimiento y aceptación bajo la idea de libertad entendida en la época para cualquier legítimo ciudadano español, pero con la obligación de avanzar en la evangelización como contenido y expresión última del espíritu cristiano y utópico del reino. El mandato exige elegir sitios y lugares para poblar, que sean de tierra sana y fértil, con abundante agua y leña, y buenos pastos para ganados; que se reparta a los pobladores no ocupando ni tomando cosa de los indios; que se edifiquen casas; que quienes poblaren procuren paz y amistad con los indios, haciéndoles buenas obras, reduciéndolos a buena policía, apartándolos de vicios, pecados y malos usos; procurando, por medio de religiosos y otras buenas personas, reducirlos y convertirlos voluntariamente a la santa fe católica y religión cristiana; que se persuada a los indios que vengan por su voluntad al conocimiento de la santa fe católica y a la sujeción a la Corona, ordenando que quien lo haga, será libre de tributos por diez años; dar instrucción de las preeminencias y cargos que han de tener; que siembren, comercien; que los doctrinen y persuadan que reciban la religión y que, si estuvieren divididos, procuren juntarlos en pueblos para que moren juntos, para mejor adoctrinamiento, para cultivar la tierra, descubrir minas, contratar y comunicar con los naturales y hacerlos amigos, nombrar en cada provincia oficiales que administren la hacienda; con relación a la minería, que por término de diez años primeros siguientes que corran y se cuenten desde el día que se hiciere la primera fundición en adelante hasta ser cumplidos, de todo el oro y plata, perlas y piedras que se sacaren de minas y se hallare, los vecinos que las poblaren y personas que a ellas fueren paguen sólo el veinteno, y cumplidos los diez años, por otros cuatro años paguen en diezmo².

² Friede Juan. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada desde la instalación de la Real Audiencia (1550-1590)*. Biblioteca del banco Popular, Bogotá: 1975, T. III, año 1559, nota 488.

En las propuestas de poblamiento de la Corona se repiten elementos del requerimiento matizados con un espíritu diferente no orientado a hacer la guerra sino a convivir bajo las condiciones que se le exigirían a cualquier súbdito, pues la Corona aspira edificar en el Nuevo Mundo lo que no pudo lograr en Europa, para ello asume una perspectiva mesiánica con un espíritu paradisiaco para el que están las tierras y las gentes más propicias. Estas ideas permiten afirmar que en el imaginario de la Corona se gesta una utopía en la que lo económico puede entenderse como elemento secundario aunque no menos importante. Felipe II se preocupa por la expansión de la Corona y del evangelio, lo que implica una prefiguración del futuro y una idea de utopía: la utopía imperial. Felipe propone el sometimiento de los indios sin la encomienda, la aceptación de la evangelización y la introducción de formas productivas y organizativas pagando tributo a la Corona como cualquier súbdito plenipotenciario:

No deseamos mucho que la dicha tierra se pueble y ponga en toda policía, así para que los naturales de ella sean alumbrados y enseñados en nuestra Santa Fe Católica, como para que los españoles que en ella pasaren sean aprovechados y se arraiguen y tomen asientos y manera de vivir... lo ordenaréis como convenga al servicio de Dios, nuestro Señor, y ampliación de Su Santa Fe Católica, y también a nuestro servicio y al acrecentamiento de nuestra Corona Real y bien de los pobladores y naturales de esas partes [...]³.

De igual modo, en el espíritu de la época, la voluntad del soberano se impone por la vía de la razón imperial o de la fuerza, no podía ser de otro modo para los nuevos súbditos, más aún si se trata de su propio bien y en aras de la salvación de sus almas:

Si en los dichos indios hubiere personas que impidan que no oigan nuestra doctrina ni se conviertan y traten mal a los que lo hicieren, proveeréis como sean castigados y oprimidos de manera que no sean parte para hacerlo, y si fueren señores, dando orden que se les quite la autoridad y mando y dominio que tuvieren para hacerlo... los pobladores procurarán de hacerla defendiéndose de los dichos naturales, sin hacer más daño que aquel que fuere menester para su defensa⁴.

³ Friede Juan. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada desde la instalación de la Real Audiencia (1550-1590)*. Biblioteca del banco Popular, Bogotá: 1975, T. III, año 1552, nota 497.

⁴ Friede Juan. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada desde la instalación de la Real Audiencia (1550-1590)*. Biblioteca del banco Popular, Bogotá: 1975, T. IV, año 1560, nota 545.

¿Cuál es el sueño de un soberano como pocos en Occidente? Construir un reino en la tierra para la salvación propia y ajena, bajo los preceptos de una interpretación del evangelio acorde con su momento. Interpretación mediada por la influencia de los franciscanos más cercanos a la Corona para quienes la fraternidad, la sencillez y la pobreza, eran valores sustantivos y cuyo principal obstáculo siempre lo constituyó el Diablo, amo y señor de estas nuevas tierras donde había encontrado refugio y era idolatrado.

FRANCISCANOS: PRIMEROS PASOS EN NUEVA GRANADA

FRANCISCANOS EN NUEVA GRANADA

Los siguientes testimonios muestran, de modo sumario, algunas expresiones de los imaginarios y las utopías que se encontraron hace quinientos años en los escenarios del Nuevo Mundo. Cada actor trajo consigo lo suyo verdadero y encontró lo ajeno falso, no podía ser de otro modo, como no son de otro modo los conflictos del presente. A pesar de todo, el mito bíblico del paraíso terrenal y el mito clásico de la edad de oro que confluyeron en el Nuevo Mundo, dieron origen al mito del “buen salvaje” que ejerció una profunda influencia cultural en la Europa de entonces. La idealización con que se invistió la condición “primitiva” de la humanidad influyó no sólo en las manifestaciones artísticas sino en el interés por la investigación del estado de naturaleza y contribuyó a la hipótesis roussoniana de un originario estado natural, presocial pero racional, en el que sería necesario buscar los fundamentos del derecho y del pacto del que nace la sociedad política. Los franciscanos llegados a América, hombres de su tiempo presos de este imaginario, serán influenciados de similar forma por el milenarismo de Joaquín de Fiore, por el humanismo de Erasmo de Rotterdam y por un mesianismo alimentado por el judaísmo y los conversos presentes en la sociedad ibérica en los siglos XV y XVI. Estas perspectivas se acentuaron por la presencia de genoveses en la provincia de Andalucía que trajeron desde Italia una expectativa milenarista. Finalmente, debe resaltarse la continua presencia árabe y la religión islámica que durante ocho siglos en la península contribuyó a una cultura de similares características mesiánicas.

Arriban los franciscanos al Nuevo Mundo con el espíritu inspirado por un “utopismo mesiánico”. La perspectiva mesiánica funda su fe en la venida de un mesías salvador que concretará finalmente la “era del espíritu”, para la que se debe estar preparado y el “Nuevo Mundo” es el lugar ideal para su realización. La utopía se avizora cuando

aparece el lugar con las condiciones propicias para la venida del mesías y la construcción del “reino de Dios”: un gran imperio y un Nuevo Mundo. Para Jaques Lafaye¹ el encuentro de España y Portugal en América fue entendido como la “Nueva Alianza”, pues el Descubrimiento permite un nuevo aliento al mesianismo ibérico, lo que hace que su lucha contra los judíos sea más enconada. Conquistar el Nuevo Mundo era alcanzar las condiciones para la venida del mesías, de similar manera como el “pueblo de Yahvé conquistó la tierra prometida”².

El utopismo mesiánico consiste en saber que Él vendrá, que el mesías salvador es una realidad tangible. Para la Corona era una posibilidad real en su nuevo territorio y el Imperio debería preparar a la humanidad conocida para ello. Para los franciscanos las consignas “primitivas” de Francisco eran viables en América y los indios constituirían una cristiandad ejemplar que permitiría la venida del Señor; de ahí la posibilidad de realización de su utopía en el seno de la Iglesia indiana, que sería el lugar perfecto para la esperada llegada del mesías, en procura del reinado de Dios. El “Mundo Nuevo” ofrece a estos franciscanos reformados de la península, la estupenda posibilidad de comenzar en América, lejos de la Europa “pecadora” y “perdida”, la construcción de una Iglesia “apostólica y pobre” como la de los primeros tiempos, la de los inmediatos seguidores de Jesús, cuyo ideal coincide con las metas originales de la regla de Francisco³. Los religiosos seguidores de Francisco revivieron el sueño de implantar una Iglesia y una sociedad pobres; junto a los indígenas que emulaban esa condición de pobreza, descubrieron en ellos los valores que Francisco practicó; por ello su objetivo fue una Iglesia indiana según el modelo apostólico, para el que la pobreza es un componente fundamental. El ideal franciscano asume los rasgos de lo que para el catolicismo es la experiencia fundante de las primeras comunidades del siglo I a pesar de tener ante sí un eterno problema, central para la culminación de esta tarea: la presencia del Diablo que se encontraba refugiado en estas tierras después de haber sido expulsado de la península; esta realidad exige una condición ineludible para la construcción del reino de Dios: extirpar las idolatrías y expulsar al Diablo.

Desde la perspectiva del filósofo e historiador Enrique Dussel, esta tradición franciscana del utopismo mesiánico se mantendrá en América hasta el siglo XIX, siempre dentro de una lógica de servicio fiel al pueblo en sus cualidades y defectos. En contraste con esta apreciación de Dussel, se puede afirmar que la perspectiva utópica se abandona

¹ Jaques Lafaye. *Mesías, cruzadas y utopías. El judeo-cristianismo en las culturas Ibéricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

² Jaques Lafaye. Op. Cit.

³ Marulanda, Echeverry, Uribe, *Regla, san Francisco...*, Op. Cit.

por un tiempo, alrededor de los años treinta del siglo XVII, para probablemente resurgir con nuevas características a finales del siglo XVIII.

PEDRO AGUADO

En la dedicatoria al rey, fray Pedro Aguado se caracteriza a sí mismo ante el Soberano y caracteriza al indígena⁴:

A la, S.C.R.M. Don Felipe segundo de este fiambre, rey de las Españas, Monarca universal del Nuevo Mundo. Fray Pedro Aguado, fraile menor, y el menor y más humilde de todos sus criados, salud y gloria inmortal desea.

[...] pues con ella yo no pretendo sino hacer lo que debo como cristiano y fiel servidor de V.M.; porque en el discurso de quince años, los mejores de mi vida, que me empleé en la predicación y conversión de los idólatras, que como bestias vivían en el Nuevo Reino de aquellas Indias en servicio del demonio, entendí por muchas cédulas que vi de V.M. el celo que tiene tan católico del aprovechamiento y conversión de aquellas ánimas, con el cual no solamente provee de personas eclesiásticas y seglares, para que las unas en el ministerio de la justicia y las otras en el de las conciencias, pongan en ejecución lo que con tanta cristiandad y tan costosos medios V.M. procura, que es la multiplicación de los cristianos y aumento de la Iglesia, y fe de ella; he visto también que con mucho cuidado muchas veces ha enviado a mandar le avisen de los ritos, y ceremonias y sacrificios con que aquella gente por industria de sus jeques y mohanes sirven a los demonios como a sus dioses, y las demás cosas que pasan en deservicio de Dios y desacato de la corona real, para proveer en ello lo que convenga a la gloria de Dios nuestro Señor y al servicio de la majestad católica [...]⁵.

En esta corta declaración, como en cientos de ellas, se expresan los imaginarios a propósito de asuntos relevantes en una tarea común. Para Pedro Aguado, en la tarea de multiplicación de la cristiandad y el fortalecimiento del reino y la Iglesia, de un lado se encuentran el soberano y los frailes, y del otro los salvajes y el demonio. Agrega Aguado, declarando los motivos de sus escritos:

[...] por el amor que tengo a mi propia patria, que ha sido la que con tanta franqueza, como madre, ha proveído al Nuevo Mundo de gente que, por

⁴ Fray Pedro de Aguado. *Recopilación historial*. Primera Parte, Tomo I, Biblioteca de la Presidencia, Bogotá, 1956.

⁵ Aguado, Op. Cit., p.p. 107-108.

fuerza o por industria, ha traído a los moradores que en él como bestias vivían en servicio del demonio, unas veces con armas, otras veces con doctrina al conocimiento de Dios y al yugo de la fe[...]»⁶.

Complementa fray Pedro la exposición de los motivos y medios de la madre patria para luchar contra el Diablo en estas tierras por el bien y salvación de los propios mediante los recursos soberanos del adoctrinamiento y la fuerza. ¿Qué imagina el fraile?, ¿cómo se representa a sí mismo, a la Corona, a la Iglesia, a los nativos y a los dioses y demonios? Él y su Señor soberano son los portadores de una verdad ultramundana que debe ser sembrada por la vía de la seducción evangelizadora y la reducción política y militar. ¿Para qué? Para instaurar un modelo de sociedad y de vida, un modelo de comportamiento social y culto que se ajuste a la palabra y la utopía. Independientemente del modelo de reinado de Dios que opere en su imaginario, el fraile aspira a un reinado de Dios que supone común y compartido con la Corona y la Mitra.

PEDRO SIMÓN

El franciscanismo del siglo XVI pretendía regresar a los orígenes en el sentido profético, porque la Iglesia de los siglos XV y XVI había abandonado ese rol profético. Ante los franciscanos aparecía la posibilidad del Nuevo Mundo como el lugar para una nueva Iglesia con un nuevo profetismo. Los franciscanos observantes del siglo XVI —incluido Pedro Simón— herederos de una perspectiva milenarista, consideran el Nuevo Reino de Granada como un lugar propicio para la venida del Mesías y la instauración del reino de Dios. Este lugar que, como pocos, reunía todas las condiciones, sin los pecados de Europa, con la inocencia propia de estas gentes, era —sin embargo— tierra habitada y dominada por el Diablo; por tanto era necesario extirparlo y organizar el pueblo sin su influencia para construir el reinado de Dios. Pero si estas gentes no tienen alma (Bula *Sublimis Deus* de Pablo III de 1537) no es posible evangelizar, por consiguiente es necesario demostrar que la tienen, que son un pueblo elegido pero abandonado y que con ellos el mesías se hará presente.

El cronista franciscano fray Pedro Simón no escapa a ese “maravilloso” encuentro y dedica todo el segundo capítulo de la primera noticia a narrar realidades extraordinarias: “[...] que por allegar sus cumbres hasta la media región del aire, están toda la vida cargados de envejecida nieve, sin descubrirse jamás”⁷. Se podrían citar extensas descripciones en las que Simón representa monstruos de extraordinarias características

⁶ Aguado, Op. Cit., p.p. 110-111.

⁷ Fray Pedro Simón. *Noticias historiales de la conquista de tierra firme en las Indias Occidentales*. Biblioteca Banco Popular. Bogotá, 1981, p. 7.

que no encajan en los patrones conocidos por la humanidad europea. Es claro que quienes habitaban los selectos parajes no podían ser sino gente buena, como lo difundió por Europa el italiano Pedro Mártir de Anglería quien descubrió en los “afortunados indígenas” de la Española la primigenia inocencia y beatitud de la Edad de Oro de la que hablara Virgilio. En el nuevo escenario geográfico y humano, Mártir de Anglería vislumbraba la más famosa antigüedad clásica vestida de trópico. Las creencias de los indios hacían pensar al cronista en las divinidades tutelares de los antiguos, las hermosas, desnudas y selváticas indígenas equiparables con las ninfas de las fuentes. En varios pasajes pondrá de relieve dos rasgos que caracterizan la feliz condición de los indios: uno relativo a su organización social, el comunismo de los bienes; el otro, propio de cada individuo, la cordura y el valor personal; ambas condiciones básicas de cualquier utopía. Del examen de los poblamientos se concluye que los aborígenes y los europeos pertenecen a la misma “familia”, el origen divino se debe al mismo Dios y el terrenal a los mismos patriarcas entre ellos Noé y las doce tribus de Israel, aunque sean pueblos perdidos, extraviados, distanciados de Dios que pueden volver a ser lo que originalmente fueron. En este caso, el asunto no es tener alma o carecer de ella sino desandar el camino de la idolatría hasta la Ley de Dios y la luz del evangelio.

En la misma línea de las descripciones idílicas de Colón, fray Pedro Simón y Pedro Mártir, Bartolomé de las Casas concluye en su apologética historia que “...con algunas muy raras excepciones, todas estas indias son las más templadas, las más sanas, las más fértiles, las más felices, alegres y graciosas, y más conforme su habitación a nuestra naturaleza humana”⁸. Sin embargo, a medida que se avanzaba en la posesión del territorio, misioneros y conquistadores señalaron que la humanidad “primitiva” de los aborígenes no sólo era paradisiaca sino que tenía elementos “diabólicos”; de un extremo se pasó a otro. Dice Pedro Simón: “...una gente que comía carne humana, que eran sometidos más que generación alguna, y que ninguna justicia había entre ellos; que andaban desnudos y no tenían vergüenza; eran como asnos, abobados, alocados e insensatos, y no temían en nada matarse ni matar, ni guardarían verdad si no era en su provecho”⁹.

La conquista de cuerpos y almas exigía la expulsión del paraíso de todo lo que tuviese visos de satánico. Así lo comprendió Ginés de Sepúlveda, adalid teórico de la monarquía castellana. El clérigo cordobés, en su famosa *Democrates alter* (1547), interpretó que

⁸ Fray Bartolomé de las Casas. *Historia de las Indias*, lib 1, cáp. CXXI; Fondo de Cultura Económica, Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, México, 1951, p. 43.

⁹ Fray Pedro Simón. *Noticias históricas, de la conquista de tierra firme en las Indias Occidentales*. Biblioteca Banco Popular. Bogotá, 1981, p. 9.

no sólo los indios no vivían en “aquel pacífico reino de Saturno que fingieron los poetas sino que, por el contrario, eran unos bárbaros destinados a ser siervos por naturaleza, cuyo sojuzgamiento era plenamente legítimo¹⁰”. La violencia conquistadora transformó rápida y convenientemente al “noble salvaje” en un ser “naturalmente” vago y vicioso, melancólico, cobarde, embustero, holgazán, idólatra, libidinoso y sodomita. Bartolomé de las Casas combate vehementemente estas opiniones.

Sobre el asunto crucial de la existencia del alma en los aborígenes, en el capítulo XXIII de la Séptima noticia, dice Pedro Simón:

Tuvieron conocimiento (los indios colimas) de la inmortalidad del alma, pues decían que cuando salía del cuerpo, iba a la Sierra Nevada del páramo de Cartago o Mariquita, que, como ya dijimos, se ve desde estas provincias, donde decían tenían grandes descansos. Y para que no volviera a los trabajos de esta vida, ocho o diez días con sus noches después de uno muerto, los vecinos y parientes, sin cesar daban voces y hacían ruido con sus instrumentos, ahuyentando el alma del difunto para que no volviera al cuerpo¹¹.

Pero, ¿con qué prefiguración de sí mismos y del otro se aproximaron los conquistadores a los aborígenes? Del capítulo II, parte tercera, Primera noticia, volumen V:

Diósele (el Rey a Alonso de Ojeda, en ese momento en Santo Domingo, como gobernante desde el Cabo de la Vela hasta Urabá) también un requerimiento que se les había de hacer a los indios antes que se pusiesen mano a las armas contra ellos, que si venían en él, no se les había de hacer guerra, que es éste: Yo, Alonso de Ojeda, criado de los muy altos y muy poderosos Reyes de Castilla y de León, domadores de las gentes bárbaras, su mensajero y capitán, vos notifico y hago saber, como mejor puedo, que Dios, Nuestro Señor, uno y eterno, crió el cielo y la tierra y un hombre y una mujer, de quien vosotros y nosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes procreados y todos los que después de nosotros vinieren. Mas por la muchedumbre de generación que de éstos ha procedido desde cinco mil y más años que ha que el mundo fue creado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y los otros por otra y se dividiesen por muchos reinos y provincias, porque en una sola no se podían sustentar y conservar.

¹⁰ Juan Ginés de Sepúlveda. *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*. Edición bilingüe, con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García Pelayo, Primera edición 1941, Fondo de Cultura Económica México, 1979, p. 105.

¹¹ Fray Pedro Simón. *Noticias históricas de la conquista de tierra firme en las Indias Occidentales*. Biblioteca Banco Popular. Bogotá, 1981, p. 435.

De todas estas gentes, Dios, Nuestro Señor, dio cargo a uno que fue llamado San Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese Señor y superior a quien todos obedeciesen y fuese cabeza de todo el linaje humano, doquier que los hombres tuviesen y viniesen y el cualquier ley, secta o creencia, y dióle a todo el mundo por su servicio y jurisdicción, y como quiera que le mandó que pusiese su silla en Roma como lugar más aparejado para regir el mundo. También lo prometió que podía estar y poner su silla en cualquiera otra parte del mundo y juzgar y gobernar todas las gentes cristianas, moros, judíos, gentiles y de cualquiera otra secta o creencia que fuesen. A este llamaron Papa, que quiere decir admirable, mayor padre y guardador, porque es padre y gobernador de todos los hombres. A este Santo Padre obedecieron y tomaron por señor, rey y superior del universo los que en aquel tiempo vivían. Y asimismo han tenido a todos los otros que después de él fueron al Pontificado elegidos, y así se ha continuado hasta ahora y se continuará hasta que el mundo se acabe.

Uno de los pontífices pasados que he dicho, como señor del mundo, hizo donación de estas islas y Tierra Firme del mar océano a los católicos Reyes de Castilla, que entonces eran don Fernando y doña Isabel, de gloriosa memoria y a sus sucesores, nuestros señores, con todo lo que en ellas hay, según se contiene en ciertas escrituras que sobre ello pasaron, según dicho es (que podéis ver si quisiéreis). Así que Su Majestad es Rey y Señor de estas islas y Tierra Firme por virtud de la dicha donación, y como a tal Rey y Señor, algunas islas y casi todos a quien esto ha sido notificado, han recibido a Su Majestad y le han obedecido y servido y sirven como súbditos le deben hacer y con buena voluntad y sin ninguna resistencia, luego sin ninguna dilación, como fueron informados a lo susodicho, obedecieron a los varones religiosos que les enviaba para que les predicasen y enseñasen nuestra santa fe todos ellos, de su libre y agradable voluntad, sin premio ni condición alguna, se tornaron cristianos y lo son, y Su Majestad los recibió alegre y benignamente y así los mandó tratar como a los otros sus súbditos y vasallos, y vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo.

Por ende, como mejor puedo, vos ruego y requiero que entendáis bien esto que os he dicho y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuese justo, y reconozcáis a la Iglesia por Señora y Superiora del universo mundo y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y a Su Majestad en su lugar, como Superior y Señor Rey de las islas y Tierra Firme, por virtud de dicha donación, y consintáis que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho. Y si así lo hicieris, haréis bien y aquello que sois tenidos y obligados, y su Majestad y yo en su nombre, vos recibirán con todo amor y caridad y vos dejarán vuestras mujeres e hijos libres, sin servidumbre, para que de ellos y vosotros hagáis libremente todo lo que quisieris y por bien tuvieris, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas. Y allende de esto Su Majestad vos dará muchos privilegios y exenciones y vos

hará muchas mercedes. Si no lo hicieréis o en ello dilación maliciosamente pusiereis, certificoos que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y manera que yo pudiere, y vos sujetará al yugo y obediencia de la Iglesia y de Su Majestad, y tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y dispondré de ellos como Su Majestad mandare, y vos tomaré vuestros bienes y vos haré todos los males y daños que pudiere como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen. Y protesto que las muertes y daños que de ello se recrecieren, sea de vuestra culpa y no de Su Majestad, ni nuestra ni de los caballeros que conmigo vinieron. Y de como os lo digo y requiero, pido al presente escribano que me lo dé por testimonio signado¹².

El Requerimiento contiene elementos básicos para la construcción de una utopía. La hermandad fundamento de la fraternidad, pues todos somos hermanos hijos del mismo Dios, declaración que viene de la más genuina vertiente franciscana; la jerarquía, necesaria para la construcción de un Imperio, en este caso de un reino, que procede de la representación del mundo estratificado de la Corona y la Mitra, mas no propiamente de Francisco; el fundamento divino del poder terrenal, que procede de la representación mítica del origen de los poderes terrenales que van desde la divinidad hasta el Soberano, pasando por el Pontífice; la obediencia y la humildad como condición no sólo para el buen gobierno sino para la salvación de las almas; y, por consiguiente, la aceptación de la voluntad del Soberano como palabra de inspiración divina para la construcción del reino so pena de la sanción legítima y severa. El reino tiene inspiración divina, su estructura es jerárquica (Iglesia, Pontífice, soberano, predicadores y militares) y la promesa es la libertad, el respeto, la paz o, en caso de desacato, la guerra, la esclavitud y la muerte, por culpa del súbdito.

Para muestra de la materialización de las condiciones impuestas por el Requerimiento, trae Pedro Simón el siguiente episodio registrado en el capítulo XV, Séptima noticia:

Viéndose obligado el gobernador Manso al reparo de tantos daños como hacían todos los indios de toda la tierra con crueles muertes de españoles y gente de las haciendas del campo, ganado, talas de labranza, sin haber hora segura en los caminos ni aun en los pueblos, a donde tampoco quería acudir al servicio de sus encomenderos, le fue forzoso, siendo los daños comunes, obligar a toda la guarnición acudiese con gente a las expensas y gastos de

¹² Fray Pedro Simón. *Noticias historiales de la conquista de tierra firme en las Indias Occidentales*. Biblioteca Banco Popular. Bogotá, 1981, p.p. 27-28.

las entradas y presidios necesarios que de forzoso se habían de hacer para el sosiego de todos. Y así, habiendo echado una contribución de gente y dinero a todos los pueblos del gobierno, cada cual acudió con lo que pudo de lo uno y lo otro, con lo que se juntaron y dispusieron buenos pertrechos de guerra y hasta ciento y cincuenta soldados bien alentados en la ciudad de Córdoba, y señaló por general al capitán Antón Martín, que vinieron a esto de la villa de Tenerife.

Puesto ya todo a pique para la entrada, con algunos caballos, perros y gente de servicio, a los primeros pasos del año siguiente de 1594 guiaron todos los suyos da vuelta del calle de la Caldera de San Marcos, en cuyas cumbres se hallaron los soldados a dos días de camino, no sin pequeñas dificultades de resistencias de los indios; que no tomaron alto los nuestros, que no fuese a fuerza de arcabuzasos, y aun si los sitios fueran lugar que pudieran pelear juntos todos los indios que había, los pusiera en muy mayores aprietos.

Llevaba el general un muy buen ordenado requerimiento para notificárselo a los indios. Y para esto se bajó una tarde de la loma donde estaba el real, a una media ladera, con el escribano de la jornada llamado Sebastián de Bustamante y media docena de soldados y un indio, buen lengua. Estaba el sitio bien poblado de bohíos y mucho más otros a la vista de aquel, y todas las chapas fronteras de muchos indios gritones, que sin cesar lo hacían. Y habiéndoles dicho que callaran y escucharan y ello hécholo así, fue el escribano diciéndole muy despacio el indio lengua, y él a grandes voces a todos los de enfrente, de esta manera: que bien sabían que habían dado la paz muchas veces y sujetándose al servicio del Rey, en cuya virtud estaban encomendados, y se les hacían buenos tratamientos y se deseaba viniesen en conocimiento del Dios Todopoderoso y en las demás cosas de la fe y que viviesen en pureza. Y que ellos, por el contrario, habían quebrantado la paz y muerto algunos españoles y herido a muchos y hecho muchos robos y salteamientos y otros delitos atroces y dado con esto causa a las guerras pasadas y las que se esperaban si no se quietasen. Y así que les requería una y las veces que fuese necesario de parte del Rey y de su gobernador, suya y de todos los vecinos, que si querían de nuevo ser sus amigos y volver a la paz que habían dado y vivir quieta y pacíficamente en sus tierras, se les perdonaría todo lo pasado y serían tratados como buenos vasallos, conservándolos con toda justicia y paz. Y de lo contrario les protestaba hacer con todo rigor la guerra y castigo que merecían, corriendo por su cuenta los daños, muerte y desasosiego que se recreciesen, sin que pudiesen alegar ignorancia.

Habiendo oído y entendido bien la notificación, respondió un indio en nombre de todos a muy altas voces (que debió de ser el pregonero, que entre ellos es oficio estimadísimo, pues es la segunda persona inmediata a la nobleza del cacique), diciendo que aquella tierra era suya, donde Dios los había criado y dado para su vivienda, y que estando ellos pacíficos sin hacer mal a nadie, habían venido los españoles advenedizos y entrándose por ellas y sus casas se

las habían robado con sus hijos y mujeres, haciéndolos esclavos por fuerza, y que de las muertes sucedidas habían sido los españoles la causa y no ellos, y que estaban dispuestos a la paz como ellos se fuesen y los dejasen en sus tierras, y que a no hacerlo así, habían de pelear hasta morir, por estar ya escarmentados de que, habiéndoles prometido a los principios la paz, no se la habían guardado, antes con mil vejaciones les hacían trabajar como esclavos. Y otras razones que añadieron a esto.

Por lo cual se les volvió hacer segunda y tercera vez el requerimiento, que todo se vino a concluir con decir que saldrían de paz si el gobernador y los demás les volviesen las mujeres y chusma que les tenían y les hiciesen de nuevo las casas que les habían quemado. Con que se acabó la diligencia y tomó el general la vuelta de su real, que mudó otro día a un pueblo de la encomienda de don Miguel de Orosco, que está casi en medio de la Caldera a la banda de Posigueica¹³.

Se concluye, entonces, que uno de los propósitos más importantes del Requerimiento consiste en ofrecer legitimidad y legalidad a las acciones conquistadoras y evangelizadoras. Ambas condiciones permiten salvar la conciencia de la Corona, de los capitanes, encomenderos y sacerdotes. Sin embargo, ¿por qué es necesario salvar la conciencia? Porque el invasor es consciente de la extrema gravedad de las acciones conquistadoras y la magnitud de la violencia que implica. De otra parte, el Requerimiento también expresa el triunfalismo con que viene la Iglesia luego de derrotar a los moros y judíos, encontrándose con una nueva realidad en la que también es necesario imponer la fe y el vasallaje con la misma fuerza y argumentación.

Como en otras noticias, Simón parece hablar por boca ajena, especialmente a través de los voceros de los indios al responder al Requerimiento. Los acontecimientos relatados no son vividos directamente por Simón, se trata de crónicas recogidas de versiones ajenas. Además, Simón coloca en boca de los indígenas un discurso que no es propio de ellos, expresa su opinión crítica por interpuesta persona. La lógica del pregonero no es la de los nativos y ello puede mostrarse en diferentes apartes, pues hacen referencia a Dios (el Dios de los españoles que no es el suyo) como quien los creó, dicen de la tierra como suya en un concepto de propiedad que no es indígena sino conquistador. Simón es un cronista y como tal debería ser neutral pero no puede y la censura no lo permite, el Requerimiento no alcanza a salvar su conciencia y por ello los indios, en su crónica, dicen lo que desde su condición no podrían decir porque recurren a la lógica y a los argumentos del español. Además, tanto la respuesta del pregonero como

¹³ Fray Pedro Simón. *Noticias historiales de la conquista de tierra firme en las Indias Occidentales*. Biblioteca Banco Popular. Bogotá, 1981, p.p. 291-293.

la reiteración inútil del Requerimiento muestran que se trata de una farsa, que es una diligencia inane, sin eficacia persuasiva. De este modo Simón encubierto condena la actitud y la acción del conquistador y del encomendero y pide el resarcimiento como condición para la paz, pues los indios tenían buenos argumentos para una guerra justa. El relato de Simón deja entrever la existencia de derechos exigibles apoyados en buenos argumentos. Simón no condena explícitamente la guerra contra los indios porque son idólatras y pecaminosos pero se entiende que éste no es un punto de partida que justifique la guerra, pues si no se les quemaran las casas ni se esclavizaran sus mujeres e hijos podrían ser evangelizados y asimilados a la Corona como buenos hijos de Dios que son. En ese caso la evangelización hubiera sido posible por vías pacíficas o con menor resistencia y hubiera sido viable la utopía.

LOS MISIONEROS

El comportamiento de los misioneros franciscanos que arriban al continente americano durante el siglo XVI, no es espontáneo y coyuntural; responde a una posición histórica en contexto. Su opción a favor de los indios, la organización social que adoptan para los pueblos misioneros que fundan, el modelo de Iglesia que tratarán de plasmar en el nuevo mundo, todo ello se inscribe dentro de las tradiciones franciscanas. Tomar partido por los pobres y oprimidos, compartir la vida de los marginados, la comunidad de bienes, el rechazo a la violencia, descartar para la evangelización el poder coercitivo, anhelar una iglesia acorde con los parámetros de la comunidad apostólica primitiva y un estilo de vida no basado en la producción y el mercado son, efectivamente, rasgos predominantes de la alternativa franciscana. Si el proceder de los frailes en la América de la Conquista se compara con la respuesta que en la Europa del siglo XIII dieran los franciscanos, se constatará cómo, a pesar del tiempo y las circunstancias, ambas actitudes se corresponden. Es cierto que muchos otros religiosos no franciscanos que llegaron a Indoamérica también se preocuparon por la suerte del indio —piénsese en Bartolomé de la Casas— pero su compromiso a favor de la causa indígena, no obstante sus coincidencias parciales, se planteará sobre coordenadas distintas a las franciscanas.

Concomitantemente, también se advierte la influencia franciscana en experiencias llevadas a cabo por órdenes religiosas de naturaleza disímil a la franciscana. En ese sentido resulta sorprendente la ascendencia que la utopía del terciario franciscano Tomás Moro tendrá sobre esa colosal obra que los jesuitas llevaran a cabo en las Misiones del Paraguay. Es curioso comprobar cómo muchos jesuitas, a quienes habitualmente se los coloca en las antípodas de los franciscanos, serán capaces de desarrollar y madurar, con el método y vigor que los caracteriza, ideas inicialmente franciscanas. Un cotejo entre la “alternativa franciscana” y el proyecto de Moro, mostrará cómo éste se inspira

en aquélla. Influencias similares se detectan en muchos planteamientos de Erasmo de Rotterdam, su espíritu de tolerancia y respeto a la persona, su rechazo a la violencia, sus enseñanzas a favor de la comunidad de bienes, sus exhortaciones en pro de un retorno a la vida según el espíritu de la Iglesia primitiva, revelan la impronta que en su vida tuviera el hombre que en él más influyera: el franciscano Jean Vitrier.

Los franciscanos que llegan a América no sólo traen en su corazón los viejos ideales de su Orden sino también las ideas que, tributarias de estos ideales, circulaban en la Europa de entonces. El Humanismo renacentista será teñido en muchas de sus vertientes por la atmósfera de renovación franciscana que se respiraba por esos tiempos. Los franciscanos observantes llegados a Nueva Granada antepusieron, como condición para su trabajo, el derecho a una vida libre de los indios, en consonancia con su dignidad humana, recalcando la ilicitud de imponerles cualquier tipo de servicio personal que implicase alguna forma de esclavitud. Son diáfanos los testimonios en este sentido. Cuando los frailes Jerónimo de San Miguel y Juan de San Filiberto denunciaban el trabajo de remeros del Magdalena al que eran sometidos los indios, véase lo que dice el segundo: "...que los envían al desembarcadero y a otras partes por cargas y les llevan el precio de su trabajo y no les dan nada ni aún, apenas maíz crudo que coman en el camino y los traen con canoas cargadas doscientas leguas por el río arriba y no se lo pagan y les dan muy mal de comer. Porque si se lo pagasen y les diesen bien de comer, los indios se holgarían de ganar algo para llevar a sus casas"¹⁴.

Y proclamaban que este suplicio superaba al que hacían "sufrir los mahometanos a los cristianos"; concluían que mientras no se impidiera tajantemente tal opresión, era inútil tratar de inculcar el amor cristiano en el corazón de los naturales. Hay en fray Jerónimo de San Miguel denuncias muy fuertes, comparables sólo con el sermón de Montesinos o las crónicas de Bartolomé de las Casas:

[...] No haría yo lo que debo, ni cumpliría con lo que a mi conciencia conviene, si no diese cuenta a vuestra real alteza de lo que toca a los tratamientos de los naturales. Y primeramente quiero decir que en este reino, aunque es poca la tierra, se han hecho tantas y tan grandes crueldades, que si yo no las supiera de raíz y tan verazmente, no pudiera creer que en corazón cristiano cupieran tan crueles y fieras inhumanidades. Porque no hay tormento tan cruel ni pena tan horrible que de estos, que de muy servidores de vuestra alteza se precian, no hayan experimentado en estos tristes y pobrecitos naturales, porque unos los han quemados vivos, otros, les han con muy grande crueldad

¹⁴ "Carta del primer custodio del Santo Evangelio dirigida al emperador Carlos V", Fray Jerónimo de San Miguel, Santa Fe, 20 de agosto de 1550, Archivo General de Indias, AGI, Santa Fe 233.

cortado manos, narices, lenguas y otros miembros; otros, es cierto haber atracado gran número de ellos, así hombres como mujeres; otros, se dice, que han aperreado indios y destetado mujeres y otras crueldades, que en sólo pensarlo tiemblan las carnes a los que algo de cristianos tienen. Estos son, los servicios que acá a vuestra alteza se hacen y por las cuales piensan en ser remunerados¹⁵.

No sólo se encuentran estas denuncias al inicio mismo de la provincia, siendo todavía custodia; también al ser ya una provincia madura, en 1575, cuando fray Pedro Aguado alertaba, en su memorial, al Consejo de Indias, sobre los eventos que impedían cualquier fruto de la doctrina cristiana y señalaba entre éstos la excesiva carga de tributos a que eran obligados los indios y el oneroso peso de los servicios personales; decía categóricamente que sin una prohibición drástica de tales prácticas, “ni los infieles se convertirán, ni las convertidos aprovecharán ni aún hay para que vayan personas eclesiásticas que los enseñen”¹⁶.

Posteriormente, en 1582, cuando fray Pedro de Azuaga escribía con angustia al Rey que “yo tengo grande escrúpulo de conciencia de ver cuán poco fruto hacen los religiosos en las doctrinas ni se espera hacer”¹⁷, inmediatamente agregaba la razón por la que no se cumple la prohibición acerca de los servicios personales y la mucha sujeción en que tienen los encomenderos a los indios. Avanzando en enérgica defensa del indio, el padre Azuaga en su denuncia sintetizará la afligida situación de los naturales en el siguiente texto:

Lo primero y principal que es el principio de su aprovechamiento es, que totalmente se quite el servicio personal de estos naturales, porque no hay esclavonia en el mundo semejante. Son tantos los servicios en que los ocupan en las sementeras y criar ganados de sus amos, que no les queda tiempo para hacer sus labranzas ni para tejer una manta para pagar las demoras, a sus mismos amos, ni para seguir la doctrina, según los tienen ocupados y molestados por sus, calpixques, sacándolos de sus tierras para hacer sus haciendas en otras tierras donde tienen sus estancias y ganados, zarpándolos por donde vienen a morir muchos. Y si a alguno le dan una manta al cabo

¹⁵ “Carta del primer custodio del Santo Evangelio dirigida al emperador Carlos V”, Fray Jerónimo de San Miguel, Santa Fe, 20 de agosto de 1550, Archivo General de Indias, AGI, Santa Fe 233.

¹⁶ “Memorial de fray Pedro de Aguado ante el consejo de Indias”, Fray Pedro de Aguado, Santafé, 22 de junio de 1575. AGI, Santa Fe 234.

¹⁷ “Carta del Provincial fray Pedro de Azuaga al Rey Felipe II”, Fray Pedro de Azuaga, Santafé, 20 de marzo de 1583. AGI. Santafé 234.

del año, paga el desventurado dos y tres para cumplir con la demora. Y son en esto tan acosados que aún el día de fiesta les sacan para Trabajar. Y aunque Vuestra Majestad manda remedien esto, no lo hacen. Esto importa mucho para el descargo de vuestra Real conciencia¹⁸.

El siglo XVII hasta 1630 es el periodo cumbre de rompimiento con la perspectiva utópica de origen mesiánico y milenarista, proveniente de la península ibérica a través de los frailes franciscanos llegados a Nueva Granada. Este rompimiento se da, entre otros factores, gracias a la criollización de la Orden. Como se ha sugerido, el siglo XVII es considerado por los historiadores como la “edad media americana”, denominada incluso “época oscurantista”. De hecho, uno de los cronistas de cabecera, fray Pedro Simón, sólo relata hasta 1620; la recopilación de fray Pedro de Aguado va hasta 1582, la de Asensio hasta 1585; Gonzaga ratifica lo que Asensio dice; y aunque Almanza va hasta 1789, aporta poco. En 1618, el obispo de Santafé es un criollo: Don Hernando Arias de Ugarte y entre los años 1636 y 1645, se dan en la provincia, tres provinciales criollos, prueba fehaciente de la criollización de la Orden en el Nuevo Reino de Granada. El siglo XVII se caracterizó, tanto dentro de la Orden como de la Iglesia, por el conflicto permanente entre españoles y criollos, sus disputas se daban por herencias, por cargos e incluso por devociones. Los franciscanos, por ejemplo, promueven los cultos a la “Pasión de Cristo” y el de la “Inmaculada Concepción”, este último, gracias a la voluminosa obra de Juan Gil¹⁹, sobre los Conversos y la Inquisición Sevillana, se sabe que fue un misterio patrocinado por los conversos en su afán de mostrar verdadera catolicidad.

Los jesuitas se ponen del lado de los franciscanos y los dominicos se enfrentan a ellos, aliados con los agustinos:

Los de las Ordenes todos están encontrados unos con otros, hechos facciones y bandos: franciscanos y de la compañía por una parte, dominicos y agustinos por otra. Y de esta división no sólo resulta el mal ejemplo que nos dan con sus encuentros y con no comunicarse entre sí, ni acudir a las fiestas solemnes de sus casas, sino la nota gravísima de murmurarse, ofenderse y maltratarse con denuestos dirigidos a las personas y a las comunidades, mas descubiertamente que en los púlpitos, donde disfrazan siquiera sus pasiones con más caso de la doctrina evangélica. De aquí nace partirse también la greña los seglares por

¹⁸ “Carta del Provincial fray Pedro de Azuaga al Rey Felipe II”, Fray Pedro de Azuaga, Santafé 20 de marzo de 1583. AGI, Santafé 234.

¹⁹ Juan Gil, *Conversos y la inquisición Sevillana*, Universidad de Sevilla, Fundación El Monte, Sevilla, 2000.

devoción que tienen a unas u otras religiones y particulares dependencias de unos u otros religiosos, y en estas parcialidades no entra sólo el vulgo, sino lo más granado de todos los estados, con que viene a peligrar la quietud de la república, así en lo espiritual como en lo temporal, que para tierras muy antiguas y asentadas en la fe fuera de notable riesgo, cuanto más para este Reino nuevo, donde las plantas son tiernas, y hasta su tiempo, el cuidado de que vegeten y crezcan no ha sido muy vivo²⁰.

CACIQUE TUNDAMA

Uno de los documentos más interesantes en la reconstrucción de la voz de los nativos se encuentra en las Crónicas de Pedro Simón, capítulo XXIII de la Quinta noticia. Simón registra la declaración del cacique Duitama en los siguientes términos:

No perdió palabra el Tundama de cuantas habló el Baltasar Maldonado [alguacil mayor encargado por Fernán Pérez de Quesada para la pacificación de los indios de la provincia de Tunja (1541)] que no oyera y entendiera y comenzara desde las primeras a revolver razones en su pecho para darle respuesta acomodada a sus intentos, bien otros de los españoles. Y así en altas voces dijo: No pienses soy tan bárbaro que no conozca el bien de la paz y de los muchos que salgan de ella y la estimación que debo hacer de la amistad que es bien se tenga con vosotros. Lo que diera desde luego si no conociera vuestras mañas que con palabras blandas meternos en vuestra amistad y dentro de ella hacernos reventar con pesadas cargas de tributos —si— pagárselos al Rey de Castilla, a quien vosotros decís lo pagan tantos Reyes y príncipes, fuera tolerable. Pero a sus criados y siervos, como vosotros los sois, será desatino un gran príncipe como yo, sujetarme a pagarlo, ayudándome a estos intentos el conocer los vuestros, ejecutados con malas obras, malos tratamientos y muertes, de que tenemos a la vista claro ejemplo con los campos bañados de sangre de la que habéis derramado en Sogamoso y sus comarcas, con que habéis cebado vuestros perros, dando otros crueles y afrentosos tormentos en las partes deshonestas, donde se echa de ver cuánto lo seais todos vosotros. Ni son para mí de ninguna importancia los ejemplos de risa que me traéis de los muertos, pues si ellos no supieron disponer de resistencia que os pretendieron hacer, caiga sobre ellos el mal suceso, que pretendo despachar de mí dándoos a entender que no lo habéis —de tratar— con muertos, mas con vivos, y que habéis menester todo vuestro valor y fuerzas de que tanto blasonáis, para con

²⁰ Abel J. Salazar. *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada*. Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid, 1946. p. 227-228.

las de Tundama, tan conocidas de todos sus convecinos. Y para que desde luego, vosotros que lo queréis ser nuestros por fuerza las conozcáis, reparo de este tiro que os envío de mi mano²¹.

Obviamente no se trata del discurso de un cacique sino, en el mejor de los casos, de una interpretación que hace el cronista de sus palabras. En este caso, Pedro Simón hablaría por boca del cacique manifestando su propio parecer y cosmovisión como misionero franciscano que responde a las realidades del Requerimiento en particular y de la Conquista en general. Pedro Simón ve en los indígenas a personas inteligentes que reconocen en el Rey una autoridad con la que desean relacionarse directamente sin la intermediación de los capitanes y encomenderos. Por consiguiente, implícitamente se reconoce la existencia de un proyecto de la Corona y el papel obstaculizador de los capitanes y encomenderos, sin los cuales podría llevarse a cabo el proyecto civilizador y evangelizador.

Dice el cacique: “No pienses soy tan bárbaro... no soy bárbaro, soy no-bárbaro, no soy como me califican, soy como tú”. Una primera pregunta obligada se refiere a las razones que asisten a Tundama para afirmar enfáticamente la distinción con el bárbaro, especialmente sostener ante el otro que él no es como se lo supone que es. Pero hay algo más, pues no se trata de cualquier declaración protocolar sino de una afirmación vehemente, considerada oportuna por Tundama y especialmente relacionada con su condición de humanidad: se encuentra en juego el más crucial asunto en las relaciones entre el conquistador y el conquistado. Sabido es que siempre el conquistador ha utilizado el recurso de la descalificación del otro como el argumento maestro para su acción “civilizadora” y “salvadora”. Por supuesto, hay de por medio una conciencia explícita de las diferencias entre barbarie y no-barbarie, ante las que es necesario tomar distancia desde puntos de vista éticos; en cierto sentido ambas partes comparten la necesidad de la distinción, de la declaración y del dominio de algunos criterios diferenciadores, aunque —por lo general— no compartan los criterios mismos. Y este disenso es comprensible, pues los criterios que distinguen la civilización de la barbarie no son los mismos, de otro modo no sería posible la legitimación del acto civilizatorio y salvador. Especulando con certidumbre sobre este enunciado podría afirmarse que Tundama dice: “Tú supones que soy un bárbaro, yo sé que no lo soy y tú no te has percatado de ello; es más, tal vez sea posible que tú seas un bárbaro en contraste con mi humanidad”. Por supuesto que se hace referencia al bárbaro de los siglos XV y XVI en el imaginario del europeo de entonces; en términos generales, bárbaros eran considerados los pueblos no europeos de

²¹ Simón, Op. Cit. Vol. IV, p.p. 106-107.

la época. La condición de humanidad y barbarie se encuentra formulada en diferentes documentos oficiales de la Corona, especialmente en sus cartas y el Requerimiento, con los que será necesario contrastar la declaración de Tundama.

Continúa Tundama: “[...] que no conozca el bien de la paz y de los muchos que salgan de ella [...]”. Un criterio de distinción entre la humanidad y la barbarie se refiere al reconocimiento de la paz como un bien preciado y de sus consecuencias, en clara alusión a los beneficios derivados de vivir en comunidad, en buena vecindad, en intercambio equitativo. Tundama es un Cacique —un Príncipe— que se reconoce conocedor del valor de la paz y reclama de sus interlocutores este equitativo reconocimiento. Un pueblo bárbaro no reconocería los beneficios de la paz significando con ello que la condición de no-barbarie pasa por la profesión de una política pacífica como la que Tundama dice reconocer y profesar.

Más adelante: “[...] y la estimación que debo hacer de la amistad que es bien se tenga con vosotros.” Tundama dice estimar la paz y la amistad, y aspira a ellas como un bien valorado positivamente que desea compartir con el otro. No cabe duda de que la paz y la amistad van de la mano aunque en las relaciones políticas no se impliquen simétricamente, pues puede haber paz sin amistad, pero la amistad sí implica la paz. Tundama lo entiende y lo proclama, al fin y al cabo es un jefe social, político y militar.

Agrega: “Lo que diera desde luego si no conociera vuestras mañas [...]”. Pero Tundama es un cacique, un líder responsable de una comunidad sometida que ha conocido la barbarie de la conquista y objeta, por ello no reconoce las posibilidades de una amistad con el otro mañoso que ha conocido en sus prácticas; se conocen mutuamente y la confianza está minada por los horrores de una guerra santa para los invasores e infame para los sometidos.

Sigue el cacique: “[...] que con palabras blandas meternos en vuestra amistad [...]”. La máscara del engaño es la de siempre, la mentira, la trampa ladina, la distancia entre las palabras y los hechos que Tundama conoce, el conquistador ofrece amistad con buenas maneras pero miente y traiciona, es más, sus palabras mañosas son la máscara de la violencia.

Dice Tundama: “[...] y dentro de ella hacernos reventar con pesadas cargas de tributos [...]”. Lo que le interesa a los encomenderos y agentes de la Corona es el tributo escondido tras palabras “blandas” que esconden las pesadas “cargas”. Obviamente Tundama juzga por los hechos no por las declaraciones ampulosas de sus interlocutores ni por las intenciones explícitas consignadas en las Cédulas reales.

Avanza en su declaración: “[...] —si— pagárselos al Rey de Castilla, a quien vosotros decís lo pagan tantos reyes y príncipes, fuera tolerable”. Tundama expone sus argumentos con una lógica sencilla: pagan los poderosos a los poderosos que son

quienes con mayor razón deberían reconocer la soberanía del Rey, no las personas sencillas a quienes Tundama representa.

Insiste: “Pero a sus criados y siervos, como vosotros los sois, será desatino...”. Pero, exigirlo para ser pagado al criado y al vasallo, es un desatino, se ha perdido la paridad en la relación, no hay igualdad ni equidad entre pares; por ello Tundama entra en desacato y desobediencia, pues no pagará tributos a quienes no tienen la majestad ni el poder que dice tener el soberano.

Finalmente: “[...] un gran príncipe como yo, sujetarme a pagarlo [...]”. Si ha de pagarlo, Tundama lo haría al Rey porque Tundama es un príncipe; esa es la regla de paridad, igualdad y equidad entre pares: el Rey y Tundama en el imaginario del cacique pero jamás en el del conquistador.

Si bien la proclama de Tundama sólo tiene como contenido una respuesta a la asimétrica relación entre las partes, muestra los valores sobre los que funda su cacicazgo y condena a su adversario por los antivalores que practica. No hay una prefiguración de su propio pensamiento utópico pero sí devela las contradicciones entre el deseo de la Corona y la realidad de la Conquista.

EL DIABLO

Desde finales del siglo XII, a causa del crecimiento desmesurado de las herejías en Europa central, la Iglesia se obsesiona en la lucha contra el Diablo, considerado como fuerza sobrenatural y principal enemigo de la cristiandad. Minois²² muestra con detalle la actitud beligerante de la Iglesia frente al Diablo. El IV Concilio de Letrán lo discute en 1212 y hacia 1230 por primera vez se organiza la caza de brujas en Alemania. Como no se puede echar mano del Diablo es necesario perseguir y quemar a sus acólitos, brujos, brujas y herejes. En Lorena (1408), en el juicio a Juana de Arco (1431), contra Gilles de Rais (1440) y contra las brujas de Brescia (1457); en todos estos eventos la iglesia mostró su determinación en la lucha contra el Diablo. Esta constante cacería se mantendrá incluso durante el Renacimiento. De acuerdo con Jaime Humberto Borja “la obsesión llegó a límites desesperados con el ascenso del humanismo y la secularización en los siglos XV y XVI, siglos en los que Dios estuvo más amenazado que nunca”²³. Inocencio VIII expidió en 1484 la bula *Summis desiderantes*, llamada “el canto de guerra contra el infierno”, en la cual autoriza actuar con rigor en el combate contra el enemigo.

²² Geoges Minois. *Breve historia del Diablo*. Primera edición: Francia 1998. Editorial Planeta, Bogotá, 2002.

²³ Jaime Humberto Borja. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*. Ariel Historia, Bogotá, 1988, p. 22.

En 1500, Alejandro VI expresa su preocupación por los progresos de la brujería en Bohemia y en Moravia; en 1513, Julio II pide que se persiga a todos los que adoraban al Diablo, al igual que León X, Adriano VI y Clemente VII entre 1521 y 1526.

En 1536, el Concilio de Colonia excomulga a los clérigos que se dedican a la brujería; en 1538 el Concilio de Treveris entrega a la justicia a los que adoran a Satán; en 1565 el Concilio de Cambrai prohíbe las prácticas mágicas y la brujería; en 1583, el Concilio de Reims excomulga a los brujos. En 1585 la bula *Coeli et terrae* y en 1623 la *Omnipotentis dei*, reiteran todas las condenas. Situación similar se vive en el mundo “reformado”, en las provincias unidas, es así como entre 1520 y 1620 se desarrollan quince sínodos que condenan la brujería.

De otro lado, las autoridades civiles mantienen la misma política. Carlos V en 1532 promulga la *Nemesis Carolina* que persigue a quien practica encantamientos o tengan relaciones con el Diablo; las ordenanzas de 1570, 1592, 1595 y 1606, son “una especie de código antisatánico”. Hay una extraordinaria literatura de lo que podría denominarse manuales de demonología, pero la gran cúspide se encuentra en *Malleus maleficorum* de 1486, en el que se ratifica que todos los medios son buenos para luchar contra la influencia satánica; esta obra tuvo veintiocho ediciones entre 1487 y 1600.

En el marco de la perspectiva mesiánica de los *Poverellos* del siglo XVI, convencidos de que el Diablo se había refugiado en estas tierras y era triunfante, se proponen desterrarlo, labor que se inicia extirpando idolatrías, en las cuales se manifestaba claramente la soberanía del demonio. “Pero antes de esta victoria (la de Jesús en la cruz a la muerte y el demonio) y antes que en este Reino entrase la palabra de Dios, es muy cierto que el demonio usaría de su monarquía, porque no quedó tan destituido de ella que no le haya quedado algún rastro, particularmente entre infieles y gentiles, que carecen del conocimiento del verdadero Dios; y estos naturales estaban y estuvieron en esta ceguera hasta su conquista, por lo cual de demonio se hacía adorar por dios de ellos, y que se le sirviesen con muchos ritos y ceremonias”²⁴. Esta descripción de Rodríguez Freile en *El carnero*, confirma el esquema de las mentalidades teológicas medievales y avanza en la línea de los anteriores cronistas, reconociendo al indígena como ser humano pleno, pero poseído por el demonio y desviado de la senda evangélica del bien y la verdad.

Es de suprema importancia, para llegar al justo equilibrio de esta reflexión, tener presente el trabajo de Borja²⁵ que muestra con claridad cómo fray Pedro de Aguado²⁶

²⁴ Juan Rodríguez Freyle. *El Carnero*. Bogotá, Edición Panamericana, 1994.

²⁵ Jaime Humberto Borja. *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2002.

²⁶ Fray Pedro de Aguado. *Recopilación historial*. Introducción de Eduardo Posada, Bogotá, Imprenta Nacional, 1906.

utiliza la *Comparatio* y la *Exempla*, para contraponer los prodigios de Dios contra los prodigios del demonio, quien a su vez obra maravillas entre los indígenas, “[...] la victoria de la fe en la lucha contra la idolatría, donde estaba presente el combate cósmico del bien sobre el mal, la versión retórica que imponía la lectura de los vicios en pelea contra las virtudes”²⁷.

En ese orden de ideas, la tarea misionera era, en primera instancia, rescatar almas, difundir el evangelio y acompañar la labor civilizadora de los conquistadores. En palabras de fray Pedro de Aguado en su memorial de 1575, “[...] el mayor obstáculo para la conversión lo constituía su obstinación en conservar con protervia el culto de sus ídolos”²⁸.

Se cumplirá nuevamente la profecía del Apocalipsis:

[...] pero los sobrevivientes, los que no fueron exterminados por estas plagas, no renunciaron a sus prácticas: continuaron adorando a los demonios, con esos ídolos de oro, plata, bronce, piedra y madera, que no pueden ver, oír ni caminar. No se arrepintieron de sus crímenes, ni de sus brujerías, ni de su inmoralidad sexual ni de sus robos (Apocalipsis, 9, 20-21).

²⁷ Fray Pedro de Aguado. *Recopilación historial...* Op. cit., p. 184.

²⁸ “Memorial de fray Pedro de Aguado ante el consejo de Indias”, Fray Pedro de Aguado, Santafé, 22 de junio de 1575, AGI, Santa Fe 234.

EL LUGAR PERFECTO

LA ENCOMIENDA Y LA EVANGELIZACIÓN

La historia franciscana en el Nuevo Reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XVI y los primeros treinta años del siglo XVII, deja a primera vista la penosa impresión de que en aquel ambiente hostil y lleno de contrariedades donde nació y se desarrolló la institución Provincial, mal pudo echar raíces la tarea evangelizadora y el proyecto de construcción del reinado de Dios que tenían entre manos los religiosos como objeto primordial de su acción.

Sin embargo, la documentación que ilustra dicha historia emerge de un contexto en el que prevalecen las denuncias, recusaciones y quejas, pero donde brilla por su ausencia el reconocimiento a las realizaciones positivas, a las reflexiones teológicas que surgían de su acción pastoral. Corresponde pues tratar de desentrañar en qué medida, detrás de tal ambiente de conflicto, nació y pudo recorrer sus primeros pasos, con la primitiva comunidad de Nueva Granada, la utopía mesiánica proveniente de la península ibérica, en el territorio que le correspondió a la Provincia franciscana. Pero este balance sólo resulta si se tiene en cuenta que el antagonismo que dio origen a la problemática de los frailes con el Gobierno civil, con los encomenderos, con los obispos, con el clero secular y aún entre ellos mismos, que aparece como la tónica dominante de todo el periodo, no fue más que la serie de obstáculos que tuvieron que superar para realizar la misión religiosa que los había sacado de España para traerlos al Nuevo Reino.

Véase en fray Pedro Simón la explicación de las razones y propósitos por los cuales llegan al Nuevo Mundo:

Y ya en esta de este Nuevo Reino, pues apenas llegó a las orejas de España y de estas dos religiones su descubrimiento, cuando se alentaron ambos a una a volar desde aquellos reinos, y como veloces querubines pasar sobre las aguas

del anchísimo océano para venir a tocar con ellas a estas últimas paredes de su madre, donde haciendo asiento, fuesen con su doctrina sacando de entre las garras de Satanás a los que en oscurísimas tinieblas de idolatría tenía ciego tanta inmensidad de infieles, reduciéndolos a las luces de la Ley Evangélica¹.

Ante todo, aparece con evidencia que la primera reacción de los franciscanos, desde su llegada a Santafé, fue en contra de los encomenderos, pero esta reacción tuvo por base el imperativo de la justicia, ya que su clamor inconformista surgió como protesta por la forma en que aquellos explotaban a los indios y por la negligencia que mostraban en favorecer la doctrina de los mismos. De estos dos aspectos da fiel testimonio el primer custodio² que fue elegido en esta provincia en el año de 1550:

Yo y mis frailes en los púlpitos no dejamos de hacer lo que a vuestro oficio toca, y decir, y reprender los agravios que a los indios se hacen, empero, como la verdad es odiosa, y nunca ellos han sido reprendidos de ello, paréceles mal y aborrecenos y empiezan ya a nos perseguir y amenazar, y tengo por cierto que si vuestra alteza no nos diere muy gran favor, que ni nosotros podremos entender en la conversión de estos naturales, ni tampoco permanecer en esta tierra³.

Sin embargo, dadas las condiciones en que encontraron organizado el Nuevo Reino de Granada, repartido en encomiendas confiadas la mayor parte a particulares y muy pocas al Rey, no les fue posible sustraerse al destino de quedar ellos mismos atrapados dentro del engranaje de la encomienda, que se constituyó, desde el principio, en la institución reguladora de todas las relaciones socioeconómicas y aún políticas y religiosas del Nuevo Reino de Granada.

Para la Reina y la corte, desde el inicio mismo de la Conquista y la Colonización, los indios eran valorados como vasallos libres de Castilla y, como tales, merecedores de todas las consideraciones. Desde principios del siglo XVI se autorizaron repartimientos de indios entre los “descubridores” y colonos con carácter temporal, si bien como personas libres. En 1509, los repartos de encomienda se hacían en proporción al

¹ Fray Pedro Aguado, ver en: Fray Pedro Simón, *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales*, VII tomos, Primera noticia histórica, Tomo I, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1981, Séptima noticia. Capítulo I.

² Fray Jerónimo De San Miguel, 1550-1552.

³ “Carta de Fray Jerónimo de San Miguel, al emperador Carlos V, dándole cuenta del estado del Nuevo Reino de Granada”, Jerónimo de San Miguel, Santafé 20 de agosto de 1550, AGI, Santafé 233.

rango del colono, no pudiendo pasar de 300 los indios encomendados a una persona. La encomienda duraría dos o tres años, a los más y, en casos excepcionales, durante la vida del encomendero, que pagaría a la cámara un peso de oro anual por cada indio. La finalidad del sistema era económica, centrada en la utilización del trabajo de los indios; era fiscal, orientada a la recepción de un ingreso para el erario y sobre todo, espiritual y política, destinada al adoctrinamiento y la educación.

En realidad, la encomienda, no era en sí más que la “recompensa” que hacía el Rey a un castellano destacado por sus méritos en la Conquista, cediéndole el derecho a cobrar y recibir para sí los tributos de un determinado número de indios, con la “obligación” de cuidar de ellos en lo espiritual. Dicha concesión, por tanto, no confería al beneficiado ningún derecho adicional sobre la persona del indio, ni mucho menos sobre sus tierras y propiedades sino, únicamente, a la recepción de una cierta cantidad de tributos, en oro o en especies que tampoco eran arbitrarios sino que los establecían los oficiales reales después de una visita en la que constataban las posibilidades económicas de los tributarios, a cuya tasación debían sujetarse los encomenderos bajo pena de pérdida de la encomienda en caso de que no lo hicieran. Obviamente, en la práctica, todas estas disposiciones quedaban reducidas a la letra porque no eran cumplidas a cabalidad por los encomenderos; en este sentido, aparecen las primeras denuncias franciscanas: “[...]en el tiempo de las demoras, las cuales, como no son tasadas, no se piden según la posibilidad de los indios, sino según la insaciable codicia de los encomenderos”⁴. A cambio del beneficio económico que recibían los encomenderos, quedaban gravados con la “obligación” de atender la promoción cristiana de los indios.

La obligatoriedad aparece íntimamente ligada a la encomienda que fue la razón contundente que adujeron sus partidarios para justificar la bondad del sistema. De este presupuesto se derivaba, por consiguiente, que la conversión de los naturales a la vida cristiana no les correspondía primeramente a los religiosos sino a los encomenderos y que eran éstos quienes estaban llamados a velar prioritariamente por la evangelización de sus indios, de donde puede colegirse el papel preponderante que les correspondía asumir a los laicos en la evangelización, ya que debe tenerse en cuenta que la encomienda jamás fue dada a los eclesiásticos: espada de doble filo en la evangelización.

Desde luego, la intención de la Corona era servirse de la encomienda como punto de apoyo para favorecer la evangelización, puesto que para que un encomendero pudiera satisfacer a cabalidad su obligación tenía necesariamente que valerse de los doctrineros

⁴ “Carta de Fray Jerónimo de San Miguel, al emperador Carlos V, dándole cuenta del estado del Nuevo Reino de Granada”, Jerónimo de San Miguel, Santafé 20 de agosto de 1550, AGI, Santafé 233.

a fin de que éstos procuraran la instrucción cristiana y la administración de los sacramentos a sus encomendados y en consecuencia debía proveer su mantenimiento así como favorecer el ejercicio de su ministerio, construyendo, por ejemplo, una capilla dentro de la encomienda y dotándola de lo necesario para el culto. Así concebida la encomienda, no era incompatible que los dos principales agentes de la evangelización, encomenderos y misioneros; actuando de común acuerdo y en correspondencia de derechos y deberes; ambos hubieran podido llevar a cabo la tarea conjunta de promover cristianamente a los indios al tiempo que se establecía un control sobre ellos y se los hacía “productivos” para sus intereses, tanto políticos como económicos. De hecho esto era lo que pensaba el Rey sobre lo que podía y debía hacerse en el caso concreto del Nuevo Reino de Granada, cuando firmó la siguiente Cédula destinada a la audiencia santafereña, que resume inequívocamente la idea de la Corona sobre esta acción conjunta, pero que indudablemente pone de manifiesto el papel subordinado de los religiosos a la primacía económica de los encomenderos:

[...] Porque los encomenderos como sabéis, tienen las encomiendas con cargo de instruir a los indios de ellos en las cosas de la fe, y pues los religiosos los relevan de parte de la carga, es justo que les den con qué se sustenten. Por ende yo os encargo y mando que repartáis por los encomenderos de esas tierras en la instrucción de los indios de los cuales entendieren los dichos religiosos, lo que fuere necesario para la sustentación de los dichos religiosos. Y pondréis personas que de los tributos que los tales indios dieren a su encomendero, se cobre lo que hubieren de dar a los dichos religiosos, para que la tal persona les acuda con ello y no tengan que acudir a los dichos encomenderos [...]⁵.

Sin embargo, los presupuestos acerca de cómo debía operar la integración de los encomenderos con los frailes para trabajar a favor del indio, discurrieron por caminos opuestos mostrando el alarmante divorcio entre la teoría y la práctica. Lo primero que falló fue haber dejado en manos de los encomenderos la facultad de nombrar al doctrinero de sus indios:

En este Reino no hay clérigo ni religioso que entienda en la doctrina. Yo entiendo en doctrinar los indios e indias del servicio de los españoles y no hago mas, porque los oidores no me dan favor y los encomenderos me son contrarios cuanto pueden. Y si Vuestra Majestad no nos favorece para que

⁵ “Cédula real”, Rey Carlos V, Monzón de Aragón a 11 días del mes de agosto de 1552, AGI, Santa Fe 533, libro 1, folio 234 v.

podamos entrar en los indios y constreñirlos a que vengan a la doctrina y que podamos edificar entre ellos sin el consentimiento de los encomenderos, y que mande a sus oidores que los compilan y a nosotros favorezcan, porque si así no se hace, no podremos desquitar la real conciencia de Vuestra Majestad ni efectuar la intención a que somos venidos⁶.

Este grave escollo, como se vio, fue el origen de continuas fricciones denunciadas por obispos y provinciales; pues según los primeros, se lesionaba su derecho de competencia primitiva de dar la colación del oficio de párroco, que era el que en la práctica ejercía el doctrinero en una encomienda; y, según los segundos, se prestaba para que fueran elegidos los religiosos menos celosos del bien espiritual de los indios, quedando siempre al arbitrio de los encomenderos y no de sus legítimos superiores, quitar y poner al fraile de su acomodo.

Por otra parte, la insaciable codicia de muchos encomenderos los llevó a no sujetarse a las tasas de tributación, que de por sí superaban casi siempre las posibilidades económicas de los tributarios, sino a exigirles más de lo estipulado y sobre todo a gravarlos con los llamados “oficios personales”, que eran trabajos de mano de obra para beneficio del encomendero, los cuales, no sólo no estaban contemplados dentro de sus derechos sino que eran tan onerosos que el provincial fray Pedro de Azuaga los calificó como “la esclavonia más grande que existe en el mundo”⁷. A esta circunstancia se unió el hecho que tampoco construían capillas dentro de la encomienda y que, además, obstaculizaban la concurrencia de sus indios a la doctrina, pues hasta los domingos los hacían trabajar para su propio provecho. En el anteriormente referido memorial, que presentó fray Pedro Aguado ante el Consejo de Indias en 1575, ejemplificó aquella situación con el siguiente párrafo que ilustra exhaustivamente la razón medular que afectó la labor apostólica de los franciscanos:

[...] Es necesario impedir que los encomenderos pongan en las doctrinas a los sacerdotes o frailes de mano, por los muchos inconvenientes que de eso se siguen, pues particularmente el sacerdote puesto por el encomendero no puede hacer el oficio de sacerdote y predicar a gusto de Dios, y más a gusto del encomendero, por miedo de que lo quite. Lo cual hacen a menudo, cuando no se hace lo que ellos quieren. Y como por nuestros pecados los hombres tienen más cuenta de las cosas del mundo que de Dios, no buscan para poner en la doctrina al fraile de mejor ejemplo y de más cuidado, antes al más cruel

⁶ “Carta del Custodio fray Juan de Filiberto al emperador Carlos V”, Juan de Filiberto, Santafé 3 de Febrero de 1553, AGI, Santa Fe 188, fol. 33r-36r.

⁷ “Carta del Provincial fray Pedro de Azuaga al Rey Felipe II”, Fray Pedro de Azuaga, Santafé 20 de marzo de 1583, AGI, Santafé 234.

que haga mayores castigos en los indios y que más los trabaje y ocupe en el servicio de su amo, aunque se olvide él de Dios. Y quieren también que el religioso viva profanamente, criando caballos y haciendo otras cosas indignas de su estado, para que haciendo ellos esto no tengan libertad para reprender a los encomenderos. El fraile que desde la doctrina a donde está sirve al encomendero con regalos, aunque sean de los indios o procurados con el trabajo de ellos, que por la mayor parte es siempre así, y el que peor los trata, dicen que es buen religioso, y el que no le sirve ni ocupa a los pobres indios más de lo necesario, no le quieren tener ni le pueden ver, antes lo aborrecen, especial si los reprenden por el mal tratamiento que a los indios hacen... Y por esta causa la doctrina y administración de los sacramentos han de ser cuando él quisiere, y si él no quiere que haya, no hay misa ni doctrina [...]»⁸.

Esta situación no se refiere sólo al año en que fue denunciada —1575— sino que se prolongó perniciosamente a lo largo de todo el período, sin que lograra ser frenada por la reacción de los obispos ni de los religiosos, según se desprende de la constatación que dejó en su informe oficial de 1601 el Oidor Luis Henríquez, después de practicada la visita a las encomiendas del distrito de Santafé y Tunja:

En lo que más ha habido y hay desorden es en la facilidad de amover a los sacerdotes y mucho más en las doctrinas que tienen los religiosos de Ordenes. A estas mudanzas ayudan mucho los encomenderos porque si el sacerdote quiere hacer su oficio se encuentra con las granjerías del encomendero, y por ruego o amenazas o calumnias, fácilmente se muda al sacerdote y su intento de doctrinar [...]»⁹.

Podría acusarse a los religiosos de falta de decisión y de coraje para haber roto con la sujeción a los encomenderos y por haber procedido a organizar por sí mismos, de manera autónoma, la evangelización. No cabe duda que las permanentes correspondencias de los religiosos franciscanos al Rey y demás autoridades de la Corona, surtieron efectos no sólo en recomendaciones; como la que en 1560 ordena la Corona, para que los indígenas fuesen mejor tratados en estas tierras:

[...] Y que asimismo se informe en cada pueblo si tienen tasación de tributos y si se excede de ellas en llevarles más tributos de lo que estuvieren tasados y si las dichas tasaciones son excesivas y si reciben otros daños, agravios y malos

⁸ “Memorial de fray Pedro de Aguado ante el consejo de Indias”, Fray Pedro de Aguado, Santafé, 22 de junio de 1575. AGI, Santa Fe 234.

⁹ “Informe del oidor Luis Henríquez, de sus visitas a Tunja y Santafé” Luis Henríquez, Santafé 18 de noviembre de 1601. AGI, Santa Fe 18, documento 15.

tratamientos y de qué personas, y si las cargan contra lo que por Nos está... y mandado. Y en todo haga jus[...] y lo provea, de manera que los indios queden desagraviados, guardando y ejecutando en todo lo que las Leyes Nuevas que mandamos hacer para el buen gobierno de las Indias, disponen¹⁰.

Sino, que además, se llegó a prohibir la encomienda a los que ya hubiesen sido evangelizados, ratificando con esto que la encomienda para la Corona tenía también un propósito evangelizador. Al respecto le dice el Rey al gobernador de Santafé, Luis de Manjarés en 1560:

[...] habéis de hacer saber y publicar en toda la tierra para que los dichos indios mejor y con más voluntad se conviertan a nuestra Santa Fe Católica, que no han de ser encomendados, vendidos ni enajenados, salvo que han de ser y permanecer perpetuamente para Nos y nuestra Corona Real¹¹.

Aunque parece ser que la inspiración inicial que tuvieron los primeros frailes de la Custodia era evangelizar al margen de los encomenderos y que de hecho buscaron la primera creación de escuelas para formar en ellas a los hijos de los caciques, en torno a sus conventos y dependiendo directamente de los religiosos, este proyecto encontró un insalvable tropiezo en la carencia de medios económicos. Léase el documento en el que los franciscanos, desde los inicios mismos de su establecimiento en la Nueva Granada, cuando todavía eran custodia, a través de su primer custodio, lo proponen directamente al Rey:

Por tanto, si Vuestra Majestad quiere descargar su conciencia, mande que sean los caciques y principales apremiados para que traigan los muchachos y se les mande hacer casas para ellos junto a las de los frailes y las mantas que dan a Vuestra Majestad se den para vestir los niños de la doctrina y el maíz que siembran para Vuestra Majestad que sea para mantener a los dichos muchachos y el tributo que dan de oro vaya a la caja de Vuestra Majestad¹². Y de esta manera lo llevarán con bendición y de otra, será con maldición. Y esto no solamente se ha de mandar para los indios de Vuestra Majestad sino a todos los encomenderos de este Nuevo Reino, porque de otra manera no se

¹⁰ “Cedula Real de 1560, Tomado de: Juan Friede. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. VIII tomos, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1975. Tomo IV nota 531, p. 77-78.

¹¹ “Carta del Rey al gobernador de Santafé”, tomado de: Juan Friede. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. VIII tomos, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1975, nota 545, p. 97.

¹² Nota al margen del documento.

puede hacer fruto en estos tristes indios. Y los que no están en comarca para poder venir a los conventos de los frailes, que se hagan casas entre los indios para escuelas donde sean enseñados los niños y en comarca competente, para que no les sea grave de traer la comida. Y si así no lo manda Vuestra Majestad con graves penas nunca se hará¹³.

En efecto, no disponían los misioneros de otras fuentes de ayuda económica distintas de las limosnas extraordinarias que les otorgaba el Rey y de los elementos estrictamente necesarios establecidos por el Consejo; pero aún éstos les fueron retenidos muchas veces, se les dieron a cuentagotas o les fueron negados, como se vio en la reiterada queja de los distintos provinciales.

Vuestra Majestad manda por una cédula Real que de su Real hacienda se nos provea todo el vino que fuere menester para celebrar en nuestras casas y todo el aceite necesario para alumbrar ante el Santísimo Sacramento. Y los oficiales no lo quieren dar sin mandato de los oidores. Y primero que se provea, hemos menester meter petición en la Audiencia Real y después ir a sus casas veinte veces, y cuando lo vienen a dar, dan el tercio menos de lo que es menester y al cabo nos cuesta mas idas y venidas que ello vale. Testigo me es Dios que si tuviéramos posibilidad para lo comprar no lo pediríamos para no recibir la afrenta que recibimos de los oficiales de Vuestra Majestad cada vez que lo hemos menester porque nos dicen cosas con que nos dan mucha pena¹⁴.

Por otra parte, las limosnas que recibían de los vecinos del Nuevo Reino, las que seguramente, hubieran bastado para el sustento ordinario de una Orden llamada mendicante, según el ideal de Francisco, eran tan escasas y tenues que resultaban imposibles para asegurar el mantenimiento sistemático y estable de la organización provincial.

[...] Y no hay frailes en toda la Orden de San Francisco que padezcan tanta penuria de lo necesario como los que estamos en este Reino, y si no se remedia no lo podremos llevar y de necesidad habremos de dejar la tierra. Y si digo verdad pongo a los mismos vecinos por testigos¹⁵.

¹³ “Carta del Custodio fray Juan de Filiberto al emperador Carlos V con un extenso informe sobre las condiciones del Nuevo Reino de Granada”, Fray Juan de Filiberto, Santafé 3 de febrero de 1553. AGI, Santa Fe 188, fol. 33r-36r.

¹⁴ *Ibidém.*

¹⁵ *Ibidém.*

Por estos motivos los franciscanos no pudieron evitar el sometimiento de su trabajo de orden “espiritual” al engranaje de la encomienda, institución que estaba concebida como el punto de apoyo fundamental de la evangelización y que se convirtió, desde el comienzo, en un enmascarado núcleo de explotación de los naturales y en el principal obstáculo de aquélla. En consecuencia, puede decirse que el factor económico, debido a que era derivado por los frailes del estipendio que percibían en las doctrinas, jugó un papel determinante en la organización del trabajo apostólico. Y precisamente fue también dentro del marco de la encomienda, tal como lo denunció fray Pedro Aguado en el referido párrafo, donde encontró escondrijo el reprochable pretexto de algunos frailes que, olvidando los límites de su pobreza, se dieron a cosechar peculios, por temor a verse desamparados de lo esencial para su supervivencia; de ello da similar testimonio el provincial, ejerciendo sus funciones de visitador, fray Francisco de Olea; aunque se refiere de una manera particular a un franciscano proveniente de la corriente de los conventuales, disertación y diferenciación que se realizó anteriormente:

De los frailes de San Francisco que hay [que] han sido clausurados, aunque se habían reformado, no conviene vengan a este Reino, porque siempre traen abiertas las manos y cerradas las conciencias; esténse donde les muestre ser frailes. También aviso a Vuestra Majestad, y esto conviene mucho, que un fraile que fue de esta Provincia, llamado fray José Maz, valenciano, no torne acá más, ni otro ninguno que de éste Reino haya ido a España, así franciscanos como dominicos, porque saben mejor el camino de las minas que el de las buenas conciencias; no nos vengan a dañar los buenos religiosos que yo ahora tengo. Y suplico a Vuestra Majestad, que con la primera flota, mande enviar treinta o cuarenta religioso de San Francisco, porque las doctrinas son muchas y muchos los naturales, y hay necesidad de predicadores¹⁶.

Del mismo modo, fue a través de las precarias condiciones económicas en que se debatió la organización franciscana, como se reveló lo dificultoso de una pobreza absoluta que era el más puro ideal de la orden seráfica, pues dichas condiciones prácticas hicieron sentir y demostraron que no era posible prescindir de una mínima fuente económica estable y, sobre todo, independiente de la Corona y de los encomenderos, para asegurar el mantenimiento de la comunidad y propiciar el desenvolvimiento libre de la acción pastoral. Es sintomático, en abono a este aserto, el hecho que en ninguna de las cartas de los frailes que tenían la responsabilidad del gobierno de la Provincia,

¹⁶ “Carta del Provincial fray Francisco de Olea al Rey Felipe II dándole cuenta de sus gestiones como visitador y reformador de la Provincia”, fray Francisco de Olea, Santafé 20 de enero de 1570, AGI, Santa Fe 188, fol. 773.

se omita el lamento de las afflictivas condiciones económicas de la comunidad. Véase la queja del primer custodio: “[...] padecemos muy grandes peligros y necesidades a causa del muy ruin aparejo que nos dieron para subir las doscientas leguas un río arriba hasta llegar al Reino, donde nos pensamos perder todos por venir tan mal aviados”¹⁷. Un año más tarde, sigue insistiendo en sus precarias condiciones para establecerse en el Nuevo Reino de Granada: “Por tanto suplico a vuestra real alteza que a los primeros que enviare mande dar cédulas para los oficiales de aquella gobernación que provean a los monasterios que se hicieren, de vino para misas y aceite para el sacramento, y cáliz y campana, como vuestra real alteza nos tiene hecho merced en estas partes”¹⁸.

Finalmente, la peor crisis que atravesó la Provincia, que amenazó incluso su continuidad en el Nuevo Reino, fue cuando se vio privada de la administración de las doctrinas, porque de esta manera se le cerraba su única fuente de subsistencia, hecho que se aparecerá al examinar el conflicto de las órdenes mendicantes con el clero secular.

El Concilio de Trento había establecido que la vida parroquial fuese atendida sólo por clérigos seculares y eran ellos los que establecían el control de los curatos. Por su parte, la “Omnimoda” de 1522, Bula de Adriano VI, *Exponi nobis fecisti*, concedía a los religiosos la posibilidad de ejercer la cura pastoral en el Nuevo Mundo, por eso las parroquias en el Nuevo Mundo se llamaron Doctrinas y no parroquias. La “Omnimoda” fue ratificada por Pío V *Exponi nobis* en 1567. Esta breve fue suspendida después, como consecuencia de la gestión del obispo Zapata de Cárdenas, quien insistió que los “curas de almas” debían conocer la lengua de los nativos; sucede lo mismo con De la Coruña en Popayán y con el obispo de Cartagena.

LA POBREZA FRANCISCANA

La pobreza franciscana, común a las órdenes mendicantes establecidas en la Nueva Granada en ese siglo, ha estado presente en los textos que se han examinado, pero la prueba más fehaciente de la pobreza de los franciscanos está demostrada por las precarias condiciones de los conventos que se levantaron durante aquella época, los cuales no sólo no admitirían comparación con la arquitectura de las demás Provincias franciscanas

¹⁷ “Carta de Fray Jerónimo de San Miguel, al emperador Carlos V, dándole cuenta del estado del Nuevo Reino de Granada”, Fray Jerónimo de San Miguel, Santa Fe 20 de agosto de 1550, AGI, Santafé 233.

¹⁸ “Carta de Fray Jerónimo de San Miguel al emperador Carlos V, sobre sus impresiones acerca del mal trato a los indios y sobre las dificultades para la evangelización”, Fray Jerónimo de San Miguel, Tunja 11 de septiembre de 1551, AGI, Santa Fe 188, fol. 23r-25r.

de Hispanoamérica, que dejaron huella visible todavía, sobre todo en México, Perú y Bolivia, sino que estuvieron sujetos a continuas reparaciones y escasamente quedaron en pie hasta finales del siglo XVIII.

Solas dos casas tenemos en este Nuevo Reino y son de paja y muy peligrosas del fuego y se llueven todas. Y los vecinos no las quieren remediar antes querían verlas por el suelo y que nos fuésemos de la tierra. En prueba de lo cual, no nos quieren proveer de lo necesario que es pan y carne, siendo la tierra abundosa de ello. No les pedimos vino porque vale caro, y aunque valiera barato no se lo osaría pedir por no los escandalizar. Y no hay frailes en toda la Orden de San Francisco que padezcan tanta penuria de lo necesario como los que estamos en este Reino [...]¹⁹.

Fray Filiberto, quejándose ante el Rey, gracias a su descripción, permite ver en detalle las verdaderas condiciones de vida de estos primeros frailes, pobreza de la que no se tienen suficientes elementos para juzgar qué tan voluntaria fue, pero que sin lugar a dudas la vivieron:

Continuamente hace frío en esta tierra y los vecinos no quieren dar los indios que nos traigan leña y se pasa el mes que no entra por nuestra puerta un manajo de leña. Esto y lo demás bien lo saben los oidores de Vuestra Majestad. Y por no ofender a Vuestra Majestad no he dejado la tierra, porque me hubiera vuelto al Perú o ido a la Nueva España o a la Vieja. Empero considero que en padecer estos trabajos sirvo a Dios, Nuestro Señor, y cumpla el mandato de Vuestra Majestad en sustentar estas casas hasta que Dios y Vuestra Majestad provean de buenos religiosos que me ayuden a llevar la carga. Suplico a Vuestra Majestad que para que tengamos casas donde con seguridad podamos residir, mande a los encomenderos que no las manden a hacer de tapias y ladrillo y adobes y cubrirlas con teja, pues es cosa que les costara muy poco, porque es el número de los indios muy grande y a cada uno cabe muy poco. Y si no se les manda con grave pena y en tiempo limitado, no lo harán. Y la cerca de las dichas casas es tal, que las bestias se entran por nuestras casas y nos dan grande desasosiego. Suplico a Vuestra Majestad mande que las cerquen de tres tapias en alto para que en nuestras tengan algún recogimiento²⁰.

¹⁹ “Carta del Custodio fray Juan de Filiberto al emperador Carlos V con un extenso informe sobre las condiciones del Nuevo Reino de Granada”, Fary Juan de Filiberto, Santafé 3 de febrero de 1553, AGI, Santa Fe 188, fol. 33r-36r.

²⁰ Acordada del edificio de las casas y cédula para que los oidores los favorezcan. Nota del escribano.

Fray Pedro de Aguado, el “cronista olvidado”, según la expresión de Fals Borda²¹, en un extenso memorial dirigido al Rey, pone de manifiesto sus dificultades con los encomenderos y con los representantes de la Corona:

Tienen los frailes en aquel Reino tanta pobreza y son tan poco favorecidos con limosnas, que para hacer el oficio divino no pueden proveerse de ornamentos necesarios, tanto que algunas veces tienen tanta necesidad, que para decir misa es necesario traer ornamentos prestados de las iglesias parroquiales, porque de otra manera no se decían²².

Los conflictos de los religiosos con la autoridad civil tuvieron como base principal el poco favor de los oficiales reales para hacer efectivas las cédulas en que se les ordenaba darles vino para la misa, aceite para alumbrar el Santísimo Sacramento, ayuda financiera para la construcción de los conventos y, en fin, vigilancia para que cumplieran lo dispuesto en relación con la doctrina.

En este contexto, avanzando en el siglo XVI y ampliando la perspectiva de la reflexión, al salir de Santafé y Tunja, se encuentra un documento en el que no sólo se muestra el conflicto que se quiere presentar sino también las penurias económicas que testimonian la pobreza de la orden franciscana en el Nuevo Reino de Granada. Dicho relato se encuentra en las palabras de fray Pedro de Azuaga al Rey Felipe II:

Los religiosos de esta provincia, así los del Reino como los que están en la costa de Cartagena, padecen de muchas necesidades en sus enfermedades por la pobreza de la Orden y falta de medicinas; tanto que algunos se han muerto por no haber con qué curarlos. Hará gran limosna Vuestra Majestad si mandare su Real cédula para vuestros oficiales, así del Nuevo Reino de Granada como a los de Cartagena, que de vuestra Real caja nos diesen lo necesario para curar los enfermos, así botica como médico. Ya Vuestra Majestad dio esta cédula, pero acá vuestros oficiales declaran no entenderse más de para los religiosos que venían de España. Suplico en esta, Vuestra Majestad sea servido mandar su Real cédula para todos, pues todos padecemos y estamos ocupados en vuestro Real servicio y doctrina de los naturales. Y por la misma pobreza de la Orden tenemos en los pueblos de los españoles por edificar los conventos e iglesias, no habiendo para vivir los frailes como conviene. Toda

²¹ Orlando Fals Borda, *Fray Pedro de Aguado, el cronista olvidado de Colombia y Venezuela*, Cali, Editorial franciscana de Colombia, 1956.

²² “Memorial del Provincial fray Pedro Aguado al Consejo de Indias”, Fray Pedro de Aguado, 9 de febrero de 1576, AGI, Santa Fe 234.

esta provincia pide y suplicamos a Vuestra Majestad sea servido mandar dar de vuestras cajas reales para que se nos hagan los conventos e iglesias²³.

No menos insistente fue la voz de los provinciales que sindicaban a dichos oficiales de su excesiva tolerancia y de su connivencia con la conducta de los encomenderos. Desde luego, hay que recordar que la autoridad civil durante aquel periodo, con excepción del gobierno de los presidentes Venero de Leiva y Antonio González, sucumbió ante el poder avasallador de la “élite” encomendera, sea porque obró intencionalmente en su favor o porque actuó intimidadamente, su desgobierno dejó campo abierto a las tropelías y exorbitancias que se perpetraron contra los indios. Por otra parte, cuando hubo conatos para poner mano dura a las arbitrariedades de los encomenderos, los visitadores reales que se atrevieron a ello se vieron envueltos en el torbellino de la intriga y la conjura, y vieron sofocado su ímpetu reformador, debiendo convencerse de la imposibilidad de detener la fuerza del mal. Esta oposición que tuvo un temprano brote en la que le hicieron el fundador de Santafé y los encomenderos a los primeros oidores, se acrecentó después en la hostilidad que sufrió el visitador Alonso de Zorita, quien se vio obligado a huir del Nuevo Reino sin concluir la visita ni castigar a los culpados. Tropiezo mayor y peor oposición encontró, poco después, el visitador Juan Montaña, que vino enviado por el Consejo de Indias para urgir la aplicación de las “Leyes nuevas”, cuya intrepidez en individuar a los quebrantadores de las mismas, lo hizo víctima de una calumniosa campaña que lo llevó hasta el cadalso.

Las turbulencias que se desataron con la visita del licenciado Monzón en 1580, no le permitieron dar cumplimiento a su misión, como tampoco las que prosiguieron con Juan Prieto de Orellana, su sucesor en la visita; pero, en cambio, pusieron en evidencia el convulsionado clima social y el desgobierno al que estaba condenado el Nuevo Reino de Granada, pero cuya causa se concentraba en torno al poderoso clan de los encomenderos, tan capaz de ganarse la confabulación de los gobernantes tímidos e irresponsables, como de frenar la acción de los que le oponían resistencia. De manera que el gobierno de la Audiencia estuvo, en general, tan condicionado por la elite encomendera, como lo estuvo la obra evangelizadora.

Sin embargo, éste no fue el caso del presidente Andrés Díaz Venero de Leiva, quien a pesar de la mano insobornable con que actuó para imponer su política de respeto a los derechos de los naturales, no logró ser abatido por aquella elite, pero de quien, en cambio, sí se quejaron acerbamente algunos religiosos que se aliaron con el licenciado Alonso

²³ “Carta del Provincial fray Pedro de Azuaga al Rey Felipe II”, Fray Pedro de Azuaga, Santafé el de enero de 1582, AGI, Santa Fe 234.

de Latorre, fiscal de la Audiencia, enemigo acérrimo del Presidente, para combatirlo. Las contrastantes opiniones de los franciscanos sobre el doctor Venero constituyen un enigma que no se ha descifrado y que no se resuelve con ver en ellas simples razones de simpatía o antipatía personal de los religiosos que se inclinaron en su favor, para quienes el Presidente era un “Verdadero padre de las religiones”, o de los que lo anatematizaron diciendo que su gobierno excedía al del “cruel faraón”.

Dado que el argumento que utilizaban los opositores y los partidarios de Venero era el mismo en el que se basaban para alabarlo o vituperarlo, es decir, el favor que les brindaba para la obra misionera o el favor que les negaba para la misma, resulta imposible desentrañar el núcleo de la verdad, ya que las personas que emitían aquellas opiniones contrastantes serían igualmente dignas de crédito.

Parece, en cambio, por la correspondencia del mismo Venero, que la causa de la oposición habría que buscarla en su excesiva injerencia dentro de la vida interna de la comunidad y en el afán reformista y severo con que quería se impusiera a los frailes un estilo de vida religiosa que reñía con las condiciones del Nuevo Reino de Granada: que no vivieran solos, que no recibieran estipendio en oro, que no se valieran de mujeres para el servicio doméstico en sus doctrinas, que los superiores fueran de cierta edad, etc.

Ciertamente había que tener en cuenta que la injerencia del Presidente no carecía de cierta legitimidad, que era la que le daba algunos derechos, puesto que si como Presidente era la cabeza del gobierno civil, como representante legítimo del Rey también era un vice-patrono eclesiástico que podía intervenir en la promulgación de las reformas, en la construcción de los establecimientos religiosos, en la supervisión de la entrada legal de los eclesiásticos al Nuevo Reino, en controlar el pago de las cosas estipuladas en las reales cédulas sobre vino, cera y otras ayudas para el culto, como también estaba facultado para prohibir la circulación de bulas y breves pontificios que no vinieran sancionados por el Consejo de Indias y parece que en alguna forma, podía intervenir en las elecciones de los capítulos provinciales.

Esta larga serie de atribuciones, desde luego, no dejaba de hacerse antipática y sobre todo constituía un motivo de latente fricción. Todo este proceso, que no es parte integral de este trabajo por la distancia que tiene de la perspectiva utópica, se encuentra recogido por el padre fray Luis Carlos Mantilla en su obra *“Los franciscanos en Colombia (1550-1600)”*²⁴.

²⁴ Luis Carlos Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*. II Tomos, Bogotá, editorial Kelly, 1984, T. I, p. 582.

PEDAGOGÍA FRANCISCANA

El método de evangelización²⁵ en procura del reinado de Dios utilizado por los franciscanos en el Nuevo Reino de Granada no es explícito en los documentos; los cronistas franciscanos se desempeñaron y escribieron más como cronistas de Indias que como miembros de la seráfica comunidad religiosa, dificultando la reflexión. De cualquier manera, la única información positiva de que se dispone es la citada referencia del padre Asensio en la cual indica, de manera esquemática, el método empleado en la instrucción cristiana:

Vista la diversidad de naciones y lenguas de los indios y ritos de algunos dellos de la Provincia de Santa Fe de el Nuevo Reino, conviene tratar y referir el modo y orden que se tiene entre los religiosos, conversión y doctrina de los indios, en lo cual lo primero que se hace, es poner por memoria y sacar todos los niños y muchachos, varones y hembras, y estos han de ir cada día, a hora de misa, a la iglesia, donde, después de haber dicho misa el sacerdote, dice la doctrina cristiana rezada o cantada, como mejor se amaña o le parece, y después de haberles rezado, se van a sus casas hasta la tarde y vuelven a la hora de vísperas, y se les dice la doctrina, como es dicho, y se van a dormir a sus casas²⁶.

La doctrina:

[...] De más desto todos los domingos y fiestas de guardar se juntan a misa todos los indios varones y mujeres, viejos y mozos, con todos los niños y muchachos, así infieles como cristianos y entran todos a la iglesia a misa hasta el prefacio, y en aquel punto se echan fuera todos los que no están bautizados. Y acabada la misa, se juntan con los demás indios cristianos, y luego les reza el sacerdote, y les dice a alta voz la doctrina y oraciones que dicen dominicales, y enseñándoles cómo se ha de signar con la señal de la cruz. Después de esto les predica y da a entender la virtud de los sacramentos declarándoles

²⁵ Para comprender los discursos coloniales de adoctrinamiento de las sociedades indígenas, es necesario comprender que se inició con la violenta extirpación de idolatrías y se instrumentalizó con los medios de enseñanza del catecismo, la retórica sagrada, las fiestas dramáticas, las vidas ejemplares de santos (as) y los modelos de cuerpos sacrificados y martirizados. Ver: Héctor Llanos Vargas. *En el nombre del padre, del hijo y del espíritu santo*, Universidad Nacional, Bogotá, 2007.

²⁶ Fray Esteban Asensio, *Historia memorial*,. En: fray Gregorio Arcila Robledo, *Provincia Franciscana de Colombia, Las cuatro fuentes de su historia*, Bogotá, Editorial Renovación. 1950. 202 pp. Primera fuente impresa, Capítulo XXXIV, p. 50.

lo que es de creer en la santa fe católica y ley evangélica, persuadiéndoles dejar sus ritos ceremoniáticos con que adoran y hacen veneración al demonio y dándoles a conocer a Dios²⁷.

El control:

[...]Lo otro es que antes que el sacerdote entre en la misa requiere y mira con mucho cuidado los caciques y capitanes de el pueblo o los pueblos de indios que tiene a cargo si tiene allí para oír la doctrina y misa todos sus indios y muchachos; y si no los tiene todos, los castiga y azota, así a los Caciques y Capitanes como los particulares, indios o indias o muchachos que son cimarrones y defectuosos en venir allí con tiempo a la doctrina, llevándoles ultra de este castigo a los Caciques y Capitanes penas de manta o oro y otras cosas, aplicando todo esto a la iglesia o cosas della. Y esto es cosa santísima, según la opinión famosísima de Escoto en el cuarto, distinción cuarta, *quisition nona*, que dice que no solamente los indios más aún los padres infieles podrían ser compelidos religiosamente a recibir el bautismo, cuanto más a oír la predicación y doctrina evangélica? Es opinión segura, provechosa, seguida e imitada de otros doctores y es doctrina de San Gregorio, Epístola veinte y seis, libro tercero del registro, puesto en el decreto, vigésima tercia, Question sexta: Jam vero²⁸.

El misionero necesita apoyarse en un padre de la Iglesia y en uno de los grandes teólogos franciscanos para justificar sus juicios y proceder, por otro lado, el doctrinero procura con suma diligencia y vigilancia, hacer que cada uno de los nativos asista a la iglesia en su tiempo y que aprendan de memoria la doctrina cristiana. De otro lado, resultan hoy sumamente contradictorias algunas de estas prácticas; de manera particular el castigo con azotes, algo que se encuentra referenciado en varios documentos, prueba fehaciente de que era una práctica generalizada. Arcila Robledo en su tercera fuente, la del padre fray Francisco Gonzaga, ilustra lo siguiente:

Todos los indios párvulos, varones o hembras, encomendados a alguno de nuestros religiosos, en ciudades o pueblos, deben asistir a diario así al santo Sacrificio de la Misa, como a las vísperas en la iglesia, que llaman por lo común doctrina (*doctrinatem domun*), y allí tienen que recitar en alta voz la Doctrina Cristiana.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ Fray Esteban Asensio. *Historia memorial*. En: fray Gregorio Arcila Robledo, *Provincia Franciscana de Colombia. Las cuatro fuentes de su historia*. Bogotá, Editorial Renovación. 1950. 202 pp. Primera fuente impresa. Capítulo XXXIV. p. 50.

[...] Pero los domingos y días festivos deben hacerlo absolutamente todos los que viven en las sobredichas poblaciones o pueblos, sean cristianos o paganos, con esta diferencia: que los gentiles, al entonarse el prefacio, deben salirse de la iglesia, sin poder entrar en ella hasta acabada la misa.

Más si alguno de los indios, sea cual fuere su categoría, se va sin justo motivo, recibe su mano de azotes, tanto el fugitivo como su capitán, de mano del fraile, y paga además una multa para la iglesia²⁹.

Es importante considerar la actitud específica de los franciscanos en la evangelización, en lo relativo a la violencia y el castigo como recursos. En diferentes notas los franciscanos hacen eco de las quejas de los nativos sobre la violencia extrema de los conquistadores enfatizando su desaprobación. No sucede lo mismo con relación a los castigos físicos que ellos mismos administraban a los indígenas cuando no se ceñían a las obligaciones del rito o de las tareas evangelizadoras. El castigo corporal era práctica corriente en la Edad Media y persistió casi hasta el presente en muchas órdenes religiosas, llegando incluso a la autoflagelación (“Mentalidades teológicas”³⁰). En este caso no es de extrañar el castigo, puesto que los franciscanos lo practican como sanción a las faltas cometidas por los hermanos. Además, el Evangelio lo prevé “si quieres a tu hijo, corrígelo”. Para una mayor ilustración al respecto véase lo expresado por el ex-provincial Francisco de Olea a raíz de una visita en la provincia de Santa Fe “[...] Corregí y comencé a castigar³¹” y dice de los frailes franciscanos: “[...] temiéndose del castigo que de la dicha visita les podía redundar”³². Como claramente se observa, es una práctica que el visitador presenta con la mayor naturalidad y sin dudar de su potestad para ello, del mismo modo el texto sugiere que los religiosos “temían el castigo” porque conocían de él, bien sea porque ya lo habían vivido en carne propia o porque lo habían observado para otros frailes de su orden.

VERTIENTE TESTIMONIAL

Aunque la pedagogía evangelizadora empleada por los franciscanos del Nuevo Reino de Granada es uno de los aspectos menos ilustrados por la documentación, puede

²⁹ Fray Francisco Gonzaga. *Del origen de la seráfica religión*. En: fray Gregorio Arcila Robledo, *Provincia Franciscana de Colombia, Las cuatro fuentes de su historia*. Bogotá: Editorial Renovación, 1950, Primera fuente impresa, Capítulo XXXIV, p.p. 119-120.

³⁰ Echeverry Antonio. *Mentalidades teológicas...* Op. Cit., Remitirse al Primer capítulo.

³¹ “Carta del ex-Provincial fray Francisco de Olea a don Juan de Obando”, fray Francisco de Olea, Santafé 12 de junio de 1572, AGI, Santa Fe 233.

³² *Ibidem*.

decirse que, sin lugar a dudas, privilegiaban el testimonio más que los discursos. Los franciscanos, más que desde un punto de vista filosófico, juzgarán los hechos desde una perspectiva profética y escatológica. Sin embargo, de otras referencias indirectas puede colegirse que los frailes estuvieron atentos a descubrir la realidad de una atmósfera nativa, distinta de la suya, a la que buscaron adecuar sus enseñanzas.

El comportamiento de los misioneros franciscanos que arriban al continente americano durante el siglo XVI no se distinguió por una conducta espontánea y meramente coyuntural; por el contrario, de algún modo responde a una posición histórica. Su opción a favor de los indios, la organización social que adoptan para los pueblos misioneros que fundan, el modelo de Iglesia que tratan de plasmar en el Nuevo Mundo, todo ello se inscribe dentro de las más caras tradiciones del franciscanismo. Tomar partido por los pobres y oprimidos, compartir la vida de los marginados, la práctica de comunidad de bienes, el rechazo a la violencia, descartar para la evangelización el poder coercitivo, querer una Iglesia acorde con los parámetros de la comunidad apostólica primitiva y, por fin, promover un estilo de vida no basado en la producción y el consumo son, efectivamente, rasgos predominantes de la alternativa franciscana.

Si el proceder de los frailes en la América de la Conquista se compara con la respuesta que en la Europa del siglo XIII dieran los franciscanos, se constatará cómo, a pesar del tiempo y las circunstancias, ambas actitudes se corresponden. Es cierto que otros religiosos —no franciscanos— que llegan al Nuevo Mundo, también se preocuparon por la suerte del indio —piénsese en el dominico Bartolomé de la Casas—, pero su compromiso a favor de la causa indígena, no obstante sus coincidencias parciales, se plantea sobre coordenadas distintas a las franciscanas, quizás su mayor diferencia estriba en la importancia que dan los frailes franciscanos al testimonio, pues creen inobjetablemente en su fuerza renovadora.

Transcurridos trescientos años de su primera propuesta, adecuada a los tiempos, su respuesta en el siglo XVI guardará la misma fidelidad sustancial a los primeros ideales. Examinados ambos proyectos, salta a la vista su parentesco. En sus orígenes, los “hermanos menores” se situaron fuera de la estructura clerical. Deliberadamente también desecharon las formas institucionales monásticas a través de las cuales podrían haberse encausado, las evitaron. Las órdenes monásticas medievales habían abandonado las antiguas formas monacales para estructurarse de acuerdo con las estructuras medievales. Los frailes, en general, ya no trabajarían la tierra. Los frailes viven apartados de la ciudad, dedicados al oficio litúrgico y al estudio. Los franciscanos en cambio, viven entre los demás hombres, compartiendo su suerte, particularmente la de los pobres, trabajando con ellos y para ellos.

Los franciscanos proponen que en América los cristianos vivan de una manera distinta a como lo estaban haciendo en Europa. Proclives a ello por su idiosincrasia, los indios vivirán comunitariamente, libres del afán de enriquecerse, acudiendo al trabajo sólo para lograr la subsistencia y recreación, como miembros de una Iglesia pobre y servidora. Debe recordarse que, en sus orígenes, los franciscanos no eran religiosos sino laicos. Su “fraternidad” constituía una comunidad laical que, por lo tanto, aspiraba a convertirse en signo de cómo podría vivirse en el mundo y en factor de transformación.

Las fuentes hablan por sí mismas, los ejemplos de esta actitud podrían multiplicarse indefinidamente, por tanto sería superfluo insistir en el particular para demostrar qué conciencia precedió y orientó la pastoral franciscana. Sin embargo, para estos frailes que clamaron contra la injusticia y la opresión, no es necesario crear un aura de grandeza por lo que no fueron, es decir, reformadores sociales, antropólogos o políticos, o los primeros grandes apóstoles de la libertad, como tal vez serían clasificados hoy; los frailes sólo fueron lo que el momento histórico los exigió: hombres penetrados por la fe, conscientes de que su imperativo era predicar a Cristo y crear condiciones para hacer posible la nueva venida del Señor a este Nuevo Mundo, lejos de la desgastada y corrupta sociedad ibérica; de esta conciencia brotó la lucha por la justicia y por los medios que la favorecieran. La identidad de su misión la resume aquella frase que escribió fray Jerónimo de San Miguel cuando presentía la conjura que le amenazaba: “mi apellido es predicar el evangelio”³³. Era su obsesión, el tiempo apremiaba y la urgencia era mucha.

Esta identidad de su misión, por otra parte, se expresó en la práctica, como una cuestión de conciencia, que debía comprometer la responsabilidad personal e iluminar la acción; encontró su más típica representación en la consabida expresión “descargar la conciencia”, que se repite invariablemente en la correspondencia. Así se explica que los franciscanos del Nuevo Reino no hubiesen sido teóricos en el campo de las ideas socio-políticas y que, por tanto, no se hubieran inmiscuido, por ejemplo, en la discusión sobre el justo título de España en la conquista americana pero que, en cambio, expresaron con franqueza sus opiniones sobre las iniquidades e inequidades que se oponían a la evangelización y, por lo tanto, a la instauración del Reino de Dios, cuando y donde las encontraban, teniendo, además, la capacidad autocrítica para denunciar las deficiencias de su propia laboro.

³³ *Escritos completos de San Francisco*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1970, p. 18.

³⁴ Leonardo Boff. *Ternura y vigor*. Bogotá, Ediciones Paulinas, 1994.

³⁵ “Carta de fray Jerónimo de San Miguel al Emperador Carlos V, dándole cuenta del estado del Nuevo Reino de Granada”, fray Jerónimo de San Miguel, Santafé 20 de agosto de 1550, AGI, Santa Fe 233.

LA VISIÓN DE LOS AUTÓCTONOS

Aunque desde el comienzo de esta investigación se constató la ausencia de testimonios de los indios sobre la idea que tuvieron acerca de la evangelización y de sus ministros en el Nuevo Reino de Granada³⁶, circunstancia que condiciona notablemente cualquier conclusión sobre los logros del proyecto evangelizador, la concreción de su proyecto del Reinado de Dios, la profundidad, y sobre todo la consistencia de la labor misionera, es necesario considerar que la genuinidad de la conversión, así como la profundidad de las convicciones cristianas, escapan a la constatación histórica. La concreción de su utopía se presentará más adelante como parte de las conclusiones, dado que aparecen como nuevas hipótesis que precisan una sustentación empírica.

Por otra parte, la desafortunada carencia de catecismos³⁷, sermonarios y otros testimonios que pudieran ilustrar sobre el contenido de la doctrina cristiana que dispensaron los frailes a los indios, dejan a oscuras para enjuiciar y apreciar la labor catequética. Sin embargo, según la referencia del padre Asensio, contenida en el capítulo XXXIV de su *Historia memorial*, sobre “el modo y orden que se tiene en la predicación y doctrina de estos Indios”³⁸, que era el método que todavía subsistía hacia 1624 cuando escribía Simón, la catequesis estuvo basada en la repetición de ciertas fórmulas preestablecidas y en un diálogo formal entre el catequista y el indio. De este texto, por tanto, podría concluirse que la catequesis tuvo un carácter maquinal y repetitivo en donde el indio jugó un papel pasivo. La gran barrera de la lengua demoró por muchos años la posibilidad de un diálogo de mayor profundidad. Además, aparece expresamente declarado por Simón, que los religiosos no entraron a discutir la mentalidad religiosa de los indios:

³⁶ Se hecha de menos en la historiografía colombiana trabajos como el de León, Portilla Miguel. *Los Franciscanos vistos por el hombre Náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, Centro de estudios Bernardino de Sahagún, México, 1985.

³⁷ Se cuenta solamente con el primer catecismo en Santa fe, promulgado por fray Luis Zapata de Cárdenas, *Primer catecismo de Santa fe de Bogotá 1575*, Bogotá, Centro de publicaciones del CELAM, 1987. Y uno segundo de fray Dionisio de Sanctis. OP., obispo de Cartagena, que lo presenta Juan Friede en sus *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. VIII tomos, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1975, Tomo VII. Nota 1051. Pero este segundo catecismo tuvo menos difusión e impacto en la tarea de evangelización en el Nuevo Reino de Granada.

³⁸ Fray Esteban de Asensio. *Historia memorial*. En: fray Gregorio Arcila Robledo. *Provincia franciscana de Colombia, Las cuatro fuentes de su historia*, Bogotá, Editorial Renovación. 1950. p. 202. Primera Fuente Impresa. Capítulo XXXIV, p. 50.

[...] No ha estado la dificultad para la conversión de estos indios en haberse puesto a pedir razones de nuestra ley evangélica por donde la deban recibir contra los ritos y ceremonias que ellos guardan en la suya, porque esto jamás les ha dado cuidado a ninguno, ni su discurso, ha llegado a topár con estas sutilezas ... como sabemos sucede entre los japoneses y chinos, que lo primero que se ponen a disputar con los predicadores del evangelio es de estas materias y conferir si es mejor lo que les enseñan de nuestra ley, que lo que ellos saben de la suya³⁹.

En cambio, según el mismo cronista, el mayor obstáculo para la conversión la constituía su obstinación en conservar “con protervia el culto de sus ídolos”⁴⁰. El documento citado por el seráfico cronista en sus *Noticias historiales*, en la que habla el cacique Tundama (Duitama) que acaece en 1541, permite concluir que fray Pedro Simón no fue testigo de primera mano, aunque en su crónica no identifica la fecha de los acontecimientos. Como se observó anteriormente, no se trata del discurso de un cacique sino, en el mejor de los casos, de una interpretación que hace Pedro Simón de sus palabras. Recuérdese que fray Pedro Simón se embarca a la edad de 30 años, en 1604, su obra se escribió entre 1623 y 1626 y es publicada a fines de 1627. En este caso, Pedro Simón hablaría por boca del cacique, manifestando su propio parecer y cosmovisión, como misionero franciscano que responde a las realidades del Requerimiento en particular y de la Conquista en general. En medio de sus contradicciones, Pedro Simón descubre en los indígenas a personas inteligentes que reconocen en el Rey una autoridad con la que desean relacionarse directamente sin la intermediación de capitanes y encomenderos: “¡Viva el Rey, abajo el mal gobierno!”. Por consiguiente, se reconoce la existencia de un proyecto de la Corona y el papel obstaculizador de los capitanes y encomenderos sin quienes podría llevarse a cabo el proyecto civilizador y evangelizador europeo cristiano. Sin lugar a dudas es el pensamiento de fray Pedro Simón y no del cacique Tundama el que se refleja en el texto.

Resulta de extraordinaria importancia, la manera como inicia la narración fray Pedro Simón: “No perdió palabra...”, hay en Simón el propósito de mostrar lo “fidedigno” del testimonio pero, además, quiere dejar bien en claro la capacidad de comprensión de estos naturales, hecho que a lo largo de la primera parte del siglo XVI había sido puesto en cuestión, insistiendo incluso en sus respuestas “razonables”, en defensa de sus propios

³⁹ Fray Pedro Simón. *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales*. VII tomos, Primera noticia historial. Tomo V, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1981, parte II, not. VII, cap. IV.

⁴⁰ *Ibidem*.

y legítimos intereses; por lo menos en el documento así lo piensa fray Pedro. Esta es la gran ocasión en la que el cronista franciscano muestra la voluntad de amistad de los indios, la necesidad de relaciones pacíficas, la “voluntad” de los indígenas de pagar tributo y el respeto y admiración que tienen por el Rey. Pero, al mismo tiempo, es el momento de denunciar los atropellos cometidos, con los que el franciscano Simón no estaba de acuerdo.

Por otro lado, si el testimonio es recogido en las comunidades indígenas de Tunja, regiones que Simón recorrió en varias ocasiones, lo que muestra no es sólo la voz del indígena que se resiste y contra argumenta, sino que muestra una gran confianza en el cronista, que por ser fraile menor, se interesa por escuchar esas voces. El indigenismo que muestra a veces en su obra corresponde a su estado eclesiástico y más propiamente franciscano. Conviene recordar que la obra de fray Pedro Simón pasó con grandes dificultades por la censura, sobre todo la Séptima noticia, que es justo la de mayor interés, lo que seguramente forzó a que su crónica tuviese un carácter estrictamente narrativo. Son escasas las largas exposiciones de las propias ideas sobre el suceso, evaluaciones personales de la actividad de tal o cual personaje, ofrecimiento de “remedios” para solucionar tal o cual problema, suposiciones, dilucidaciones personales o advertencias morales, tan en uso en los historiadores antiguos⁴¹.

HACIA LA RESTAURACIÓN

El proyecto de los franciscanos constituirá una opción revolucionaria. Los franciscanos no querían repetir las formas y estructuras existentes en Europa. En América, para regocijo suyo, se les ofrecía la oportunidad de “edificar” una Iglesia y también una sociedad diferentes. No eran reformadores al estilo de los anabaptistas. El evangelio que predicaban era exactamente igual al propuesto por el magisterio oficial de la Iglesia católica. Pero la manera de vivir esta Buena Nueva les era peculiar. Se distinguía de las formas habituales con que se vivía en Europa. Se intentaba crear en América comunidades organizadas de acuerdo con los principios del franciscanismo. Acercarse a la “inocencia” y “simplicidad” de Adán antes del “pecado original” constituía un presupuesto básico; uno de los factores que más conspiraba contra esta meta era el “deseo de poseer”. La propiedad privada, como se ha visto, se asociaba al estado de “naturaleza caída”, sobrevenida después del pecado.

⁴¹ Es de gran ayuda la presentación que hace Juan Friede de fray Pedro y su obra, en el Tomo I, de *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales*. VII tomos, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1981, TI.

Aguado, Simón, Asensio, Gonzaga, Almanza, San Miguel, San Filiberto y muchos franciscanos llegados a Nueva Granada y algunos procedentes de Nueva España y de Perú, hijos de una misma tradición, idealizarán al indio, al punto que algunos autores han visto en este embellecimiento el inicio del mito que luego desarrollaran Rousseau y la Ilustración en torno al “buen salvaje”. Las primitivas crónicas franciscanas revelan una atmósfera de “cuasi inocencia” que envuelve a Francisco y sus hermanos. La base de esta armónica relación con la naturaleza, el prójimo e incluso la propia persona, estaba en la fuerte vivencia de Dios como padre de todos, pero a ella iba asociada una actitud vital de “no apropiación”. La “pobreza franciscana” aseguraba esta relación pacífica y armónica con el prójimo y el cosmos.

Compartir fraternalmente los bienes de la tierra, como superación del individualismo, era una de las metas prioritarias de esta actitud ante las personas y el mundo. Ya se ha citado la sorpresa de los castellanos al pisar tierra americana y comprobar que los indios carecían del “ansia posesora” de los europeos. Esto obviamente impresionará grandemente a los franciscanos que asociarán esta actitud con sus ideales evangélicos. Ya en México, otro franciscano integrante del grupo llamado de los “doce apóstoles”, fray Toribio de Benavente, dirá refiriéndose a los indios:

No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados ni dignidades. Con su pobre manta se acuestan y en despertando están aparejados para servir a Dios... Sus colchones es la dura tierra, sin ropa ninguna. Están estos indios y moran en sus casillas, padres, hijos y nietos; comen y beben sin mucho ruido ni voces [...] Salen a buscar el mantenimiento a la vida humana necesario y no más⁴².

Los frailes franciscanos, quedarán asombrados al ver que aquellos indios “paganos” materialmente ya practicaban la pobreza que ellos se esforzaban en observar como franciscanos. El contraste con los cristianos castellanos les será evidente y así lo habrán de señalar los misioneros.

Ver con cuánta pesadumbre se levanta un español de su cama muelle y muchas veces le echa a ella la claridad del sol, y luego se pone un monjillazo (bata), porque no le toque el viento, y pide vestir, como si no tuviera manos para lo tomar, y así le están vistiendo como a manco⁴³.

⁴² Citado por Mariano Errastii en: *América franciscana*, Santiago, Cefepal, 1986. p. 151.

⁴³ *Ibíd.*, p. 151.

Los indios son pobres, humildes y ajenos a la propiedad e intereses, dirá el arzobispo del Nuevo Reino, Juan de los Barrios al Rey en 1567, “[...] la grande necesidad que en este Nuevo Reino hay de religiosos de la orden del glorioso san Francisco, para que entiendan y se empleen en predicar la fe y el Sacro Evangelio a estas gentes, porque por ser más pobres y humildes y ajenos de propiedad e intereses, parece más conformar esta orden y manera de vivir con la de los propios naturales [...]”⁴⁴. Después de trescientos años de dura e infructuosa lucha por conseguir que los cristianos europeos adoptasen su estilo de vida, los franciscanos al encontrarse con los indios pensarán que la naturaleza de éstos les brindaba la esperada oportunidad de concretar, a gran escala, su proyecto de “vida evangélica”. Su entusiasmo fue desbordante y se refleja en los comentarios que los distintos franciscanos con relación a la “bondad natural” de los aborígenes de Indoamérica.

Las palabras de Barrios y otros franciscanos no sólo contradicen la afirmación que indistintamente atribuye a los misioneros una manifiesta desvalorización del indio sino que prueba el alto aprecio que determinadas corrientes religiosas sentían por ellos. Es cierto que Barrios repetidas veces calificará a los indios de “niños”; el vocablo está asociado a la “infancia espiritual” que el Evangelio exalta: “de cierto les digo, el que no reciba el Reino de Dios como niño, no entrará en él”⁴⁵. Ser “niño”, en este caso, es un estado de privilegio. Según el provincial fray Pedro de Azuaga en carta dirigida al Rey Felipe II en 1583, la simplicidad e inocencia del indio lo hacía presa fácil de la voracidad del conquistador y así lo dirá sin rodeos:

También estos indios reciben muchos agravios [y] como no tienen quién los defienda y ampare, vienen a quejarse a la Real Audiencia. Y como no tienen que dar al procurador, letrado, relator y secretaria, parece su justicia y se vuelven a sus tierras sin remedio alguno, porque son gente miserable y pobre. Y aún la voz que les den, no osan hablar. Sería negocio nombrarles defensor que fuese persona tal que los ampare y que este no les lleve nada sino que Vuestra Majestad se lo mande pagar. Y con trescientos pesos, habrá muchos que lo hagan⁴⁶.

⁴⁴ Juan Friede. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. VII Tomos, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1975, Tomo V, nota 674, p. 396.

⁴⁵ Evangelio de san Marcos, 10, 15, *La Biblia*, Traducción de Alonso Schökel y Juan Mateos, Madrid, Cristiandad, 1982.

⁴⁶ “Carta del provincial fray Pedro de Azuaga al Rey Felipe II exponiéndole las vejaciones que sufren los indios y pidiendo se remedie su mal gobierno; manifiesta los inconvenientes que se seguirían de enseñarles la doctrina en su propia lengua y se queja de la observancia de algunos religiosos”, fray Pedro de Azuaga, Santafé 20 de marzo de 1583, AGI, Santa Fe 234.

El “celo” que los franciscanos adoptan con referencia a lo que hoy se llamarían los “derechos humanos” de los indios, no puede supeditarse a lo que dijeron o escribieron en sus denuncias en torno a su situación. Lo harán, como ya se ha dicho, desde su propio carisma, que es diferente al de los dominicos o jesuitas para citar sólo dos ejemplos. En este sentido, sus alegatos no constituirán piezas jurídicas al estilo de Las Casas. Los franciscanos más que desde una perspectiva filosófica, juzgarán los hechos desde un punto de vista profético y escatológico; con esta afirmación no se hace una valoración comparativa de unos y otros, sólo se insiste en que son lógicas diferentes, respondiendo cada una a carismas e inspiraciones distintas.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

EL NO LUGAR

CRISTIANOS PARA CONSTRUIR EL REINO

La propuesta franciscana de evangelización inicia con un proceso acelerado y masivo de bautismo, paso primero en la labor de construcción del reinado de Dios. Con el bautizo se daba comienzo a la labor de evangelización, de ahí el interés y el afán por bautizar a los indios. De hecho, la primera custodia en el Nuevo Reino de Granada se llamará custodia de San Juan Bautista, patrón por excelencia de esta tarea pastoral. Es una respuesta a la “urgencia” milenarista.

Hay múltiples referencias a esta primera tarea evangelizadora de los seráficos hermanos franciscanos. Fray Esteban de Asensio en su *Historia memorial*¹ lo testimonia cuando habla de fray Pedro de Aguado, cuarto provincial de la provincia de Santa Fe: “Fue antes de esto guardián de el convento de la ciudad de Santa Fe dos veces; estuvo muchos años en doctrinas de indios con buen ejemplo y opinión de su persona, de los cuales bautizó muchos”².

Luego la relación de Almanza permitirá dilucidar que es el primer paso para rescatar a esta gente del sometimiento al “demonio”:

Mucho costó a los antiguos misioneros rescatar aquellas naciones de la tiranía opresión del demonio, que ofendido de los primeros frutos, procuró por varios caminos deshacer lo comenzado, hasta sacar por trofeo de su envidia

¹ Fray Esteban de Asensio. *Historia memorial*. Capítulo décimo sexto, del cuarto provincial. En: Gregorio Arcila Robledo. *Provincia franciscana de Colombia. Las cuatro fuentes de su historia*, Bogotá, Editorial Renovación, 1950.

² Fray Esteban de Asensio. *Historia memorial*. Capítulo sécimo sexto, del cuarto provincial. En: Gregorio Arcila Robledo. *Provincia franciscana de Colombia. Las cuatro fuentes de su historia*, Bogotá, Editorial Renovación, 1950, p. 31.

la inocente sangre de los que a manos de los palenques la derramaron gustosos por la salvación de sus almas. Con todo esto, no ha sido de menor valor la que en los presentes tiempos han vertido a manos de la inhumana nación de los caribes los celosos ministros del santo evangelio, que ansiosos de su conversión desempeñaron la deuda de su obligación en desarraigar la cizaña que el enemigo común había sembrado entre ellos, a fin de desterrar de sus tierras a los que llenos de caridad y celo de la honra de Dios, solicitaban por todos los medios bautizarlos, catequizarlos y ponerlos en vida cristiana, donde libres de su tiranía consiguiesen la salvación y vida eterna³.

Cabe recordar el universo conceptual al que pertenecían los franciscanos. Los frailes juzgaban los acontecimientos del Nuevo Mundo desde una perspectiva mesiánica. Ellos creyeron, al menos en un primer momento, que la evangelización en Indoamérica era un paso próximo a la “tercera edad” profetizada por Joaquín de Fiore. Con acierto John Pelan lo advirtió en su trabajo sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo⁴.

Mendieta, por encargo del superior general de la Orden, analizará para los franciscanos los hechos acaecidos a través de categorías típicamente apocalípticas propias del profetismo y el joaquinismo. De acuerdo con la periodización llevada a cabo por el fraile, la historia del Nuevo Mundo se dividirá en tres grandes épocas que no deben confundirse con las tres edades joaquinistas, pero que responden a sus esquemas. La primera estaría constituida por el periodo precortesiano que representaba el cautiverio “egipcio” de los indios, es decir la servidumbre de la idolatría. La segunda: el periodo de 1524 a 1564, la “edad de oro” de la iglesia indiana; algo así como el tiempo entre Moisés y la destrucción de Jerusalén por los babilonios, que había significado tal edad para el pueblo judío. Y, finalmente, la tercera época, a partir de 1564, representaba el cautiverio babilónico de la iglesia indiana⁵.

³ Camilo Almanza. *Relación histórica*. En: Gregorio Arcila Robledo. *Provincia franciscana de Colombia. Las cuatro fuentes de su historia*, Bogotá, Editorial Renovación, 1950, cuarta fuente. p. 156.

⁴ Para quienes no están familiarizados con el pensamiento apocalíptico es común creer que la característica primordial del profetismo escatológico es el anuncio inminente del “fin del mundo”. Craso error. De lo que se trata es de ubicarse en la historia y de juzgar los acontecimientos a la luz del “mundo que vendrá”, pero no necesariamente creer que su advenimiento es próximo; introduciendo una lectura “dialéctica de la historia, toda victoria del bien se visualiza como un signo o anticipo del “Reino futuro” y todo triunfo del mal, como una postergación. Lo que sí caracteriza a esta mentalidad apocalíptica es la actitud de “espera vigilante”. En: Jhon Phelam, *El Reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1972.

⁵ Jerónimo de Mendieta. *Historia eclesiástica indiana*. México, Editorial Porrúa, 1980, III, p. 224.

Los franciscanos visualizaban a los indios como seres que naturalmente estaban inclinados a vivir en este tercer estado, en algunos aspectos ya vivían en él. No se trataba pues de imponerles una religión sino simplemente de ayudarlos a depurarse, a acelerar su evolución hacia el “hombre nuevo” propio de la “edad del espíritu”. Son innumerables los textos en los que los frailes creen constatar esta tendencia de los indios hacia tal estado de perfección, de varios de ellos ya se ha hecho mención.

En 1970, apareció *El Viejo Mundo y el Nuevo* de John H. Elliot, que hoy es un clásico, en el que hace una primera aproximación a las hipótesis que se intenta argumentar:

Era lógico que algunos miembros de las Ordenes religiosas, desesperados por la corrupción de Europa, viesen una oportunidad para reestablecer la Iglesia primitiva de los apóstoles en un mundo nuevo que todavía no habían alcanzado los vicios europeos. De acuerdo con la tradición redentorista y apocalíptica de los religiosos, las cuestiones de un nuevo mundo y del fin del mundo se unieron armoniosamente en la gran tarea de evangelizar a los incontables millones que no conocían nada acerca de la fe⁶.

En este sentido resulta por demás sugerente la actitud de los frailes en relación al bautismo de los indígenas. Los franciscanos fueron los primeros misioneros en llegar a la Nueva Granada como corporación. Al arribar otros religiosos, décadas después, encuentran una Iglesia organizada. Por ello, la Orden avanzará en el proceso de construcción del Reino de Dios. El segundo gran paso es la administración del “sacramento” del matrimonio. Este será regulado y promovido de manera más sistemática por fray Luis Zapata de Cárdenas en el ya mencionado primer catecismo⁷ para la ciudad de Santafé. En este primer instrumento impreso de evangelización, el obispo franciscano le da suma importancia al matrimonio, a tal punto que ocupa una cuarta parte del texto. Recomienda al clero de su diócesis mucho cuidado en la administración de este sacramento ya que las equivocaciones que se cometan son difíciles de remediar. Por otro lado, hace un llamado a que los sacerdotes tengan en cuenta que el matrimonio es un “derecho natural” de hombres y mujeres, por la inclinación que les dio la naturaleza de procreación de los hijos y recuerda que el Concilio de Trento impone graves penas y censuras a los que impidiesen el sacramento, ya que de no casarse, los indios

⁶ John. H. Elliot. *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*, Madrid, Alianza Editorial, primera impresión 1970, primera edición en área de conocimiento: Humanidades, 2000, p. 45.

⁷ Fray Luis Zapata De Cárdenas, *Primer Catecismo de Santa Fe de Bogotá, 1575*, Bogotá, Centro de publicaciones del CELAM, 1987.

permanecerán amancebados o se corre el riesgo de no multiplicarse y, por lo tanto, se pueden quedar las tierras desiertas.

Vale la pena recordar que el Concilio de Trento —1545 a 1563— realmente no reglamenta a fondo el sacramento del matrimonio. La última discusión del concilio fue sobre el matrimonio y la comunión de los santos. Se abordó como un punto necesario de afrontar, pero para cuyo tratamiento encontró una actitud extenuada en virtud de lo largo y tormentoso que había sido el concilio.

Resulta sorprendente pensar hoy que los sacramentos en los que se centraba la práctica pastoral franciscana eran el bautismo y el matrimonio, restando importancia al resto. Incluso hubo una enconada disputa con las otras órdenes religiosas presentes en el Nuevo Reino ya que consideraban que los franciscanos, en su afán de bautizar, lo hacían masivamente sin el debido procedimiento de instrucción y preparación. Pero, por otros testimonios, puede decirse que esto no es del todo cierto pues se hacía una preparación previa, el bautizo era precedido de un catecumenado esmerado que suponía una alta valoración de la naturaleza de los indígenas, lo que de ninguna manera podría negarse es que era realmente “apresurada”, pues la urgencia mesiánica no daba tregua.

Está claro que el bautismo es el sacramento de la iniciación, con él se incorpora la persona al seno de la Iglesia, de la comunidad cristiana. Pero este primer paso no dejaba de ser sólo eso, un primer paso, pero para el reinado de Dios era necesario constituir familia, con el fin de nuclear cristianamente la población, de ahí la necesidad de este segundo sacramento. El matrimonio es un sacramento, un símbolo, es el “símbolo del amor” en la tradición cristiana de la Iglesia católica. Enseñar y reglamentar ese amor desde la fidelidad, era enseñar y reglamentar un amor a Dios y a la Iglesia, representante de Dios, de ahí que la fidelidad en el matrimonio debe conducir a la fidelidad con la Iglesia, propósito fundamental para la Iglesia católica en este siglo XVI.

Este “contrato sagrado”, el matrimonio, la sociedad conyugal, cumple de una manera exclusiva para la Iglesia la función reproductora de la sociedad, incluyendo, por supuesto, la educación de los hijos; en el matrimonio se forma la familia, base de la sociedad, y es en la familia donde el niño se forma como persona, como cristiano y como ciudadano. Es en ese espacio íntimo, donde se regulan los comportamientos cotidianos de los individuos. Por tanto, regular el matrimonio, es de muchas maneras, regular la familia y regular ésta es el camino más expedito para regular la sociedad. Se trataba entonces de formar familias cristianas, fundamento del reinado de Dios.

Es gracias a estas convicciones que los franciscanos se mantienen fieles a esta práctica sacramental e incluso intentan en sus correspondencias con la Corona obtener mayor libertad en su administración: “Y los indios e indias que quieren casarse y no los consientan casar y si alguno [los] casa, incurrimos en odio de todo el pueblo. Y aunque

por confesión hallamos algunos idóneos para la Sacra Comunión no osamos se la dar, porque ladran contra nos, como si hubiésemos cometido herejía”⁸.

EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS

Los *Poverellos* del siglo XVI, convencidos de que el Diablo se había refugiado en estas tierras y era triunfante en los nuevos dominios, consideraban la necesidad de desterrarlo, labor que se inicia extirpando “idolatrías”, en las que se manifestaba claramente la “soberanía” del “demonio”:

Pero antes de esta victoria [la de Jesús en la cruz a la muerte y el demonio], y antes que en este Reino entrase la palabra de Dios, es muy cierto que el demonio usaría de su monarquía, porque no quedó tan destituido de ella que no le haya quedado algún rastro, particularmente entre infieles y gentiles, que carecen del conocimiento del verdadero Dios; y estos naturales estaban y estuvieron en esta ceguedad hasta su conquista, por lo cual de demonio se hacía adorar por dios de ellos, y que se le sirviesen con muchos ritos y ceremonias⁹.

Esta descripción de Rodríguez Freile¹⁰ en *El carnero*, confirma el esquema de las mentalidades teológicas medievales y avanza en la línea de los anteriores cronistas, reconociendo al indígena como ser humano pleno pero poseído por el “demonio” y desviado de la senda evangélica del bien y de la verdad. En ese orden de ideas, la tarea misionera consiste primordialmente en rescatar almas, difundir el evangelio y acompañar la labor “civilizadora” de los conquistadores. En palabras de fray Pedro de Aguado en su memorial de 1576, “...el mayor obstáculo para la conversión lo constituía su obstinación en conservar con protervia el culto de sus ídolos”¹¹.

Para esta orden mendicante, el “demonio” estaba íntimamente imbricado con las religiones autóctonas. Sobre algunos de sus aspectos, en los muiscas, fray Esteban de Asensio lo muestra del siguiente modo:

⁸ “Carta del custodio fray Juan de Filiberto al emperador Carlos V con un extenso informe sobre las condiciones del Nuevo Reino de Granada”, fray Juan de Filiberto, Santafé 3 de febrero de 1553. AGI, Santa Fe 188, fól. 33r-36r.

⁹ Juan Rodríguez Freyle, *El Carnero*, Bogotá, Edición Panamericana, 1994.

¹⁰ Rodríguez Freyle, había sido educado por los frailes franciscanos de quienes se consideraba heredero.

¹¹ “Memorial del provincial fray Pedro Aguado al Consejo de Indias”, fray Pedro de Aguado, Santafé, 9 de febrero de 1576. AGI, Santa Fe 234.

Usan el día de hoy entre los indios Moscas (muiscas) muchos ritos y costumbres malas inventadas por el “demonio”, para lo cual es de saber que es antiquísimo entre ellos tener y reverenciar al demonio en nombres de muchos dioses, aplicando a cada un dios a su casa; y entre estos nombres de dioses tenían principal uno que ellos llaman Bochica: a este tenían por universal señor para todo. Tenían otro por segundo en poder, llamabanle a éste Chibra fruine: a este le piden victorias y otras cosas, y por consiguiente pedían a otros “demonios” de otros nombres otras cosas¹².

Se devalúa la religión de los autóctonos, entre otras cosas, por su “politeísmo”. En este caso sucede una proyección de la condición europea judeocristiana a las condiciones de la América indígena, pues para los indígenas los dioses son genuinos y no “demonios”. Además, tal como sucede en el Antiguo Testamento, la divinidad positiva aún no se encuentra plenamente diferenciada de la negativa, ambas son deidades en el pleno sentido. El indígena no le teme a la deidad como el cristiano le teme a la suya, por el contrario, este tipo de deidades o “demonios” —como las califica el misionero— dinamizan la vida diaria cotidiana y exaltan la sensualidad. Las grandes deidades construyen y destruyen mundos, son cosmogónicas. Véase lo que el oidor Francisco de Auncibay y los franciscanos piden a la real audiencia en noviembre de 1574. En primera instancia el castigo como control, procedimiento fehaciente en la extirpación de las idolatrías: “...y si algún indio cristiano dejare el nombre o hábito de cristiano y se redujere a los chontales, le sean dados cien azotes públicamente y trasquilado”¹³. La práctica de “trasquilar” era sumamente ofensiva y humillante para los nativos, además que procuraba el escarnio público al ser evidente su castigo. Luego viene la justificación de esta práctica:

Y porque una de las cosas principales y de más importancia que hay para la conversión de los naturales a nuestra Santa Fe es desarraigarles de sus entendimientos los ritos y ceremonias e idolatrías en que están ciegos y engañados del demonio, se ordena y manda que los dichos indios no puedan tener ni tengan santuario ni ofrecimiento, ni ídolo, y para que cesen se les manda a los encomenderos y encarga a religiosos y sacerdotes, los quemen y no les permitan tenerlos, y si pareciere que es cosa grave y que se seguirá escándalo de hacerlo ellos por sus personas, avisen a la justicia para que en todo caso se ejecute. Y porque en alguna manera esto se remedie, se manda

¹² Fray Esteban de Asensio. *Historia memorial*. Capítulo décimo sexto, del cuarto provincial. En: Gregorio Arcila Robledo. *Provincia franciscana de Colombia. Las cuatro fuentes de su historia*, Bogotá, Editorial Renovación, 1950, Capítulo 32.

¹³ Juan Friede. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, VII Tomos, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1975, Tomo VI, nota 1048. p. 462.

notificar a todos los caciques y a capitanes que, de hoy más, no tengan los dichos santuarios, ofrecimientos ni ídolos y se les dé a entender la burlería que es, y de esto el señor presidente les haga una plática dándoles a entender su ceguedad y amenazándoles con riguroso castigo si los tuviere, y el sacerdote que supiese que algún indio cristiano así cacique, como otro, lo tal hace y comete, dé aviso a esta Real Audiencia para que en ello se ponga remedio y castigo necesario¹⁴.

Es pues la extirpación de idolatrías un importante camino de “evangelización”. Es quizá este aspecto el que más escozor causa, es muestra clara de intolerancia, en principio incoherente con la perspectiva del humanismo cristiano que se supone es el referente ideológico en los frailes. Pero es importante aclarar que la mentalidad de la época es intolerante según los valores modernos, pero en ese momento el ascenso del humanismo y la secularización en los siglos XV y XVI, condujo a pensar que Dios estaba más amenazado que nunca¹⁵. España a finales del siglo XV se convirtió en un fortín del catolicismo facilitando la obsesión por el demonio en términos distintos a los que se evidenciaron en otros lugares de Europa. Los frailes franciscanos, provenientes mayoritariamente de Andalucía y Extremadura, no escapaban a su momento histórico, no podían ser de manera diferente. Para comprender este procedimiento en su justa dimensión es necesario tener en cuenta algunas consideraciones.

La tolerancia constituye un principio filosófico y una actitud existencial que se abre paso en la historia muy lentamente. Las actitudes tolerantes que muchos de los obispos de los primeros siglos e incluso de los santos padres asumen en relación con las opiniones disidentes, no lograrán crear una cultura donde predomine la tolerancia. Particularmente, a comienzos del siglo XII y como consecuencia de la violencia contra los movimientos “heréticos” que proliferaron desde el siglo anterior, tanto el poder secular como el religioso se volverán especialmente intolerantes. Máxima expresión de este pensamiento intolerante será, como se sabe, la Inquisición, que no sólo fue estatuida por estos poderes sino también respaldada y querida por los pueblos cristianos de entonces, tal como lo ha advertido de modo incontrovertible el historiador Henry Kamen, en su clásica obra sobre el tema¹⁶.

La invasión en el siglo VIII de la península ibérica por los árabes musulmanes, influirá con el transcurso de los siglos en el talante de los ibéricos, que serán sojuzgados durante

¹⁴ Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. VII tomos, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1975, tomo VI, nota 1048. p. 462.

¹⁵ BORJA, Jaime Humberto, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Editorial Planeta, Bogotá, 1998, p. 22.

¹⁶ Henry Kamen, *La inquisición española*. México, Ediciones Grijalbo 1977.

largo tiempo por los mahometanos. Sólo quedarán en el norte algunos reinos ibéricos libres de su dominación. Para estos ibéricos la reconquista de sus tierras acrecentará, en especial en los medios más populares, su intolerancia. Debe recordarse que Granada caerá en poder de la monarquía católica en 1492, ese mismo año se expulsan los judíos y se “descubre” a América. Estos tres acontecimientos definitivos en la historia dan indicios para entender el triunfalismo político-religioso de los peninsulares de la época.

La “intolerancia” que los misioneros manifiesten hacia los cultos idolátricos es una de las principales —y “reales”¹⁷— acusaciones que se lanzan contra ellos. Corresponde, pues, que esta intolerancia se coloque en su debido contexto. Y para ello es imprescindible tener presente la naturaleza de estas culturas “paganas” a las que venían acostumbrados a enfrentar los misioneros. Traiganse a esta reflexión las palabras de Elliot, que ratifican la hipótesis de la incapacidad del hombre de la península ibérica de comprender estas nuevas realidades:

Referente a la asimilación del Nuevo Mundo como conjunto, estamos en disposición de darnos cuenta de que la posibilidad que la Europa del siglo XVI y comienzos del XVII lo consiguiese era absolutamente relativa. La mayor parte del esfuerzo se empleó en llevar las realidades conocidas de América dentro de los límites ya existentes. Pero incluso hacia la mitad del siglo XVII estos límites apenas si habían comenzado a moverse¹⁸.

CONTRA LOS SACRIFICIOS

No podría ser distinta a una actitud intolerante la que los primeros evangelizadores tendrán en relación con las religiones que consideraban “paganas”¹⁹, pero la intolerancia se acrecentará al comprobar que uno de los elementos esenciales de estas religiones lo constituían los sacrificios humanos. Los practicaban en forma generalizada y habitual la inmensa mayoría de las religiones y en especial las más importantes. En el caso de los aztecas, este tipo de liturgia sacrificial resultaba imponente; para el caso indígena chibcha, el culto, no obstante la importancia que le daba a la luna Chía, estaba orientado principalmente al sol Zue, con el cual se relacionaban las prácticas propiciatorias, en particular el sacrificio de víctimas humanas y de animales. Al sol estaban consagrados los templos y en lo alto de las rocas derramaban la sangre de los sacrificados, bebida

¹⁷ Juicio contemporáneo y por lo tanto anacrónico de algunos autores.

¹⁸ John. H. Elliot. *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*. Madrid, Alianza Editorial, primera impresión 1970, primera edición en área de conocimiento: Humanidades, 2000, p. 48.

¹⁹ Era considerado, en materia religiosa como “pagano”, todo lo que no hacía parte de la ortodoxia católica.

principal de esta divinidad. Nos dice Asensio: “Pero además de sus dioses, rendían culto al ‘diablo’, a quien tenían, no por dios, sino por ejecutor y a quien por el temor que le guardaban ofrecían e inventaban diversos cantos y ceremonias”²⁰, entre las cuales Asensio reporta la siguiente: “desnudos, y a puerta cerrada, cantan, y se emborrachan y allí vomitan y se ensucian y hacen otras deshonestidades; y en este canto se rematan todas las borracheras”²¹, es una descripción con un juicio valorativo muy negativo que denota claramente la incompreensión del fraile.

Basta hojear algún manual dedicado a estudiar la civilización chibcha²² para asombrarse de sus avances científicos, comprobar la complejidad y fluido funcionamiento de su organización social. El asombro se transmuta en fascinación cuando el lector se familiariza con la belleza seductora de su poesía, el refinamiento de su orfebrería, la grandiosidad de sus obras arquitectónicas y la riqueza literaria y filosófica de sus legendarios mitos y leyendas. Sería necio negar los valores de semejante civilización. Sin embargo, junto a estas expresiones culturales que suscitan admiración moderna, coexiste un universo religioso que para estos primeros misioneros y para cualquier desconocedor a fondo de estas culturas, resultará seguramente “sanguinario” y “cruelísimo”. Ni por asomo se pretende enjuiciarlo con los valores propios de una tradición cultural que, mediante un penoso y laborioso esfuerzo, generó otras normas éticas, que, por lo demás, muchas veces se oscurecieron y otras tantas dejaron de observarse. Sobre las costumbres éticas de los muiscas advierte el padre Asensio:

La vida moral de estos indios y pulicia suya es de gente de mediana razón, porque los delitos hechos los castigan muy bien, especialmente el matar y el hurtar y el pecado nefando, de que son muy limpios, que no es poco para entre indios. Y así hay más horcas por los caminos y más hombres puestos en ellas que en España. También cortan manos, narices y orejas por delitos no tan grandes, y penas de vergüenza hay para las personas principales, como es rasgarles los vestidos y cortarles los cabellos, que entre ellos es gran ignominia. Es gente muy perdida en cantar y bailar a su modo, y éstos son sus placeres²³.

²⁰ Fray Esteban de Asensio. *Historia memorial*. Capítulo décimo sexto, del cuarto provincial. En: Gregorio Arcila Robledo, *Provincia franciscana de Colombia. Las cuatro fuentes de su historia*, Bogotá, Editorial Renovación, 1950, capítulo 32.

²¹ *Ibidém*.

²² Recomendamos: Miguel Triana. *La civilización chibcha*, Cali, Carvajal, 1972, p.p. 298.

²³ Fray Esteban de Asensio. *Historia memorial*. Op. Cit, capítulo 32.

Sobre la base no sólo de los escritos de los cronistas castellanos sino de los manuscritos ideográficos indios pre y post colombinos, Helmut Krumbac ha logrado recopilar los distintos tipos y maneras de sacrificios que se daban en la época en que los misioneros llegaron a América²⁴. De la lectura del trabajo mencionado se colige la impresión negativa que tales prácticas debieron ejercer sobre el ánimo de los misioneros. Los sacrificios realizados no eran pocos ni esporádicos. Paradójicamente, asegurar la continuidad de la vida demandaba que fueran numerosos y permanentes. Un historiador como Konetzke, reconocido por su ecuanimidad, asegura:

Los sacrificios humanos ofrecidos a las deidades alcanzaron entre los aztecas proporciones aterradoras; en la consagración del principal templo de la ciudad de México, en efecto, según los cálculos más conservadores, en cuatro días se inmoló a 20.000 hombres, escindiéndoles el corazón²⁵.

Igualmente, David Viñas, en su obra *Historia de América Latina*, anotará:

La guerra, de sustancial importancia en el marco de esa cultura, no sólo se evidenciaba en los sacrificios realizados ante el altar de Huitzilopochtli (de hasta 10.000 seres humanos en un solo día, previamente capturados), sino en la expropiación de sus vituallas, en su utilización como mano de obra esclava y —en ciertas ocasiones— como primitivo reemplazo de su dieta²⁶.

Idéntica aseveración expresa Osvaldo Silva en su obra *Prehistoria de América*, erudita síntesis de lo investigado hasta el presente sobre el tema. Acota Silva en su libro: “La necesidad de mantener prisioneros de guerra para los sacrificios humanos, originó un permanente estado bélico simbolizado por las ‘guerras floridas’, conflictos artificiales provocados con el único objetivo de lograr prisioneros”²⁷.

Los misioneros no podrán separar —porque estaban indisolublemente unidos— la religión de los sacrificios humanos, y ésta será una de las razones por las cuales se opondrán tenazmente a ella y tratarán sistemáticamente de destruir sus ídolos. Pero para ellos, —los chibchas— los sacrificios era algo “natural” y “legítimo”, formaban parte de su cultura, estaban incorporados a la cotidianidad. Obviamente, los primeros

²⁴ Helmut Krumbac. *El sacrificio en honor a los dioses*. En: revista “Humboldt”, ed. Inter Naciones, año 28/987, n° 92, pp. 19-27.

²⁵ Richard Konetzke, *América Latina, La época colonial*. México, Ediciones Siglo XXI. 1988. p. 13.

²⁶ David Viñas. *Historia de América Latina. México y Cortés*, Madrid., Ed. Hernando, p. 13.

²⁷ Osvaldo Silva. *Prehistoria de América*. Chile, Ed. Universitaria, 1986. p. 124.

evangelizadores, a su vez y como contrapartida, tenían la Inquisición, institución con práctica de sacrificios humanos por excelencia, que aunque no llegó a América con las mismas características que tenía en España y que casi no se aplicó para el mundo indígena, fue suplantada por la extirpación de idolatrías.

Es cierto que algunos contemporáneos de los primeros evangelizadores comenzaron a preconizar nuevas y diferentes pautas de relacionamiento, pero ello no será asumido de inmediato. Los planteamientos que en torno a la tolerancia llevan a cabo Erasmo de Rotterdam y Tomás Moro no pasarán de ser elucubraciones de intelectuales y no llegarán a encarnarse en la mentalidad de la época. Los primeros franciscanos en América, influidos por el humanismo cristiano, no recogerán en este aspecto el pensamiento del llamado “evangelismo católico”. Las ideas de “convivencia” y “tolerancia” preconizadas por el humanismo, más para las corrientes evangélicas “protestantes” que para otras como el islamismo, no resultarán suficientemente convincentes para que estos recios hispánicos, en definitiva hijos de aquellos que cerraban filas al grito de “Santiago matamoros”, se avengan a convivir con las costumbres religiosas de los indígenas americanos que ellos estimaban horribles.

Por otra parte, estas concepciones intolerantes estaban profundamente arraigadas en las culturas de los pueblos de entonces y no serán patrimonio exclusivo de la Iglesia católica y de los castellanos. Ellas serán, así mismo, compartidas por las naciones protestantes, tal como lo refiere el historiador “protestante” Tuverville²⁸, cuando, respaldado por abundantes datos, alude a esta intolerancia. El propio Lutero no escapa a esta mentalidad intolerante, de la cual será cabal expresión su consejo a los príncipes en ocasión de la insurrección campesina: “Exterminad, degollad, que el que tenga poder actúe. El que pueda que pegue, castigue, estrangule o apuñale secretamente o públicamente... Tan extraños son estos tiempos en que un príncipe merece más el cielo vertiendo sangre que otros rezando”²⁹.

La intolerancia impregnaba de tal modo la cultura de esos tiempos que ni siquiera la personalidad colosal de Bartolomé de Las Casas quebrará estos condicionamientos. No obstante lo que enseña en su libro *De único vocationis modo*, en el sentido que no puede imponerse la fe a los infieles, el fraile dominico en sus obras no impugnará al Tribunal de la Inquisición e incluso lo legitimará. Leyendo a Henry Kamen en *Los caminos de la tolerancia*³⁰, se comprende al seguir la azarosa peripecia de la convivencia fraterna en

²⁸ H. S. Tuverville. *La inquisición española*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p.p. 178-181.

²⁹ Citado por Mario Cayota, *Los Franciscanos vistos desde el sur*, Montevideo. Tomado de un libro de Lucien Febvre, “*Un destin: Martín Luthers*”, p. 173, París, *Presses universitaires*, 1952.

³⁰ Henry Kamen. *Los caminos de la tolerancia*. Madrid, Ed. Alianza, 1982.

el disenso, lo dificultoso que resultó su aceptación por la mayoría de la humanidad. En realidad, mirando alrededor, es posible afirmar que ella todavía se abre camino entre los pueblos. En este sentido, debe reconocerse que también fueron intolerantes los grandes imperios americanos que, antes de la llegada de los misioneros, en su marcha expansionista, habían destruido numerosos libros sagrados de los pueblos que sometieron y que, como en el caso del imperio Inca, trataron de imponer su idioma por la fuerza.

EL PRIMER CATECISMO DE SANTAFÉ

Puede encontrarse en fray Luis Zapata de Cárdenas (1573-1590) al gran reformador de la Iglesia indiana en el Nuevo Reino de Granada. Como es de suponerse, sus medidas despertaron un sinnúmero de quejas y molestias, aún entre los religiosos de su comunidad franciscana. Puede decirse que, como típico obispo tridentino, intentó infructuosamente oponerse discretamente al patronato. Su catecismo (1575) propone una serie de medidas tendientes a organizar la Iglesia en el Nuevo Reino de Granada. Véase lo que dice en su presentación:

El Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don fray Luis Zapata de Cárdenas, Segundo Arzobispo de este Nuevo Reino de Granada, celoso del bien universal de sus ovejas y como a quien tanto le va de su aprovechamiento, habiendo tratado y comunicado desde su santo intento con los provinciales de las órdenes de Santo Domingo y San Francisco de este Reino, y con otros letrados y personas doctas y religiosas, y el modo más conveniente, fácil, seguro y llano que se podría tener en todo el distrito de su Diócesis para la edificación, conversión y conservación de los naturales que en él habitan, de que resultase una general forma y nivel de enseñarles e instruir, con la cual se guiasen todos los que en este ministerio se ocupasen...³¹.

Zapata de Cárdenas pretende regular la evangelización y asume como punto nodal del catecismo el matrimonio, pues se encuentra múltiples exhortaciones que, aunque resulten extensas, valen la pena retomar:

- De lo tocante a la pulicía humana. Primeramente debe el sacerdote trabajar con celo apostólico de darles buen ejemplo en todas sus obras, pues el ejemplo puede más mover que las palabras, y en especial en mostrarse caritativo con ellos procurando hacerles buenas obras, dándoles a entender, para que conociéndolo le tomen

³¹ Fray Luis Zapata De Cárdenas, *Primer Catecismo de Santa Fe de Bogotá, 1575*, Bogotá, Centro de publicaciones del CELAM, 1987, p. 2.

amor y se persuadan a toda la verdad de lo que les enseña, ratificando la vertiente testimonial, propia del franciscanismo y de la que ya hemos reflexionado.

- De la poblazón. Por cuanto al estar los indios congregados en pueblos es cosa tan necesaria para vivir política y cristianamente, que sin este fundamento no se hace cosa, mandase al sacerdote o religioso que no consienta que se despueble indio alguno y al que huyere lo reduzca por ministerio de los alcaldes del pueblo y alguaciles, y si no bastare dé noticia de ello a la justicia para que lo remedie.

- De los libros que ha de haber. Ítem, por cuanto conviene para que lo sobredicho se consiga y haya cuenta y razón con los indios que el sacerdote tiene a su cargo mandase que tenga un libro, el cual pida al encomendero, para que en él se escriban todos los indios de la tal doctrina, por sus caciques y capitanes, distintos los unos de los otros, así infieles como fieles y hombres y mujeres grandes y pequeños, para por este orden saber qué feligreses tienen a sus cargos y los puedan conocer e inquirir de los que faltaren.

- Que no consientan los sacerdotes quien perturbe el pueblo. Ítem, por cuanto consta que los negros y mestizos, indios ladinos y mulatos perturban los pueblos, tendrán cuidado, como se manda por las cédulas de Su Majestad, que el sacerdote, procurando la quietud del pueblo que tiene a su cargo, no consientan los tales estar en él, y si por bien no pudiere que se vayan, avise a la justicia secular de lo que pasa para que lo remedie.

- De la labranza de comunidad del pueblo. Ítem, se manda y encarga al sacerdote y religioso que tiene la doctrina que para sustento de esta casa y otras cosas necesarias para los indios y para la iglesia, que procure persuadir y mandar a los indios cómo, cumpliendo con las labranzas propias y de su encomendero y cacique, se haga una labranza tan grande cuanto son buen modo pudiere acabar con ello, para la comunidad del pueblo. La cual tendrá cuidado de hacerla beneficiar y desherbar a los muchachos de la doctrina y coger a su tiempo y recogerla en un apartado de la enfermería, para que con ella se sustenten los enfermos y las enfermeras, y los viejos y viudas y niños huérfanos; y así mismo persuadirá a los indios pongan algunas aves en la dicha casa, para que con el maíz dicho se críen y aumenten para el dicho efecto; y el sacerdote con los alcaldes tendrán la llave de maíz, y los distribuirán por su cuenta y razón, tomando primero razón de lo que se encierra y después de lo que se gasta, y si algo sobrare del dicho maíz, adviértase que se gaste en cosas

necesarias a la enfermería, como son: ropa, especias, jabón, aceite y algún vino, y otros regalos, todo con guarda y cuenta de recibo y gasto por orden del sacerdote y alcaldes, y si sobrare después de todo esto proveído, se empleará lo que sobrare en cosas para la iglesia, como es en cera, andas y paño para enterrar los muertos con honra y pompa cristiana, y procurará el sacerdote que haya cruz con su manga y otros ornatos de altar, y darles a entender el bien que de esto se les sigue y cuán aventajados están más que otros pueblos de su comarca en semejantes ornatos.

- Del remedio contra la idolatría de los indios. Por cuanto los santuarios son tropiezo y estorbo para que los infieles no se conviertan y así mismo para que los nuevamente convertidos vuelvan a idolatrar, se manda que con toda solicitud y santo celo de la honra de Dios y bien de estos indios, los sacerdotes inquieran donde hay santuarios y, sabido, no toquen en ellos, sino con toda brevedad den aviso cada uno a su prelado, para que lo traten con el ordinario y con la justicia secular para que con su autoridad se manden destruir y asolar del todo sin que haya memoria de ellos; y aunque el Sínodo antiguo manda que se ponga allí alguna cruz o, purificando aquel lugar, se haga alguna ermita, por la mucha experiencia que se tiene de la malicia de estos indios, que debajo de especie de piedad van al mismo lugar a idolatrar, pareció ser más conveniente raer de la tierra totalmente la memoria de estos santuarios; y porque en los dichos santuarios se halla algunas veces oro y cosas de valor, se ordena y manda que lo que así se hallare se distribuya en utilidad de la iglesia del pueblo donde el tal santuario se hallare y lo mismo sea de lo que se hallare en sepulturas por aviso del sacerdote, y lo que sobrare, distribuido en las iglesias, se gaste en la enfermería y en obras pías tocantes al mismo pueblo, todo lo cual se haga con parecer y voto del prelado diocesano y la justicia secular.

- De los jeques y mohanes y hechiceros. Ítem, por cuanto el otro impedimento a la predicación evangélica y conversión de estos naturales a nuestra santa fe católica, son los jeques y mohanes y hechiceros, los cuales en acabando el sacerdote de predicar, ellos les dicen y predicar lo contrario apartándoles de nuestra santa fe y les dicen que lo que los sacerdotes les enseñan son engaños, para evitar tan grave mal y daño, se manda que con todo santo celo y cuidado el sacerdote inquiera quién son estos y, en sabiéndolo, escriban al prelado para que den en ello, conforme a derecho, para que tan grave mal de raíz se quite y arranque de la tierra.

Del examen del texto anterior se desprenden varias observaciones:

• Es constante, tanto en este texto como en los demás, que las alusiones a las Sagradas Escrituras permiten argumentar y justificar los actos de la Evangelización, pacíficos y violentos; de una manera particular contra la extirpación de idolatrías se encuentra en Jeremías un referente: “Vocación de profeta. Entonces me fue dirigida la palabra de Yahvé en estos términos: Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes que nacieses, te tenía consagrado: yo profeta de las naciones te constituí. Yo dije “¡Ah, Señor Yahvé! Mira que no sé expresarme, que soy un muchacho. Y me dijo Yahvé: No digas: ‘Soy un muchacho’, pues adondequiera que yo te envíe irás, y todo lo que te mande dirás. No les tengas miedo, que estoy contigo yo para salvarte —oráculo de Yahvé—. Mira que he puesto mis palabras en tu boca. Desde hoy mismo te doy autoridad sobre las gentes y sobre los reinos para extirpar y destruir, para perder y derrocar, para reconstruir y plantar”³². “¡Si volvieras, Israel! oráculo de Yahvé, ¡si a mí volvieras!, ¡si quitaras tus Monstruos abominables, y de mí no huyeras! Jurarías: ‘¡Por vida de Yahvé!’ con verdad, con derecho y con justicia, y se bendecirían por él las naciones, y por él se alabarían. Porque así dice Yahvé al hombre de Judá y a Jerusalén: Cultivad el barbecho y no sembréis sobre cardos”³³.

• En este sentido podría validarse la hipótesis acerca de la presencia de una utopía eficaz en el imaginario de los evangelizadores cuyo texto y contenido están presentes en las sagradas escrituras y que señalan hacia el reinado de Dios en la tierra. Las nuevas tierras pobladas de gentes buenas, pero poseídas, sería la oportunidad anunciada para realizar el reinado.

• De las citas del catecismo de Zapata, se coligen algunos elementos de la conformación social a la que aspiraba el arzobispo. Conviene recordar que los obispos, como preladados de la Iglesia, poseen la plenitud del sacerdocio a cuyo cargo está la dirección espiritual de una diócesis (territorio); el obispo concentra los poderes sacerdotales de Cristo, es pastor del rebaño encargado con autoridad absoluta. En ese sentido es profeta, sacerdote y rey. Como profeta enseña sobre la fe y las costumbres y predica a través de los sacerdotes; como sacerdote dirige y predica en la comunidad como puente entre el pueblo y el Señor, santifica la comunidad y eleva oraciones en nombre del pueblo; y como rey gobierna el rebaño encomendado así

³² Profeta Jeremías, 1, 6-10, *Biblia de Jerusalén*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1980.

³³ Profeta Jeremías, 4, 1-3, *La Biblia*, Traducción de Alonso Schökel y Juan Mateos, Madrid, Cristiandad, 1982.

como el pastor guía sus ovejas. Zapata recibe el obispado y encuentra un caos que debe remediar: por un lado idolatrías y el dominio del “demonio”, por otro una Iglesia frágil y sin recursos y, finalmente, una administración pública y de justicia desentendidas. Se propone entonces construir una Iglesia orientada por la utopía del reinado de Dios para lo cual requiere una estructura de poder y control que se lo permita y se propone: a) definir con precisión la grey (pueblo de indios) que corresponde a cada sacerdote; b) coordinar el poder religioso, político y militar (cura, alcalde y alguacil) con capacidad de respuesta para atender las demandas del sacerdote; c) elaborar una lista de los residentes en la grey (libro, empadronamiento); d) controlar la migración: impedir la salida e impedir la entrada (de negros, mulatos, mestizos e indios ladinos); e) propiciar una producción agropecuaria que permita sostener las obras de beneficencia y la Iglesia; f) establecer un mecanismo de delación que permita identificar los lugares donde se practica la idolatría; g) tener el poder suficiente para eliminar los sitios de idolatría y recuperar los bienes valiosos para la beneficencia y la Iglesia; y h) tener el poder suficiente de coacción para eliminar físicamente a los líderes bajo el dominio del “demonio”.

En el mismo sentido, el obispo franciscano Zapata de Cárdenas, impulsa un proyecto tendiente a la constitución de un clero autóctono, fundamentalmente conformado por mestizos y algunos naturales. Su argumento es que la catequesis sólo puede tener excelentes resultados si se logra catequizar en su propia lengua, condición de gran dificultad de los religiosos mendicantes a pesar de sus grandes esfuerzos, así lo expresaba al rey Carlos V, fray Jerónimo de San Miguel en 1550:

La lengua de estos no es una, antes hay una gran diferencia entre ellas, y tanta, que en cinquenta leguas hay seis o siete lenguas. Todas tienen muy gran dificultad en la pronunciación, y así no hay español que sepa hablar ninguna de ellas. Nosotros tenemos muy grande estudio y vigilancia en darnos a ellas; espero en Dios que saldremos con ello aunque no sin muy gran trabajo³⁴.

Zapata de Cárdenas piensa que ordenando clero mestizo e indígena, por su posibilidad con la lengua, la Evangelización sería más eficiente:

³⁴ “Carta de fray Jerónimo de San Miguel al emperador Carlos V, dándole cuenta del estado del Nuevo Reino de Granada”, fray Jerónimo de San Miguel, Santafé 20 de agosto de 1550. AGI, Santa Fe 233.

En este Reino hay ya muchos mestizos, hijos de españoles y de indios, que son virtuosos, saben leer y escribir, cantar, gramática y otras ciencias, y darlos al servicio de la iglesia parecióme que a los beneméritos se les podían dar órdenes, y ellos las pidieron y a algunos comencé a ordenar. Y mi principal intento fue para los poner en las doctrinas de los indios, porque como personas que saben su propia lengua, mejor los puedan traer a conversión y estos, como naturales, estánse quedos en la tierra, lo que enseñan aprovecha, no tienen intento de salir de la tierra sino de permanecer en ella. Y esta fue la causa que me movió a ordenar mestizos virtuosos, que cierto hay algunos que exceden a frailes y clérigos españoles. Y sabe Dios, Nuestro Señor, que mi principal intento en esto ha sido servir a Dios y a Vuestra Majestad y poner estos miserables en vía de salvación y que a ello ninguna otra cosa me movió³⁵.

No puede desconocerse que hay en el arzobispo una segunda intencionalidad y es lograr un clero de mayor dependencia frente al prelado y por lo tanto menos obstáculos para su organización. Como es de esperar, vinieron de inmediato las reacciones y la más clara y contundente, según los documentos allegados, se encuentra en el provincial franciscano Pedro de Azuaga, dirigida al rey Felipe II en 1583:

Lo primero es en detrimento de nuestra fe, por cuanto todas estas lenguas que hay en toda esa tierra firme, son faltas de vocablos, así las de la costa como las de la tierra adentro³⁶. Particularmente los de este Reino no tienen términos para decir fe ni creer, ni caridad, ni amor, ni para decir los artículos de nuestra fe que tratan de la Encarnación, ni para dar a entender destinación de personas de esencia ni producción, ni para decir Jesucristo, ni Virgen; por lo cual se inducirían grandes errores en la doctrina si en su lengua se enseñase. Y lo segundo, por no haber lengua general como la hay en Perú. Pues en este Reino hay tanta diversidad que en el distrito de Santafé hay muchas lenguas, que una a otra no se entienden; y en la de Tunja, lo mismo; y en Vitoria, otra y en Tocaima, otra; y en La Palma y Muzo, otra. Y si algún clérigo sabe alguna lengua, no sabe otra. Y estos que la saben o son acá nacidos, ninguno de cuantos hay acá sabe gramática ni lo que pertenece para doctrinar e informar en la fe, o son mestizos que saben menos. Que como testigo de vista ni aún leer no saben y son indignos del estado sacerdotal y algunos tan indios como

³⁵ Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. VII tomos, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1975, del tomo VII, nota 1079 de fray Luis Zapata al Rey, en 1577. pp. 173-174

³⁶ Con relación de éste capítulo se dé cédula para la Audiencia y el arzobispo informen con su parecer, habiendo platicado sobre ello.

los mismos indios y siguen las costumbres de sus antecesores, yendo a las borracheras en traje de indios³⁷.

Aprovecha el padre Azuaga la oportunidad de su misiva para recomendarle al Rey que expida una cédula real, en la que mande que los indígenas sean enseñados en lengua castellana, ya que todos la hablan y de esa manera no se incurriría en errores doctrinales al hacerlo en lengua, era además la ocasión para enseñar a leer y escribir a los naturales³⁸.

LA POBREZA PARA EL REINO DE DIOS

La perspectiva franciscana de la creación del reinado de Dios pasa necesariamente por una vertiente testimonial, es esa su tradición y a ella intentarán ser fieles. Se encuentran textos en cantidad considerable que confirman el testimonio de pobreza, humildad y desprendimiento de los frailes franciscanos llegados al Nuevo Reino de Granada. El obispo de Santa Marta, Juan de los Barrios, a pesar de los grandes conflictos sostenidos con los frailes de su propia Orden a causa del reparto de las doctrinas, así se lo expresaba al Rey en 1564: “la gran necesidad que en este Reino hay de frailes franciscos, porque es gente humilde y pobre y amigos de paz y quietud”³⁹.

Incluso el mismo Zapata de Cárdenas, segundo obispo de Santafé, quien también siendo franciscano tuvo fuertes discordias con los religiosos de su misma Orden, se pronuncia en los siguientes términos: “[...] en la parroquia de la grita (Venezuela) servía un fraile franciscano, ya que por la mucha pobreza de la comarca no se podía sustentar un fraile secular”⁴⁰.

Puede citarse un testimonio de Juan de Penagos, rico encomendero que fue alcalde mayor de Santafé durante diez años “De lo que dicen en esto de los frailes, en especial algunos de los de Santo Domingo, que los franciscos viven con más humildad [...]”⁴¹.

³⁷ “Carta del provincial fray Pedro de Azuaga al rey Felipe II exponiéndole las vejaciones que sufren los indios y pidiendo se remedie su mal gobierno; manifiesta los inconvenientes que se seguirían de enseñarles la doctrina en su propia lengua y se queja de la observancia de algunos religiosos”, fray Pedro de Azuaga Santafé, 20 de marzo de 1583. AGI, Santa Fe 234.

³⁸ *Ibidém.*

³⁹ Juan Friede. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. VII tomos, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1975, tomo V, nota 766, año de 1564 P., 215.

⁴⁰ Juan Friede. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. VII tomos, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1975, del tomo VII, nota 1079 de fray Luis Zapata al Rey, en 1577. pp. 175, AGI, Santafé 226.

⁴¹ Juan Friede. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. VII tomos, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1975, tomo V, nota 736. p. 158.

La importancia en la observancia de la pobreza para los franciscanos puede visualizarse nuevamente a través del ya citado obispo franciscano Juan de los Barrios: “[...] para que ningún fraile de ninguna orden ni estado que sea, pueda recibir ni tener dinero ninguno, ni cosa propia en particular, porque si esto no se hace y guarda, ningún fruto se puede hacer en la predicación del Evangelio [...]”⁴².

Pero esta perspectiva de pobreza evangélica, de la fuerza y preponderancia de lo testimonial, poco a poco se fue extinguiendo, la Iglesia a partir del siglo XVII se encuentra institucionalizada y las doctrinas, misiones y parroquias comienzan a ser altamente rentables, quedando la pobreza como un “ideal” al que nunca quisieron renunciar —y así lo muestran los documentos provinciales—, pero que efectivamente abandonaron.

Pero, ¿cuáles son las fuentes de recursos que hacen que se superen las condiciones tan austeras propias del siglo XVI? Los franciscanos por su gran labor misionera en Nueva Granada y gracias a sus testimonios de pobreza, humildad, desprendimiento y celo espiritual, son considerados como la Orden de mejores condiciones para servir de “intermediarios” entre Dios y los hombres. Se suponía que tenía mayor valor una intercesión de un franciscano que la de un clérigo secular o incluso más que la de otro fraile de cualquier otra orden religiosa y esto, como es lógico, abre infinitas posibilidades en el enriquecimiento de la Orden. Las rentas de la Orden mendicante se organizaron de la siguiente manera:

- Capellanías. Consistían en legados de dinero, terrenos o casas, con ciertas obligaciones que contraían los beneficiarios, como celebrar un número determinado de misas en sufragio del alma del donante y la celebración de una o varias fiestas religiosas de su devoción y, en algunos casos, con el cumplimiento de otras cláusulas, como ceder puestos de preeminencia en el templo a sus descendientes o señalar lugar de sepultura para él y ellos, o el patronazgo de una capilla. Ponían el dinero a interés o los daban en hipoteca, lo que permitía un incremento considerable en la economía de la provincia.
- Donaciones. Los frailes recibían donaciones en especie, en dinero o incluso en esclavos, que hacían sus bienhechores en vida o dejados en testamento. Estas donaciones permiten verificar la costumbre social de la época de ayudar a las comunidades religiosas, no sólo por el afecto y la cercanía con los frailes sino, además, como contraprestación por los servicios espirituales y de culto que ellos administraban, dado que lo religioso estaba íntimamente ligado con la vida cotidiana.

⁴² *Ibíd.*, p. 215.

- Limosna. Los frailes seráficos, fieles a sus tradición de mendicantes, salían a los campos a pedir limosna, la que era dada en especies, productos agrícolas y animales, permitiendo que sus despensas estuvieran regularmente bien abastecidas.

- Estipendios de las misas. Los franciscanos, por las razones aducidas, tenían una solicitud enorme de celebración de misas, era tal la acumulación, que no podían celebrarse pronto y se corrió siempre con el riesgo de defraudar la intención de los fieles e incluso, se consumían los estipendios antes de celebrarse la misa. A esto hay que agregar la cantidad de misas que ya estaban reservadas a perpetuidad por las capellanías.

- Limosna del Rey. La Corona, desde el siglo XVI, estaba comprometida a subvencionar los costos del vino para celebrar la misa y el aceite para alumbrar el santísimo sacramento; el aceite tenía que ser de oliva (tradicción que se tuvo hasta mediados del siglo XIX) para que perduraba encendido durante todo el día. Estos dos productos, por no darse vid ni olivo en estas tierras, resultaban extraordinariamente costosos, ya que debían que ser traídos de España. De la misma manera, desde los últimos años del siglo XVI⁴³, se obtiene un subsidio real para las medicinas de los frailes enfermos en la provincia.

- Estipendios de las doctrinas. Este recurso, es el más estable en el siglo XVI y por el cual sucedieron los grandes conflictos con los obispos Zapata de Cárdenas y Barrios, ya para el siglo XVII se encontraba bastante disminuido debido a la vertiginosa disminución de los indios. Pero, de todas maneras, no dejaba de ser un recurso que los hermanos, en términos generales, intentaron disminuir por lo excesivo como carga que resultaba para los naturales.

- Corrales y huertas. La Orden abasteció en gran parte el consumo de sus conventos con carnes y legumbres, hortalizas y frutas que producían en los corrales y huertas de los conventos; estos productos además de las limosnas de campo, les garantizaban el autoabastecimiento para la alimentación de los hermanos en los conventos.

⁴³ Encontramos un detallado informe en 50 folios de las medicinas, costos y nombre de los enfermos de la provincia desde finales del siglo XVI, hasta las primeras décadas del siglo XVII. AGI, Santa Fe 235. doc. 18.

Como puede observarse, las necesidades mínimas de subsistencia estaban garantizadas, incluso sin emplear dinero para ello; permitiendo, por lo tanto, una acelerada acumulación de dinero y de riqueza en bienes muebles e inmuebles.

LA CRIOLLIZACIÓN DE LA ORDEN Y EL CLERO

El siglo XVII, sólo es referido hasta 1630⁴⁴ por ser el momento cumbre de rompimiento con la perspectiva utópica de origen mesiánico y milenarista proveniente de la península ibérica a través de los frailes franciscanos llegados a Nueva Granada. Este rompimiento se da, entre otros motivos, gracias a la criollización de la Orden. Como se ha sugerido, el siglo XVII ha sido muy poco trabajado y es considerado por los historiadores como la “edad media americana”, denominada incluso como época “oscurantista”. De hecho, uno de los cronistas de cabecera, por ser el más completo, fray Pedro Simón, sólo escribe desde 1620; fray Pedro de Aguado recopila hasta 1582 y Asensio hasta 1585; Gonzaga coincide con Asensio; y Almanza va hasta 1789 aunque aportando poco.

En 1618, el obispo de Santafé es un criollo: don Hernando Arias de Ugarte y entre 1636 y 1645, se dan en la provincia tres provinciales criollos, prueba fehaciente de la criollización de la Orden en el Nuevo Reino de Granada. El siglo XVII se caracterizó, tanto dentro de la Orden como de la Iglesia, por el conflicto permanente entre españoles y criollos; sus disputas se daban por herencias, por cargos e incluso por devociones. Los franciscanos por ejemplo, promueven los cultos a la “pasión de Cristo” y el de la “Inmaculada Concepción”, este último, gracias a la voluminosa obra de Juan Gil⁴⁵, sobre los “conversos y la inquisición sevillana”, pues se trataba de un misterio patrocinado por los conversos que querían hacer gala de una genuina catolicidad. Los jesuitas se ponen del lado de los franciscanos y los dominicos se enfrentan a ellos aliados con los agustinos:

Los de las órdenes todos están encontrados unos con otros, hechos facciones y bandos: franciscanos y de la compañía por una parte, dominicos y agustinos por otra. Y de esta división no sólo resulta el mal ejemplo que nos dan con sus encuentros y con no comunicarse entre sí, ni acudir a las fiestas solemnes de sus casas, sino la nota gravísima de murmurarse, ofenderse y maltratarse con

⁴⁴ Para el siglo XVII, sobre los franciscanos en Nueva Granada, recomendamos con vehemencia la obra: Luis Carlos Mantilla OFM. *Los franciscanos en Colombia*. Tomo II. (1600-1700). Bogotá, Editorial Kelly, 1987, p.p. 840.

⁴⁵ Juan Gil. *Conversos y la inquisición sevillana*. Sevilla, Universidad de Sevilla-Fundación El Monte, 2000.

denuestos dirigidos a las personas y a las comunidades, mas descubiertamente que en los púlpitos, donde disfrazan siquiera sus pasiones con más caso de la doctrina evangélica. De aquí nace partirse también la greña los seglares por devoción que tienen a unas u otras religiones y particulares dependencias de unos u otros religiosos, y en estas parcialidades no entra solo el vulgo, sino lo más granado de todos los estados, con que viene a peligrar la quietud de la república, así en lo espiritual como en lo temporal, que para tierras muy antiguas y asentadas en la fe fuera de notable riesgo, cuanto más para este Reino nuevo, donde las plantas son tiernas, y hasta su tiempo, el cuidado de que vegeten y crezcan no ha sido muy vivo⁴⁶.

⁴⁶ Abel J. Salazar. *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1946. p.p. 227-228.

A MANERA DE CONCLUSION. UTOPIÁS DE HOY

Un mundo en crisis busca caminos de autonomía, igualdad, justicia, tolerancia, respeto a la dignidad humana y a la soberanía de los pueblos. El camino de la justicia, el amor y la paz¹ es la utopía del reino de Dios que la teología de la liberación latinoamericana propone como interpretación auténtica del Evangelio de Jesucristo y Francisco de Asís, a partir de ella, propone su propia utopía, su interpretación hecha vida, acción y experiencia. Dada su connotación tan personal, su vivencia tan radical y su estilo propio, se corre el riesgo de leerla en perspectiva fundamentalista, al hacerla prototípica, atemporal y necesaria. Esta forma de mirarla la convierte en antiutopía, mostrando su propia crisis.

La utopía franciscana puede estar dada en tres niveles: el retorno a su origen evangélico y a la comunidad cristiana en su imaginario original; la radicalidad de vida al estilo de Francisco —entre la intuición y la institución— y el aspecto testimonial en un mundo contemporáneo, que gira entre la fidelidad a la forma de vida evangélica “sin glosa”, propuesta por Francisco y la necesidad de contextualizar la utopía, que responde a las angustias y esperanzas de los hombres hoy.

UTOPIÁS CONTEMPORÁNEAS

La percepción de la realidad social es una condición sin la cual no es posible detectar los problemas que subyacen a la lectura que se haga de la situación actual. Porque una cosa es la realidad y otra la percepción que se tenga de ella y, la interpretación de las angustias y expectativas humanas². Hinkelammert afirma que “ya de siglos anteriores

¹ Ver Fresneda Martínez. *La paz, actitudes y creencias*. Murcia, Editorial Espigas, 2002.

² III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Puebla, No. 50.

nos viene la tradición de una especie de ingenuidad utópica que cubre como un velo la percepción de la realidad social”³. Esta apreciación está dada por la forma como dan razón de su esperanza las diferentes utopías contemporáneas, es decir, la forma en que conciben el perfeccionamiento humano, la manera de alcanzar sus más nobles ideales, que otros llaman felicidad⁴.

La esperanza surge a partir de una insatisfacción, de un anhelo, de un deseo que la realidad ha negado, pero que se siente con derecho para acceder a dicho bien. Este anhelo no satisfecho es un problema por resolver, una situación crítica que aquí se caracteriza como la dinámica inicial de las utopías contemporáneas. Estas utopías, al no satisfacer las aspiraciones humanas a un mejor modo de vida, al reconocimiento de los derechos reclamados, pasan a entenderse utopías, como ideales inalcanzables, o como antiutopías, en cuanto desbordamiento de estructuras e instituciones que no lograron sus propósitos de bienestar o que se convirtieron en factor de nueva alienación profunda y duradera, el factor de destrucción de las esperanzas de las mayorías, del mundo como hogar común de una raza de hermanos, la humana, de unas relaciones armónicas y tolerantes, en bien del poder imperial que excluye y acumula. En el destruir la esperanza está cifrada la crisis.

Ante la crisis⁵ de las utopías⁶ contemporáneas: ambiental⁷, política, económica⁸, del pensamiento, antropológica, no escapa a la crisis la utopía franciscana⁹: de testimonio de pobreza en el mundo actual, de fraternidad¹⁰, de respuesta vital al mundo del mercado, marcado por el consumismo y la despersonalización de las relaciones humanas. El objeto de reflexión que se ha impuesto, es rastrear la utopía franciscana con un imaginario de hombre, en proceso de personalización¹¹, autónomo, libre, crítico

³ Franz J., Hinkelammert. *Crisis de la razón utópica*. Prólogo, San José, DEI, 1990.

⁴ Bertrand Rusell, de un libro intitulado *La conquista de la felicidad*, al cual se remite al lector.

⁵ Ver Concilio Vaticano II, Constitución sobre la Iglesia en el mundo: *Gaudium et Epes* (G.S.), No. 11.

⁶ Franz J., Hinkelammert. *Crisis de la razón utópica*. Prólogo, San José, DEI, 1990.

⁷ Ver Nolan, *¿Quién es este hombre? Jesús antes del Cristianismo*. Introducción, Edit. Salterrae, Santander, 1981.

⁸ Ver Hans Küng. *Ética para una economía y una política mundial*. México, FCE, 1997.

⁹ Ver Antonio Merino. *Utopía franciscana*. En: *Humanismo franciscano*. Reus, España, 1982.

¹⁰ Voltaire hablaba de un grupo de hombres —los cristianos de comunidad— que “se encuentran sin conocerse, viven sin amarse y mueren sin llorarse”. Uno de los retos de la utopía franciscana es desmentir a Voltaire.

¹¹ Cf. Byron Uribe. Notas de clase de antropología. Universidad de San Buenaventura, Cali 2006.

frente a la sociedad existente; con una propuesta de desprendimiento frente al mundo del mercado y de fetichización del dinero, en testimonio de pobreza y sencillez como actitud de libertad frente al uso y posesión de las cosas, herramientas para vivir, no objetivo último del proyecto de vida humano, en fraterna alegría con un proyecto común de vida, testimonio de un imaginario utópico que tiene por referente el Evangelio de Jesucristo hecho vida en la persona de Francisco de Asís.

Desde el relato mítico hasta la hipótesis crítica sobre el origen del cosmos, la sombra de la utopía recorre los grandes relatos. La proyección de la condición humana se materializa en las utopías fundamentando la acción, explicando el fracaso o preconizando los desenlaces de la aventura humana. Nuestra época no escapa a esta condición antropológica, en la que las utopías se entrelazan o compiten, se singularizan o combaten, despejando el horizonte hacia donde aspira llegar el espíritu. “Sería bueno que nos fijáramos en quién las vende [...]”¹², es la advertencia de Weinberg, con quien conviene estar de acuerdo en tanto que todas las grandes —y pequeñas— causas expresan el imaginario de quien promulga una utopía. Siguiendo de la mano con Weinberg, es posible distinguir varias utopías contemporáneas:

- *El reino de la libertad liberal* que sería el mundo del reinado del mercado donde un flaco Estado se limita a la acción mínima: la defensa de la propiedad y de las fronteras para que la circulación de los factores de producción se haga según la lógica de la oferta y la demanda, que a ultranza regularía el tejido social. En ese mismo remolino de circulación se encuentran los talentos que terminan por imponer las diferencias a favor de los más dotados en cualquier sentido y, por ende, en la riqueza.

- *El reino de la inteligencia* que sería la materialización moderna de la utopía platónica del rey-filósofo, pues lo público estaría en manos de la razón, de una elite ilustrada, lo que equivaldría a suponer que también se encontraría regida por una idea de lo justo. Por supuesto el mandato imperativo terminaría por imponerse como lo registra la historia de todas las culturas regidas por élites de cualquier índole.

- *El reino de Dios en la tierra* que sería la culminación de los esfuerzos políticos y sociales de las élites religiosas, quienes vendrían a enmendar lo que la razón ilustrada no pudo alcanzar. Los fundamentalismos religiosos se tornan en políticos

¹² Steven Weinberg, “Cinco utopías y media”, diario *El Tiempo*, Bogotá, mayo 21 de 2000.

y los movimientos políticos se enmascaran fundamentalistas aún en las naciones de tradición pragmática y secular.

- *El reino de natura* que aspira regresar a la tierra madre de donde todos venimos, para lo cual la madre tierra debe ser protegida y salvada de las agresiones de la ciencia y la tecnología, ciegas a los valores e intereses más humanos y de la vida en la tierra. El abrazo a la madre implica del mismo modo una nueva conexión con el cosmos, sede magnífica de una *Gaia* viva y palpante.

- *El reino de la tecnología* que es otra cara del reino de la inteligencia, en este caso práctica y utilitaria, pues los artefactos mediarían nuestra felicidad prolongando nuestros sentidos y multiplicando nuestros talentos hasta alcanzar el ideal de la sustitución del trabajo físico. Las comunicaciones y las redes se han convertido en uno de los signos que preconizan el nuevo mundo unificado bajo un mismo estatuto, convertido —ahora sí— en la verdadera aldea global anunciada hace décadas.

- *El reino del capitalismo igualitario* que es el discurso de quien ha visto en el cercano horizonte el fin de la historia, pues todo lo que viniere será una forma evolucionada del capitalismo moderno. En consecuencia, este sería el reino del individualismo y el liberalismo, donde los afanes por vivir serían la sobrevivencia en el mercado libre y la rutina doméstica.

- *El reino de la hermandad evangélica* que no es otra cosa que el cristianismo primigenio y el franciscanismo traídos a los nuevos tiempos para ofrecer a la humanidad los valores originales de un pensamiento que ha encontrado eco en muchas otras utopías, que promulgan la fraternidad, el desprendimiento, el ejemplo personal y la abolición de la propiedad como reguladora primaria de las relaciones sociales.

- *El reino del cuidado* centrado en uno de los rasgos básicos de la condición de humanidad, el desprendimiento de sí a favor del otro, lo que permite apersonarse de las causas de los desposeídos por su liberación. El cuidado sería una de las condiciones de las relaciones con lo otro y con el otro, pues provee la energía para la convivencia en medio del conflicto.

Hoy, se impone la utopía neoliberal por la vía invisible del dominio de las corporaciones e instituciones transnacionales. En efecto, la teoría neoliberal es una ideología y contiene una utopía. Su vigencia reside tanto en los aspectos teóricos, pues se trata de

un pensamiento económico y social, como en su eficaz lógica social operante. La teoría neoliberal aspira liberarse de accidentalismos como las teorías de la justicia social, de la responsabilidad social del Estado respecto a las necesidades básicas de la población y la solidaridad; en general, aspira a depurarse de las concepciones que fundamentan el estado de bienestar. En la antropología neoliberal convergen tres fundamentos conceptuales: el economicismo clásico, el darwinismo social y el conservadurismo político. Mediante estos procedimientos, la utopía neoliberal del dominio absoluto e invisible del mercado busca legitimaciones al proponerse como el único orden social viable y posible a pesar de los efectos indeseables y destructivos que pueda tener. Además, la utopía neoliberal conduce a la muerte de la política como debate sobre los modos posibles de organizar lo social y de tomar decisiones vinculantes, convirtiéndose en la administración de un orden social definitivo. Se trata entonces del totalitarismo mercantil basado en la “voluntad” impersonal del mercado.

Ante esta utopía en ciernes y realizándose, puede afirmarse que la utopía de Francisco está vigente y, más que ello, se ha robustecido con los aportes de nuevos movimientos sociales que han puesto en cuestión el sentido y la finalidad de una humanidad instrumentalizada que incluso amenaza la vida en el planeta. Las ideas de fraternidad y de cuidado, de crítica a la propiedad y de desprendimiento material, abastecen con argumentos a quienes promueven nuevos modos de construir lo social como condición esencial para una vida en paz consigo y con natura, con el otro y con la vida. Desde ese punto de vista, la utopía de Francisco tuvo en el Nuevo Mundo una posibilidad pero no fue su momento, la utopía continúa buscando un nicho sin perder el entusiasmo ni la esperanza. Además, se trata de una utopía no necesariamente cristiana sino universal que no encuentra obstáculos ideológicos ni doctrinales para expandir su mensaje en las gentes de las más variadas orientaciones de la fe religiosa.

Transcurridos trescientos años de su primera propuesta, los franciscanos son nuevamente desafiados. Adecuada a los tiempos, su respuesta en el 1500 guardará la misma fidelidad sustancial a los ideales primeros. Examinados ambos proyectos, salta a la vista su parentesco. La vida de Francisco y sus primeros compañeros invitaba a recorrer un camino distinto al que seguían sus contemporáneos, fueran eclesiásticos o laicos. Era, sin duda, una clara alternativa al proyecto de Iglesia imperial que, a partir de Constantino, con sus aciertos y errores, se construyó a lo largo de los siglos posteriores. El después cardenal Joseph Ratzinger y actual Papa, expresará en su trabajo sobre Francisco de Asís: “El no de Francisco a aquel tipo de Iglesia no podía ser más radical, es lo que llamaríamos una protesta profética”. Al evangelio del poder, Francisco opone el poder del evangelio.

Enfrentados los humanos a las realidades del hoy —en ocasiones desoladoras—, la esperanza muestra un mundo mejor. Se toma entonces conciencia de que no sólo el hombre es un quehacer, una tarea a realizar, sino que la sociedad también lo es. Si el hombre es deseo, como lo define san Buenaventura y viviera Francisco, este deseo está provocado por un futuro, por una utopía.

Celano, biógrafo de Francisco, llama a éste “hombre del siglo venidero”. Según este cronista, Francisco no pensaba haber llegado nunca a la meta y permaneciendo firme en el propósito de renovación, estaba siempre dispuesto a comenzar de nuevo. Con razón se dice que el *poverello* vivió toda su vida con gran fidelidad al hoy, pero en total proyección y referencia al futuro. “Comencemos hoy, porque nada hemos hecho”, le dirá Francisco a sus hermanos en momentos culminantes de su vida.

Caminar hacia utopía no es evadir la realidad vivida. Es adquirir una sana actitud crítica de lo que es, de lo que hay y de lo que debiera haber. Así como el compromiso se alimenta de esperanza, la esperanza se nutre de utopía. La utopía es el punto de referencia del hombre peregrinante, situado y comprometido en la realidad del hoy.

Es cierto que el hombre conspira contra la utopía y que muchos de sus elementos pueden resultar meta-históricos. Pero este caminar hacia esas metas, aun cuando inalcanzables, acerca la criatura humana hacia la plenitud, hace el mundo más habitable y fraterno. El franciscano aun cuando sepa que no alcanzará el ideal utópico, no por ello desistirá de ir tras él y de acercarse lo más que pueda; la utopía franciscana es una forma distinta de vivir en este mundo al que se trata de transformar para que en él todos los hombres puedan habitar fraternalmente.

Este posible cambio radical y utópico en el presente de cada existencia, es lo que hará que el mismo Celano, al referirse a Francisco de Asís, lo presente como “un hombre nuevo”. La utopía franciscana se vive, pues, en el presente. Demanda una conversión que genera un nuevo estilo de vida aquí y ahora. No se esperan los cambios futuros sino que, en función de ellos, se cambia hoy. Esto, como la libertad que la caracteriza, diferencia ésta de otras utopías.

Tampoco es la utopía, en el caso de los franciscanos, un mundo cerrado a la trascendencia. Es más, ellos saben también que su utopía en el “mientras tanto” no está exenta de pecado. No confunden su utopía con la plenitud del reinado de Dios, pero creen que éste “está viniendo”. Por eso su actitud utópica es esperanzada y abierta a la trascendencia. Caminan no sobre un círculo cerrado sino a campo abierto, dejando que “el viento que sopla donde y como quiere” los lleve a donde sea. Dejándose llevar por el amor, los franciscanos saben que este mismo amor “todo lo espera, todo lo cree posible”. Por eso intentaron construir una “civilización del amor” en Indoamérica.

La antropología franciscana pide y reclama la utopía. San Buenaventura concebirá

al hombre como una tarea inacabada. De ahí su condición de peregrino. El hombre se sitúa en una historia y también en una naturaleza tensionada hacia el futuro. El acontecer humano se descifra desde una perspectiva de esperanza y está orientado hacia una plenitud que sólo puede desarrollarse en el futuro. El *Itinerario de la mente hacia Dios* de san Buenaventura, es una ascensión gradual y progresiva del hombre hasta desembocar en Dios. También la creación y la dialéctica de la historia se encaminan hacia este absoluto. El futuro tiene un importantísimo lugar en la teología bonaventuriana. No es casual entonces que Buenaventura sea el teólogo escolástico que más haya escrito sobre la virtud de la esperanza. En razón de esta opción, esperar ese futuro implica una opción intencional y existencial que ya desde aquí y desde ahora se orienta hacia lo aún no definitivo. La vida humana se estructurará en función de un futuro que se vive hoy.

En el pensamiento de Duns Scoto, la persona de Cristo aparece como la gran consumación de la historia; la fuerza mística, oculta pero operante en la creación y en la historia, se habrá de manifestar al final de los tiempos como realidad definitiva y última. Por ello el franciscano espera y cree en el hombre y en el mundo; confía en el ser humano a pesar de todos los horrores y aberraciones. Esta fe hace que intente no sólo todos los posibles sino también lo imposible, la utopía. Esperar es, entre los franciscanos, obrar. Exige un compromiso por la mejora del presente pensando en el futuro.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

FUENTES ARCHIVÍSTICAS

Archivo General de Indias de Sevilla (AGI), Fondos:

- Audiencia de Quito
- Audiencia de Santa Fe
- Bulas y breves
- Indiferente General
- Patronato

Archivo Histórico General de la Nación de Bogotá (AHN), Fondos:

- Conventos
- Curas y obispos
- Protocolos

Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), Fondos:

- Santa Fe
- Indiferente
- Patronato

Archivo del Convento de San Joaquín (ACSJ).

Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá, Fondo:

- Miscelánea
- Raros y curiosos

Biblioteca Nacional, Bogotá, Fondo: Antiguos e incunables.

Colegio de México, Colección CIDOC

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

BIBLIOGRAFÍA

- Abellan, J. L. Los Orígenes del mito del Buen Salvaje, fray Bartolomé de Las Casas y su Mitología Utópica. *Revista de Indias*, N° 36, Madrid, 1976, pp. 157-179.
- Aguado, Fray Pedro de. *Recopilación Historial*, primera parte, tomo I, Biblioteca de la Presidencia, Bogotá, 1956.
- Arcila Robledo Gregorio. *Apuntes históricos de la provincia franciscana de Colombia*. Bogotá, Imprenta Nacional, 1953.
- Arcila Robledo Gregorio fray. *Las cuatro fuentes de su historia. Provincia franciscana de Colombia*, Bogotá, Editorial Renovación, 1950.
- Biblia, Traducción de Alonso Schökel y Juan Mateos, Madrid, Cristiandad, 1982.
- Boff Leonardo. *Ternura y vigor*. Bogotá, Ediciones Paulinas, 1994.
- Borja,Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*. Ariel Historia, Bogotá, 1988.
- Borja, Jaime Humberto. *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado*. Bogotá, Universidad Javeriana, 2002.
- Cayota Mario. *Los franciscanos vistos desde el sur*. Montevideo, Instituto san Bernardino, 1988.
- Cayota Mario. *Siembra entre brumas*. Montevideo, Instituto San Bernardino de Montevideo, 1992.
- De Asís Francisco San. *Escritos completos y biografías de su época*. Madrid, BAC, 1956.
- De Fiore Joaquín. *Expositio in apocalipsis*. Venitiés, 1517.
- De Las Casas fray Bartolomé. *Historia de las Indias*. Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- De Lejarza Fidel. *Orígenes de la descalcez franciscana*. En: Archivo Iberoamericano, año 1962, No. 85-86.
- Echeverry, Antonio J. Franciscanismo: una ética de vida. En: *Revista Gestión y Desarrollo*, N° 5, enero – junio de 2000, Cali, Universidad de San Buenaventura.
- Echeverry, Antonio. Mentalidades teológicas en el nuevo mundo. En: *Revista Historia y Espacio* N° 22, enero – junio 2004, Cali, Universidad del Valle.
- Echeverry, Antonio J. Franciscanismo: una ética de vida. En: *Revista Gestión y Desarrollo*, N° 5, enero – junio de 2000, Cali, Universidad de San Buenaventura, pp. 87-94.

- Elliot John. H. *El Viejo Mundo y el Nuevo 1492-1650*. Madrid, Alianza Editorial, primera impresión 1970, Primera edición en Área de conocimiento: Humanidades, 2000.
- Erasmus, *Opera Omnia*, T. VII, “Coloquios”, “Franciscani”, “Fanus”, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1915.
- Errasti Mariano, OFM. *Los primeros franciscanos en América*, Santo Domingo: Ediciones fundación García Arévalo, 1998.
- Errasti Mariano. *América franciscana*, Santiago, Cefepal, 1986.
- Fals Borda Orlando. *Fray Pedro de Aguado, el cronista olvidado de Colombia y Venezuela*, Cali, Editorial Franciscana de Colombia, 1956.
- Friede Juan. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, Biblioteca Banco Popular, VIII tomos, 1975.
- García Villoslada Llorca. *Historia de la Iglesia*. Madrid, BAC, 1939.
- Gil Juan. *Utopías del Descubrimiento*. 3 tomos: tomo I: *Colón y su tiempo*, tomo III: *El Dorado*, Madrid, Alianza editorial, 1987-1988.
- Gil Juan. *Conversos y la inquisición Sevillana*. Sevilla, Universidad de Sevilla, Fundación El Monte, 2000.
- Guerra, José Antonio. *Escritos completos de San Francisco, Biografías, Documentos de la Época*, B. A. C., I Regla, cap. IX, Madrid, 1978, p 91.
- Hinkelammert, Franz J. *Crisis de la razón utópica*. Prólogo, San José, DEI, 1990.
- Iriarte Lázaro. *Muerte de San Juan y su examen de ingenio*. Madrid, Aguilar, 1939.
- Jung Carl G. *Formaciones de lo inconsciente*. Barcelona, Paidós, 1992.
- Jung Carl G. *La psicología de la transferencia*. Buenos Aires, Paidós, 1964.
- Kamen Henry, *La Inquisición española*, México, Ediciones Grijalbo, 1977.
- Konetzke Richard. *América Latina, La época colonial*. México, Ediciones Siglo XXI, 1988.
- Krumbac Hemult. El horror de los sacrificios. *Revista Humboldt*. Año 28/1987. Nº 92. Editorial Inter. Naciones. 1987.
- Küng, Hans. *Ética para una economía y una política mundial*. México, FCE, 1997.
- Fidel de Lejarza. Orígenes de la descalcez franciscana. p. 28. En: Archivo Iberoamericano, año 1962, No. 85-86.
- Fornier, P. *Etudes sur Joaquin de Fiore et ses doctrines*. París, 1909.
- Lafaye, Jaques. *Mesías, cruzadas y utopías. El Judeo-cristianismo en las culturas Ibéricas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Llanos Vargas Héctor. *En el nombre del padre del hijo y del espíritu santo*. Universidad Nacional, Bogotá, 2007.
- Liotard, François. *La condición postmoderna*. Cátedra, Madrid, 1989.
- Mantilla Luis Carlos. *Los franciscanos en Colombia*. Bogotá, Editorial Kelly, 1987. II tomos.
- Martínez Fresneda. *La paz, actitudes y creencias*. Murcia, Editorial Espigas, 2002.
- Marulanda, Echeverry, Uribe. Regla, san Francisco y utopía. En: Revista Guillermo de Ockam, Vol 6 Nº2, Julio – diciembre de 2003, Cali, Universidad de San Buenaventura.
- Melquíades Andrés. *Evangelismo, humanismo, reforma y observancias en España*. Madrid, Aguilar, 1988.
- Mendieta Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. México, Ed. Porrúa, 1980.
- Merino Antonio. *Humanismo franciscano*. Madrid, Editorial Cristiandad, 1982.

- Minois Geoges. *Breve historia del Diablo*. Primera edición: Francia 1998. Editorial Planeta, Bogotá, 2002.
- Moro. *Utopia*. En: Utopías del Renacimiento. Estudios y recopilación de Eugenio Imáz. México, ed. Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Nolan. *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*. Introducción, Edit. Salterrae, Santander, 1981.
- Phelam Jhon. *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México, Universidad Nacional Autónoma, 1972.
- Rodríguez Freyle Juan. *El carnero*. Bogotá, Edición Panamericana, 1994.
- Salazar Abel, J. *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1946.
- Sepúlveda Juan Ginés de. *Tratado de las justas causas de la guerra contra los Indios*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Oswaldo Silva. *Prehistoria de América*. Chile, Ed. Universitaria, 1986.
- Simón Pedro fray. *Noticias historiales de la conquista de tierra firme en las indias occidentales*. Bogotá, Biblioteca Banco Popular, Recopilación de Juan Friede, 1981.
- Thaddée Matura. *El proyecto evangélico de Francisco de Asís hoy*. Ed. Paulinas, Bogotá, 1988.
- Triana Miguel. *La civilización Chibcha*. Cali, Carvajal, 1972.
- Tuerverville H. S. *La inquisición española*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Viñas David. *Historia de América Latina, México y Cortés*. Madrid. Ed. Hernando, 1988.
- Waddingus Lucas. *Annales minorum sen trium ordinum a San Francisco institutum*, 20 Vols., Crónica 294-295; I 39, xv 294, N XXV; Cronología histórico-legales, Madrid 1721, impreso por Bernabó, Comp. F. Lejarza.
- Zapata De Cárdenas fray. *Primer catecismo de Santa fe de Bogotá 1575*, Bogotá, Centro de publicaciones del CELAM. 1987.



Universidad
del Valle

Programa ditorial

Ciudad Universitaria, Meléndez

Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227

321 2100 ext. 7687

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>
programa.editorial@correounivalle.edu.co