

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

**Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981**



**“ESPIRITUALIDAD FRANCISCANA. FORMA VITAE EN DOS
CASOS NOVOHISPANOS EN EL SIGLO XVI”**

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN HISTORIA.

Presenta

CITLALLI FERNANDEZ ZONGUA

Director: Mtra. Leonor Correa Etchegaray

Lectores: Dr. Francisco Morales Valerio

Dra. María Norma Durán Rodríguez Arana

Los hechos no contienen, a manera de cajas de tesoros, una y sólo una verdad dada, puesto que siempre están abiertos a múltiples interpretaciones. Si no fuera así, la historia se habría escrito de una vez para siempre, lo que notoriamente no es el caso.

Edmundo O'Gorman

*Tuya, tuya es toda la obra
pues que los padres nuestros
con tu favor la hicieron
que por los méritos de tu Francisco
les concediste fuera nuestra Orden
la que alumbrara a los apóstoles
de aquellos pueblos.*

Diego de Valadés

*Die Welt ist meine vorstellung
(El mundo es mi representación)*

Arthur Schopenhauer

ÍNDICE

Agradecimientos	5
Introducción	7
Hipótesis.....	8
Metodología y conceptos.....	9
Espacio	13
Tiempo	14
Fuentes	14
Estructura del estudio	18
Capítulo I. La espiritualidad desde la historia.	
Estado de la cuestión y discusiones conceptuales	19
1.1. Estado de la cuestión.	
La espiritualidad vista desde la historia.....	19
1.2 Definición del concepto de “Espiritualidad”	22
1.3 Espiritualidad en la orden de san Francisco.....	25
Capítulo II. Fray Martín de Valencia.	
Un hombre de vida santa	31
2.1 El clima de reforma en la Europa medieval	32
2.2 La reforma dentro de las ordenes mendicantes	34
2.3 Conventualismo y regular observancia en la orden de san Francisco	35
2.4 La observancia en la Península. El caso español	36
2.5 La reforma cisneriana y los reyes católicos.....	37
2.6 La reforma dentro de la reforma. El proyecto descalzo en Extremadura.....	40
2.7 La adaptación franciscana al medio americano	44
2.8 La Nueva España. Fray Martín de Valencia	
El ideal Eremítico de los primeros misioneros.....	45

2.8.1 Vida y formación del varón de Dios	46
2.9 Conclusiones.....	51
Capítulo III. Fray Juan de Zumárraga	53
3.1 Primeros años. Formación espiritual de fray Juan de Zumárraga	54
3.2 La formación educativa de Zumárraga.	
El ambiente intelectual europeo: <i>philosophia christi</i> , <i>devotio moderna</i> y reforma franciscana	57
3.3 Escritos y lecturas de fray Juan de Zumárraga.....	63
3.4 Juan de Zumárraga. Primer obispo de la Nueva España	66
3.5 El espíritu franciscano del obispo y su figura virtuosa en la Nueva España.....	72
3.6 Conclusiones.....	77
Consideraciones finales	80
Archivos y fuentes primarias	86
Fuentes secundarias	86

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Mtra. Leonor Correa por aceptar dirigir esta investigación, su paciencia y constantes consejos fueron indispensables para la culminación de este escrito. Asimismo, agradezco a la Dra. Norma Durán por aceptar ser parte del proyecto y brindarme su tiempo en la lectura del trabajo.

Al Dr. Alfredo Nava Sánchez, por el valioso apoyo que me ha brindado a lo largo de estos años. Su crítica constante, su interés, su paciencia y sin duda, sus invaluable conocimientos aportaron no sólo a la realización de esta investigación, sino a mi interminable proceso de formación como historiadora.

En el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, mi recuerdo y agradecimiento por siempre a la Dra. Marilú Rojas, por abrirme las puertas al conocimiento teológico y, en general, al acercamiento que me brindó a los estudios religiosos. La pasión, el respeto, la bondad, el compromiso y el increíble desarrollo humano que posee Marilú es un invaluable ejemplo de lo que como seres humanos podemos llegar a ser.

Reconozco también el apoyo invaluable del Dr. Francisco Morales, su amable asistencia, su paciencia y bondad para conmigo, su sabiduría y su guía constante encaminaron esta investigación y prácticamente forjaron los cimientos de este proyecto.

De igual manera agradezco a la Biblioteca Franciscana y al Convento de San Gabriel por abrirme las puertas y acogerme con tanto cariño; fray Francisco, fray Goyito, fray Ricardo y Adrián son muestra clara de que el espíritu franciscano no ha caducado.

A Daisy por su amistad y apoyo incondicional; a Alexandra de Losada por compartirle a mi vida luz y calidez; a Alexandra Hernández por las risas, las comidas y los viajes; y a Diana por ayudarme a ver la vida de una manera que jamás hubiera imaginado.

A Alejandro agradezco la complicidad, la paciencia y el cariño brindado. A veces sí hay ejemplos de que la casualidad no se desvanece, se queda y da frutos. Hoy, en total

incertidumbre, puedo decir que ya es hermoso que nuestras vidas hayan encajado durante todo este tiempo.

A Regina por representar esa luz en mi vida que aún no ha podido llegar, y sobre todo por devolverle la esperanza a quien también agradezco infinitamente: mi hermano, quien me ha enseñado que la valentía y la fortaleza no sólo se llevan en el cuerpo o en la mente.

Finalmente, mi agradecimiento por siempre a mis padres, por creer en mí y apoyar cada decisión que he tomado, por comprender mis eternas ausencias y por representar día con día una motivación para continuar. Ninguna palabra será nunca suficiente para expresar la gratitud, la admiración y el amor que por ellos tengo.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación identifica las principales características culturales de uno de los grupos que formaron parte de la colonización de Nueva España: la orden franciscana. El objetivo del proyecto radica en abordar el concepto de *espiritualidad* a través de las construcciones *hagiográficas* que hicieron los frailes franciscanos de sus mismos hermanos, con el interés de rescatar la vida virtuosa de estos hombres.

En un primer momento podemos decir que entendemos espiritualidad como una *forma de vida*. Esta forma de vida la analizaremos dentro de la orden franciscana novohispana en el siglo XVI. El objetivo es entender qué valores e ideales sostenían los miembros de esta orden regular, ya que, aunque pertenecía a un mundo cristiano “universal”, sostenemos que cada grupo inmerso en este espacio poseía elementos que los diferenciaban de otros grupos, en este caso, de las otras órdenes regulares que también llegaron a la Nueva España.

El trabajo se centra en el estudio de dos frailes ilustres que pensamos fueron considerados parte del proceso de construcción de la espiritualidad en la orden de san Francisco en el siglo XVI: fray Martín de Valencia y fray Juan de Zumárraga. Por medio del estudio de las narraciones correspondientes a la forma de vida de estos hermanos menores pretendemos entender la manera en cómo se forjó el sentido de pertenencia de la orden y la justificación de su actuar en el proceso evangelizador en la Nueva España.

Nos interesa rastrear, entender y explicar el conjunto de valores e ideas que servían de elementos para fundamentar el sentido de pertenencia de los frailes menores hacia la orden franciscana.

De esta manera, la espiritualidad, que es parte de la *identidad*, aparecería como el factor crucial a partir del cual un grupo o una sociedad encuentran elementos que le son comunes y con los cuales se identifica, esto es: se descubre y reconoce en sí misma, frente a otros grupos o sociedades que, a su vez, se identifican también con elementos que les

son propios, pero diferentes. Hay que tener en cuenta que todas las identidades son construidas, lo esencial es cómo, desde qué, por quién y para qué.¹

HIPÓTESIS

A través de la investigación nos interesa señalar la imagen que de estos personajes se forjaron los frailes propulsores de la utopía franciscana en Nueva España y el papel que les atribuyen en los orígenes y en el desarrollo de la iglesia indiana en el siglo XVI.

Consideramos que las vidas de Valencia y Zumárraga fueron escritas sobre las líneas fundacionales en donde los rasgos distintivos eran la evangelización y la “estricta observancia”. Las virtudes destacadas en sus personas responderán a este contexto.

Por otro lado, consideramos que las vidas de estos personajes, además de representar modelos de virtudes y santidad para los frailes menores, constituían un discurso histórico corporativo, el cual justificaba y daba sentido al actuar de la orden franciscana en la Nueva España. Podríamos decir que, “al igual que los héroes de los textos literarios, los promotores de estas figuras, las utilizaban para crear un discurso propio y para adueñarse de una identidad y un proyecto cultural, político, económico y social.”²

De esta manera, las narraciones de las vidas de estas figuras franciscanas implicaban la creación de una identidad colectiva de la orden. Su objetivo era, por un lado, mostrar el modelo de vida eremita de los franciscanos, creando “el estereotipo” del fraile como modelo a seguir en la vida contemplativa y misional, por otro, difundir y promover el discurso del “pasado” conformado por una serie de acciones que los definían como corporación: la vida ascética, la contemplación, la misión, la pobreza, etc.

¹ Ver Julia E. Palacios Franco, “A propósito de la identidad” en *Producciones de sentido. Algunos conceptos de la historia cultural*, vol.2, México, Universidad Iberoamericana, 2006, pp. 211-223.

² Martín Olmedo Muñoz, “Espiritualidad, temporalidad e identidad en un proyecto agustino. La pintura mural de los conventos de la orden de ermitaños en Nueva España”, Tesis de doctorado, UNAM, 2012, p. 207.

Sostenemos que para los frailes el objetivo de escribir sobre estas vidas consistía en demostrar su papel “relevante” en la evangelización de Nueva España y crear un discurso de justificación con base en el *pasado* glorioso de sus frailes. Los personajes relevantes se unían así, a un discurso más amplio, un discurso político e ideológico de la colonización en el Imperio Español. La descripción de estas vidas son esos “sucesos” que formaron la argumentación del pasado eremítico de los franciscanos y dotaron de sentido su papel en la Iglesia novohispana.

METODOLOGÍA Y CONCEPTOS

Como herramienta de análisis decidimos hacer uso de la historia cultural. Siguiendo a Chartier, podemos entender la historia cultural como “una historia de las representaciones y las prácticas”³

Representaciones y prácticas que corresponden a un sistema de significados históricamente determinados.⁴ El propósito entonces es esbozar el proyecto de una historia de las representaciones colectivas del mundo social, es decir, de las diferentes formas a través de las cuales las comunidades, partiendo de sus diferencias sociales y culturales, perciben y comprenden su sociedad y su propia historia.”⁵

Es decir, la cultura posee un aspecto subjetivado, interiorizado, dotador de sentido, de significado, y justo este aspecto es el que permite que dichos objetos, artefactos, rituales y tradiciones, posean sentido, un sentido que sólo vale en un contexto dado. Las formas objetivadas de la cultura sólo tienen sentido si éste es otorgado por las personas. Más aún, las manifestaciones culturales siempre se dan en contextos históricos

³ Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre la historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. IV.

⁴ Ver Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992.

⁵ Roger Chartier, *op.cit.*, p. 51.

y geográficos específicos: las coordenadas de tiempo y espacio son indisociables de su expresión.⁶

Ahora bien, en palabras de Alfonso Mendiola, la historia cultural nos permite situar toda investigación en y desde el lugar de la “representación”, es decir, aquellos trabajos que se preguntan para quién la realidad es así. La historia cultural asume lo real en función de un observador, de esta manera nuestro interés consistiría en estudiar las observaciones –interpretaciones– hechas en el siglo XVI de las vidas ilustres de Valencia y Zumárraga. El objetivo es observar como observaban los hombres del siglo XVI.⁷

Partiendo de estas reflexiones nos cuestionamos, ¿cómo, a través de la escritura de estas vidas construyen los individuos una representación de ellos mismos, una comprensión de lo social y una interpretación de su relación con el mundo natural y con lo sagrado?

La operación de construcción de sentido efectuada en la *forma de vida* de estos frailes se puede ver como un proceso históricamente determinado cuyos modos y modelos varían según el tiempo, los lugares y las comunidades. Su contenido debe ser interpretado a partir de la intencionalidad que suponemos tuvieron: quién los mandó fabricar y con qué fin; a que necesidades individuales o colectivas respondían y en cual espacio eran utilizados.⁸

Sobre esto, no tenemos duda de las obras que aquí utilizaremos, no tuvieron un sentido estable, universal, fijo. Están investidas de significaciones plurales y móviles, construidas en el reencuentro entre una proposición y una recepción, entre las formas y los motivos que les dan su estructura.⁹

⁶ Gilberto Giménez, *Identidades Sociales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Mexiquense de Cultura, 2009, p. 21.

⁷ Alfonso Mendiola, “Saber y deseo: el enigma del sentido” en *Producciones de sentido. El uso de las fuentes en la historia cultural*, vol.1, México, Universidad Iberoamericana, p. 23.

⁸ Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, UNAM, FCE, 2010, p. 13-14.

⁹ Roger Chartier, *op.cit.*, p. IV.

Ahora bien, el concepto central de la investigación es el de *espiritualidad*, como al inicio mencionamos; el término refiere a una forma de vida que contrariamente a lo que se pueda pensar, no connota un sentido meramente metafísico. Este incluye desde una vida eremítica hasta una forma de vestir. Nuestra intención con esta breve mención no es explicar por completo lo que entendemos por espiritualidad ya que hemos decidido darle un espacio más amplio páginas más adelante.

Como parte de la investigación también hemos hecho uso de otros conceptos que han servido de apoyo para ampliar nuestra explicación. Entre ellos identidad, santidad y hagiografía.

El concepto de identidad es sumamente complejo, éste ha sido parte de interesantes discusiones en las diferentes áreas que pertenecen a las Ciencias Sociales. Nuestro propósito es utilizar el concepto solamente como una herramienta de apoyo. No tenemos ninguna intención de ser parte de la discusión conceptual de la palabra. Sin embargo, no ignoramos el cuidado con el que tenemos que tratar dicho concepto.

Cuando hablamos de identidad, seguimos hablando de “la representación – reconocida y compartida– que tienen de sí mismo los actores sociales.”¹⁰ Por lo tanto, creemos que la identidad “no constituye una especie de esencia o atributo específico del sujeto, sino un sistema móvil de relaciones múltiples centradas en el sujeto en una determinada situación social.”¹¹

De esta manera, la identidad puede verse como guía para la definición individual y colectiva, orientadora de acciones, de movimientos, intencionales y generadora de tradiciones, creencias, opiniones, emociones. A partir de ella los seres humanos, otorgan sentidos, generan órdenes, conforman su cotidianidad, sus tiempos, sus aspiraciones, deseos y valores.¹²

¹⁰ Gilberto Giménez, *op.cit.*, p. 11.

¹¹ *Ibid*, p. 11.

¹² *Ibid*, p. 22.

Ahora bien, cuando hablamos de santidad no nos referimos a santos canonizados, reconocidos oficialmente, sino a un ideal. Tampoco nos interesa adentrarnos en las discusiones sobre si tales personajes llamados santos fueron figuras reales o creaciones de la leyenda, del mito o de la propaganda, sino que, hacemos uso del término, porque a través de ellos una sociedad dada manifestó sus propios valores. Por lo tanto, creemos que “es perfectamente cierto que a través de la idea de santidad puede percibirse la forma de pensar y sentir de una sociedad.”¹³

De aquí partimos también para aclarar la manera en que utilizamos la palabra “hagiografía.”¹⁴ Historias de vida que no pueden ser entendidas como verdades históricas sino como parte de una función social. La hagiografía tiene una estructura propia, independiente de la historia, pues no se refiere esencialmente a lo que pasó, sino a lo que es ejemplar. Más que el nombre propio, importa el modelo que resulta de esta artesanía, más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función y del tipo que la representa.¹⁵

Gracias a la hagiografía se crearon en la Nueva España esquemas de pensamiento, se concretaron las formas abstractas de la racionalización teológica trayéndolas a la vida cotidiana y se dramatizaron los valores dominantes por medio de imágenes básicas que se afianzaban en los terrenos de la emotividad y del sentimiento. Por medio de ella, un grupo de clérigos criollos y peninsulares transmitieron los valores vigentes ciñéndose a las normas que les imponía la cultura occidental, pero utilizando contenidos que procedían de las experiencias surgidas en estas tierras.¹⁶

Siguiendo lo anterior, podemos decir, entonces, que la vida ejemplar con la que se labró la historia de los franciscanos en la Nueva España, se convierte en testimonio

¹³ Javier Ayala Calderón, *Un lugar entre los santos. Variaciones diacrónicas y usos políticos de la santidad en las crónicas franciscanas de la Nueva España del siglo XVI*, México, Universidad de Guanajuato, 2010, p. 20.

¹⁴ Para más información ver la obra de Norma Durán, *Retórica de la Santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.

¹⁵ Antonio Rubial, “Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana” en *Prolija Memoria*, México, Claustro de Sor Juana, no. 1, noviembre del 2004, p. 128.

¹⁶ *Ibid*, p. 129.

actuante, vivo, de los destacados valores espirituales con que se forjó toda la historia de la orden, destacándose particularmente para el caso de los religiosos franciscanos, su valioso desempeño en la formación de la iglesia indiana.¹⁷

ESPACIO

Delimitamos el espacio al territorio que formó parte de la provincia¹⁸ del Santo Evangelio¹⁹, ya que fue el lugar en donde desarrollaron sus actividades Valencia y Zumárraga.

Esta provincia fue fundada por los “primeros doce” y encargada del primer proyecto evangelizador en la Nueva España. En él se constituyeron las cuatro cabeceras de la evangelización franciscana: México-Tenochtitlán, Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo. Con el segundo arribo de frailes menores se fundó la última cabecera en Cuernavaca. Quedando así establecido el mapa de la acción misionera durante el siglo XVI en el valle de México y la región Puebla-Tlaxcala.

Asimismo, importa mucho comprender que se trata, no de una distribución meramente territorial, como la que divide en estados o provincias a una nación moderna, sino una interna y constitutiva organización cultural. La provincia del Santo Evangelio no sólo fue una entidad territorial, también integró una estructura de índole cualitativa del escenario cósmico en que se desarrolló la vida religiosa.²⁰

¹⁷ Pedro Ángeles Jiménez, “Imágenes y memoria. La pintura de retrato de los franciscanos en la Nueva España”, Tesis de Doctorado, Instituto de Investigaciones Estéticas UNAM, 2010, p. 293

¹⁸ “El clero regular, en la Nueva España, estaba constituido por diversas órdenes religiosas organizadas en demarcaciones denominadas provincias, en cada una de las cuales funcionaba un número variable de conventos distribuidos en un territorio. Cada provincia tenía un gobierno central e independiente, tanto de las otras provincias de la misma orden como del obispo, aunque en teoría dependían de manera directa de un general de cada orden radicado en Roma”, en Antonio Rubial (Coord.), *La iglesia en el México Colonial. Seminario de historia política y económica de la Iglesia en México*, México, IIE, UNAM, 2013, p. 44.

¹⁹ Hoy Estado de México, Distrito Federal, Tlaxcala, Puebla y Morelos.

²⁰ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, 4ª ed., México, FCE, 2006, p. 188.

TIEMPO

El marco temporal en el que se desarrolla la investigación parte de 1524, año en que llega la primera misión oficial franciscana, conocida como “Los primeros doce” bajo el mando de fray Martín de Valencia, hasta la última década del siglo XVI, periodo en el que Gerónimo de Mendieta terminó de escribir su *Historia Eclesiástica indiana*.

Decidimos extender la temporalidad de la investigación para poder contextualizar propiamente a las fuentes y ofrecer una explicación más completa, no sólo de los hechos narrados por los autores sino también del ambiente que orilló a estos mismos a narrar tales vidas ilustres.

FUENTES

Las fuentes históricas se conciben como “objetivaciones de actos comunicativos” que remiten al horizonte sociocultural del emisor, pero también al horizonte de expectativas de sus receptores/lectores.²¹ En este caso, los documentos escritos por los frailes franciscanos a lo largo del siglo XVI vislumbran la percepción que tenían de sí mismos, de su orden, de su misión, de sus resultados.

Como historiadores hay que tener cuidado de no “ignorar al autor”. Al estar leyendo un texto, no estamos ante “la realidad”, sino ante una observación de ella. El contexto no existe como una cosa *en sí*, sino sólo como una *representación* textual (el pasado llega hasta nosotros en forma de textualizaciones: documentos de todo orden que constituyen el legado de un tiempo distinto al nuestro).²²

Uno de los retos con los que nos enfrentamos al inicio de esta investigación fue localizar los escritos franciscanos que dieran cuenta de la *espiritualidad* de la orden. ¿Cómo materializar tal concepto?

²¹ Guillermo Zermeño, “Gumbrecht, los *philosophes* y la *philosophie* de la ilustración: en torno a la presistoria de los intelectuales modernos” en *Producciones de sentido. El uso de las fuentes en la historia cultural*, vol.1, México, Universidad Iberoamericana, p. 225.

²² Alfonso Mendiola, “Saber y deseo: el enigma del sentido” en *Producciones de sentido. El uso de las fuentes en la historia cultural*, vol.1, México, Universidad Iberoamericana, p. 30.

Dentro del gran número de documentos escritos por la orden franciscana elegimos tres tipos, las hagiografías referentes a los personajes seleccionados, testimonios personales y procesos jurídicos²³.

Para poder conocer la vida de fray Martín de Valencia recurrimos a dos franciscanos, fray Francisco Jiménez²⁴ y fray Toribio de Benavente²⁵, ambos contemporáneos de Valencia y temporalmente pertenecientes a la primera mitad del siglo XVI. Fray Gerónimo de Mendieta también escribió sobre la vida de Valencia pero no incluimos referencias sobre su obra en esta primera parte.²⁶

Para abordar la vida del primer obispo de México recurrimos a los escritos de Mendieta²⁷, a cartas escritas por el obispo y por personas cercanas a él que daban detalles de la forma de vida que llevaba²⁸ y por último hicimos uso de la “Décima pregunta”²⁹, extracto del juicio al que Zumárraga fue procesado por las acusaciones contra él hechas por la Primera Audiencia.

Consideramos importante hacer las aclaraciones sobre las fuentes utilizadas porque es importante situar no sólo a personajes protagonistas de la investigación, sino

²³ Como testimonios personales nos referimos a las cartas escritas por o en mención de Zumárraga y añadimos las referencias personales que se hicieron sobre él en el juicio que se llevó a cabo en España.

²⁴ Fray Francisco Jiménez, “Jhesus, María, Franciscus. Vita fratris Martini de Valencia” en *La hermana pobreza*, México, UNAM, 2000, pp. 221-261.

²⁵ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 2007.

²⁶ Jiménez y Motolinía fueron compañeros “de la primera barcada” de frailes que llegaron a la Nueva España (fueron compañeros de fray Martín de Valencia). Jiménez comenzó a escribir en 1536 y Motolinía entre 1533 y 1535. El primero tarda apenas unos meses en la redacción, concluida poco tiempo antes de su muerte en 1537. En cambio, en el texto de Motolinía existen múltiples añadiduras que llegan hasta 1543 con las consiguientes actualizaciones de su pensamiento en un periodo constante de reacomodos políticos. Por su parte, Mendieta dio por concluida su obra hacia 1596 en un contexto muy distinto al de sus antecesores, cuando la orden de san Francisco no tenía ya el peso político que había ostentado durante la primera mitad del siglo XVI. Ver Javier Ayala Calderón, *Un lugar entre los santos. Variaciones diacrónicas y usos políticos de la santidad en las crónicas franciscanas de la Nueva España del siglo XVI*, México, Universidad de Guanajuato, 2010, pp. 15-16

²⁷ Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, t. IV, cap. XXVIII, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1980.

²⁸ Todas escritas entre 1530 y 1548.

²⁹ Agradecemos al Dr. Francisco Morales por facilitarnos la transcripción de un documento inédito que hemos optado por llamar “Décima pregunta”. Este es un extracto de la defensa que hace fray Juan de Zumárraga por las acusaciones de la Primera Audiencia en su contra. *Archivo General de Indias, AGI* (en adelante), Justicia, exp. 1006, Defensa que hace fray Juan de Zumárraga contra las acusaciones de la Primera Audiencia, 1531.

también a las personas que decidieron dar testimonio sobre estos personajes.

Ahora bien, al siglo XVI decidimos visualizarlo en dos etapas, en la primera etapa (1524-1570) se vivieron los cambios que se sucedieron para hacer frente a la labor evangelizadora, se inició con la llegada de los primeros franciscanos y terminó con los conflictos entre ellos y los obispos por la administración de los indios; en una segunda época (1570-1640) junto a los problemas con el episcopado se generó un proceso de criollización, que convirtió a las provincias religiosas en corporaciones fuertemente vinculadas a la realidad social novohispana.³⁰

De esta manera, notamos que en la primera etapa los esfuerzos se centraron en las necesidades misionales, mientras que en la segunda etapa la situación se fue tornando crítica por las condiciones en la que vivían los pueblos indígenas, además la criollización que fueron experimentando las órdenes propiciando que, desde 1580, los conventos y las comunidades religiosas creadas para la misión vivieran un proceso de estancamiento, y que el número de religiosos en ellos no aumentara y a veces incluso disminuyera.”³¹

En esta segunda etapa, es desde donde escribe Mendieta. La historia de la Iglesia en la Nueva España, desde la segunda mitad del siglo XVI, está llena de disputas entre obispos, oficiales reales y órdenes mendicantes, por el control religioso y administrativo de las comunidades indígenas.³²

El corporativismo fue el generador de las primeras crónicas mendicantes, como la de Mendieta, fungiendo, principalmente, como instrumentos de propaganda de la labor misionera de los religiosos frente a los intentos episcopales por desplazarlos del control de

³⁰ Para la explicación de la temporalidad decidimos apoyarnos de la división que realiza Antonio Rubial sobre la transformación que sufrieron las órdenes religiosas a lo largo del periodo virreinal. Rubial propone una división en cuatro periodos, el primero de 1524 a 1570, el segundo de 1570 a 1640, el tercero de 1640 a 1750 y el último de 1750 a 1821. Por el periodo aquí tratado sólo haremos uso de las dos primeras. Para más información ver Antonio Rubial, “Las ordenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales” en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, 2010, pp. 215-236.

³¹ *Ibid*, p. 222.

³² Francisco Morales, “Santoral Franciscano en los Barrios Indígenas de la Ciudad de México”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, no. 24, 1994, p. 4.

las comunidades indígenas. En este contexto, en la crónica de Mendieta se forja “una visión idílica de los primeros años de la evangelización. Estos cronistas pintaron ese periodo como una Edad Dorada, una época en la que todo era armonía, en la que los indios se habían convertido instantánea y milagrosamente, gracias tan sólo a la verdad y la bondad de la religión cristiana y a la intachable vida de sus ministros. Esa visión mostraba a unos frailes que habían creado con los indios una sociedad utópica y perfecta basada en la pobreza evangélica, que estaba aislada de los españoles laicos y que era muy parecida a la que había existido durante los primeros tiempos del cristianismo. Estas crónicas narraban historias de frailes místicos entregados a prácticas ascéticas, que habían luchado contra el Demonio y lo habían vencido, y cuyos restos mortales y pertenencias eran venerados por los indios a quienes ellos habían convertido. El uso político que tuvo la defensa de los indios en la primera mitad del siglo XVI se trasladó hacia otra meta, que ponía el acento en la defensa de los frailes.”³³

Es importante no considerar al siglo XVI como un bloque homogéneo. El hecho de que Jiménez, Motolinía, Zumárraga y Mendieta fueran hermanos franciscanos no significa que compartieran los mismos ideales sólo por el hecho de vivir en el mismo siglo y dentro de la misma orden. La diferencia se hace más notoria conforme se van alejando entre ellos temporalmente.

Es importante cuestionarnos sobre los elementos que impulsaron a los diferentes autores a forjar la imagen de estos hermanos menores. Las obras aquí tratadas respondieron a un propósito claro y definido. Ya fuera mostrar la obra realizada por los miembros de la orden, tanto para hacerla servir de ejemplo a las generaciones futuras, como para defender a la orden misma ante la política de la Corona.³⁴

³³ Antonio Rubial, “Las ordenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España...” p. 223.

³⁴ Elsa Cecilia Frost, “Cronistas franciscanos en la Nueva España. Siglo XVI” en *Franciscan Presence in the Americas. Essays on the activities of the Franciscan Friars in The Americas, 1492-1900*, Marylanda, Academy of American Franciscan History, 1983, p. 288.

ESTRUCTURA DEL ESTUDIO

La investigación se divide en tres apartados. El primero está dedicado a una pequeña reflexión sobre el concepto de espiritualidad, consideramos necesario aclarar cómo es que entendimos el término y cómo lo utilizamos para leer e interpretar las fuentes utilizadas.

El segundo está dedicado a fray Martín de Valencia, líder espiritual de los “primeros doce” y el tercero refiere a fray Juan de Zumárraga, primer obispo de la Nueva España.

La elección de estos dos personajes estuvo condicionada por la importancia que tuvieron tanto con la conversión como en el gobierno de la Iglesia. La intención es evaluar el sentido espiritual que se les adjudicó como personajes representativos de la orden.

La vida de fray Martín de Valencia y la de fray Juan de Zumárraga dejarán ver la construcción, representación y funcionalidad de la imagen que se fue construyendo de ellos en la Nueva España.³⁵ Tales construcciones; como intentará demostrarse en el presente trabajo, son buenas muestras de la manera en como los franciscanos se concibieron a sí mismos, y la forma como se proyectaron ante la sociedad novohispana.

Para entender mejor las acciones y la grandeza de las obras realizadas por los franciscanos, hay que comprender que su labor, tal como ellos la concibieron, se inició en la Nueva España, no como un adoctrinamiento rutinario y consabido, sino como un acontecimiento excepcional, providencial, del cual ellos eran uno de los factores principales e indispensables.³⁶

³⁵ “En este sentido, cabe extender nuestro argumento sobre el ser y señalar que éste, y no la existencia de las cosas, adquiere una identidad por medio de la significación otorgada desde fuera. En otras palabras, el ser de las cosas no es algo inherente a ellas ni siquiera permanente o estable, sino algo externo a ellas que se les atribuye por medio de la interpretación en un momento dado y desde una perspectiva determinada”, en Edmundo O’Gorman, *op.cit.*, p. 146.

³⁶ Marcela Salas Cuesta, *La iglesia y el convento de Huejotzingo*, México, FCE, 1984, p. 37.

CAPÍTULO I. LA ESPIRITUALIDAD DESDE LA HISTORIA

Estado de la cuestión y discusiones conceptuales

¿Cómo definir la palabra espiritualidad? Quizá desde nuestra posición, en tiempo y espacio, nos resulte complicado y hasta experimentemos cierto temor al acercarnos a un concepto que pareciera estar tan ajeno a nosotros. En un mundo laico y más inclinado a creer en postulados “científicos” en donde lo empírico y la razón dominan nuestro acercamiento hacia cualquier tema que deseemos comprender, la espiritualidad queda rezagada y en desuso.

Volvemos al cuestionamiento, ¿qué es la espiritualidad? ¿Cómo acercarnos a ella? ¿Cómo estudiarla? ¿Cómo materializar este concepto?

Para responder estos cuestionamientos y explicar lo que entendemos por espiritualidad dividiremos este escrito en tres apartados; en la primera parte hablaremos sobre el estado de la cuestión, ¿qué se ha escrito sobre la espiritualidad franciscana desde el punto de vista de la historia?; en la segunda parte, haciendo uso de diccionarios sobre religión, haremos un primer acercamiento hacia el concepto; y en una tercera parte describiremos lo que nosotros entendemos por espiritualidad y los elementos que la conforman.

1.1 ESTADO DE LA CUESTIÓN. LA ESPIRITUALIDAD VISTA DESDE LA HISTORIA

Una de las razones que nos orilló a cuestionarnos sobre la espiritualidad vista desde la historia fue el “vacío” que nos quedaba cuando encontrábamos algún estudio que hiciera referencia a ella. Sobre esto, la única excepción es la obra de Steven E. Turley: *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain*.³⁷ El autor ofrece un estudio detallado sobre la espiritualidad franciscana novohispana en el siglo XVI. Haciendo uso del *Habitus* de Bourdieu explica y ejemplifica a la espiritualidad como *una forma de vida* que tenía características específicas en concreto. A Turley le llama la atención el choque entre la vida activa y la vida contemplativa que tenían que ejercer los frailes franciscanos en Nueva

³⁷ Steven E. Turley, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599*, UK, Ashgate editorial, 2014.

España y dedica gran parte de su explicación a esto. En nuestro caso retomamos a Bourdieu y a partir de las bases explicativas que ofrece Turley nos enfocamos en explicar la espiritualidad pero en dos casos específicos, detallando, en la medida de lo posible, la vida que llevaron los personajes seleccionados. Es importante señalar que en nuestro caso no nos centramos solamente en ver el choque entre los dos tipos de vida a la que tenían que responder los franciscanos en este periodo, sino que desde la historia de vida de los frailes y el ejercicio de sus “virtudes” partimos para explicar lo que era para ellos el ejercicio de su espiritualidad.

Regresando a la obra de Turley, consideramos prioritario el estudio que hace por las herramientas explicativas que ofrece y que sin duda, han sido clave para encaminar esta investigación.

Por otro lado, nos gustaría hacer mención de la obra de Joaquín Montes Bardo *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España. Siglo XVI.*³⁸ Al leer el título se podría pensar que se encontraría en la investigación alguna definición sobre la espiritualidad o por lo menos alguna referencia clara en donde al autor hiciera mención sobre lo que entiende por tal concepto. No es el caso. A pesar de esto, la obra de Joaquín Montes Bardo es realmente interesante, él plantea hacer un estudio iconológico franciscano desde “el costado de la espiritualidad”. Su propósito es analizar los móviles religiosos de la iconografía del *Santo Evangelio* durante el siglo XVI. El enfoque lo realiza desde el punto de vista de la religión y no desde la historia del arte. El autor considera que toda valoración artística que no comprenda su función misional, necesariamente resultará empobrecedora; “porque es la fe cristiana la que inspiró los símbolos y en cuyo seno adquieren pleno significado”³⁹. Es por eso que se apoya del concepto de espiritualidad pero sin ofrecer una explicación explícita sobre esto.

Por último, quisiéramos hacer mención sobre la tesis de doctorado de Martín Olmedo “Espiritualidad, temporalidad e identidad en un proyecto agustino. La pintura

³⁸ Joaquín Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España. Siglo XVI*, Jaén, Universidad de Jaén, 1998.

³⁹ *Ibid*, p. 20

mural de los conventos de la orden de ermitaños en Nueva España.”⁴⁰ A pesar de que el estudio se centra en la orden agustina, consideramos prioritario este texto porque fue nuestro primer acercamiento a conceptos como identidad y espiritualidad. Martín Olmedo a pesar de utilizar en todo el estudio el concepto de espiritualidad nunca lo hace de manera explícita, tal como pasa con Joaquín Montes Bardo.

Su propósito se centra en realizar un análisis a través de los restos de pintura mural que se conservan en los conventos cabeceras de los agustinos del siglo XVI utilizando como líneas metodológicas: el sentido teológico y la identificación iconográfica. Nos dice que constata la necesidad de explicar la espiritualidad de la orden y busca responder al cómo se relacionan las pinturas de esos conventos con la historia de las ideas agustinas y con sus construcciones en los pueblos.⁴¹

En las primeras páginas, el autor nos explica más a detalle lo que entiende por identidad y creemos que al hacer esto lo relaciona directamente con la espiritualidad. A pesar de la excelente investigación que realiza, al término de la lectura de la misma nos quedamos con la misma pregunta ¿a qué se refiere cuando enuncia *espiritualidad*?

Nuestro estado de la cuestión no es amplio porque tal como lo dijera Joaquín Montes Bardo, “no son abundantes entre nosotros los trabajos sobre franciscanos desde la consideración de su espiritualidad”⁴². Retomando lo antes mencionado nos proponemos a ofrecer una explicación sobre el concepto con la intención de aportar un poco más al tema y expandir las explicaciones sobre la misión y la evangelización novohispanas.

⁴⁰ Martín Olmedo Muñoz, *op.cit.*

⁴¹ *Ibid*, p. II.

⁴² Joaquín Montes Bardo, *op.cit.*, p. 20.

1.2 DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE “ESPIRITUALIDAD”

No es de extrañar que la impresión que envuelve la interrogación ¿qué es la ‘espiritualidad’?, conlleve inmediatamente a pensar en que es un ‘no sé qué’ que carece de identidad en un lenguaje estricto.”⁴³

Quizá antes de cuestionarnos sobre el significado de espiritualidad debemos ver desde dónde abordaremos tal significado.

El término se ha abordado más que desde la historia, desde la filosofía y desde la teología. Para los filósofos se trata de una cualidad más que de una entidad: es la cualidad de un ser que excluye por naturaleza toda materialidad. Dios, los ángeles, el alma, son ejemplos perfectos de seres espirituales y, por tanto, ejemplos de *espiritualidad*. Esta cualidad se caracteriza por una negación; espiritual es lo que no es material, lo que conviene perfectamente a las realidades que, situadas fuera del marco del espacio y del tiempo, se mueven y evolucionan. Ni la elocuencia de los filósofos, ni los manuales de filosofía, ni los diccionarios dicen nada más.⁴⁴

A la misma pregunta, ¿qué es la espiritualidad?, los teólogos ofrecen dos respuestas. La primera de ellas repite aproximadamente los mismos términos que la de los filósofos. La segunda respuesta se refiere a los escritos y a las enseñanzas de la teología, en donde el binomio ascética y mística, toman posesión de la espiritualidad.⁴⁵

Quizá lo primero que hay que tener en cuenta es que ‘espiritualidad’ viene de ‘espíritu.’⁴⁶ Y que este espíritu abarca la vida entera de la persona. No sólo su ‘espíritu’, sino también su cuerpo, no sólo su individualidad, sino además sus relaciones sociales. Todo eso entra dentro de lo que se entendía por una vida guiada por el *espíritu de cristo*.⁴⁷

⁴³ “Espiritualidad Cristiana” en *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Editorial Herder, 1987, p. 565

⁴⁴ *Ibid*, p. 565.

⁴⁵ *Ibid*, p. 565-566

⁴⁶ José M. Castillo, *Espiritualidad para insatisfechos*, Madrid, Trotta, 2011, p. 3. Para un cristiano el término *espíritu*, de donde se deriva la palabra espiritualidad, no designa el espíritu del hombre, sino el espíritu de Dios, el Espíritu Santo. Ver “Espiritualidad Cristiana” en *Diccionario de las Religiones...* p. 567.

⁴⁷ José M. Castillo, *op.cit*, p. 6.

Ampliando el termino, la espiritualidad de un grupo religioso suponía, pues, una manera de ser fiel al espíritu de Dios vivo en la Iglesia, un modo humano-divino de ser intermediario y de secundar la obra de regeneración del mundo.⁴⁸ La espiritualidad, entonces, no puede ser entendida como la exclusión de la materia, sino la unión del hombre –cuerpo y alma– con el Espíritu de Dios.⁴⁹ Unión que se traducía necesariamente en una forma de vida y de comportamiento. “Y esta forma de vida y de comportamiento no podía ser otra, hablando en cristiano, que el Evangelio.”⁵⁰ Espiritualidad se trata, pues, de una forma de vivir la vida.

Ahora bien, para el análisis del concepto de *espiritualidad* concordamos con Steven Turley⁵¹ en hacer uso del *habitus* de Bourdieu⁵². *Habitus*, comúnmente traducido por “hábito” o costumbre, viene a designar el conjunto de disposiciones de los agentes en el que las prácticas se convierten en principio generador de nuevas prácticas. Bourdieu lo define como “las estructuras que son constitutivas de un tipo particular de entorno y que pueden ser asidas empíricamente bajo la forma de regularidades asociadas a un entorno socialmente estructurado.”⁵³

Habitus designa una manera de ser, un estado habitual, una predisposición, una tendencia, una propensión o una inclinación. Esta pluralidad de significados es lo que permite que podamos comprender a la espiritualidad como *habitus*. Bourdieu al hablar del *habitus* como sistema de disposiciones, incluye un amplio espectro de factores cognitivos y afectivos –“thinking and feeling”– y no sólo actitudes puntuales, que se fraguan en los procesos de socialización y aprendizaje, de experiencia, de vida, de los individuos. Todos estos elementos son el producto de las estructuras del entorno físico y

⁴⁸ “Espiritualidad Cristiana” *op.cit.*, p. 567.

⁴⁹ *Ibid*, p. 567.

⁵⁰ José M. Castillo, *op.cit.*, p. 7.

⁵¹ Steven E. Turley, *op.cit.*

⁵² *Habitus* is “the way society becomes deposited in persons in the form of lasting disposition, or trained capacities and structured propensities to think, feel, and act in determinate ways, which the guide the, in their creative responses to the constraints and sollicitations of their extant milieu.” Ver Steven E. Turley, *op.cit.*, p. 3.

⁵³ Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2001, p. 25.

afectivo, y a su vez son el principio que organiza todas las apreciaciones y actuaciones de los agentes que contribuyen a formar el entorno, de manera que condicionan, determinan u orientan las prácticas de los agentes de acuerdo a determinado esquema.⁵⁴

La espiritualidad, entonces, no tendría que ser abordada como un concepto abstracto “sino que tendría que verse como parte de la conducta (el “modo de conducir la vida”) del individuo, traducida en maneras corporales (*hexis*) como en actitudes o apreciaciones morales (*ethos*). Tanto *hexis* como *ethos* son *habitus*, o mejor dicho, forman parte del *habitus*.”⁵⁵

Además de la referencia a sus categorizaciones y círculos de pertenencia, las personas también se distinguían por una determinada configuración de atributos considerados como aspectos de su espiritualidad. “Se trata de un conjunto de características tales como disposiciones, tendencias, actitudes o capacidades, a lo que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo.” Algunos de estos atributos tienen una significación preferentemente individual y funcionan como “rasgos de personalidad (inteligente, perseverante, imaginativo...) mientras que otros tienen una significación preferente relacional, en el sentido de que denotan rasgos o características de socialidad (tolerante, amable, comprensivo, sentimental...).⁵⁶

De esta manera, veremos que la espiritualidad novohispana en los hermanos menores del siglo XVI integrará no sólo un régimen de vida, sino también un estilo personal y una forma de convivencia. La espiritualidad no sólo la reducirán a su ideal de vida guiado por la pobreza, la vida eremítica o la vida contemplativa, también la materializaran en el vestido, en la vivienda, en la comida, y más aún, la dejarán ver en el cultivo de virtudes marcadamente franciscanas.

⁵⁴ *Ibid*, p. 25-26.

⁵⁵ *Ibid*, p. 28.

⁵⁶ Gilberto Giménez, *op.cit.*, p. 34.

1.3 ESPIRITUALIDAD EN LA ORDEN DE SAN FRANCISCO

Los franciscanos del siglo XVI otorgaron gran importancia a la meditación y a la contemplación, pero esta condición del *espíritu* no se debía conceder como una separación de las acciones del propio cuerpo. Es decir, la espiritualidad de los franciscanos radicaba en la importancia de dos condiciones, la interior y la exterior, el espíritu era así, inseparable de las acciones del propio cuerpo. La espiritualidad franciscana exigía, entonces, la integración de los dos, “the common saying *operibus credite* “does not state that we are to believe in thought but in action.”⁵⁷

Seguimos a Steven Turley cuando dice que “the daily choices and activities of a friar, were not to be considered distractions from true spirituality, nor were they simply necessary means to an end, or pious afterthoughts, but were rather at the very center of spirituality, a core part of the struggle to reach perfection.”⁵⁸ Por esta combinación Turley define espiritualidad, “as faith lived by Christians, body and soul integrated into a whole life of following Jesus and seeking to know God.”⁵⁹

Como parte central del espíritu franciscano encontramos, en primer lugar, “el cultivo y la guarda” de ciertas virtudes, virtudes que hay que definir para poder comprender el sentido y la importancia que le daban en los documentos del periodo, éstas serán palabras que acompañaran constantemente al término “espiritualidad”, las más importantes: ascetismo, contemplación y eremitismo.

"Ascetismo", se refiere al conjunto de prácticas por las cuales los frailes se esforzaban por dominar sus deseos carnales y sensoriales. Estas prácticas variaban, pero generalmente incluían disciplina corporal (autoflagelación) y pobreza en las áreas de dieta (cantidad y calidad de comida, ropa, sueño y vivienda).⁶⁰

El término "contemplativo" es para referirse a las prácticas establecidas por las cuales los frailes intentaron calmar sus almas y finalmente ascender espiritualmente a la

⁵⁷ Steven E. Turley, *op.cit.*, p. 3.

⁵⁸ *Ibid*, p. 4.

⁵⁹ *Ibid*, p. 4.

⁶⁰ *Ibid*, pp. 4-5.

misma presencia de Dios. Estas prácticas incluyen la oración (especialmente la oración mental), el encierro, el silencio y la meditación en las Escrituras y especialmente en la vida y la pasión de Cristo. El término más común para esta contemplación en las fuentes primarias españolas es "recolección".⁶¹

Un tercer término de gran importancia es "eremítico", el cual aparece regularmente en las fuentes primarias. La palabra en este período se refería a los espacios que ocupaban los frailes para poder separarse del mundo, con la finalidad de poder dar énfasis en el rigor ascético y la oración contemplativa.⁶²

Como parte integral de la espiritualidad franciscana encontramos personajes e ideales que son, al igual, elementos claves para la formación de este ideal de vida.

En primer lugar encontramos a Francisco. Las perspectivas y las actitudes que caracterizaran a la espiritualidad franciscana tienen su origen en la experiencia de Francisco de Asís (1182-1226): su figura, su vida, su proyecto. Es cierto que esta espiritualidad ha conocido a lo largo de los siglos transformaciones y puntualizaciones, desarrollos y cambios diversos, pero Francisco ha permanecido siempre como parte central de su espiritualidad.⁶³

¿Cuáles son los aspectos de la figura, la vida y el proyecto de Francisco que tendríamos que considerar?⁶⁴

- a) No perder de vista que el conocimiento de Francisco y de su visión espiritual de la vida está basado en dos clases de documentos: *Los relatos hagiográficos* (aparecieron unos ocho dentro de los cuarenta años que siguieron a su muerte) y *los Escritos del mismo Francisco* (una treintena de textos de extensión y contenido diverso).

⁶¹ *Ibid*, pp. 4-5. La recolección era un ejercicio que realizaban los frailes para poder cultivar un alma tranquila desapegada de todas las preocupaciones del mundo. Por eso se recomendaba el ascetismo para poder lograr esta tranquilidad, por ejemplo, evitando los placeres de la comida, el aroma o la música.

⁶² *Ibid*, pp. 5.

⁶³ "Franciscana (Espiritualidad)" en *Diccionario Akal Crítico de Teología*, Madrid, Akal, 2017, p. 510.

⁶⁴ Todos los puntos siguientes fueron tomados de "Franciscana (Espiritualidad)" en *Diccionario Akal...* pp. 510-511.

- b) *El evangelio como primera referencia.*- Francisco no se refiere a las corrientes espirituales existentes, a sus síntesis y prácticas. Lo que Francisco propone es <<la vida del Evangelio de Jesucristo>>, Evangelio entendido y comprendido no de una manera selectiva, sino según todo su equilibrio, en tanto que revelación del amor de Dios en Jesucristo y de la vida nueva que de Él fluye.
- c) La influencia espiritual de Francisco no se limita al núcleo de sus discípulos religiosos, a los llamados franciscanos. Se extiende también a los cristianos laicos.
- d) El *espíritu de Asís* se logra ver en los rasgos fundamentales de su mensaje: benevolencia, fraternidad universal, paz, reconciliación, una cierta licencia (poética) del ser, amor y respeto a la naturaleza. Pero lo más importante es la raíz de estos valores, sin la cual no tendrían ni sentido, ni posibilidad, tomarse en serio todo el Evangelio, profunda experiencia de Dios, pobreza radical del ser.

Ahora bien, no hay ninguna duda de que el anhelo de Francisco por vivir el evangelio e instaurar la “fraternidad universal” surgió de su encuentro con Cristo. Cristo es parte de la espiritualidad franciscana.

El Cristocentrismo (la imitación o el seguimiento de Cristo) se va a convertir en la forma de vida que fomentará la orden. La espiritualidad de Francisco se centra, principalmente, en la humanidad de Jesús. Francisco seguía al Cristo crucificado, humillado, abandonado y pobre. La humanidad quebrantada de Cristo era el punto preciso de contacto entre la humanidad y Dios, el mismo medio por el cual los humanos podían encontrar lo divino.

Es así como Francisco no sólo intentó mediar a la humanidad con Cristo, sino imitarlo lo más fielmente posible. Lo que sea que Jesús dijera o hiciera, guiándose en el evangelio, Francisco intentó imitarlo y guió a sus frailes para que hicieran lo mismo.

Ahora bien, otro aspecto de crucial importancia fue la pobreza⁶⁵. La pobreza es uno de los conceptos que está muy relacionados con la orden de san Francisco, si uno habla de

⁶⁵ La pobreza es uno de los temas que generó importantes discusiones y divisiones en la orden, el conflicto radicaba en ¿cómo ésta debía llevarse a cabo? Desde la muerte de Francisco se formaron diversos

franciscanos, no podemos dejar de asociarlos con lo que sea que entendamos por pobre. El mismo san Francisco fue llamado “el pobrecillo de Asís”. Asimismo, todos conocemos la historia que está detrás de “Motolinia”, fray Toribio de Benavente se adjudicó este nombre al ver la pobreza y sencillez en la vida de los indígenas.

La austeridad, la pobreza y la humildad debían de acompañar a los religiosos a donde sea que fueran. “Just as Christ emptied himself of heavenly splendor in order to walk among men in difficulty, poverty, and humility, so also should the Franciscan work in New Spain be characterized. Their poverty was to be the centerpiece of their mission strategy.”⁶⁶

Resulta necesario, de igual forma, hacer mención sobre la posible contradicción entre la vida activa y la vida misional. Los puntos en discusión se pueden reducir a dos: libertad de observar el ideal franciscano de pobreza de la manera más estricta, y libertad de predicar el evangelio.⁶⁷ En un primer momento podemos asumir que ambos tipos de vida formaron parte de la espiritualidad franciscana novohispana del siglo XVI⁶⁸ y más que contradictorias⁶⁹, jugaron un papel complementario.⁷⁰

Hay que considerar que la familia franciscana, a lo largo de su historia, ha estado diversificada. Desde sus orígenes había tenido tendencias dispares: a la acción ministerial y a la reclusión ascética, a la actividad docente y científica y a la vida contemplativa, a la

grupos que defendían su manera de interpretar la pobreza. Tocaremos un poco el tema en el capítulo 1 cuando hablemos de los reformados españoles.

⁶⁶ Steven E. Turley, *op.cit.*, p. 31.

⁶⁷ Francisco Morales, “Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI” en *Franciscan Presence in the Americas. Essays on the activities of the Franciscan Friars in The Americas, 1492-1900*, Maryland, Academy of American Franciscan History, 1983, p. 54.

⁶⁸ Francisco de los Ángeles Quiñones fue un personaje clave al designar la misión como actividad importante dentro de las labores franciscanas. En la *Introducción* equipara la predicación misionera con la regla a la que los hermanos habían jurado obediencia. Así como Francisco y sus compañeros habían predicado, era ahora el turno de ellos. Esta flexibilidad que introdujo Quiñones en la regla de san Francisco para los misioneros de la Nueva España, fue duramente criticada. Sin embargo, nunca fue entendida como una licencia de relajación a la regla observante. Debían enseñar el evangelio como un ejemplo de vida como por sus palabras.

⁶⁹ “...they were pressed to do many things in the mission field that they would never have considered appropriate in their old monasteries.” Steven E. Turley, *op.cit.*, p. 33.

⁷⁰ “...complementary yet in tensión, neither mutually exclusive not easily compatible.” Steven E. Turley, *op.cit.*, p. 13.

instalación en conventos urbanos y al retiro en oratorios o mansiones rurales. La clave de estas antinomias estaba en el concepto en la práctica concreta de la pobreza franciscana, ideada por san Francisco.⁷¹

En España los religiosos franciscanos del siglo XVI tenían funciones muy distintas de las de la Nueva España. Allá el fraile seguía la tradicional vida conventual, mezclándola con la predicación popular, la atención a los necesitados, las capellanías de los nobles, o el cuidado de algunos santuarios. El fervor de la reforma religiosa continuaba vivo y las casas ‘de la descalcés’ en las que la disciplina regular alcanza su más rigurosa observancia, se fundan por varias partes. El franciscano era escuchado y quizá amado por el pueblo, pero éste no dependía, por así decirlo, del fraile como será en la Nueva España. Aquí el franciscano vendrá a organizar la fundación de pueblos, la construcción de iglesias; intervenir en el reparto del trabajo, en la elección de autoridades.⁷²

Los personajes que abordaremos en las siguientes páginas ¿de qué tipo de vida fueron ejemplo?, fray Martín de Valencia y fray Juan de Zumárraga fueron portadores de grandes virtudes pero estamos seguros de que no poseyeron las mismas.

La espiritualidad franciscana nos ayudará a entender que no bastaba el nombre para ser franciscano. El término, pensamos, no remitía, solamente, a dichas personas por sí mismas, sino a una forma histórica y cultural que expresaba una caracterización particular de estas. El concepto, como tal, no sólo permite comprender, dar sentido y reconocer una acción, *sino también explicarla*.⁷³

⁷¹ Francisco Morales, *Franciscanos en América. Quinientos Años de Presencia Evangelizadora*, México, Conferencia franciscana de Santa María de Guadalupe, 1993, p. 21.

⁷² Francisco Morales, “Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI” *op.cit.*, p. 50.

⁷³ Pensar históricamente consiste en descubrir lo múltiple en la aparente unidad. ¿Por qué la comprensión histórica destruye la aparente unidad? Porque el historiador no se conforma con saber el significado de una palabra, sino que además se pregunta para quién tiene ese significado. Hay que transformar la pregunta “*qué es tal cosa*” en “*para quién tal cosa es así*”; pasar de una explicación positiva (la realidad es así) a una reflexiva (la realidad fue así en tal época). Ver Alfonso Mendiola, “Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad impresa” en *Historia y Grafía*, año 9, no. 18, 2002, p. 12.

La vida ejemplar con la que se labró la historia de los franciscanos en la Nueva España, se convierte en testimonio actuante, vivo, de los destacados valores espirituales con que se forjó toda la historia de la orden, destacándose particularmente para el caso de los religiosos franciscanos, su valioso desempeño en la formación de la iglesia indiana.⁷⁴ La idea, entonces, de espiritualidad, no implicaría tanto un estado como una *manera de obrar*.

⁷⁴ Pedro Ángeles Jiménez, *op.cit.*, p. 293

CAPITULO II. FRAY MARTIN DE VALENCIA.

UN HOMBRE DE VIDA SANTA

Fray Martin de Valencia ha sido una de las figuras franciscanas más memorables dentro de lo que fue el proyecto de evangelización en el Nuevo Mundo. No sólo por ser el líder del primer grupo de hermanos menores que arribó a la Nueva España, sino por representar un ideal de vida.

Para poder comprender la construcción de la imagen idílica de este fraile menor nos centraremos en responder ¿por qué fray Martín de Valencia fue considerado como una de las figuras memorables de la evangelización?, ¿qué encontraremos en este personaje que lo hizo destacarse de entre los otros? Y sobre todo ¿qué vieron en él los frailes de las siguientes generaciones?

Con la finalidad de acercarnos a la manera en que se generó la imagen de Valencia tendremos que ver dos partes del proceso. La primera radica en conocer el contexto, la formación, la forma de vida y los ideales presentes en la formación de fray Martín de Valencia y la segunda parte consiste en explicar las condiciones de posibilidad y los intereses que empujaron a los frailes posteriores a generar una imagen idílica de este hermano menor.

Es importante señalar un aspecto que de manera acertada indica el historiador Francisco Morales, quien plantea la idea de que a fray Martín de Valencia le costó mucho encontrar un equilibrio entre la vida eremítica con la que había sido educado y la vida misional a la que se tuvo que enfrentar en la Nueva España. Sus dudas sobre la conversión

de los indios “dista mucho de ser la figura del ideal misionero”⁷⁵ Incluso menciona que fray Martín de Valencia tenía el deseo de encontrar pueblos más aptos que pudieran entender el mensaje evangélico. Así, la “iglesia indiana de los tiempos dorados, no se encontraba en la Nueva España, sino en otras tierras por descubrir.”⁷⁶

Ante la interpretación de Morales, es lógico que uno se extrañe del lugar tan preeminente que fray Martín de Valencia ocupa en la literatura de los promotores de la utopía franciscana, como fueron Motolinía y Mendieta. El primero dedica un largo capítulo de su *Historia* (Tratado III, cap. 2) a la biografía de este misionero, que por cierto, es la única que aparece en esa obra.⁷⁷ El segundo le dedica diez y seis capítulos en los que se incluye uno relacionado con “algunos milagros que se cuentan de este santo varón.” (Libro V, cap. 1-16). Para esa época, fines del siglo XVI, la figura de fray Martín de Valencia estaba firmemente asentada como el guía espiritual de los franciscanos fundadores de la iglesia indiana. Este papel, más que el de misionero, fue el que sin duda hizo perdurar su presencia en la imagen dorada de esa iglesia.⁷⁸

2.1 EL CLIMA DE REFORMA EN LA EUROPA MEDIEVAL

Quizá un error grave sea considerar que la Iglesia posee, o poseía, una constitución divina invariable e irreformable. José García Oro, nos recuerda, muy acertadamente, que la Iglesia que se encarna en instituciones temporales, no sólo puede cambiar, sino que debe hacerlo, ¿para qué?, “para adaptarse a las exigencias de cada momento histórico.”⁷⁹

⁷⁵ Francisco Morales, “Dos figuras en la utopía franciscana de Nueva España. Fray Juan de Zumárraga y fray Martín de Valencia” en *Caravelle*, no. 76-77, año 2001, p. 140.

⁷⁶ Valencia tenía planes de emprender un viaje a China, sobre esto ver Motolinía, *Historia de la Nueva España*, tratado III, cap. 5, Mendieta, Libro IV, cap. 10 y Libro V, cap. 8. y *Jhesus, María, Franciscus. Vita fratris Martini de Valencia* de Fray Francisco Jiménez.

⁷⁷ La obra consultada fue la editada por Edmundo O’Gorman, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, 2007. Es interesante encontrar dentro de la obra de Motolinía un referente hagiográfico sobre la vida de fray Martín de Valencia, ya que, como recordaremos, su obra más que hagiográfica, es una historia completa de las situaciones vividas por los frailes de san Francisco en los años inmediatos posteriores a la conquista.

⁷⁸ Francisco Morales, “Dos figuras en la utopía franciscana de Nueva España. Fray Juan de Zumárraga y fray Martín de Valencia” *op.cit.*, p. 140.

⁷⁹ José García Oro, *Cisneros y la Reforma del Clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid, Biblioteca Reyes Católicos, 1971, p. 1.

Es en este sentido como se entiende que la necesidad de una reforma y renovación en la Iglesia es continua. En el contexto en el que situaremos la primera parte de este capítulo (siglos XV y XVI), tiene mucho que ver con lo anterior, ya que la exigencia de reforma fue un tema vivo y sumamente importante en la historia de la Iglesia católica, en la que, inevitablemente, la Nueva España también estuvo inmersa.

Ahora bien, debemos entender que en la vida concreta de la Iglesia, una necesidad de reforma surge cuando la inobservancia de leyes importantes es habitual y pública en amplios sectores de la vida eclesiástica, y también cuando se dan determinadas situaciones de hecho, tal vez legalizadas, que se consideran gravemente nocivas a la misión de la Iglesia.⁸⁰

Una de las claves para entender la exigencia de reforma en el siglo XV europeo es el ambiente social. García Oro dice que éste se nos presenta, en líneas generales, caracterizado por la inestabilidad, el desequilibrio y frecuentemente la anarquía. La peste y las guerras habían sembrado escombros y soledad en gran parte de Europa. El bandolerismo llevaba el terror a los campos y a veces a la ciudad. El campesinado sufre en diversas regiones de Europa una grave depresión, mientras entre la nobleza y la realeza se entabla una batalla a muerte y la burguesía crea las bases del capitalismo moderno.⁸¹

Esta inestabilidad social no ofrecía ciertamente un campo apto para una manifestación de auténtica vida religiosa. El olvido del sentido de catolicidad llevará a emprender acciones radicales. Específicamente, lo que pasó con las órdenes religiosas durante el siglo XV, es que, su marcada decadencia es el parteaguas para que florezca la “necesidad de un serio reajuste disciplinar y, sobre todo, de una profunda renovación de la vida espiritual.”⁸²

⁸⁰ *Ibid*, pp. 1-2.

⁸¹ *Ibid*, p. 5.

⁸² García Oro menciona dos hechos históricos que marcaron esta decadencia en las órdenes religiosas, el primero es el Cisma de Occidente, el cual, a su parecer, dejó confusión, división e indisciplina; el segundo es la peste negra de 1348 que desoló los claustros, lo que posibilitó la selección de candidatos con el sólo fin de llenar sus vacantes, dejando de lado la rigurosidad al seleccionar personas con verdadera vocación. Para más información ir a José García Oro, *Cisneros y la Reforma del Clero español en tiempos de los Reyes Católicos... op.cit.*, 1971, p. 11.

De esta manera, numerosos focos de reforma surgen con un único propósito, un retorno al ideal primitivo y a formas más puras de espiritualidad.

2.2 LA REFORMA DENTRO DE LAS ÓRDENES MENDICANTES

El clima más propicio para estos movimientos de reforma era el de las órdenes religiosas, en las cuales el contraste entre el ideal y la realidad resulta siempre más sensible.⁸³ El siglo XVI les abrirá nuevos cauces lanzándoles decididamente a la vida apostólica, ya en las misiones, ya en la obra de la Contrarreforma. Su origen es variado. Lo más frecuente es que comiencen con un género de vida eremítica, por obra de algún religioso celoso. Generalmente viven bajo la tutela de los superiores religiosos ordinarios, que les protegen y conceden cierta autonomía en los primeros momentos. Su género de vida se caracteriza por la observancia literal de la Regla y de las primitivas costumbres de su instituto, renunciando a los privilegios opuestos que posea la orden, los cuales, aunque perfectamente legales, son considerados abiertamente contrarios al espíritu de la Regla. Insisten particularmente en una más rigurosa observancia de aquellas normas cuya transgresión sea más frecuente. Así se centran, especialmente, en la vida comunitaria, la pobreza individual, la recta administración de los bienes comunes, la temporalidad de los cargos, la clausura religiosa y, sobre todo, una mayor selección de los candidatos a la vida religiosa.⁸⁴

Sabiendo esto, entraremos de lleno al tema que nos compete, la reforma de la orden de san Francisco, la cual era, en palabras de García Oro, “la orden religiosa más extendida y popular en la Iglesia del siglo XV.”⁸⁵ Explicación que tiene que enmarcarse necesariamente en la España de los Reyes Católicos y, en la situación de los religiosos españoles durante este periodo.

⁸³ Ahondaremos en este tema más adelante. Dentro de la orden franciscana encontramos ejemplos claros entre el conflicto que llegaron a tener algunos frailes entre “el ideal” de una vida de recogimiento y la praxis en un contexto que demandaba misión.

⁸⁴ José García Oro, *Cisneros y la Reforma del Clero español en tiempos de los Reyes Católicos... op.cit* pp. 17-18.

⁸⁵ *Ibid*, p. 23.

2.3 CONVENTUALISMO Y REGULAR OBSERVANCIA EN LA ORDEN DE SAN FRANCISCO

La orden Franciscana es, tal vez, el ejemplo más clásico de este proceso de decaimiento y renovación religiosa en el cual aparecen muy bien ejemplificadas no sólo la relajación de la disciplina y los esfuerzos por restaurarla, sino también dos modos diversos de interpretar el común ideal franciscano, existentes en ella desde los tiempos del mismo san Francisco. Tal diversidad de ideología y de vida tuvo su más clara expresión en la interpretación y en la práctica de la pobreza franciscana.⁸⁶

En lo que respecta al deseo de regresar al ideal evangélico primitivo, el espíritu franciscano en el Medievo vio surgir dentro de sí una serie de tendencias que lo interpretaron de diferentes modos, y que recibieron distintas denominaciones: espirituales, reformados, observantes y conventuales.

Hubo dos núcleos de descontentos extremistas: por un lado, los espirituales o zelantes que defendían la obligatoriedad del testamento del fundador y la práctica de la pobreza, y disputaban sobre la aceptación de privilegios, el estudio y la obligación del trabajo manual. Por otro lado, la minoría que buscaba nuevas atenuaciones a la regla, sobre todo promoviendo una mayor laxitud en el mandato de la pobreza. Esta tendencia dio origen de los conventuales o claustrales.⁸⁷

El movimiento extremo de los espirituales los llevó a su desaparición, sin embargo, los conventuales no descansaron de los movimientos que iban surgiendo y que atacaban su forma de vida.

Fue así como nació, en diversas zonas europeas, el movimiento de la Regular Observancia. Éste, no fue un movimiento homogéneo, pero podemos mencionar tres aspiraciones fundamentales que se presentaron en cada lugar en el que surgió: la vida eremítica, la observancia pura de la Regla y la Reforma de la Orden.

⁸⁶ *Ibid*, p. 24.

⁸⁷ Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, 2000, p. 22-23.

De esta manera, la orden franciscana se halló, desde una época temprana, dividida en dos partidos opuestos entre los cuales la discordia parecía agrandarse en extensión y profundidad con el correr de los años.⁸⁸

2.4 LA OBSERVANCIA EN LA PENÍNSULA, EL CASO ESPAÑOL

En la península Ibérica este movimiento surgió en forma autónoma en cada una de las tres provincias franciscanas existentes: el primero fue al parecer el de Santiago en 1390, siguiéndole el de Aragón en 1403; pero sin duda el más importante y mejor conocido fue el que llevaron a cabo fray Pedro de Villacreces⁸⁹ y sus discípulos en Castilla a partir de 1417. Este franciscano comenzó su reforma teniendo como base la regla que san Francisco había dado para santa María de los Ángeles de la Porciúncula y era, por tanto, una tendencia eremítica cuyo fin primordial consistía en regresar al ideal de pobreza y ser un ejemplo y una protesta contra la situación introducida por los conventuales.

La vida de los villacreceanos era de clausura con la obligación del perpetuo silencio, aunque había algunos legos que se encargaban de pedir limosna y de los asuntos externos del convento y varios sacerdotes dedicados a la predicación; su casas, como la del Abrojo, se encontraban en lugares solitarios, y al igual que sus vestidos y camas, era paupérrimas; su comida era escasa y tenían prohibidos la carne y el vino; andaban descalzos y no podían usar cabalgaduras; repudiaban asimismo el estudio de las ciencias laicas, cosa explicable como una reacción contra el relajamiento que con ese pretexto habían introducido los claustrales.⁹⁰

⁸⁸ La Santa Sede tuvo que regular la convivencia entre ambas ramas con las llamadas “Bulas de Concordia”, las cuales, a pesar de los esfuerzos, no fueron capaces de restablecer la paz ni de evitar los desórdenes y la violencia.

⁸⁹ En palabras de García Oro, Pedro de Villacreces fue “una de las figuras más conspicuas y originales de la espiritualidad franciscana, auténtica versión española de cuanto hay de más penitente, místico y poético en san Francisco de Asís.” Este personaje será muy importante por la influencia que tendrán sus eremitorios y sus escritos espirituales en los franciscanos españoles, aún después de que la familia Villacreceana fuera absorbida por los observantes. Ver, José García Oro, *Cisneros y la Reforma del Clero español en tiempos de los Reyes Católicos... op.cit.*, pp. 27-28.

⁹⁰ Antonio Rubial, “La Insulana. Un ideal franciscano medieval en Nueva España” en *Estudios de Historia Novohispana*, año 6, vol. 6, 1978, p. 3.

No obstante, sus ideales y su actitud, los reformados estaban sometidos a las autoridades de los conventuales y nunca se enfrentaron con ellas; esto no sucedió con una nueva tendencia que surgió dentro de la orden en 1415: los observantes. Las reformas del siglo XIV formaron un ambiente propicio para que se buscara la pobreza franciscana y con ese afán se creó la observancia, que quería el apego a la regla del de Asís, pero sin llegar a los extremos. La nueva rama comenzó poco a poco a adquirir una gran fuerza y chocó con los claustrales, cuyo espíritu de apego a la riqueza les era contrario, y con los reformados que, a pesar de tener un ideal similar, no querían unirse a ella. Había varias razones para esta actitud, en primer lugar, existían pequeñas diferencias entre ambas ramas sobre la rigidez de la pobreza, sobre el eremitismo, que la observancia no poseía al principio, y sobre los estudios que los reformados rechazaban y los observantes aceptaban; en segundo lugar, el uso de la violencia por parte de la observancia para atraer a sus hermanos, lo que provocó la desconfianza y aversión de éstos.⁹¹

Los observantes españoles se organizaron definitivamente en 1447. Consumada la unión de casi todos los grupos reformados, se abrió un nuevo período de prosperidad para la Regular Observancia “que crecía, pujante y absorbente”, con el favor de las autoridades y la admiración del pueblo. Al finalizar el siglo XV éstos habían confirmado sólidamente su hegemonía y aspiraban a superar definitivamente el conventualismo en España.

2.5 LA REFORMA CISNERIANA Y LOS REYES CATÓLICOS

Dentro de este amplio y complicado panorama que ofrece el problema de la reforma de la Iglesia en el siglo XV, es necesario situar la acción de los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, y especialmente las iniciativas de su ilustre consejero, Francisco Jiménez de Cisneros.

Cisneros es considerado como el responsable de atraer la atención de los Reyes Católicos hacia la Reforma de su Orden⁹² y quien les orientó sobre el método más apto

⁹¹ *Ibid*, p.3.

⁹² El periodo decisivo de la Reforma Cisneriana se extiende por los años 1494-1500. El 18 de junio de 1494, Alejandro VI emitió una bula en la que concedía facultad a los observantes para absorber a los

para llevarla a la práctica. García Oro nos cuenta que la reina Isabel descubrió en aquel asceta un hombre extraordinario, lo que lo llevó a ser nombrado arzobispo de Toledo en febrero de 1495.⁹³

Hay que aclarar que Cisneros no fue el único reformador del clero. Ya que hasta donde hemos visto, y como seguiremos mencionando, el ambiente de reforma estuvo presente antes y después de Cisneros. Sin embargo, es clara la importancia que la Reforma representa como episodio de la transformación del clero llevada a cabo en el periodo de los Reyes Católicos.

Sobre esto, el reinado de los Reyes Católicos (1474-1516), representó para España la transición entre el Medioevo y el Renacimiento. La unificación territorial, la consolidación de una burocracia centralizadora, la reforma religiosa y una economía basada en la acumulación de metales preciosos, marcaron lo que serían las líneas básicas de la política peninsular en los siguientes siglos. Siglos de luchas continuas, contra los judíos y el Islam, que habían hecho de los españoles unos hombres defensores de la religión.⁹⁴

Fernando e Isabel incorporaron a sus designios políticos un amplio programa de reformas eclesiásticas tendentes a la regeneración de la vida religiosa y a una nueva configuración de la sociedad eclesiástica española. Ellos eran “[...] los defensores de la fe, los vicarios de Dios en el reino; [...] los únicos responsables de la salvación del pueblo a

conventos conventuales. Con esto, el Papa derogaba las “Bulas de la Concordia”. A partir de entonces, la reforma Cisneriana de la orden franciscana estuvo oficialmente en marcha.

⁹³ Cisneros es considerado uno de los actores principales de la sociedad y de la política de Castilla; formó parte de la corte e incluso de los medios de gobierno. Fue confesor de la reina Isabel en 1492, arzobispo de Toledo en 1495, cardenal e inquisidor general en 1507, gobernador del reino en dos ocasiones (1506 y 1516-1517) y sin embargo hasta hoy hay un vacío documental de gran parte de su vida, no se sabe ni que en año nació, su muerte ocurrió en 1517. Para más información ver Joseph Pérez, *Cisneros, el cardenal de España*, Madrid, Taurus, 2014.

⁹⁴ Adeline Rucquoi, “*Cuius rex, eius religio*: ley y religión en la España medieval” en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, El Colegio de México, 2012, pp. 136-137.

ellos confiado y, como tales, tenían la obligación de encabezar las campañas de 'restauración' de España [...]."⁹⁵

Su apoyo a la reforma de las Ordenes mendicantes no fue tan amplio y tenaz, pero fue ciertamente muy eficaz. Sus miras apuntaban no sólo a una superación del conventualismo, sino también a introducir en ellas un régimen nacional que las dotase de cierta autonomía frente a los superiores generales, casi siempre extranjeros

La verdadera y perdurable contribución de los Reyes a la reforma de la Iglesia española consistió no tanto en una intervención directa y personal sino más bien en haber creado las condiciones jurídicas y políticas en las cuales pudiera desarrollarse y crecer por su fuerza interna la reforma que había comenzado antes de su reinado y debía perdurar después de él.⁹⁶

Conviene precisar finalmente y subrayar que la creación de este clima no es obra sólo de los Reyes Católicos, es un resultado de muchos factores concurrentes en este momento de la historia religiosa española. Una herencia medieval de un cristianismo ascético y combativo, forjado en el esfuerzo secular y en el ideal de la Reconquista, ajeno a los movimientos disgregadores que agitan la Cristiandad en el ocaso de la Edad Media, consciente de su capacidad de acción, ofrecían una base muy firme en la que podían arraigar profundamente el ideal de reforma tan vivamente sentido en la Cristiandad.

La política de los Reyes Católicos dio a este catolicismo, hasta entonces bastante peninsular, la posibilidad de abrirse al mundo que le rodeaba, de configurarse definitivamente y de proyectarse con alientos universalistas. Este cristianismo se sentirá muy pronto principal responsable del destino de la catolicidad en Europa. Su gran

⁹⁵ *Ibid*, p. 147. El capítulo desarrolla de manera breve cómo los reyes en España mantuvieron la relación poder-religión. Remontándose a tradiciones de finales del imperio romano, llega a la España Católica sosteniendo que "el concepto de la religión se confunde con la ley."

⁹⁶ José García Oro, *Cisneros y la Reforma del Clero español en tiempos de los Reyes Católicos...* p. 354.

realización será Trento y la Contrarreforma, con su cúmulo de conquistas espirituales y temporales para la Iglesia Católica.⁹⁷

Con todo, para mediados del siglo XV la observancia ya había reunido bajo su mando a casi todos los reformados y presentaba una fuerte oposición a los claustrales, oposición que pronto se convirtió en triunfo. En efecto, en el siglo XVI la reforma de Cisneros dio a esta rama un impulso definitivo que finalizó con su victoria plasmada en la bula *Ite vos* de León X, por la cual la observancia se transformaba de dominada en dominadora.⁹⁸

2.6 LA REFORMA DENTRO DE LA REFORMA. EL PROYECTO DESCALZO EN EXTREMADURA

El paso de los reformados a la fila de los observantes no terminó con el espíritu de rigorismo ni con las tendencias eremíticas que éstos propugnaban. A finales del siglo XV, casi paralelamente a la reforma de Cisneros, surgió un movimiento que seguía en lo fundamental los ideales de los reformados de los años pasados, los descalzos.

La empresa fue guiada por fray Juan de la Puebla y fray Juan de Guadalupe. El primero era un noble español que, llevado de su vocación al retiro, había ingresado en el monasterio de Guadalupe, del cual salió en 1480 para abrazar la vida de los observantes italianos en el eremitorio de Le Carceri (Asís).

Vuelto a España, se propuso fundar una custodia en que se practicara el estilo de vida por él seguido en el eremitorio italiano. Obtuvo sin dificultad la aprobación del Sumo Pontífice y de los Reyes Católicos y, con ayuda de varios nobles admiradores suyos, creó la Custodia de los Ángeles, en Andalucía. Tuvo la buena determinación de colocarse desde un principio bajo la dependencia del Vicario General Ultramontano⁹⁹, ahorrándose así

⁹⁷ *Ibid*, p. 355.

⁹⁸ Antonio Rubial, *La Insulana...*, p. 4.

⁹⁹ Los observantes franciscanos expresaron su sentido misionero organizándose corporativamente en dos grandes familias o vicariatos: el Vicariato General Cismontano y el Vicariato General Ultramontano. El primero, que tiene su preponderancia numérica y constitucional en las tierras italiana, hubo de preocuparse, apenas constituido, de continuar y sostener la herencia misionera más preciada de la Orden, o sea la Misión de Tierra Santa. El segundo se vino a sentir cada vez más vinculado a la expansión colonial ibérica y hubo de

muchos conflictos jurisdiccionales que, de otro modo, hubieran inevitablemente sobrevenido.¹⁰⁰

Juan de la Puebla tuvo numerosos discípulos, uno de éstos fue fray Juan de Guadalupe, no menos austero y amante de la vida eremítica que su maestro, pero, al parecer, con vocación decididamente apostólica. A la muerte de Puebla¹⁰¹, se separó de sus compañeros e intentó fundar una nueva custodia en el recién conquistado reino de Granada, para dedicarse de lleno a la conversión de los infieles. Recurrió a los superiores generales en demanda de apoyo, los cuales, le complacieron. Se le permitió fundar una nueva custodia autónoma, pero dependiente del Ministro General, en la cual se practicaría no sólo la *stricta observantia* sino la *observantia strictissima* bajo su mando y el de Pedro de Melgar, un hermano lego franciscano dotado de singular talento.¹⁰²

Con fray Juan de Guadalupe, la nueva tendencia se sometió a los conventuales y no a los observantes¹⁰³, la razón de esta preferencia era que la observancia se presentaba demasiado absorbente e impositiva, pero además se agregaba el hecho de que la conventualidad, empeñada en oponerse a la reforma observante de Cisneros, encontró en este pequeño grupo un elemento ideal para sembrar la división y la discordia entre los franciscanos españoles.¹⁰⁴

Encontró Guadalupe mucha oposición al tratar de establecerse en Granada al negarse a someterse a la jurisdicción de los observantes, por lo que tuvo que buscar otro lugar. Este sitio fue Extremadura, en donde recibió gran protección. Fue ahí donde

asumir la responsabilidad de plantar el cristianismo en los nuevos países vinculados a Portugal y a Castilla. Ver José García Oro, *Prehistoria y primeros capítulos de la evangelización de América*, Venezuela, Tripoide, 1988.

¹⁰⁰ José García Oro, *Cisneros y la Reforma del Clero español...* p. 231.

¹⁰¹ Murió el 11 de mayo de 1495, lo que más se destaca de su obra es que a pesar de sus anhelos de reforma y soledad, respetó la unidad de la orden permaneciendo en las filas de la regular observancia. García Oro menciona que Francisco de los Ángeles Quiñones, futuro general encargado de la primera misión en Nueva España, será quien reviva y glorifique su obra y su memoria. Más adelante volveremos a esto.

¹⁰² José García Oro, *Cisneros y la Reforma del Clero español...* p. 231.

¹⁰³ García Oro cuenta que Guadalupe era de temple muy diverso al de su maestro Puebla. El primero era inquieto, extremista, falto de tacto y previsión del futuro, activo y apostólico. Y contrario al proceder cauto de fray Juan de la Puebla que optó por someterse a los observantes, Guadalupe decidió acogerse bajo los conventuales, desatando decenios de terribles persecuciones.

¹⁰⁴ Antonio Rubial, "La Insulana....", p. 4.

surgieron los primeros conventos-eremitorios con los cuales se fundaron a los pocos años dos nuevas custodias, la del Santo Evangelio, gobernada por Guadalupe y la de Nuestra Señora de la Luz, dirigida por Melgar.

Guadalupe y sus compañeros "...hicieron entonces sus singulares ordenaciones y estatutos de vivir en estrecha pobreza, así en edificios como vestidos y mantenimientos y descalcez..."; usaban un sayal muy pobre, andaban sin ningún tipo de calzado y tenían una capilla aguda y piramidal por lo que se les dio el nombre de capuchos.¹⁰⁵

Guadalupe, a diferencia de Puebla, no se contentaba con imitar a san Francisco en la pobreza, en el amor de la soledad, en el celo apostólico. Quería también imitarle en la forma de hábito. Él y sus compañeros 'angostaron el hábito poniéndose remiendos, acortaron los mantos, ciñéronse con gruesas cuerdas de esparto, y tomando capilla puntiaguda, sin muceta, como la que en algunas ocasiones usó "Nuestro Seráfico Patriarca", se descalzaron totalmente, y se presentaron al público, como común espectáculo, para recreo de los ángeles confusión del mundo y recreo de los hombres'.¹⁰⁶

En pocos años los observantes españoles se hallaron frente a un competidor peligroso, que amenazaba, no sólo con mermarles su prestigio popular, sino también con introducir la división en sus filas, ya que muchos observantes simpatizaban con el género de vida austero, activo y apostólico del nuevo reformador. Se dispusieron a hacerle frente. Fue la provincia de Santiago, en cuyo radio estaban las fundaciones, y a la cual pertenecían gran parte de los colaboradores de Guadalupe y Melgar, la que dirigió la campaña contra los nuevos adversarios de los observantes.

La empresa fue apoyada por Cisneros y los Reyes Católicos, los observantes persiguieron y arrojaron de sus conventos a los del Santo Evangelio para forzarlos a someterse a su régimen. La posición intransigente llegó a tal grado de violencia, que los

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 5.

¹⁰⁶ Torrubia en José García Oro, "La provincia franciscana de Santiago y el origen de los descalzos" en *Liceo Franciscano. Revista cuatrimestral del Colegio Teológico Franciscano de Santiago de Compostela*, núm. 43, enero-abril 1962, p. 9.

capuchos se fueron reduciendo y los pocos que quedaron tuvieron que dirigirse a una pequeña isla entre Portugal y España para reiniciar su obra.¹⁰⁷

Sin lugar a dudas, el problema siempre giró en la disyuntiva de someterse a los observantes o desaparecer. La guerra entre los dos grupos estuvo mediada por la Santa Sede e innumerables bulas concedidas a ambas partes.¹⁰⁸ Finalmente los guadalupenses cedieron y se incorporaron a la familia observante.¹⁰⁹

Sin embargo, no todos los guadalupenses estuvieron de acuerdo con la decisión. Un grupo de ellos, al frente del cual estaba Fr. Ángel de Valladolid, continuó dependiendo del Ministro General y obtuvo nuevos privilegios de los Sumos Pontífices. Con todo, su existencia fue penosa y efímera. El Capítulo General de 1517 les obligó, como a los demás grupos reformados existentes, a unirse a los observantes, quienes, desde ese momento, en virtud de la bula *Ite Vos*, formarían el núcleo de la Orden.¹¹⁰

Los guadalupenses, por toda la persecución que sufrieron desde, prácticamente, sus inicios, no pudieron perfilar su programa a una práctica real. Los guadalupenses se sentían llamados a aportar al movimiento franciscano de reforma la nota apostólica más viva, activa y evangélica, en verdad poco destacada en los demás movimientos de reforma existentes en España, incluido el de los observantes. Al ser absorbidos por éstos, pudieron conservar, como los villacrecianos, sus peculiaridades. Sobra decir que de sus filas salieron los más célebres evangelizadores de América.¹¹¹

¹⁰⁷Ver José García Oro, *Cisneros y la Reforma del Clero español...* p. 233 y Antonio Rubial, "La Insulana..." p. 5.

¹⁰⁸ Todo el conflicto lo aborda excepcionalmente José García Oro en el artículo "La provincia franciscana de Santiago y el origen de los descalzos" en *Liceo Franciscano. Revista cuatrimestral del Colegio Teológico Franciscano de Santiago de Compostela*, núm. 43, enero-abril 1962, pp. 2-30.

¹⁰⁹ Fruto de estas negociaciones fueron las concordias de Evora (enero de 1509) y Villaviciosa (15 de junio de 1509). Éstas estipulaban que los guadalupenses formarían en adelante una custodia dependiente del Vicario General Ultramontano. Ver, José García Oro, *Cisneros y la Reforma del Clero español...* p. 235.

¹¹⁰ José García Oro, *Cisneros y la Reforma del Clero español...* p. 235-236.

¹¹¹ *Ibid*, p. 236.

2.7 LA ADAPTACIÓN FRANCISCANA AL MEDIO AMERICANO

Antes de abordar de lleno la vida de la figura central de este apartado nos gustaría hacer algunas aclaraciones respecto al contexto y las razones por las cuales figuras ejemplares como las de fray Martín de Valencia hicieron su aparición.

En primer lugar, no hay que olvidar que las ordenes encargadas de la evangelización en Mesoamérica tuvieron que adaptarse a las condiciones que les impuso el medio americano, no sólo existió un impacto de la evangelización en las comunidades indígenas, también existió un proceso contrario, es decir, la evangelización y el medio americano también afectaron a las instituciones eclesiásticas, en este caso, a la orden de san Francisco.

La adaptación de estas instituciones medievales a un medio social no europeo, los cambios que generaron en ella los diversos sectores de su entorno y la formación de un complejo entramado simbólico que les sirvió, dentro de este nuevo contexto, como sustento de sus identidades corporativas son elementos que se tendrán que explicar para comprender la construcción de la figura de Valencia en la segunda mitad del siglo XVI.¹¹²

En esta adaptación, coincidimos con Antonio Rubial en que son dos los temas centrales a abordar. Uno, que tiene que ver con la observancia, con el apego a las practicas propias de la vida comunitaria, con la contemplación, la oración y el estudio como bases del ideario mendicante; el otro, relacionado con la vida activa, con la misión y la labor cristianizadora y con los cambios que esa actividad produjo en la organización interna de la orden. El mayor o menor acento de esas posturas estaba relacionado tanto con la procedencia de los misioneros como con las condiciones que les presentó el medio americano.¹¹³

Para algunos religiosos, este ámbito totalmente distinto al europeo había provocado profundos cambios en la vida espiritual que afectaban el cumplimiento de las

¹¹² Antonio Rubial, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales" en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, 2010, p. 217.

¹¹³ *Ibid*, p. 217.

reglas con que se habían fundado sus instituciones, sobre todo en los temas de la vida comunitaria (comida en el refectorio, oración en el coro y estudios). Incluso algunos de sus miembros, incluidos los fundadores, buscaron lugares de retiro para hacer vida eremítica. Por otro lado, el guardián franciscano de un convento no sólo era la cabeza de su comunidad, era también cura párroco y dirigente político de los pueblos de cabecera y de su circunscripción; era un personaje con mucho poder que tenía injerencia en la elección de autoridades y demás actividades. Este abanico de actividades y choque en las formas de vida de los religiosos es uno de los puntos que queremos rescatar en este apartado.¹¹⁴

2. 8 LA NUEVA ESPAÑA. FRAY MARTIN DE VALENCIA

EL IDEAL EREMÍTICO DE LOS PRIMERO MISIONEROS

Una de las razones por las que decidimos dar un contexto tan específico sobre la orden de los frailes menores y las reformas que acontecieron en el contexto español fue rastrear la posible formación de una de las figuras más importantes para la evangelización de Nueva España: fray Martín de Valencia.

Valencia fue elegido por el Ministro General de la Orden, fray Francisco de los Ángeles Quiñones para liderar la empresa que se iba a encargar de la evangelización en estas nuevas tierras. Además, también tuvo la tarea de elegir doce frailes que lo acompañaran lo antes posible a la Nueva España.

Uno de nuestros objetivos radica en entender, ¿por qué fray Martín de Valencia es considerado “digno de perpetua memoria”¹¹⁵? ¿Qué mostró Valencia para que su ejemplaridad fuera tomada como inspiración y así animar la labor de los evangelizadores franciscanos novohispanos?

Me parece muy acertada la aclaración que hace Antonio Rubial sobre el objetivo que tuvo Jiménez al escribir la vida de Valencia, la obra es más “edificante que santificante, es decir, la idea de elevar a un altar la figura de su prelado está mucho más

¹¹⁴ *Ibid*, p. 220.

¹¹⁵ Fray Francisco Jiménez, “Jhesus, María, Franciscus. Vita fratris Martini de Valencia” en *La hermana pobreza*, México, UNAM, 2000, p. 221. La *Vida de fray Martín de Valencia* fue escrita por fray Francisco Jiménez a fines de 1536 o principios de 1537, antes de que su enfermedad lo incapacitar para ello.

lejos que la de brindar a sus compañeros de empresa una lectura de exhortación, que contribuyera a hacerles meditar y afrontar mejor los grandes problemas de la realización de su primer proyecto para la iglesia indiana.”¹¹⁶

2.8.1 VIDA Y FORMACIÓN DEL VARÓN DE DIOS

Jiménez advierte sobre la falta de información que tiene de Valencia, sin embargo, proporciona datos interesantes que nos acercan a su formación y a la influencia que recibió de las reformas que se estaban llevando dentro de la orden.

Nos dice primero que fray Martín de Valencia, nació en Valencia de Don Juan, población de la actual provincia de León: “La vida de [a]queste varón de Dios en su tierna edad y adolescencia hasta agora no es sabido ni ay posibilidad, aunque quisiese ynquirir, porque en España adonde fue su naturaleza, que fue natural de Valencia en Don Joan en tierra de Campos, no lejos de Benavente [...]”.¹¹⁷

De igual manera, nos cuenta Jiménez, fray Martín de Valencia desde joven, comenzó a realizar obras que lo encaminaron a elegir el hábito de san Francisco, el cuál se piensa lo recibió en la villa de Mayorga ubicada en la provincia de Santiago.

Paréceme que a él, y no se a quién, oí que recibió el hábito en la villa de Mayorga que es en la provincia de Santiago, y que, siendo novicio, leyó el libro de las Conformidades de nuestro padre sant Francisco, en cuya leyenda fue alumbrado mucho su espíritu, y comenzó a conoçer la virtud de la pobreza, y gustó el zelo della y a tener deseo de perfección, donde, como a su noticia vino la provincia de la Piedad que en el reyno de Portugal, en la qual estaba a la sazón el varón de Dios, religioso de santa vida, llamado fray Joan de Guadalupe, procuró pasarse a ella, no sin mucho trabajo e ynpedimentos causados de nuestro adversario enemigo de todo bien, que yendo para la dicha provincia de la Piedad le quisieron ynpedir la yda los rreligiosos de un monasterio que hera de la provincia de St. Tiago, donde el varón de Dios abía rrecibido el ábito, no obstante que yba con licencia bastante, y con buena conciencia le detuvieran [...].¹¹⁸

¹¹⁶ Antonio Rubial, *La hermana pobreza...* pp. 211-212.

¹¹⁷ Fray Francisco Jiménez, *op.cit.*, p. 224.

¹¹⁸ *Ibid*, p. 225.

No hay referencias sobre su educación, pero quizá estudió en Mayorga, donde recibió el hábito. Que estudió teología no cabe duda, pues en la *Obediencia*¹¹⁹ se le califica de “confesor y predicador docto”, y Sahagún -que no solía calificar a ojo- dice que era “competentemente letrado”.¹²⁰

Es sumamente importante la referencia que se da sobre la relación que tuvo Valencia con fray Juan de Guadalupe, porque, como vimos, este último fue uno de los grandes impulsores de la *observantia strictissima*. Valencia al ser seguidor cercano de las reformas de Guadalupe, quedará inmerso en los ideales franciscanos que rescatan en extremo la austeridad, la pobreza y la humildad. Una espiritualidad ligada a san Francisco y a Jesús que caracterizara la forma de vida de los primeros evangelizadores.

Jiménez continua:

Después de algún tiempo estuvo en compañía y conversación del dicho padre fray Joan de Guadalupe, siguiendo sus pisadas en pobreza y humildad, ordenándolo así el Señor, vino a la provincia de Sant Gabriel, que aún era custodia, donde allende de mucho deseo que antes tenía de la rreformaçión de nuestra religión, mucho más le creçió este deseo y gana, y junto con este deseo espiritual y continua oraçión secreta que por ello hacía a dios, se puso a los trabajos corporales, y yendo a Roma e a otras parte caminando, especialmente para la conservación de la provincia de Sant Gabriel donde en su tiempo començó a florecer en alguna manera la orden de nuestro padre sant Francisco, e andando por este yntenti padeciendo muchos trabajos y angustias, hambre y sed [...]”¹²¹

Vemos, entonces, que Fray Martin de Valencia no estuvo solamente ligado a la provincia de san Gabriel de Extremadura, colaboró incluso en su consolidación. Después de su tiempo con los guadalupanos, se pasó a la provincia de San Gabriel, “que aún era

¹¹⁹ Documento redactado por Francisco de los Ángeles Quiñones, ministro general de la orden Franciscana en 1524. La *Obediencia*, junto con la *Instrucción* fueron entregadas a fray Martín de Valencia y a sus compañeros poco antes de partir de España hacia el Nuevo Mundo. “En las clausulas, rebasando los límites de las fórmulas oficiales, vuelva Quiñoes su espíritu misionero, de raigambre profundamente franciscano.” Ver Juan Meseguer Fernández, “Contenido Misionológico de la *Obediencia* e *Instrucción* de Fray Francisco de los Ángeles a los doce apóstoles de México” en *The Americans*, vol. 11, no. 3, octubre 1955, pp. 473-500.

¹²⁰ Lino Gómez Canedo, “Fray Martín de Valencia (-1534)” en Enciclopedia Franciscana, <http://www.franciscanos.org/enciclopedia/mvalencia.html>, consultado el 28 de septiembre del 2018.

¹²¹ Fray Francisco Jiménez, *op.cit.*, p. 226.

custodia”, lo cual significa que fue antes de 1519. Fray Martín trabajó mucho para que la custodia fuese elevada a provincia, para lo cual tuvo incluso que viajar a Roma.¹²²

Steven E. Turley proporciona más información sobre el tema:

His formal relationship with Juan de Guadalupe began when he fled his monastery and traveled as a fugitive to join Guadalupe’s reform in the Portuguese Province of La Piedad. After his mentor’s death, Valencia continued that reform until it culminated in the creation of the Province of San Gabriel, from which he soon launched the missionary effort. Of particular interest for this study is Valencia’s distaste for the responsibilities and fame that resulted from his reform work. His concern about their negative impact on his own spirituality led him to seek refuge among the Carthusian monks, with whom he would have fewer responsibilities, less interaction with people outside the monastery, and thus more eremitic Franciscan house where he was finally able to find some solitude. He did not, however, withdraw entirely from administration even there, and the difficulty he faced in trying to combine his life of rigorous eremitic spirituality with the leadership demands of the reform only increased upon embarking for New Spain.¹²³

Jiménez nos dice que aunque Valencia estuvo tentado a dejar la orden para irse con los Cartujos, finalmente decidió quedarse con los franciscanos. Su búsqueda radicaba en que:

Estando el siervo de Dios con aquestos deseos de perfección, y deseando acreçentar en la virtud, con su humildad pareçiale que no era nada meritorio quanto hazía. Que era varón de mucha y continua oración y abstinente y rreligioso en la disciplina y aspereza. Pareçiole una vez que siendo rreligioso de la Orden de los cartuxos tendría menos ocasión de conversar con los seglares, y se apartaría del mundo, y vacaría a la oración con quietud y sosiego.¹²⁴

Fray Martín de Valencia “era hombre de hondas preocupaciones espirituales, con tendencia predominante al retiro y al ascetismo.”¹²⁵ Jiménez narra innumerables veces cómo es que Valencia prestaba atención a dos practicas importantes en su vida espiritual,

¹²² Lino Gómez Canedo, “Fray Martín de Valencia (-1534)...”

¹²³ Steven E. Turley, *op.cit.*, p. 43. La vida de fray Martin de Valencia se caracterizó en el conflicto que tuvo al tratar de unir su vida eremítica con la vida administrativa en España y la vida misional en Nueva España.

¹²⁴ Fray Francisco Jiménez, *op.cit.*, p. 226.

¹²⁵ Lino Gómez Canedo, “Fray Martín de Valencia (-1534)...”

la primera se centraba en el retiro que necesitaba para la contemplación y la oración y el segundo radicaba en los ejercicios de aspereza y penitencia a los que se sometía.

El deseo de Fray Martín de Valencia por dar buen ejemplo lo alcanzó “no sin mucho trabajo, y ejercicios corporales y espirituales, ayunos, vigiliyas y oraciones, que ya entonces abía alcanzado de Dios la virtud de la humildad y pasciencia,”¹²⁶ y aunque padeció “harto trabajo” y “siempre le visitaba el Señor con enfermedades”, por dar buen ejemplo, “como buen caudillo y pastor, siempre yba delante de sus ovejas, y no quería tomar su necesidad más que sus compañeros [...] él mismo se disciplinava para que conociesen e viesen que de amor y caridad y deseo de su salvación se movía.”¹²⁷

Jiménez no se cansa de contarnos la impresión que causaba valencia en los frailes, pero es de notar la manera en cómo narra la impresión que causó en él,

”y le abrí la puerta, me dixo un no sé qué mi espíritu que, en verle, me fue una gran rreprehésion ynterior, así en la pobreza como en la aspereza de su ábito y lo demás que me pareció, que vía otra sant Francisco, y se me rrepresentó su cara como de un apóstol. Y como por algunos días estuviese en aquel monasterio, dio mucho exemplo de sanctidad a los demás frayles.”¹²⁸

Motolinía nos cuenta al respecto que el hermano menor: “fue siempre creciendo de virtud en virtud; porque demás de lo que yo vi en él, porque le conocí por más de veinte años, oí decir a muchos buenos religiosos, que en su tiempo no habían conocido religioso de tanta penitencia, ni que con tanto tesón perseverase siempre en allegarse a la cruz de Jesucristo, tanto, que cuando iba por otros conventos y provincias a los capítulos, parecía que a todos reprendía su aspereza, humildad y pobreza, y como fuese dado a la oración procuró licencia... para ir a morar a unos oratorios...para contemplar y orar.”¹²⁹

En los diez años que vivió en la Nueva España (1524-1534)¹³⁰ fue dos veces superior mayor de la custodia mexicana (1524-27 y 1530-34); en el intermedio estuvo al

¹²⁶ Fray Francisco Jiménez, *op.cit.*, p. 231.

¹²⁷ *Ibid*, pp. 242, 245.

¹²⁸ Fray Francisco Jiménez, *op.cit.*, p. 2227.

¹²⁹ Fray Toribio de Benavente, *op.cit.*, p. 171.

¹³⁰ Fray Martín de Valencia falleció el 21 de marzo de 1524. Sobre la llegada de Valencia a Nueva España Motolinía nos cuenta: “...mas el que entre todos dio mayor ejemplo de santidad y doctrina, así en la

frente del convento de Tlaxcala y se dedicó intensamente al apostolado, incluso catequizando niños, como lo había hecho también en la ciudad de México y su contorno. Casi al fin de su vida, quiso emprender otra misión a tierras lejanas del Pacífico, pero volvió a la vida eremítica en el monte de Amecameca, aunque no del todo. Se retiró al convento de Tlalmanalco -al parecer, uno de sus predilectos en todo tiempo-, y allí siguió trabajando “en la doctrina de los indios, especialmente en su ejercicio de enseñar niños.”¹³¹

Fray Martín de Valencia fue un ejemplo del no abandono de la forma de vida espiritual guadalupense. A pesar de sus actividades, tanto en España como en la Nueva España se esforzó por nutrir su espiritualidad eremítica.

Como bien explica Steven E. Turley,

In that mission field, he was personally responsible for the active ministry and spiritual well-being of his companions. He found it impossible to learn the indigenous languages, blaming his advanced age and his desire not to diminish his time for spiritual exercise, so he did very little direct evangelization. This of course suggest a necessary trade-off between Guadalupan spirituality and active mission work; Valencia could not do both adequately, so he sacrificed evangelization. He did however, serve repeatedly in administrative offices, and he was draw into many areas of serves that would never have occurred to him in Spain, such as civil administration and childhood education.¹³²

La espiritualidad eremítica, entonces, era realmente una parte central del carácter de Valencia, y luchó insaciablemente para protegerlo de las intrusiones del ministerio activo.

Motolín nos dice que,

Por mucho que huía del mundo y de los hombres por mejor vacar a sólo Dios, a tiempos no le valía esconderse, porque como colgaban de él tantos negocios, así de su oficio como de cosas de conciencia que se iban a comunicar con él, no le dejaban; y muchas veces los que le iban a buscar, hablándole le veían tan fuera de sí,

vieja España como en la Nueva, fue el padre de santa memoria fray Martín de Valencia, primer prelado y custodio en esta Nueva España; fue el primero que Dios envió a este nuevo mundo con autoridad apostólica.” Ver Fray Toribio de Benavente, *op.cit.*, p. 169.

¹³¹ Lino Gómez Canedo, “Fray Martín de Valencia (-1534)...”

¹³² Steven E. Turley, *op.cit.*, p. 43-44.

que les respondía como quien despierta de algún pesado sueño. Otras veces, aunque hablaba y comunicaba con los frailes, parecía que no oía ni veía, porque tenía el sentido ocupado con Dios. Era tan enemigo de su cuerpo, que apenas le dejaba tomar lo necesario así del sueño como del comer. En las enfermedades, con ser ya viejo, no quería más cama de un corcho o una tabla, ni beber un poco de vino, ni quería tomar otras medicinas. Aunque estaba muchas veces enfermo, jamás le vimos curar con médico, ni curaba de otra medicina sino de la que daba salud a su ánima.¹³³

No podemos afirmar que todos los evangelizadores tuvieron un choque tan fuerte con los dos tipos de vida como lo tuvo Valencia. Es importante asumir que cada uno lo vivió de manera diferente, sin embargo, resulta interesante aclarar que a pesar del trabajo misional que se les había encomendado, frailes como Valencia no lo asumieron al pie de la letra e incluso les costó llevarlo a cabo.

Con todo, es muy importante notar que las descripciones que hace Jiménez y Motolinía sobre fray Martín de Valencia siguen siendo de admiración y de ejemplo, exaltando las virtudes que en vida este hermano menor se dedicó a conservar.

2.9 CONCLUSIONES

Resulta claro que fray Martín de Valencia, a pesar de las demandas que la empresa evangelizadora le exigió, no abandonó la vida eremítica que lo había acompañado toda su vida como franciscano.

Los textos narran el trabajo que le costó a Valencia hacer frente a estos dos estilos de vida que en la Nueva España tenía que ejercer. Fray Martín de Valencia fue ejemplo del no abandono de la forma de vida espiritual, él sacrificó la misión por la contemplación. A pesar de sus actividades misionales se esforzó por nutrir su espiritualidad eremítica, los largos periodos de tiempo que pasaba en Amecameca rezando o auto disciplinándose son ejemplo de esto.

Los escritos que de su vida se hicieron a través de las palabras de Jiménez y Motolinía respondieron al objetivo de conservar la memoria de la vida ejemplar de sus hermanos franciscanos, para el aprovechamiento de los religiosos de la orden. Como ya

¹³³ Fray Toribio de Benavente, *op.cit.*, p. 180.

mencionamos, más que santificantes fueron escritos edificantes, que se centraban en “la propuesta a la imitación de la vida humana ejemplar del custodio de los Primeros doce, de tal manera que ayudara a cobrar valor en la batalla espiritual a los frailes flojos y tibios en el llamamiento a evangelizar”¹³⁴ y además se rectificaba el valor de la empresa que los franciscanos realizaban en el Nuevo Mundo.

¹³⁴ Antonio Rubial, *La Santidad Controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FCE, 1999, p. 95.

Ustedes no me eligieron a mí; he sido yo quien los eligió a ustedes
y los preparé para que vayan y den fruto, y ese fruto permanezca.
Juan, 15, 16

CAPITULO III. FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA

Al abordar el tema de la espiritualidad franciscana no podemos dejar de lado una de las figuras más emblemáticas e importantes dentro de la evangelización en la Nueva España: fray Juan de Zumárraga.

Se conoce muy bien el papel de Zumárraga como primer obispo y arzobispo de México, fue además promotor de la educación, la cultura y el bienestar de los indígenas. Sin embargo, un tema menos destacado ha sido su figura como fraile menor y la influencia que su vocación franciscana tuvo en el desempeño de su oficio episcopal.

Nuestro propósito es ir más allá de cualquier cargo episcopal asignado a Zumárraga y visualizar, hasta donde podamos, su formación como fraile menor. Formación que lo acompañó el resto de su vida y que le valió el reconocimiento de sus hermanos menores.

Las preguntas que nos guiarán, un tanto como en el capítulo anterior se centran en responder: ¿por qué fray Juan de Zumárraga fue considerado como una de las figuras memorables de la evangelización?, ¿qué encontraremos en este personaje que lo hizo destacarse de entre los otros? Y sobre todo ¿qué vieron en él los frailes de las siguientes generaciones?

Para poder acercarnos a la manera en cómo se creó la imagen de Zumárraga tendremos que ver dos partes del proceso. La primera radica en conocer el contexto, la educación, la forma de vida y los ideales presentes en la formación del obispo y la segunda consiste en acercarse a los escritos del propio Zumárraga y de las personas cercanas a él para explicar las condiciones de posibilidad y los intereses que empujaron a los frailes posteriores a generar una imagen idílica de este hermano menor.

El primer objetivo podría considerarse muy ambicioso, ya que estamos conscientes de la poca información que se tiene sobre la formación franciscana que recibió Zumárraga. Es importante mencionar que no se escribió, de manera inmediata, una “hagiografía” del obispo, tal como se hizo con fray Martín de Valencia. La primera la venimos encontrando hasta finales del siglo XVI con Gerónimo de Mendieta. Por esta razón nuestras fuentes principales son los escritos de los cronistas de la orden (sobre todo la segunda generación) y cartas del propio Zumárraga y de las personas cercanas a él, las cuales son testimonio de la forma de vida que llevaba como franciscano.

Ahora bien, en el capítulo anterior vimos cómo fray Martín de Valencia fue ejemplo de una vida contemplativa más que de una vida activa-misional, incluso se mencionaron los problemas a los que se enfrentó al llegar a la Nueva España al tener que poner en práctica una vida misional que chocaba con la formación de vida eremítica que había recibido.

Sabiendo esto, nos preguntamos: ¿cuál fue el ejemplo de vida que se pretendió dar con la figura de Zumárraga?, ¿una vida espiritual contemplativa?, ¿una vida activa misional? Además, no hay que olvidar su nombramiento como obispo. ¿Qué pasaba cuando los frailes tenían que fungir con puestos oficiales?, ¿esta asignación podría significar un obstáculo para el desarrollo de su espiritualidad?

En este capítulo intentaremos dar respuestas a estos cuestionamientos, los cuales nos guiarán para comprender a un personaje tan importante dentro de la evangelización novohispana como lo fue Zumárraga.

3.1. PRIMEROS AÑOS. FORMACIÓN ESPIRITUAL DE FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA

Los primeros años de vida de fray Juan de Zumárraga continúan siendo un enigma, Icazbalceta nos dice que “nada se sabe de la vida del Sr. Zumárraga, antes de su profesión

en la orden franciscana, y es extraño, porque los cronistas monásticos suelen referir, hasta con prolijidad, toda la historia de los varones ilustres de sus respectivas órdenes.”¹³⁵

No está clara la fecha de su nacimiento, aunque algunos de sus biógrafos, entre ellos Icazbalceta y Chauvet, la ubican en 1468¹³⁶. De lo que no hay duda es que es originario de la villa de Durango, en Vizcaya¹³⁷, y no de Zumárraga como se podría haber pensado.

Tampoco existe certeza del lugar en donde Zumárraga hizo su profesión religiosa, siguiendo a Icazbalceta encontramos que algunos autores han manejado que fue en el convento de Aranzazu, de la custodia de Cantabria, y que luego pasó al de la Concepción, otros lo relacionan directamente con esta última, en especial con el convento del Abrojo.¹³⁸

Chauvet es partidario de la segunda postura, nos dice que Zumárraga tomó el hábito franciscano en la Provincia de la Concepción y probablemente en el convento del Abrojo, no lejos de Valladolid. No está por demás recordar que, hasta el año 1518, el

¹³⁵ Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer Obispo y Arzobispo de México. Estudio biográfico y bibliográfico*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1881, p. 4

¹³⁶ *Ibid*, pp. 4-5. No es fácil calcular la fecha de su nacimiento, por lo mismo no hay coincidencia de la misma entre los biógrafos de Zumárraga. Anteriormente se había creído que nació antes de 1468, por la afirmación de Mendieta, según el cual había muerto de más de ochenta años. Pero, González Galíndez e Ildelfonso Adeva dudan de esta afirmación. Aguirre a través de las cartas escritas por el obispo, la ubica antes de 1475. En la carta que dirigió a Suero del Aguila el 17 de septiembre de 1538 le dice "... yo tengo cerca de setenta años...". En una carta que el señor Zumárraga le escribe a su sobrino el 18 de agosto de 1541, se refiere sin contradecirle, a un pasaje de carta de aquel en que se atribuía al obispo la edad de setenta y cinco años. Según esto, habría nacido en 1475 o 76, y no tenía "más de ochenta años cuando murió", sino setenta y dos o setenta y tres. Hablaba, pues, con exactitud cuando decía al emperador en 1540 "que pasaba de setenta años". Ver Jesús de González Galíndez, "Rasgos vascos en la personalidad y obra del obispo de Zumárraga", en *VII Congreso de Estudios Vascos*, pp. 485-511, p. 486 y Joaquín García Icazbalceta, *Códice Franciscano*, México, 1941, p. 252.

¹³⁷ Mendieta narra: "Fue este varón santo vizcaíno, natural de la villa de Durango, adornado de todas virtudes y buenas letras." Ver Gerónimo de Mendieta, *op.cit.*, p. 77.

¹³⁸ Mendieta nos dice. "Tomó el hábito de la religión del padre S. Francisco en el convento de Nuestra Señora de Aranzazu de la provincia de Cantabria (que entonces se contaba de Burgos), y después se pasó a la de la Concepción, por vivir en casas del sayal y recoletas, y fue en ella muchas veces guardián y definidor, y una provincial, los cuales oficios ejerció con mucha prudencia y cristiandad." Gerónimo de Mendieta, *op.cit.*, p. 77.

convento del Abrojo era la casa principal de la custodia del mismo nombre, fundada por el venerable reformador Pedro de Villacreces.¹³⁹

Es muy importante el dato proporcionado por Chauvet porque si recordamos, Pedro de Villacreces fungió como uno de los personajes principales que inició con la reforma que impregnaría al movimiento no sólo de los observantes si no de la *observantia strictissima*.¹⁴⁰ De esta manera podemos asumir que Zumárraga estuvo influenciado por el movimiento de reforma que se estaba llevando a cabo en España. Chauvet reafirma, “en esa custodia, como sobre todo en el convento principal, florecería la vida franciscana en todo su vigor. De modo que nuestro Juan tuvo la dicha de recibir una formación religiosa enteramente acorde con los principios y prácticas del verdadero franciscanismo.”¹⁴¹

En este sentido, Zumárraga estuvo entre “los grandes misioneros franciscanos del siglo XVI” ya que se destaca que salieron todos de las provincias, custodias o conventos “en que se guardaba con exactitud la letra y el espíritu de san Francisco de Asís.” Es muy importante no perder de vista este elemento, ya que esos planteles religiosos constituyeron la base primera de la reforma general del clero, y en particular de la orden franciscana, que, en España, se consolidó con Francisco Jiménez de Cisneros.

De igual manera faltan noticias acerca de los estudios de Zumárraga, algunos apuntan a que los hizo en la provincia de la Concepción, y otros se contentan con decir que salió gran letrado y predicador. Este dato es innegable, ya que “bien lo patentizan los escritos que nos quedan del venerable señor obispo; y de sus letras, al par que de su buena vida, son testimonio, los cargos que desempeñó en una orden tan rica entonces en

¹³⁹ Fidel de Jesús Chauvet, *Fray Juan de Zumárraga*, México, Biblioteca de los Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México, 1948, p. 9.

¹⁴⁰ Ver capítulo 1, “La observancia en la Península. El caso español”.

¹⁴¹ Fidel de Jesús Chauvet, *op.cit.*, pp. 9-10. La tesis de Araceli Aguirre, “El suplemento de la *Doctrina Cristiana más cierta y verdadera...*” fundamenta la idea que sostuvo Chauvet el siglo pasado. Aquí Aguirre sustenta que Zumárraga no era del todo erasmista, sino un franciscano reformado que llegó a la Nueva España con el ideal de formar la “nueva” iglesia inspirada en la comunidad primitiva apostólica de los primeros tiempos del cristianismo, con esto deja ver que una parte de la ideología de Zumárraga estuvo influida por las reformas observantes franciscanas hispanas de los siglos XV y XVI.

sujetos distinguidos, pues fue guardián de varios conventos, definidor, y aun provincial de su propia provincia de la Concepción.”¹⁴²

A pesar de la falta de información sobre la educación que recibió Zumárraga, existen algunos datos que nos pueden guiar y dar pistas sobre la formación del primer obispo de México, en los siguientes apartados veremos esta parte de la vida del fraile menor que resulta más que interesante.

3.2 LA FORMACIÓN EDUCATIVA DE ZUMÁRRAGA. EL AMBIENTE INTELECTUAL EUROPEO: PHILOSOPHIA CHRISTI, DEVOTIO MODERNA Y REFORMA FRANCISCANA

El descubrimiento y la colonización de América coincidieron con el periodo del alto Renacimiento en Europa. Los humanistas cristianos y otros individuos inclinados al reformismo, se emocionaban con la idea de un “nuevo mundo” donde pudieran aplicar sus teorías y construir una sociedad cristiana perfecta, libre de los manifiestos defectos de los siglos XV y XVI de la sociedad europea.¹⁴³

La idea era volver a los preceptos básicos de la cristiandad en su forma pura, como existió en la edad de oro apostólica de la Iglesia. El noble salvaje americano sería la materia prima para el nuevo orden. El resultado final de tal modo de pensar sería la llamada “Utopía Renacentista” y su intento de aplicación en América.¹⁴⁴

¹⁴² Joaquín García Icazbalceta, *op.cit.*, p. 7. Idelfonso Adeva nos dice que Zumárraga fue provincial de la provincia franciscana de la Inmaculada Concepción de 1520 a 1523 y para 1527 ya era guardián del convento del Abrojo en donde se encontraría con el emperador Carlos V, cuando éste último fue a hacer su retiro espiritual, hecho que encaminaría a Zumárraga a la Nueva España, más adelante veremos por qué. Ver Idelfonso Adeva, “Síntesis biográfica de fray Juan de Zumárraga” en *Regla Cristiana Breve*, Eunate, Pamplona, 1994.

¹⁴³ El humanismo cristiano perteneció, esencialmente, al Renacimiento septentrional, España incluso, donde el término no implicó amoralidad o individualismo extremo en la actividad intelectual como sucedió en Italia, sino que estaba ligado a la piedad y a la virtud públicas. Con estos humanistas del Renacimiento predominó la concepción cristiana del mundo. Lo ideal era la fusión de la filosofía de Cristo con la sabiduría moral de Grecia y Roma y el tono fue reformista: hombres nuevos más que instituciones nuevas. Para más información ver Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, México, FCE, 1988, p. 37.

¹⁴⁴ Greenleaf hace referencia a la influencia que Campanella, Bacon y Moro tuvieron en los proyectos del Nuevo Mundo gracias a los intelectuales que estuvieron influidos por sus obras. Ejemplo de ello fue no sólo Zumárraga sino también el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, quien emprendió un famoso proyecto de hospitales tratando de imitar el modelo social que Moro planteó en su *Utopía*. Para más

Sin embargo esta “utopía” inspirada en la obra de Tomás Moro no sería la única influencia que tendría gran acogimiento en el nuevo continente.

Como vimos en el capítulo anterior, la reforma que experimentó la orden de san Francisco en la Península Ibérica marcó profundamente la formación de los misioneros llegados a la Nueva España. Pero las reformas de la orden no fueron las únicas que estaban surgiendo en este momento de efervescencia cristiana.

Al mismo tiempo surgieron dos movimientos que han sido considerados clave para comprender los ideales que emigraron al Nuevo Mundo junto con los evangelizadores franciscanos, nos referimos a la *Philosophia Christi* y la *Devotio Moderna*. Ambos con gran influjo en el obispo Juan de Zumárraga. En los párrafos siguientes explicaremos estos movimientos con la intención de poder relacionarlos al pensamiento de Zumárraga.

En la primera mitad del siglo XVI, la figura de Erasmo de Rotterdam y su pensamiento reflejado en la *Philosophia Christi*¹⁴⁵ influyeron en varios personajes españoles, marcando el ambiente teológico e ideológico que les tocaría vivir a los misioneros que evangelizaron a la Nueva España.

La filosofía de Cristo tenía como motor un sentido de responsabilidad ante el hundimiento que amenazaba la cultura occidental. Era necesario encontrar una fórmula que integrara las conquistas de la libertad con las antiguas tradiciones y diera a la civilización cristiana la capacidad para amoldarse a todas las posibilidades que la edad nueva le proponía. El centro de este pensamiento eran Jesús y su doctrina, pero no aquella deformada por la teología medieval sino la que se mostraba en la Sagrada Escritura, sobre todo en los evangelios y en las epístolas.”¹⁴⁶

información consultar, Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana...*, y Gabriel Méndez Plancarte, *Humanismo mexicano del siglo XVI*, México, UNAM, 1946.

¹⁴⁵ La *Philosophia Christi* –dice León E. Halkin– es “una síntesis de la teología y de la espiritualidad, síntesis hecha de conocimiento y de amor, alimentada por la meditación, la oración y el renunciamento, coronada por la unión con Dios.” Ver Antonio Rubial, *La hermana pobreza...* p. 68.

¹⁴⁶ Antonio Rubial, *La Hermana Pobreza...* pp. 67-68.

Su meta era buscar lo original, lo puro, y regresar al cristianismo primitivo sin el formalismo ni las definiciones dogmáticas; para ello estudiaba los libros sagrados en sus textos originales. Además se pregonaba una filosofía accesible para todo el mundo, incluso para los más ignorantes con el único fin de lograr su expansión. Por eso se pensó en la necesidad de traducir a todas las lenguas los evangelios y las epístolas.

Este retorno no era solamente intelectual sino también ético. Erasmo pensaba que se debía limpiar la religión, tanto de los andamiajes que le había puesto la teología escolástica, como de la piedad externa que no hacía más que distraer al hombre de sus relaciones con Dios. Las verdades cristianas debían ser vividas, no argumentadas, y dependían y estaban iluminadas por la gracia divina que ayudaba al hombre a llevarlas a la práctica.¹⁴⁷

Lo que nos interesa aquí, es buscar ¿cuál fue la relación del pensamiento de Erasmo con los frailes menores españoles? ¿Cuáles fueron los puntos de contacto entre el franciscanismo y la *Philosophia Christi*?, ¿Cómo los misioneros franciscanos de la Nueva España se impregnaron de este pensamiento?, y sobre todo, ¿cómo los asumió e interpretó el obispo Zumárraga?

Para unas primeras posibles respuestas nos apoyaremos en las propias palabras de Zumárraga. En los siguientes párrafos encontraremos que el obispo compartía dos ideas fundamentales del humanista de Rotterdam, la primera tiene que ver con la palabra de Cristo, la cual tenía que compartirse con todo el mundo, por eso apoyaba el proyecto de traducir las sagradas escrituras a “todas las lenguas posibles”:

[...] porque esta doctrina a los pequeños es muy pequeña, y a los grandes más que grande: ninguna edad desecha ni ningún género, agora sea de hombre, agora de mujeres: ningún estado e ninguna manera de gente. Este sol que vemos no es tan común ni tan comunicable a todos, como es la doctrina de Jesucristo; y a ninguno por ninguna manera aparta de sí, si él mismo no se parta, no queriendo gozar de tanto bien. No apruebo la opinión de los que dicen que los idiotas no leyesen en las divinas

¹⁴⁷ *Ibid*, p. 68. A pesar de las similitudes que se encuentran entre las ideas de Erasmo con los humanistas alemanes que iniciaron con la Reforma Protestante, Erasmo no rompió con Roma como lo hicieron ellos.

letras traducidas en la lengua que el vulgo usa, porque Jesucristo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se divulguen; y así desearía yo, por cierto, que cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las Epístolas de S. Pablo; y aún más digo: que pluguiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas del mundo, para que no solamente las leyesen los indios, pero aún otras naciones bárbaras leer y conocer, porque no hay duda sino que el primer escalón para la cristiandad es conocella en alguna manera... y por eso digo que pluguiese a Dios, que el labrador andando al campo cantase alguna cosa tomada desta doctrina, y que lo mismo hiciese el tejedor estando en su telar, y que los caminantes, hablando en cosas semejantes aliviassen el trabajo de su camino, y que todas las pláticas y hablas de los cristianos fuesen de la Sagrada Escritura; porque, sin duda ninguna, por la mayor parte tales somos cuales son nuestra continuas pláticas y conversaciones.”¹⁴⁸

Ahora bien, ¿de qué manera se iban a compartir las Sagradas Escrituras? De una manera simple, sencilla, sin tanta “retórica”, escribía el obispo. Aquí encontramos otro punto de encuentro con Erasmo:

Lo que principalmente deben desear los que escriben es que la escritura sea a gloria de Jesucristo, y convierta las ánimas de todos; y para este efecto ninguna necesidad hay de gentilezas ni retóricas, antes la vía más cierta por donde se alcanza esto es que yo al presente deseo hacer, es por la misma verdad; la cual entonces es de mayor fuerza y vigor, cuando se dice con más llaneza y simplicidad.¹⁴⁹

En otro aspecto, es importante considerar que Erasmo proponía una reforma dentro de las órdenes y su crítica no dejó fuera a los franciscanos. A pesar de lo anterior, en la península ibérica, las ideas de Erasmo fueron verdaderamente populares. Marcel Bataillon señala la enorme influencia del pensador holandés sobre todos los movimientos espirituales de este país en el siglo XVI.¹⁵⁰

No es extraño, entonces, que los franciscanos españoles acogieran las ideas de Erasmo por los puntos de contacto que veían entre la espiritualidad de san Francisco y la del humanista. De esta manera, la *Philosophia Christi* fue una doctrina asimilada y relacionada con el franciscanismo español del siglo XVI.

¹⁴⁸ Juan de Zumárraga, “Doctrina Breve” en *Don Fray Juan de Zumárraga*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1881, p. 255.

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 29.

¹⁵⁰ Ver Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, México, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, 1996.

No obstante, hay que mencionar que Cisneros jugó un papel importante en esta asimilación, ya que él no sólo se encargó de unificar las reformas franciscanas que se estaban llevando a cabo en la península ibérica, sino que el deseo del cardenal de elevar el nivel moral e intelectual del clero y su fervor humanista, crearon el ambiente propicio para que la *Philosophia Christi* y su deseo de reforma tuvieran una profunda acogida. Se tiene, sólo como un ejemplo, la universidad de Alcalá¹⁵¹, madre de casi todos los humanistas erasmizantes españoles y propulsora de la reforma eclesiástica del siglo XVI en España.¹⁵²

En esta ambiente de reforma también encontramos otro movimiento intelectual que tendría influencia en algunos miembros de la orden franciscana, la *Devotio Moderna*. Este movimiento que surgió en la zona de Flandes y del bajo Rin se inspiró en las doctrinas del fraile menor Guillermo de Occam, quien buscaba un cristianismo más interior y una reforma de la espiritualidad con base en el regreso al evangelismo y a la pobreza primitivos. Este afán lo emparentaba íntimamente con el ideal de san Francisco y tuvo su expresión más acabada en la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. Al morir en 1384 el fundador del movimiento, Gerardo de Groote, la tendencia se dividió en dos ramas: la de los Windesheimer o hermanos de la vida común que se sujetó a los canónigos regulares de San Agustín, y la comunidad original de la que nació la orden de San Jerónimo. Los hermanos se dedicaron especialmente a la enseñanza y en sus escuelas recibió su primera educación Erasmo de Rotterdam al igual que Pedro de Gante. La *Devotio Moderna* entró a

¹⁵¹ Erasmo fue uno de los invitados más predilectos de la Universidad de Alcalá. Es interesante ver cómo Cisneros logra retomar la cuestión de los estudios que las reformas franciscanas anteriores habían rechazado, logrando unir el estudio con el recogimiento, la clausura, y la vida silenciosa. Ver Araceli Aguirre, "El suplemento de la *Doctrina Cristiana más cierta y verdadera...* (1546) de Fray Juan de Zumárraga, reformas franciscanas hispanas, *Devotio Moderna* y *Philosophia Christi* en la evangelización de México", *Tesis de licenciatura*, UNAM, 2005. Y Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1966.

¹⁵² Antonio Rubial, *La hermana pobreza...* pp. 72-74. Cisneros también se encargó de la divulgación de obras místicas y algunos libros de la *Biblia*. La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, el cartujano, el *Poema Vita Christi fecho por coplas* del franciscano Iñigo Mendoza y las obras místicas y los manuales de espiritualidad publicados por Cisneros, así como las ediciones de los evangelios y epístolas en romance, fueron algunos de los libros que propiciaron la familiarización del pueblo español con las Sagradas Escrituras.

España en el mismo siglo XIV con la orden de San Jerónimo y ayudó a crear el ambiente de renovación que caracterizó al siglo XV.¹⁵³

Huizinga consideró a la *Devotio Moderna* como un movimiento concebido para infundir profundidad y fervor en la vida religiosa. El movimiento era más bien una cuestión de sentimiento y de práctica que de una doctrina. Proponía la sinceridad, la modestia, la sencillez y un ardor constante de la emoción y el pensamiento religioso. Sus principales actividades las realizaban en el retiro del claustro y el silencio de su celda. Las características de estas actitudes son congruentes con los otros movimientos o reformas de la época, como las propuestas franciscanas. Por lo tanto, como veremos más adelante, también tiene que ver, como movimiento contemporáneo a la época de los estudios y el trabajo de Juan de Zumárraga.¹⁵⁴

Ciertamente, muchos de los menores observantes, como algunos que pasaron a Nueva España, simpatizaron con varias de las opiniones erasmianas y de la *Devotio Moderna*, pues veían plasmados en ellas muchos de los principios del franciscanismo: el regreso al ideal evangélico primitivo, el desprecio a la riqueza, la búsqueda de la cultura como medio para el conocimiento de Dios y, en el caso de la *Philosophia Christi*, el afán misional.¹⁵⁵

La gran similitud entre estas corrientes con la reforma franciscana se encontraba implícita en la idea misma de la que partían; era necesaria una renovación y esta sólo se podía lograr llevando a la práctica la religión tal como Cristo la había predicado. Este regreso al ideal evangélico primitivo que era en el pobre de Asís la razón para la fundación de su orden, ocupaba en el sabio de Rotterdam y en la *Devotio Moderna* el meollo de su afán reformador.¹⁵⁶

Así encontramos que el ideal franciscano y estas corrientes, que habían surgido independientes una de otra, eran espíritus similares a causa de que venían de una misma

¹⁵³ Antonio Rubial, *La hermana pobreza...* p. 75.

¹⁵⁴ Johan Huizinga en Araceli Aguirre, *op.cit.*, p. 43.

¹⁵⁵ Antonio Rubial, *La hermana pobreza...* p. 79.

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 79.

fuerza: el cristianismo evangélico. Los frailes menores que iniciaron la labor misional en México, empapados de la espiritualidad de su fundador, habían encontrado en la Filosofía de Cristo y en la Devoción Moderna sus propios pensamientos de franciscanismo, encargándose de enriquecerlos sin cambiar ni abandonar sus ideales.¹⁵⁷

De esta manera, el espíritu nacido en Asís en el siglo XIII y el pensamiento del de Rotterdam junto con la Devoción Moderna nacida en los Países Bajos, se habían reunido en España. Los frailes menores españoles que llegaron a América a principios del siglo XVI asimilaron en su patria estas corrientes: el franciscanismo les daba su razón de ser y su móvil para llevar a cabo la labor misional: el erasmismo y la *devotio moderna* les proporcionaba la filosofía que daba expresión a sus elevados ideales. Con estas armas iniciaron su obra.¹⁵⁸

Sin lugar a dudas, podemos afirmar que el obispo fray Juan de Zumárraga estuvo influenciado por estas tres corrientes, su formación dentro de este ambiente de reforma marcó sus ideas y su misión en el Nuevo mundo. No hay mejor ejemplo que sus escritos para corroborar lo anterior, ahora explicaremos por qué.

3.3 ESCRITOS Y LECTURAS DE FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA

José Almoina ofrece un estudio introductorio en la *Regla Cristiana Breve*¹⁵⁹ de Zumárraga en donde analiza las posibles lecturas a las que el obispo tuvo acceso. El autor elige esta obra porque considera que es la única que ofrece realmente “la ideología religiosa de Zumárraga y su preparación cultural.”¹⁶⁰

A lo largo del escrito Almoina presenta a los autores que considera una influencia importante en el obispo, entre ellos Gerson, Dionisio el Cartujano, el Tostado, y otros más antiguos como san Ambrosio y san Bernardo, san Agustín y san Gregorio Magno.

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 85.

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 85.

¹⁵⁹ José Almoina, “Introducción” en *Regla Cristiana Breve*, México, Editorial JUS, 1951, pp. IX-LXVI.

¹⁶⁰ *Ibid*, p. X.

Almoina en este análisis nota que los autores más seguidos y reflejados en la *Regla* son los típicos representantes de la corriente espiritual de interioridad y recogimiento; el libro de Zumárraga parece un resumen o confluencia de aquel gran anhelo de renovación religiosa que desde el siglo XII trataba de situarse o al margen o más allá de toda especulativa para llegar a Dios por la experiencia personal, el encendimiento de la caridad, la humildad, la renunciación del mundo y la vida contemplativa; era un movimiento espiritual nuevo, alejado del intelectualismo. Estamos, dice Almoina, “en presencia de una religión que tendría su expresión más característica en el franciscanismo primitivo y que en España se refugió, principalmente, entre los frailes de la Observancia y entre los Jerónimos.” De esta manera, la formación religiosa de Zumárraga se aproxima a la síntesis espiritual que incluye el núcleo de la “Devotio Moderna” y el franciscanismo depurado por la reforma cisneriana.¹⁶¹

Este aspecto es sumamente importante para nuestra investigación porque el trabajo de Almoina nos llevaba más de cerca al reconocimiento de la influencia que el movimiento reformista español tuvo en Zumárraga.

Según Almoina, la “síntesis espiritual” que vivió Zumárraga, fue responsable de la misión religiosa que emprendió en la Nueva España ya que le hizo seguir para su apostolado una línea de conducta y propaganda centrada en el fervor evangélico más puro. Se trató, como anteriormente mencionábamos, de un intento utópico: “fundar en México una iglesia nueva no contaminada por las deformaciones del viejo mundo; había que edificar en el alma limpia e ingenua de los indígenas una religión sinceramente cristiana, a la manera primitiva, y para esto no servían las enseñanzas de las escuelas teológicas y filosóficas, ni las ceremonias exteriores, sino el cristianismo evangélico desnudo y bebido en el mismo manantial de las Escrituras. Pero esto y no otra cosa era la esencia de la doctrina de Erasmo”, dice Almoina, Por eso, “no por casualidad sino muy concienzudamente, utiliza el Obispo Zumárraga, para las doctrinas de 1543-44 y de 1546, tanto y tan selecto material erasmiano. Lo mismo, aproximadamente, sucede en la *Regla*.

¹⁶¹ *Ibid*, p.p. XXIX-XXX.

El pensamiento religioso de Erasmo, está presente en las páginas más significativas y culminantes a lo largo de todo el tratado.¹⁶²

Lo que nosotros podemos afirmar, siguiendo las fuentes encontradas, es que no hay duda de que la influencia de Erasmo en Zumárraga está presente. Él mismo hace referencia a esto en la carta que escribe en 1547 al obispo fray Francisco del Castillo, ministro de la provincia de Burgos. En un envío que hace a España el obispo comenta que además de las cosas que había ofrecido para la hospedería¹⁶³, “envió algunos otros libros, allende de los que están en Sevilla en poder de Hortuño para el hospicio, y las obras de Erasmo con que yo convidé a vuestra reverencia y me respondió que holgaría con ellas, así mismo se las envió; y todos van con sus títulos, así los que van dedicados para el hospicio, como los que van para vuestra reverenda paternidad, como en ellos se verá.”¹⁶⁴

Además de esta referencia, existe una lista en donde se da cuenta de los libros que llegaron a las manos del ministro de la provincia de Burgos; Fray Francisco del Castillo en 1547 enumera 78 títulos, libros que recibió de “Hortuño de Avedaño en nombre del

¹⁶² *Ibid*, pp. XLI-XLII. La influencia de Erasmo en Zumárraga es un tema que se ha discutido bastante, Almoina presenta esta tesis en la Introducción que hace a la *Regla Cristiana Breve* y en “Citas clásicas de Zumárraga” en *Historia Mexicana*, vol.3, no. 3, enero-marzo, 1954, pp. 391-419. Ante esta postura, Carmen Alejos-Grau escribe *Juan de Zumárraga y su “Regla Cristiana Breve”* en donde hace una crítica a Almoina diciendo que éste le da mucho peso al erasmismo dejando en un lugar relegado al acontecimiento que marcó a todos los hermanos menores de los siglos ya mencionados: la reforma franciscana. Alejos-Grau destaca más la influencia de la espiritualidad castellana de la observancia y no tanto de las corrientes erasmistas, ni directamente de la “devotio moderna”. Nuestro propósito no es ahondar en la polémica Erasmo-Zumárraga, sino situar adecuadamente al obispo en su contexto ideológico para tener una guía sobre la espiritualidad que arraigó en vida el franciscano. Lo que podemos afirmar en este momento es que Zumárraga es en todo, un testigo fiel de la tradición teológica medieval, a pesar de que muchos han pretendido ubicarlo en el seno de las corrientes renacentistas europeas o incluso, en los movimientos heterodoxos bajomedievales. Para más información ver Carmen José Alejos-Grau, *Juan de Zumárraga y su “Regla Cristiana Breve” (México 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1991 y Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, México, FCE, 1988, p. 37.

¹⁶³ Los proyectos caritativos del obispo no sólo se dieron en la Nueva España. Cuando residía en la Península decidió continuar con la tradición familiar de hospedar a los frailes menores en una de sus residencias en Durango. Es a este lugar al que hace referencia y donde pide al obispo de Burgos, haga llegar los libros que está enviando.

¹⁶⁴ Fray Juan de Zumárraga, “Carta del Obispo de Fray Francisco del Castillo” en *Zumárraga and his family. Letters to Vizcaya, 1536-1548*, Academy of American Franciscan History, Washington, D. C., 1979, p. 108. Las cartas recopiladas en esta obra por Richard E. Greenleaf, se encuentran en el Archivo General de Indias.

reverendísimo señor fray Juan de Zumárraga.”¹⁶⁵ En este listado encontramos 3 libros referentes a Erasmo: “Paráfrasis de Herasmo, Paráfrasis de Erasmo sobre las Epístolas, Paráfrasis de Erasmo sobre San Lucas”.

Al sumar los libros enviados al ministro fray Francisco del Castillo con los que ya estaban en Sevilla, se iban a entregar al monasterio de Aranzazu “catorce libros con las obras de Erasmo, los cuales son encuadernados e crecidos, titulados, por el mismo señor Obispo, e manda algunos (otros) se den, después que el señor provincial los tuviere, al monasterio de Aránzazu, de Bilbao, e Bermeo, e Yzaro titulados cada libro para dónde es, e cómo e cuáles son e han de entregar.”¹⁶⁶

Quizá sea pertinente preguntarnos si lo que Zumárraga recibe de Erasmo es lo “original”, quizá lo que leyó de él fue a través de traducciones. Probablemente, de los postulados del humanista de Rotterdam rescatará ciertas ideas, las cuales interpretará y las apropiará según su educación franciscana y sus necesidades misioneras en la Nueva España.

No obstante, casi no hay duda de que en Zumárraga encontramos influencias de carácter erasmiano, debido a la época en que realizó su obra pastoral y a los aspectos ideológicos y teológicos de su formación cuando joven. Las coincidencias entre la reforma franciscana y el humanismo no hacen tan descabellada la idea de que el obispo retome los discursos de Erasmo y de la *Devotio Moderna* a manera de “instrumento” para la evangelización.

3. 4 JUAN DE ZÚMARRAGA. PRIMER OBISPO DE LA NUEVA ESPAÑA

La elección de Zumárraga como obispo de la Nueva España no fue un hecho que se dio al azar. Recordemos que en estos primeros años de evangelización la elección de los miembros que iban a conformar el grupo encargado de predicar la nueva fe fue muy meticulosa. El primer obispo de la Nueva España tenía que poseer todas las virtudes

¹⁶⁵ Fray Francisco del Castillo, “Memoria de los libros que Fray Francisco del Castillo recibe de Avendaño” en *Zumárraga and his family...* pp. 122-127.

¹⁶⁶ Francisco de Urquiaga, “Memoria de los ornamentos que entregó a las Beatas y libros y otras cosas” (fecha entre 1544 y 1545) en *Zumárraga and his family...* pp. 129-130.

acorde al ideal cristiano que se quería promover entre los nuevos conversos, los ya conversos y los miembros de la institución eclesiástica, principalmente, entre los regulares.

En 1527 Carlos V visitó el convento del Abrojo durante la Semana Santa y quedó muy impresionado por el guardián, comisionándolo más tarde para que investigara la hechicería en Pamplona y finalmente presentándolo como primer obispo de México en diciembre de 1527.

Mendieta nos cuenta este hecho en su *Historia Eclesiástica indiana*:

[...] el cual como viese al siervo de Dios celebrar los oficios de aquella semana con singular devoción y gravedad, y contemplase en él toda religión, reposo, santidad y mortificación en su persona, lo tuvo de allí adelante en mucho precio y estima, y desde a poco tiempo hizo que le fuese encomendado el oficio de la santa inquisición, para que (pues era vizcaíno y sabía la lengua de aquella tierra) fuese a castigar y enmendar el abuso de las brujas que en Vizcaya se levantaban. Hizo aquel oficio con mucha rectitud y madurez, y por esto y por sus muchos merecimientos lo eligió el Emperador en primero obispo de México. Rehusó esta dignidad todo cuanto pudo el humilde y apostólico varón, mas fue compelido por la obediencia de su superior a lo aceptar.¹⁶⁷

Zumárraga salió de Sevilla a fines de agosto y llegó a México el 6 de diciembre de 1528. Asumió inmediatamente las facultades plenas de su ministerio, especialmente las secundarias de Protector de los Indios que le habían sido concedidas el 2 de enero de 1527 cuando estaba todavía en la península Ibérica. Sin embargo, había dejado España sin las bulas papales de consagración debido a una urgente necesidad de su presencia en México. Esa falta de consagración le acarreó muchas dificultades en el ejercicio de sus funciones y su nombramiento de Protector de los Indios lo puso en conflicto con la población peninsular de México.¹⁶⁸

Sobre esto, tenemos testimonio de lo felices que estaban los franciscanos por la elección de Zumárraga como obispo y de lo necesitados que estaban los indígenas de un

¹⁶⁷ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 77.

¹⁶⁸ Richard E, Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana. 1536-1543*, México, FCE, 1988, p. 46.

defensor. En una carta escrita al rey por fray Martín de Valencia y otros franciscanos en 1532, agradecen a Carlos V por la elección de Zumárraga como obispo, consideraban que su elección también había sido divina y estaban más que gustosos de compartir con él la responsabilidad al evangelizar la Nueva España. Además dieron cuenta de la gran labor que estaba realizando con respecto a la defensa de los indígenas:

Agora, Sacra Magestad, no podemos dexar de significar y dar quenta á V. M., como á debotissimo de nuestra sagrada Religión, de nuestro gran desconsuelo y pena, porque aviendonos hecho V. M. muy gran merced, como por muchas cartas le avemos bessado las Reales manos por ello, porque fue servido de elegir y enviarnos por obispo de México á nuestro padre y hermano fray Juan de Çumarraga, el qual a mostrado bien y probado su yntençion después que quiso la Dibina Bondad dárnosle por capitán desta conquista espiritual; que no la carne ni sangre le truxo, mas el deseo y zelo de su padre San Francisco, que no solo quiso vivir y aprovechar á sí, mas también á los otros sus próximos; y como otras vezes á V. M. hemos escrito, él nos a tanto ayudado y animado en esta santa obras, y á los naturales anparado y defendido, que seguramente osamos afirmar que, según heran tratados y víamos las carneçerias que dellos se haçian y los robos, bexaçiones y crueldades que con ellos se usaba, que teníamos creydo que no obiera yndios en toda la muchedunbre para quatro años [...]"¹⁶⁹

Ahora bien, era de esperarse que ante tal nombramiento, el obispo se enfrentara a conflictos con otras autoridades en la Nueva España. El choque inicial se dio con la primera Audiencia y con su presidente, Nuño de Guzmán. Los relatos de la pelea entre el obispo y la primera Audiencia son realmente interesantes. La persecución que narró el propio Zumárraga deja ver la "tiranía" que caracterizó este gobierno.¹⁷⁰ El choque como bien lo dice Icazbalceta, más que por causa de los indios, fue por la competencia entre las

¹⁶⁹ "Carta de Fray Martín de Valencia, custodio, y de otros religiosos de la orden de san Francisco, al Emperador Don Carlos, refiriéndole los resultados de sus misiones en la Nueva España y los grandes servicios del obispo electo Fray Juan de Zumárraga", 17 de noviembre de 1532, en *Cartas de Indias*, t. I, México, 1970, pp. 56-57.

¹⁷⁰ El trabajo realizado por la primera Audiencia se ha documentado como un fracaso, Icazbalceta lo relaciona a la elección de los miembros de la misma, catalogándola como una autoridad "que manchó el nombre español en el Nuevo Mundo", ver Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga...* p. 19.

jurisdicciones, “empeñado cada uno en la defensa de su estado, el civil iba acometer tropelías dentro el eclesiástico, y este invadía a veces los límites del civil.”¹⁷¹

En julio de 1532 el obispo regresó a España por citación del Consejo de Indias para responder a cargos que la primera Audiencia y su presidente Nuño de Guzmán habían presentado en su contra. Limpió fácilmente su nombre y aprovechó la visita para consagrarse el 27 de abril de 1533 en el monasterio de San Francisco en Valladolid y despachó a sus enviados a México a fin de hacerse cargo de la diócesis por completo. Se convino en que fuera abolido el oficio de protector y Zumárraga estuvo de acuerdo. A la llegada de Mendoza como primer virrey de la Nueva España, el 14 de noviembre de 1535, el despacho del virrey asumió la función de cuidar a la población nativa. Zumárraga regresó a México en octubre de 1534 para ejercer sus funciones episcopales. Sirvió como inquisidor apostólico de 1536 a 1543 y participó activamente en la conquista espiritual. Su designación de primer arzobispo de México le llegó justo antes de su muerte, acaecida el 3 de junio de 1548.¹⁷²

Lo interesante de Zumárraga es que no podemos resumir su labor solamente en el ámbito religioso. El obispo intentó no sólo darle una robusta organización a la Iglesia de la Nueva España, entonces naciente, sino que saliéndose del orden puramente eclesiástico, aunque claramente, siempre relacionado a éste, abarcó también el ámbito social y el económico, y trató de introducir en ellos notables mejoras. Por eso, se le vio tanto interés

¹⁷¹ Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga...* p. 33. Las disputas entre la Iglesia y el Estado no se originaron en el siglo XIX, éstas vienen desde el XVI. Se podría pensar que una de las razones por la cual se dio la difícil relación entre los representantes del poder de la Iglesia y del Estado fue el choque motivado por la postura de Zumárraga y los franciscanos ante los miembros de la primera Audiencia en defensa de los indígenas. Sin embargo, si nos vamos más al fondo notamos que el conflicto radica en que existía un entendimiento diverso sobre el ejercicio de la autoridad en la sociedad. Es decir, para la autoridad civil existía una clara separación entre el ámbito civil que era “preeminencia” exclusiva del rey, y la eclesiástica, que correspondía al Papa y los obispos. Sin embargo, para los franciscanos, tal separación no parecía ser muy aceptable, ya que, según las quejas que se recibían contra estos, la intromisión de los frailes se daba en todas las jurisdicciones. No olvidemos, además, que ellos venían amparados por la Bula Omnímoda y La Obediencia e Instrucción que Francisco de los Ángeles les había otorgado. Para más información sobre las difíciles relaciones de la Iglesia y el Estado en los orígenes de la sociedad novohispana ver Francisco Morales, “Iglesia y Estado en los orígenes de la sociedad novohispana. Nuevas aportaciones sobre las disputas de fray Juan de Zumárraga y los franciscanos con la primera Audiencia” en *Academia Mexicana de la Historia*, Tomo XXXVIX, año 1996, pp. 91-109.

¹⁷² Richard E, Greenleaf, *op.cit.*, p. 46.

en fundar hospitales para los enfermos y colegios para la educación de ambos sexos; procuró empeñosamente la fundación de una Universidad en México y hasta la ganadería y la agricultura fueron objeto de su solicitud.¹⁷³

Mendieta da cuenta de esto en su *Historia*:

Edificó en México las casas arzobispales y el hospital de S. Cosme y S. Damián para curar en él los enfermos de enfermedades contagiosas. Edificó también la enfermería antigua del monesterio de S. Francisco, adonde estuvo su retrato sacado al natural [...] En Durango, su patria, puso cierta renta para sustento de religiosas beatas, y para que fuesen proveídos los frailes y pobres que allí llegasen [...] Visitaba los hospitales y él mismo curaba los enfermos con mucha caridad. Su librería, que era mucha y buena, repartió, dejando parte de ella a la iglesia mayor y parte a los conventos de las tres órdenes. Ayunaba los ayunos de la regla del padre S. Francisco como cuando estaba sujeto a la orden [...]"¹⁷⁴

En el terreno de la educación fueron notorios sus logros, sobre todo la educación que tenía que ver con los indígenas. Es verdad que Pedro de Gante fundó la primera escuela para muchachos indios en Texcoco en 1523 y que fray Martin de Valencia había establecido una escuela similar en la Ciudad de México dos años después; pero el verdadero ímpetu puesto en la educación de los nativos procedió de Zumárraga, tanto en la fundación de escuelas personalmente como en animar a otros frailes y a otras órdenes a fundar escuelas por su cuenta.¹⁷⁵

Es una carta escrita por el obispo en 1537 a Juan de Samano, secretario del rey, podemos ver el interés de Zumárraga por los proyectos educativos:

"Y entre todo lo que á S, M. escrivimos, la cosa en que mi pensamiento más se ocupa y mi voluntad más se inclina y pelean con mis pocas fuerças, es en que en esta ciudad y en cada obispado aya vn colegio de indios mochachos, que aprendan gramatica á lo menos, y vn monesterio grande en que quepan mucho número de

¹⁷³ Roman Zulaica Garatb, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, México, Editorial Pedro Robredo, 1939, p. 16.

¹⁷⁴ Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, t. IV, cap. XXVIII, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, p. 82.

¹⁷⁵ Richard E, Greenleaf, *op.cit.*, p. 49.

niñas hijas de yndios, tomadas á sus padres desde seis o siete años abaxo, para que sen criadas, doctrinadas é yndustriadas en el dicho monesterio çerrado [...]”¹⁷⁶ 1

La escuela más famosa de Zumárraga fue el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, fundada en 1534 para los hijos de los caciques.¹⁷⁷ El mismo año Zumárraga empezó su programa educativo para muchachas indias, especialmente para las próximas a ser madres. Un tipo de escuela similar se fundó en 1547 para muchachos mestizos sin hogar.¹⁷⁸

Además de sus contribuciones a la educación nativa, a Zumárraga debe dársele crédito por otras cuatro contribuciones decisivas para la cultura mexicana. Participó en el movimiento de la fundación de la Real y Pontifica Universidad de México; fundó grandes hospitales para indios y españoles; contribuyó a que se trajera la primera imprenta a la Colonia¹⁷⁹; y con los libros que imprimió y editó para la instrucción religiosa de los indios redondeó una gran contribución a la cultura como ningún hombre pudo haber hecho en el siglo XVI.¹⁸⁰

¹⁷⁶ “Carta del obispo de México, Fray Juan de Zumárraga a Juan de Samano, secretario de S. M., haciéndole presente algunas necesidades de sus diocesanos, y rogándole que apoyara su proyecto de edificación de colegios y monasterios para jóvenes de ambos sexos, México, 20 de diciembre de 1537 en *Cartas de Indias*, t. I, México, 1970, p. 169.

¹⁷⁷ El visitador Juan de Ovando dio informes en 1571 sobre el colegio de Santa Cruz. Hace referencia a Don Antonio de Mendoza, porque recordemos, que cuando Zumárraga ya no pudo hacerse cargo del colegio pasó la responsabilidad al virrey. En este escrito podemos ver lo importante que era el colegio y principalmente, la razón por la cual se había edificado: “El virrey D. Antonio de Mendoza, de buena memoria, dejó fundado un colegio cuya vocación es de Santa Cruz, para que allí se recogiesen hasta ochenta indios mochachos traídos de los pueblos principales de la Nueva España, a los cuales se les enseñase Gramática y otras ciencias, conforme a su capacidad, con el intento que estos indios, sabiendo latinidad y entendiendo los misterios de la Sagrada Escritura, se arraigasen en la fe más de veras y confirmasen en ella a otros que no sabían tanto, y ayudasen a los Religiosos que no entendían bien la lengua, interpretando al pueblo en ella lo que les dijeren.” Juan de Ovando, “Doctrina en el Colegio de Santa Cruz” en *Códice Franciscano*, México, 1941, p. 62.

¹⁷⁸ Richard E, Greenleaf, *op.cit.*, p. 49.

¹⁷⁹ En 1533, durante su estancia en España, hizo llegar un memorial al Real Consejo de Indias donde pedía llevar la imprenta a la Nueva España. Según la documentación, el primer impreso de la Nueva España data de 1539. Fue en este año en que, por mandato de Zumárraga, salió a la luz la *Breve y más compendiosa Doctrina Chrtistiana en Lengua mexicana y castellana*. El obispo publicó doce o trece obras, la mayoría de ellas encaminadas a difundir el conocimiento de la doctrina cristiana entre sus diocesanos. Ver Roman Zulaica, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, México, editorial Pedro Robredo, 1939, p. 26.

¹⁸⁰ Richard E, Greenleaf, *op.cit.*, p. 49.

3.5 EL ESPÍRITU FRANCISCANO DEL OBISPO Y SU FIGURA VIRTUOSA EN LA NUEVA ESPAÑA

La espiritualidad que brota de la reforma franciscana española constituye una parte importante en la personalidad de Zumárraga y sobre todo en la posterior construcción que se hizo de su figura dentro de la orden de hermanos menores, la cual tenía la intención de rescatar los “valores puros franciscanos”.

El propósito en este apartado es mostrar, a través de los documentos, las virtudes franciscanas. Con respecto a esto, llama la atención el hecho de que en los primeros cronistas franciscanos (Toribio Motolinía), la figura de Zumárraga pase casi desapercibida. No pasa lo mismo con los de la segunda generación (Jerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada), en los que el arzobispo toma singular importancia. Por estas crónicas y varios testimonios contemporáneos a Zumárraga se puede percibir lo que significó para los primeros frailes la imagen del arzobispo como fraile menor y el papel que le atribuyeron en la fundación de la iglesia indiana.¹⁸¹

El primer esbozo hagiográfico de Zumárraga lo encontramos en el Libro V de la *Historia Eclesiástica Indiana* de fray Jerónimo de Mendieta. Es importante señalar que en la primera redacción de este esbozo, insertado en la “Relación de la Provincia del Santo Evangelio de México” escrita en 1585, Zumárraga ocupa el primer lugar en la lista de frailes, precediendo a los “Doce.”¹⁸²

Sin embargo, en el texto de la *Historia* Zumárraga ocupa el décimo quinto lugar, después de los “Doce” y de fray Juan de Tecto y Pedro de Gante. En ambos casos se hace resaltar no tanto la figura episcopal de Zumárraga, sino “su frailía” (*Historia*) y su preocupación, “aunque obispo” por la fidelidad a la regla franciscana. Testimonios contemporáneos, incluyendo cartas personales de Zumárraga, nos confirman la alta estima que tenía el obispo de su vocación franciscana y lo unido que se sentía a su

¹⁸¹ Francisco Morales, “Dos figuras...” p. 135.

¹⁸² La “Relación de la descripción de la provincia del Santo Evangelio. . .” fue publicada por Fidel de Jesús Chauvet en *Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México*, 4 (Abril-Junio, 1947). Ver Francisco Morales, “Dos figuras...” p. 136.

comunidad franciscana. Mientras fue obispo electo y aun consagrado, continuó con el mismo aprecio y práctica de su vocación franciscana.

Al inicio de este capítulo nos cuestionábamos si los nombramientos que había recibido Zumárraga, en especial el de obispo, generaban una contradicción con las virtudes franciscanas, y aunque ciertamente, Zumárraga dejaba ver cierta resistencia al nombramiento¹⁸³, hay numerosos testimonios que narran lo aferrado que estaba el obispo en conservar “la observancia de su regla.”

Las virtudes que sobresalen del obispo son, como las de todo buen franciscano, sencillez y humildad. Cambió un poco su estilo de vida al consagrarse como obispo, sin embargo, nunca salió de los límites de la pobreza. Nunca se apartó de la regla de su orden.

Mendieta en el capítulo XXVIII de la obra ya citada, describe las características que podríamos considerar fundamentales en los miembros de la orden de san Francisco, aspectos como la vestimenta y la comida se narran en las siguientes líneas:

Siendo obispo vivió como muy perfecto religioso, así en preciar de la humanidad y pobreza en lo que tocaba a su persona, vistiéndose como en la orden, de áspero vestido, y durmiendo en pobre cama, como en levantarse a maitines a media noche y comer siempre con lición y silencio, y no permitir que se trajesen a su mesa más raciones y platos de o que suelen comer comúnmente los religiosos en sus conventos. Los tapices y paños de su casa, eran muchos y buenos libros, porque era amicísimo de letras y de los que las tenían con humildad [...] Mas fuera de estos tiempos y oficios de autoridad, tratábase como fraile menor [...] ¹⁸⁴

¹⁸³ “Verdad es que ni el trabajo ni el peligro le arredraban; pero le asustaba la dignidad. Contestó, pues, renunciándola, y persistió en su resolución, hasta que no encontrando el Emperador otro modo de venderle, hizo que su prelado le mandase aceptar por obediencia. Para un religioso bien observador de su regla, aquel mandato equivalía a un precepto bajado del cielo, y hubo de rendirse a él sin más resistencia, tomando sobre sí. Decía Zumárraga, *por cruz y martirio* aquella carga.” Ver Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga...* p. 16-17.

¹⁸⁴ Gerónimo de Mendieta, *op.cit.*, p. 81

El documento que consideraremos como primordial para seguir ejemplificando la espiritualidad de Zumárraga es el expediente contra él, el cual fue documentado por las acusaciones que se levantaron contra el obispo al término de la Primera Audiencia.¹⁸⁵

Son numerosos los testimonios que se encuentran en este documento, contamos al menos 36 personas quienes fueron testigos de la forma de vida que llevaba fray Juan de Zumárraga, no sólo como obispo, sino como fraile franciscano.

Todos los testigos concuerdan en las virtudes que caracterizaban a Zumárraga, mencionan a un fraile honesto, comprometido al compartir la doctrina, guardando su religión y viviendo en recogimiento y sobre todo siendo un gran ejemplo de vida.

El primer testigo cuenta:

X: “Yten, si saben, etcetera, que el dicho electo a vivido en esta çibdad con toda *onestidad e buen enxemplo, guardando [7] su relygión seyendo a todos muy afable e comunicable, e doctrinandoles como biban en servicio de Dios nuestro señor, como todo buen prelado lo debe hazer, e que aunque con algunas palabras amenaza con castigos, en la obras es a todos como padre, vesityando e consalando los enfermos e personas que no pueden...*”¹⁸⁶

Otra característica que se repite en los testimonios es el que el obispo a pesar de su cargo, siguió viviendo como un fraile franciscano, conservando su regla y su pobreza. Y es que el propio Zumárraga lo dijo “Dícenme que ya no soy fraile sino obispo; pues yo más quiero ser fraile que obispo. Y bien lo mostró por la obra [...]”¹⁸⁷

Sobre esto, Alonso Pérez cuenta que “*lo a visto vivir en esta çibdad muy onestamente e muy recogido, quito de pompas, e por sus açiones tienelo, este testigo, por onbre de grande enxemplo e dotrina, e puesto que es electo obispo en su bebir no lo tiene syno por un frayle menor del dicho horden, anda descalço muchas vezes, e sabe este*

¹⁸⁵ AGI, Justicia, exp. 1006, Defensa que hace fray Juan de Zumárraga contra las acusaciones de la Primera Audiencia, 1531.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ Fray Gerónimo de Mendieta, *op.cit.*, p. 82.

testigo que vesyta muchos pobres y abla a todas las personas syn presunçión ny gravedad, no más que sy fuer qualquier relygioso menor [...]”¹⁸⁸

Diego de Olgúin, otro testigo narra que “[h]a visto y vee al dicho fray Juan de Çumarraga, electo, vivir con toda astinençia e guardar su regla, todo como frayle menor de la dicha horden.”¹⁸⁹ Luis Marín cuenta lo mismo, “a la décima pregunta dixo que lo que desta pregunta sabe e vido es que el dicho electo [h]a bibido e vive muy recogido como religioso de la dicha Orden de señor sant Françisco [...]”¹⁹⁰

La vida en recogimiento, como hemos visto es una de las virtudes que también eran dignas de elogio, el mismo testigo, Alonso Pérez, da fe de esto: “[...] e sabe este testigo que sy no es a ver algund nesçesytado o a atender en cosas tocantes a su yglesia e a la conversión e anparo de los naturales e al monesterio de señor san Françisco, no sale a otra parte; y de más desto la casa donde viba es como de un monesterio [32] çerrada la puerta de lo alto [...] y lo tiene este testigo al dicho electo por muy buen relygioso e cristiano, e si algunos, alguna mala voluntad le tienen, a sydo y es por los indios [...]”¹⁹¹

Rodrigo Torres coincide con los testigos anteriores, argumentando que “[h]a visto e vee al dicho eleto vevir con todo rrecogimyento e beatitud e guardar su horden como los demás rrelygiosos e tener su casa no como prelado eçpto como de un muy oservante rrelygioso [...]”¹⁹²

Como hemos estado leyendo, se rescata la sencillez de su forma de vida y el recogimiento que como franciscano ejercía, pero además, si vemos con atención, todos repiten el ejemplo de vida que ejercía e inspiraba el obispo. Juan Altamirano veía en

¹⁸⁸ AGI, Justicia, exp. 1006, Defensa que hace fray Juan de Zumárraga contra las acusaciones de la Primera Audiencia, 1531.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

Zumárraga “[...] como persona de muy buen enxenplo e onestidad e de relygi3n, e como buen perlado en todas sus obras.”¹⁹³

Sin duda ejercer la regla observante era el impulso de Zumárraga, y sus fieles lo notaban. Juan Díaz cuenta lo mismo, ve al obispo “[...]bevir muy rrecogido e fazer vida de rreligioso e no de perlado con toda onestidad de buen enxenplo dotrinando y enseñando a todos como [h]an de servir en serviçio de Dios nuestro señor como todo buen perlado deve hazer...”¹⁹⁴

Quizá el testimonio de sus fieles sea importante, pero como hemos estado viendo, el de sus hermanos de la orden lo fue quizá un poco más. Porque ellos fueron los que se encargaron de dar voz y perpetuar la imagen virtuosa del obispo.

Fray Bernardino de Tapia lo describía como un “afijonado a su horden.”¹⁹⁵ Como hemos visto, fray Martin de Valencia y fray Gerónimo de Mendieta lo colman de numerosas virtudes, pero, en este punto, nos gustaría citar una carta escrita por fray Pedro de Gante en la cual expresa su dolor a la muerte del obispo, en ésta no sólo podemos ver la admiración que el franciscano sentía por su hermano, sino también nos damos cuenta, una vez más de la vida significativa del obispo.

Fray Pedro de Gante escribe:

“Por otras cartas he escrito á V. M acerca de las cosas deste su nuevo mundo. Lo que agora se me ofrece es que ha XXV años que estoy en estas partes, en servicio de Dios y de V. M. en este hábito de nuestro padre S. Francisco con estos naturales, que los tengo á todos por mis hijos, y así ellos me tienen por padre. Y hago saber á V. M. que en todo este tiempo no he estado tan triste como el día de hoy, á causa que fue Dios Nuestro Señor servido de llevar á su gloria al nuestro bienaventurado padre, y perlado, nuestro Fr. Juan Zumárraga, el cual era verdadero padre destos naturales, á los cuales amparaba y recogía debajo de sus alas. Fue siempre mi compañero en trabajos con ellos, y su ausencia me hace mucha falta. El trabajó como verdadero padre en el servicio de Dios y de V. M. en la conversi3n y dotrina destos naturales, así en lo espiritual como en los temporal, dándoles limosnas é imprimiendo Dotrinas é

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

obras á su costa, para instruirlos en lo necesario; y á causa de tantas limosnas y obras pías, así para casar huérfanas, como en sustentar viudas y hacer enfermerías entre los Religiosos como entre los naturales [...]¹⁹⁶

Como hemos visto, el método y la propuesta para evangelizar que Zumárraga forma a través de su educación y su formación como franciscano, es la práctica del evangelio, la “verdadera” devoción, el rechazo por la vida material y la preferencia de la espiritual, la caridad, la importancia del recogimiento.

El obispo se dedicó a consolidar estas virtudes, ejercitándolas no solo en “espíritu” sino en una vida práctica que intentó hacer llegar a todos los fieles y a sus hermanos religiosos. Con la práctica de estas virtudes no sólo templaba su espíritu, también dejaba un modelo de vida que iba a perdurar en futuras generaciones.

3.6 CONCLUSIONES

Juan de Zumárraga es un personaje interesante y complejo. En él vemos confluir la observancia franciscana con otras corrientes ideológicas europeas: el Erasmismo y la Devotio Moderna, las cuales estuvieron presentes en su formación y lo acompañaron en los proyectos que emprendería en la Nueva España.

Esta unión de corrientes de pensamiento es un claro ejemplo de que la historia no puede contentarse con un tiempo acotado en siglos. Esa separación que se había utilizado para distinguir Edad Media de Renacimiento hoy no es funcional. Si como historiadores deseamos conocer el siglo XVI, lo que necesitaremos es investigar mucho mejor el XV. Como bien lo mencionaba Marcel Bataillon, “con el conocimiento más profundo de Gersón, adelantamos en la comprensión de Erasmo.”¹⁹⁷

Y es que, analizar con precaución lo anterior nos ayudará a ser más justos con los artistas, los poetas, los historiógrafos y los teólogos, en fin, “con todos los representantes

¹⁹⁶ “Carta de Fray Pedro de Gante al Emperador” en *Códice Franciscano* México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, pp. 161-169. Si bien, la intención de la carta es pedirle apoyo económico al rey por las deudas que Zumárraga había dejado a su muerte, es claro el cariño que fray Pedro de Gante sentía por Zumárraga, además podemos ver nuevamente todos los proyectos sociales que el obispo había emprendido en la Nueva España.

¹⁹⁷ Marcel Bataillon, *op.cit.*, p, XIII.

del espíritu de esta época, no considerándolos como iniciadores y heraldos de lo venidero, sino como la expresión acabada del inmediato pretérito.”¹⁹⁸

Ahora bien, Zumárraga fue un miembro esclarecido de la corriente renovadora franciscana que –como tal– coincide en ciertos puntos con Erasmo, y con la *Devotio Moderna*, hecho que le hace recoger parte de sus idearios y apropiárselos.

Con gran sabiduría, el obispo fue seleccionando en los libros del sabio holandés y los planteamientos que le podían ser útiles en su labor catequética, dejando de lado todo aquello que podía herir su vocación de religioso.¹⁹⁹

Y es que no es extraño que la búsqueda de una nueva espiritualidad cristiana, más interior y evangélica, concebida en términos menos abstractos y más cercanos al hombre, explique la recepción de Erasmo en Alcalá. La *Philosophia Christi* del humanista holandés recogía y daba solución a una larga serie de anhelos y preocupaciones reformistas que venían del siglo XV. El apoyo vital que recibieron del evangelismo erasmiano, el cual tendía a reducir la religión a sus elementos ascéticos y morales, fue grande.²⁰⁰

Sin embargo, lo que no debemos hacer es colorear de erasmismo o de *Devotio Moderna* aquello que en eruditos estudios ha parecido como perteneciente a otras manifestaciones del espíritu renovador cristiano del siglo XVI. Zumárraga utilizó ideas de estas dos corrientes, pero sería un error etiquetarlo de un erasmista en su totalidad o fiel seguidor de la *Devotio Moderna*. Sobre todo, porque pertenece a los primitivos evangelizadores franciscanos de la Nueva España, quienes como ya mencionamos, encuentran una feliz *coincidencia* con las propuestas de estas corrientes de pensamiento.

Por ende, a pesar de la afinidad de Zumárraga con estas propuestas, continuó siendo, en doctrina y en práctica, un fraile medieval. Tiene uno que llegar a la conclusión de que el siglo XVI en México no perteneció realmente al Renacimiento sino a la *De Monarchia* de Dante. La teología principal en la conquista de México era todavía religión,

¹⁹⁸ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1994, p. 11.

¹⁹⁹ Elías Trabulse, “El Erasmismo de un Científico. Supervivencias del humanismo cristiano en la Nueva España de la Contrarreforma”, en *Historia Mexicana*, v. XXVIII, no. 2, p. 240.

²⁰⁰ *Ibid*, p. 227-228.

aunque el indócil conquistador representaba el movimiento hacia el materialismo. Existían, sin duda, reformistas radicales entre el clero, pero sencillamente no fueron declarados ortodoxos sino hasta después de la época de Zumárraga. El humanismo era aceptable en tanto se fusionara con santo Tomás y se descartaban aquellos aspectos que no correspondieran con santo Tomás. El pensamiento de los frailes de México carecía de tolerancia, supuesta virtud humanística.²⁰¹

Por eso, la obra de Zumárraga fluctúa entre dos épocas y presenta las modalidades y los reflejos de una transición. Por ende, el humanismo, aun en sentido estricto, no fue exclusivo patrimonio del Renacimiento, y la lectura y aplicación de autores clásicos no puede aducirse como testimonio de emancipación de las ideas medievales ni como prueba de la presencia del “hombre moderno.”²⁰²

Ahora bien, todo este confluir de pensamientos desembocó en la actividad misional y organizativa que emprendió el obispo en la Nueva España. El carácter misionero de sus objetivos es, podríamos pensar, lo que trascendió en esta parte de la historia de la Iglesia en México. La iglesia que ayudó a fundar fue un proceso de actividad directa en la enseñanza de la cultura católica, de la organización y administración formal de la institución de la empresa de conquista.

Sin embargo, los proyectos religiosos, civiles y educativos que emprendió Zumárraga no fueron suficientes para construir la imagen virtuosa del obispo de la Nueva España. Y es que, como vimos, eran precisamente las virtudes y la forma de vida que llevaba lo que más veían sus fieles y sus hermanos franciscanos. Es lo que dejan ver los textos y es lo que nos interesa destacar.

Más allá de poseer las influencias ideológicas europeas ya mencionadas, y más aún de pertenecer a la regla más rígida franciscana (*observancia estrictísima* con los franciscanos reformados), había que demostrar que tal ideal se llevaba a la práctica, y eso lo dejaba ver con la espiritualidad que demostró como franciscano.

²⁰¹ Richard E. Greenleaf, *op.cit.*, p. 54

²⁰² José Almoína, “Citas Clásicas de Zumárraga...”, p. 394.

CONSIDERACIONES FINALES

La religión ha sido fundamental en la historia de la humanidad, sin embargo, tal como refiere Rubial, esta parte de la historia, que quizá, por no responder del todo a las demandas positivistas o lógicas del pensamiento humano se ignora, se olvida o se critica.²⁰³

En el caso americano, no es novedad el reconocimiento que se le ha dado a las órdenes mendicantes por los proyectos de evangelización que llevaron a cabo a partir del siglo XVI. Ellos representaron en muchos aspectos la legitimidad de la colonización y fueron los medios de difusión de la ideología de la Corona hispánica. En este proyecto la orden de san Francisco resultó fundamental.

La obra franciscana, tal como lo describiera Elsa Cecilia Frost “nos sobrecoge de asombro.”²⁰⁴ Los documentos y los monumentos están ahí para dar cuenta de la empresa católica que llevaron a cabo en el siglo XVI. Y es que la importancia de los frailes menores radica en que su actuar fue más allá del ámbito meramente religioso, “pues los franciscanos se desarrollaron no sólo como evangelizadores sino también como agentes de importantes cambios socio-culturales y, en cierto modo, como portadores de nuevos elementos de cohesión e identidad comunitaria.”²⁰⁵

Ahora bien, las historias de vida de los miembros de esta orden, como vimos, tuvieron un fuerte y variado significado. La búsqueda no radicaba en solamente la conservación de la memoria histórica de estos personajes, sino también defender o preservar los ideales relacionados con los orígenes y el desarrollo de la vida franciscana.

No es extraño que el espíritu franciscano se ciña al ideal de una empresa fundacional conectada no solo con los anhelos de reforma franciscana surgidos en España

²⁰³ Antonio Rubial, *La Santidad Controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FCE, 1999.

²⁰⁴ Elsa Cecilia Frost, “Cronistas franciscanos en la Nueva España. Siglo XVI” en *Franciscan Presence in the Americas. Essays on the activities of the Franciscan Friars in The Americas, 1492-1900*, Marylanda, Academy of American Franciscan History, 1983, p. 287.

²⁰⁵ Francisco Morales, “Santoral Franciscano en los Barrios Indígenas de la Ciudad de México”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, no. 24, 1994. p. 2

(descalcez) sino también con el idealismo de establecer una iglesia distinta en su organización de la que se tenía en la cristiandad europea, iglesia a la que los frailes llamaron “indiana”. Como consecuencia, estos primeros cuerpos hagiográficos novohispanos se formaron siguiendo dos líneas muy bien definidas: la estricta observancia y la evangelización.²⁰⁶

En este sentido se puede hablar de la vida de fray Martín de Valencia y de fray Juan de Zumárraga como personajes destacables por sus innumerables “virtudes”, virtudes que fueron fuente para los escritos que sobre ellos se hicieron. Estos escritos, consideramos, son los que permiten acercarnos, entender y ofrecer una explicación sobre “la realidad cultural novohispana.”²⁰⁷ Ya que se pueden ver a través de ellos, de su espiritualidad, datos poco conocidos sobre la religiosidad, la mentalidad y los valores sociales. Como bien escribía Michel de Certeau, la vida de estos personajes sería “la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva”²⁰⁸

La vida de fray Martín de Valencia escrita por fray Francisco Jiménez y por Motolinía es un buen indicador sobre la idea que tenían los franciscanos de sí mismos y los demás hombres durante las primeras décadas del siglo XVI. La vida de Zumárraga, un tanto más segmentada, representa un conjunto de características medievales con toques renacentistas. Es decir, la figura de Valencia gira en torno a una vida contemplativa, Jiménez y Motolinía refieren a la persona de fray Martín como un espíritu eremítico, y es que no es extraño que pongan tanto empeño en destacar el recogimiento y el eremitismo en Valencia, ya que éste era una fiel imagen de la observancia estrictísima nacida en España. “Los Doce”, de donde salieron Jiménez, Motolinía y Valencia, eran fieles a estos ideales, eran los inicios de la conquista, de la misión y de la evangelización. Resaltar una espiritualidad ligada a un ideal que concordara lo más que se pudiera con el Evangelio y con la vida de Cristo era el propósito. Este era el mensaje y este era “modelo” de vida que

²⁰⁶ Francisco Morales, “La biografía del beato Sebastián de Aparicio por fray Juan de Torquemada. Notas sobre la formación de un texto” en *Camino a la Santidad. Siglos XVI-XX*, México, Condumex, 2003, p. 3.

²⁰⁷ Antonio Rubial, “Santos para pensar...”, p. 122.

²⁰⁸ *Ibid*, p. 123.

se ofrecía con Valencia. No importaba que fray Martín no hubiera podido integrar las dos formas de vida, la evangelización no era para él, lo intentó y se narran ejemplos de esto. Pero, es interesante notar que desde el inicio de las narraciones de Jiménez y Motolinía, Valencia aparece como un personaje con características de recogimiento, y este será hasta su muerte, su verdadero espíritu.

Ahora bien, cuando decimos que Zumárraga representa una forma de vida “más segmentada” nos referimos a que no sigue una forma de vida tan lineal como Valencia. Valencia es ejemplo de vida eremítica, ¿y Zumárraga? No es tan fácil definir su espiritualidad como en el caso de Valencia. Zumárraga tiene más matices. Y es que al ver su formación podemos entender este vaivén entre dos épocas distintas (medieval-renacentista) que hay que manejar con cuidado. Zumárraga es obispo, es defensor de los indios, es inquisidor, es un fraile interesado por proyectos educativos y caritativos, pero lo que más se resalta, y lo más importante, es que es franciscano, y ese ser francisco es lo que caracteriza su actuar en todos los demás ámbitos, “por que ya sabe vuestra reverencia lo que puedo deber a la Orden, que no por hijo de Juan López de Zumárraga, mas por ser fraile de la Orden, me fue dado este cargo.”²⁰⁹ Las referencias que se tienen sobre él destacan siempre sus virtudes franciscanas por sobre todo lo demás, sus “santas obras” estaban siempre sujetas a su orden.

Es interesante que ambos personajes, Valencia y Zumárraga, son considerados como “capitanes de la conquista espiritual”, por sus nombramientos seguramente, lo importante es ver que sus cargos y nombramientos nunca intervinieron en su espiritualidad franciscana. Ambos conservaron la pobreza, la rectitud, la humildad, la mortificación de su persona y la singular devoción hacia Cristo y hacia su padre san Francisco. Este también era el modelo.

En Nueva España la historia del franciscanismo y de su imaginario religioso puede ser dividida en dos etapas muy diferentes: una de ellas anclada en la espiritualidad

²⁰⁹ Fray Juan de Zumárraga, “Carta del Obispo a Fray Francisco del Castillo” en *Zumárraga and his family, op.cit.*, pp. 102-104.

reformista de principios de siglo en Castilla y Andalucía y en un ambiente político novohispano inicialmente benigno para su actuación; la otra marcada por la incipiente espiritualidad propuesta dentro del catolicismo a raíz de las necesidades contrarreformistas que tendrían su máxima expresión en el Concilio de Trento y en el contexto de una cada vez mayor pérdida de influencia política y capacidad económica en Nueva España.”²¹⁰

Ahora bien, no hay que perder de vista que en la primera etapa novohispana donde se insertan los escritos de Jiménez y Motolinía, los franciscanos comenzaron a tomar conciencia de que era necesario escribir sus actividades destacando aquellas que les dieran derecho de permanecer en sus conventos de los pueblos de indios y seguir desempeñándose como intermediarios ante las autoridades españolas. Los beneficios que disfrutaban al inicio de la misión evangelizadora se iban a ir disipando con el paso de los años.²¹¹

El temor de la orden a perder sus prerrogativas ante otros grupos de poder llevó a Francisco Jiménez y a Motolinía a exaltar la virtud y el trabajo evangelizador de los primeros frailes como figuras modelo dignas de ser imitadas y sin las cuales Nueva España no hubiera sido lo que era.²¹²

Ya avanzada la segunda mitad del siglo XVI encontramos motivaciones distintas, Mendieta refiere a Valencia y Zumárraga desde una perspectiva un tanto diferente, la idea que se fue forjando fue de una edad dorada, era ídlica que construyeron los religiosos que evangelizaron el territorio durante las primeras cuatro décadas del siglo XVI. Su existencia daba a las corporaciones religiosas argumentos para defender sus derechos sobre las doctrinas de los indios, disputadas por el clero secular; además, constituía ejemplos para las generaciones de jóvenes frailes de cómo se debía practicar la espiritualidad originaria de una edad dorada, en una época en la que el primitivo espíritu

²¹⁰ Javier Ayala Calderón, *op.cit.*, p. 150.

²¹¹ *Ibid*, p. 151.

²¹² *Ibid*, p. 151.

decaía.”²¹³ De acuerdo con Antonio Rubial, en el periodo de 1550-1560, “la Iglesia novohispana necesitaba redefinir su papel social, para lo cual destacó su vocación y vida ejemplar con el fin de demostrar que ella era el único agente efectivo y necesario de la salvación.”²¹⁴

Quizá, rebasa con mucho los límites de estas páginas el problema de lo que significó la labor de aquellos hombres en la misión y evangelización de la Nueva España. Tal vez la espiritualidad no se pueda definir solamente como una vida llena de virtudes o por su intensa comunión con “lo divino.” Quizá, como dice Hans Belting, “Si queremos entender su historia, tenemos que pensar en otras dimensiones.”²¹⁵

Es necesario, sin duda, darle un espacio a los elementos religiosos que han impregnado nuestra historia desde tiempos inmemorables. Y es que “dentro de esta perspectiva, “comprender” los fenómenos religiosos, es preguntarles cada vez una cosa distinta de lo que nos quisieron decir; es interrogarlos sobre lo que nos enseñan de una condición social a través de las formas colectivas o personales de la vida espiritual, es entender como *representación* de la sociedad aquello que desde *su* punto de vista, *fundamentaba* a la sociedad. Pretendemos comprender, al referirlo a la organización de su sociedad, lo que ellos decían no sólo para justificar sino para explicarse esa condición social... Así pues, debemos preguntarnos qué sentido tiene la empresa que consiste en “comprender” un tiempo organizado en función de un principio de inteligibilidad distinto del nuestro.”²¹⁶

Se quiera o no, el elemento religioso no está ausente de nuestra sociedad. México tiene un marcado carácter franciscano²¹⁷. Y es que no hay que asumir que al enfocarnos

²¹³ Antonio Rubial, “Santos para pensar...” p. 129.

²¹⁴ Antonio Rubial, *La Santidad Controvertida...* p. 356.

²¹⁵ Hans Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la Edad de Arte*, Madrid, Akal, 2009, p. 188.

²¹⁶ Michael de Certeau, *La escritura de la historia*, 2ª ed., México, Universidad Iberoamericana, 2010, p. 144-145.

²¹⁷ La llegada de la orden de san Francisco logró transformar desde la geografía hasta la vida diaria. “El pueblo construido en torno a la iglesia-convento, los nombres de los mismo poblados, de clara raigambre evangélica o de evidente tradición franciscana son parte de esta herencia, profundamente asumida que ya no se reflexiona sobre ella.” En Elsa Cecilia Frost, *op.cit.*, p. 287.

en un tema poco investigado como lo es la espiritualidad, hemos hablado de un factor histórico aislado de los demás. Al estudiarlo “hablamos de transmisión de las ideas, de estrategias narrativas y conceptuales, pero también de la influencia que sobre ellas ejercieron las situaciones políticas, ideológicas y económicas imperantes. Hablamos de observar los fenómenos históricos como mecanismos que solo existen en función de otros mecanismos, fenómenos que interactúan entre sí modificándose mutuamente para conformar nuevos estudios en lenta pero continua transformación, y cuya articulación hemos pretendido explicar...”²¹⁸

Y es que vemos que “una religión poderosa desplégase en todas las cosas de la vida y tiñe con sus colores todos los movimientos del espíritu y todos los elementos de la cultura...”²¹⁹

²¹⁸ Antonio Rubial, *La Santidad Controvertida...*p. 157.

²¹⁹ Jacob Burckhardt en *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1994, p. 213.

FUENTES PRIMARIAS

AGI, Justicia, exp. 1006, Defensa que hace fray Juan de Zumárraga contra las acusaciones de la Primera Audiencia, 1531.

Benavente, Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, Ed. Edmundo O'Gorman, 2007.

Jiménez, Francisco, "Jhesus, María, Franciscus. Vita fratris Martini de Valencia" en *La hermana pobreza*, México, UNAM, 2000, pp. 221-261.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, t. IV, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1980.

FUENTES SECUNDARIAS

Adeva, Idelfonso "Síntesis biográfica de fray Juan de Zumárraga" en *Regla Cristiana Breve*, Eunat, Pamplona, 1994.

Adib, Victor, "Del humanismo mexicano" en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, enero-junio 1950, pp. 109-113.

Aguirre, Araceli, "El suplemento de la *Doctrina Cristiana más cierta y verdadera...* (1546) de Fray Juan de Zumárraga, reformas franciscanas hispanas, Devotio Moderna y Philosophia Christi en la evangelización de México", *Tesis de licenciatura*, UNAM, 2005.

Alejos-Grau, Carmen José, *Juan de Zumárraga y su "Regla Cristiana Breve" (México 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1991.

Almoína, José, "Introducción" en *Regla Cristiana Breve*, México, Editorial JUS, 1951, pp. IX-LXVI.

---, "Citas clásicas de Zumárraga" en *Aleph. Ciencias sociales*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, pp. 391-419.

Ángeles Jiménez, Pedro, "Imágenes y memoria. La pintura de retrato de los franciscanos en la Nueva España", Tesis de Doctorado, Instituto de Investigaciones Estéticas UNAM, 2010.

Avansa Martina y Gilles Laferté, "¿Trascender la "construcción de identidades"? Identificación, Imagen Social, pertenencia" en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 53, no. 1, enero-junio del 2017, pp. 187-212.

Ayala Calderón, Javier, *Un lugar entre los santos. Variaciones diacrónicas y usos políticos de la santidad en las crónicas franciscanas de la Nueva España del siglo XVI*, México, Universidad de Guanajuato, 2010.

- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, México, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Barth, Fredrik, *Grupos Étnicos y sus Fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.
- Bolufer Peruga, Mónica, “La historia de uno mismo y la Historia de los tiempos” en *Cultura Escrita y Sociedad*, no. , 2005, pp. 42-48.
- Bourdieu, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2001.
- , “¿Cómo se hace una clase social? Sobre la existencia teórica y práctica de los grupos, en *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2001, pp. 101-129.
- Bourdieu, Pierre y Roger Chartier, *El sociólogo y el historiador*, París, Abada, 2010.
- Belting, Hans, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la Edad de Arte*, Madrid, Akal, 2009.
- Burckhardt, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 2010.
- Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Castillo, José M., *Espiritualidad para insatisfechos*, Madrid, Trotta, 2011.
- Chauvet, Fidel de Jesús, *Fray Juan de Zumárraga*, México, Biblioteca de los Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México, 1848.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre la historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Durán, Norma, *Retórica de la Santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- Eviña, Levy, Edmundo, *Cartas de Indias*, tomo I, México, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1970.
- “Espiritualidad Cristiana” en *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Editorial Herder, 1987, pp. 565-570.
- “Espiritualidad” en *Diccionario de Religiones* por E. Royston Pike, adaptación de Elsa Cecilia Frost, México, FCE, 1960.
- “Franciscana (Espiritualidad)” en *Diccionario Akal Crítico de Teología*, Madrid, Akal, 2017, pp. 510-511.

Fray Martín de Valencia (-1534)" 28 sep. 2018
<http://www.franciscanos.org/enciclopedia/mvalencia.html>.

Frost, Elsa Cecilia, *La historia de Dios en las Indias: visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets, 2002.

---, "Cronistas franciscanos en la Nueva España. Siglo XVI" en *Franciscan Presence in the Americas. Essays on the activities of the Franciscan Friars in The Americas, 1492-1900*, Marylanda, Academy of American Franciscan History, 1983, pp. 287-307.

Galíndez, Jesús de, "Rasgos vascos en la personalidad y obra del obispo Zumárraga", *VII congreso de estudios Vascos*, pp.485-511.

García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer Obispo y Arzobispo de México. Estudio biográfico y bibliográfico*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1881.

---, *Códice Franciscano*. Siglo XVI, México, editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

---, *Colección de documentos para la historia de México*, t. II, México, Porrúa, 1980.

García Oro, José, *Cisneros y la Reforma del Clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid, Biblioteca Reyes Católicos, 1971.

--- *Prehistoria y primeros capítulos de la evangelización de América*, Venezuela, Tripoide, 1988.

---"La provincia franciscana de Santiago y el origen de los descalzos" en *Liceo Franciscano. Revista cuatrimestral del Colegio Teológico Franciscano de Santiago de Compostela*, núm. 43, enero-abril 1962, pp. 2-30.

---*El Cardenal Cisneros. Vida y empresas*, vol. II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

---, *Historia de la Iglesia III. Edad Moderna*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.

Geertz, Clifford, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona, 2002.

Greenleaf, Richard E., *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*, México, FCE, 1988.

---, (ed.), *Zumárraga and his Family. Letters to Viscaya*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, 1979.

Giménez, Gilberto, *Identidades Sociales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Mexiquense de Cultura, 2009.

Huizinga, Johan, *El Otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza, 1994.

Knowles, M. D., et. al., *Nueva Historia de la Iglesia. La Iglesia en la Edad Media*, T. II, 2ª ed., Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.

Martínez Álvarez, Patricia, "Espiritualidad franciscana en el Perú: continuidades, rupturas y debate en el proyecto evangelizador" en *Historica*, vol. XXII, no. 2, diciembre de 1998, pp. 227-272.

Méndez Plancarte, Gabriel, *Humanismo mexicano del siglo XVI*, México, UNAM, 1946.

María Carreño, Alberto, "The books of Don Fray Juan de Zumárraga" en *The Americans*, vol. 5, no. 3, pp. 311-330.

Mendiola, Alfonso, "Saber y deseo: el enigma del sentido" en *Producciones de sentido. El uso de las fuentes en la historia cultural*, vol.1, México, Universidad Iberoamericana, pp. 17-31.

---, "Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad impresa" en *Historia y Grafía*, año 9, no. 18, 2002, pp. 11-38.

---, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

---, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Meseguer Fernández, Juan, "Contenido Misionológico de la *Obediencia e Instrucción* de Fray Francisco de los Ángeles a los doce apóstoles de México" en *The Americans*, vol. 11, no. 3, octubre 1955, pp. 473-500.

Miranda, José, "Renovación cristiana y erasmismo en México" en *Aleph. Ciencias sociales*, pp. 22-47.

Montes Bardo, Joaquín, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España. Siglo XVI*, Jaén, Universidad de Jaén, 1998.

---, "Iconografía santiaguista y espiritualidad franciscana en la Nueva España (Siglo XVI)" en *Espacio, tiempo y forma, Serie VII, Historia del arte T. 8*, 1995, pp. 89-102.

Morales, Francisco, "Dos figuras en la utopía franciscana de Nueva España. Fray Juan de Zumárraga y fray Martín de Valencia" en *Caravelle*, no. 76-77, año 2001, pp. 133-144.

---, "Iglesia y Estado en los orígenes de la sociedad novohispana. Nuevas aportaciones sobre las disputas de fray Juan de Zumárraga y los franciscanos con la primera Audiencia" en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, Tomo XXXVIX, año 1996, pp. 91-109.

---, "Franciscanos y mundo religioso en el México virreinal. Algunas consideraciones" en *Franciscanos y mundo religioso en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 9-30.

---, "Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora", en *Conferencia franciscana de Santa María de Guadalupe. México, Centroamérica, Panamá y El Caribe*, México, 1993.

---, "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI" en *Franciscan Presence in the Americas. Essays on the activities of the Franciscan Friars in The Americas, 1492-1900*, Maryland, Academy of American Franciscan History, 1983, pp. 49-86.

---, "Santoral Franciscano en los Barrios Indígenas de la Ciudad de México", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, no. 24, 1994, pp.

---, *Diálogo con las Culturas y entre las Culturas*, Centro de Estudios Humanísticos fray Bernardino de Sahagún, Puebla, pp. 1-17.

Nettel Díaz, Patricia, *La utopía franciscana en la Nueva España, 1554-1604: El apostolado de Fray Gerónimo de Mendieta*, 2ª. ed., México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 2010

O'Gorman, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, 4ª ed., México, FCE, 2006.

Olmedo Muñoz, Martín, "Espiritualidad, temporalidad e identidad en un proyecto agustino. La pintura mural de los conventos de la orden de ermitaños en Nueva España", Tesis de doctorado, UNAM, 2012.

Palacios Franco, Julia E., "A propósito de la identidad" en *Producciones de sentido. Algunos conceptos de la historia cultural*, vol.2, México, Universidad Iberoamericana, 2006, pp. 211-223.

Pérez, Joseph, *Cisneros, el cardenal de España*, Madrid, Taurus, 2014.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2ª. ed., México, FCE, 2010.

Rubial, Antonio, *La Santidad Controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, FCE, 2001.

--- *La Hermana Pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM, 1996.

---, "Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica" en *Signos históricos*, núm. 7, enero-junio 2002, pp. 19-51.

---, "La evangelización franciscana en Nueva España" en *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

--- (Coord.), *La Iglesia en el México Colonial. Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México*, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 2013.

---*La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, México, Trama Editorial, 2011.

---, "La Insulana. Un ideal franciscano medieval en Nueva España" en *Estudios de Historia Novohispana*, año 6, vol. 6, 1978, pp. 2-8.

---, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, UNAM, FCE, 2010.

---, "Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana" en *Prolija Memoria*, México, Claustro de Sor Juana, no. 1, noviembre del 2004, pp. 121-146.

---, "Las ordenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales" en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM, 2010, pp. 215-236.

---, *La evangelización de Mesoamérica*, México, Tercer Milenio, 2002.

Rucquoi, Adeline, "Cuius rex, eius religio: ley y religión en la España medieval" en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, El Colegio de México, 2012, pp. 133-174.

Sheldrake, Philip, *Espirituality and history. Questions of Interpretation and Method*, Orbis Books, N.Y., 1991.

Trabulse, Elías, "El erasmismo de un científico. Supervivencias del humanismo cristiano en la Nueva España de la Contrarreforma", en *Historia Mexicana*, v. XXVIII, no. 2, pp. 224-296.

Trueba, Alfonso, *Zumárraga*, Editorial Jus, México, 1960.

Turley, Steven E., *Franciscan spirituality and mission in New Spain, 1524-1599*. UK, ASHGATE editorial, 2014.

Vázquez Valdivia, Paloma, "El Constitucionalismo descalzo franciscano", Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002.

White, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992.

Zermeño, Guillermo, "Gumbrecht, los *philosophes* y la *philosophie* de la ilustración: en torno a la presistoria de los intelectuales modernos" en *Producciones de sentido. El uso de las fuentes en la historia cultural*, vol.1, México, Universidad Iberoamericana, pp. 207-227.

Zulaica Garatb, Roman, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, México, editorial Pedro Robredo, 1939.