

Evangelización en América: conquista espiritual vs. utopía

• *Alfredo Echegollen Guzmán*

La conquista de América revistió múltiples características, entre las cuales está la dimensión espiritual que tiende a ser considerada como secundaria o accesorio respecto de la dimensión político-militar. A pesar de la cantidad y calidad de las investigaciones que el tema ha generado, con frecuencia sigue aplicándose el típico esquema reduccionista que subraya la «alianza entre la espada y la cruz», como si la conquista espiritual del Nuevo Mundo fuera sólo el hemisferio complementario de un todo cuyo análisis pareciera agotarse en sus aspectos materiales e institucionales.

Aunque el reconocimiento de la importancia de las espiritualidades presentes y operantes en la conquista no es nuevo, todavía hace falta continuar con las reflexiones y reinterpretaciones que arrojen nueva luz sobre lo que fue el proceso de evangelización durante la colonia y los sincretismos que resultaron.

El presente trabajo es un intento de analizar ambas caras de la moneda, haciendo énfasis en los contenidos utópicos y antiutópicos del modelo franciscano de evangelización, por un lado, y de la conquista espiritual-institucional, por otro.

I. La conquista espiritual: evangelización frustrada

La conquista de América recibió en su doble aspecto (político-militar y espiritual) el influjo de dos fenómenos históricos que se registraron en España casi simultáneamente con aquella: la Reconquista y la Contrarreforma.¹ No es posible hacerse un cuadro mental satisfactorio del hecho de la conquista sin tener en cuenta estos factores, que determinaron el «talante espiritual y moral» de la acción de los conquistadores.

Sin embargo, no basta consignar tales determinantes históricos, ya que el

¹ Alejandra Moreno Toscano, «El siglo de la conquista», *Historia general de México*, tomo 1, COLMEX, México, 1987, pp. 325-326.

Nuestra responsabilidad es no conformarnos a los moldes que impone la sociedad no cristiana (Ro. 12.2; 1 P. 1.14), sino vivir según los criterios del Reino de Dios que son justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo (Ro. 14.17) pues «como comunidad del reino, la Iglesia es un testimonio vivo del amor de Dios para el mundo».⁸⁹ La Iglesia tiene que mostrar al mundo que es una auténtica comunidad:

La Iglesia debe ser una muestra de la clase humana dentro de la cual, por ejemplo, se han superado las diferencias económicas y raciales. Sólo entonces tendrá algo que decir a la sociedad que la rodea acerca de cómo deben tratarse esas diferencias. De lo contrario su predicación acerca de un nivel de reconciliación que no nace de su propia experiencia, dejará de ser honesta y efectiva.⁹⁰

En tercer lugar, la Iglesia tiene que hacer una autocrítica de cómo realiza su misión de evangelización y discipulado. Deberá tener una misión, por sobre todas las cosas, encarnacional e integral. Deberá «evangelizar a los pueblos autóctonos con sensibilidad y preparación, no con los esfuerzos residuales de las iglesias».⁹¹ Los paternalismos impositivos de dirección, formación y metodología deben ser transformados en un acercamiento personal y dialógico dentro de cada contexto cultural. Sobre todo, la misión debe respeto y acompañamiento al indígena en la transformación de su persona y cultura.

Hacia afuera

La Iglesia tiene toda una responsabilidad hacia los pueblos indígenas en su lucha por ser reivindicados. Debe emerger dentro de todo un folklore que utiliza la cultura y la persona del indígena como un producto del turismo internacional, y que soslaya sus verdaderos problemas y su dignidad como persona. Es decir que «el reto de la etnicidad indígena y de su multinacionalidad no puede estar separado del reto por la justicia en lo socioeconómico y político de los pueblos indígenas...»⁹² La reivindicación de los pueblos indígenas no ha de supeditarse a la defensa de ciertos factores culturales o lingüísticos, sino debe vincular la cuestión étnica a las instancias económicas, sociales y políticas, principalmente.⁹³ A manera de propuesta la Iglesia deberá tomar en cuenta los siguientes aspectos:

1. Los 500 años no significan en modo alguno celebración sino lamento. El genocidio y etnocidio que sufrieron los pueblos indígenas en la conquista y colonización más bien llaman al arrepentimiento y la retribución. Es ocasión entonces para el análisis y la autocrítica de este hecho histórico que marcó la

89 Orlando E. Costas, *El protestantismo en América Latina hoy: ensayos del camino (1972-1974)*, Publicaciones INDEF, San José, 1975, p. 126.

90 John H. Yoder, *Jesús y la realidad política*, Certeza, Buenos Aires, 1985, p. 114.

91 *América Latina y la Evangelización en los años 80, CLADE II*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1979, p. 346.

92 Paredes, *op. cit.*, p. 31.

93 Sánchez, *op. cit.*, p. 64.

estructura política, económica, social y cultural que hoy caracteriza a la mayoría de los pueblos en América Latina: sociedades que aún mantienen marginadas a las mayorías indígenas.

2. La Iglesia debe tomar clara conciencia de la situación de marginación, desigualdad y pobreza que viven los pueblos indígenas de nuestro país y las grandes mayorías en América Latina. Consecuentemente, la Iglesia deberá pronunciarse en favor de la «dignidad y derechos humanos» del indígena y de toda persona, y promover el reconocimiento y respeto de la identidad indígena (derecho a la tierra, marco jurídico, idioma, etc.) a través de los medios que considere correctos. Especialmente, la Iglesia ha de pronunciarse en aquellos «...estados que manipulan la etnicidad, exaltándola a idolatría nacional o usándola como criterio para negar derechos humanos...» o que «...marginan las minorías étnicas...».⁹⁴ Es en definitiva un compromiso para proclamar y vivir el Evangelio de justicia en un contexto injusto que discrimina, oprime y margina.

3. En su denuncia profética, la Iglesia debe desmitologizar toda ideología o sistema político, económico o cultural sin importar su tendencia, que pretenda absolutizarse. A la vez ha de llamar al arrepentimiento y denunciar la idolatría, el facilismo y la corrupción presentes en todos los estratos de nuestra nación.⁹⁵ Los problemas ético-morales que aquejan a nuestros países en América Latina deben ser denunciados en ese orden, sin minimizar el carácter económico, político o social de la problemática.

4. Finalmente ha de anunciar la reconciliación y la esperanza de una nación multinacional y pluriétnica, el surgimiento de una nueva sociedad. Sólo el Evangelio puede transformar el contexto de división y alejamiento de los pueblos. La Iglesia está llamada a ejercer su *diakonia* de reconciliación y a proclamar la palabra reconciliadora en Cristo Jesús. Constituye entonces tarea del cristiano proclamar, en los conflictos reales del mundo en el que vive, el evangelio justificador, vivir la fe liberadora y ejercer el servicio de la reconciliación en la comunión de todos los hombres.⁹⁶ La Iglesia como embajadora de Cristo en el mundo deberá asumir una función mediadora y encarnacional en medio de la realidad social que viven nuestros pueblos. En este sentido, los cristianos deben estar insertos cualitativamente como la sal y la luz en la sociedad, para que los hombres glorifiquen al Padre al considerar sus buenas obras (Mt. 5.47). □

94 Declaración de Osikej, *op. cit.*, p. 4.

95 Brepohl, *op. cit.*, p. 7.

96 Moltmann, *op. cit.*, p. 23.

proyecto político y espiritual de España en ese momento hunde sus raíces en el medioevo, en donde se localiza el impulso inicial de su despertar cultural y espiritual. Al respecto ha afirmado Carlos Bosch García: «La España antigua fue paralizada en su desarrollo por el Imperio Romano; pero tomó una nueva vida y se volvió a encontrar bajo la dominación política de los visigodos, al igual que sucedió bajo el dominio de los moros».² Bajo este peregrinaje histórico marcado por la dominación externa y la frustración del desarrollo propio y autogenerado, va conformándose un proyecto de poder futuro que, como Fausto, abrigaba dos almas en su seno. Este proyecto, al cobrar vigencia histórica en la época de los Reyes Católicos, se desarrolló bajo el signo de la contradicción:

Las tradiciones visigóticas del estado leonés legaron la tradición de una monarquía autoritaria y militarista, pero los castellanos se agruparon en comunidades autónomas bajo la soberanía real y lucharon por salvaguardar el espíritu democrático que se mantuvo vivo en las organizaciones municipales, a pesar de haber desaparecido las cortes.³

De modo que el matrimonio de los «Católicos» fue más una *unión personal entre coronas* que una verdadera unificación política y administrativa; no obstante, tal unión se inscribe en el proceso global en occidente que tendía a la formación de grandes unidades territoriales y con ello a la aparición y apuntalamiento de formas centralizadoras de coordinación y dominio. Así, en la construcción de un imperio ultramarino, el centralismo de la corona se estrelló contra las tendencias particularistas y democráticas de la tradición castellana que había contribuido sustancialmente a la conformación del poder absolutista de los «católicos», de modo que el resultado político neto, pese a las falsas impresiones de estabilidad que aún perduran sobre el período, fue un fracaso. Bosch lo analiza así:

El particularismo no fue la causa del fracaso de la unidad coherente, sino el uso de métodos de unión contrarios a la manera de ser de los españoles, porque provocó el choque de los partidarios de una tradición de libertad política con quienes abogaban por el crecimiento del absolutismo resultante de tendencias generales de las monarquías europeas que se reforzaron con el Derecho Romano al final de la Edad Media.⁴

En América, esa contradicción fundamental será trasplantada a través de los conquistadores y encomenderos, en su mayoría castellanos no navegantes, «gente de tierra adentro» templada en la lidia de la Reconquista de España, «con características diversas entre ellos, pero que sentían la necesidad de cumplir con una

2 Carlos Bosch García, *Sueño y ensueño de los conquistadores*, UNAM, México, 1987, p. 1.

3 *Ibid.*, pp. 1-2.

4 *Ibid.*, p. 4.

misión, al igual que sus propios reyes».⁵ Al hacer de Castilla el pivote sobre el que giró el Imperio, los reyes españoles facilitaron la reproducción de las condiciones sociales y culturales para la conformación de una «ideología misional» que impregnó la totalidad del evento de la conquista, tanto en su aspecto material (político-militar) como espiritual (simbólico-religioso):

El castellano arrastraba detrás de sí la reconquista de su propio suelo y la lucha con los moros ... En la tierra de moros se trató de asegurar la pervivencia de la soberanía de sus reyes y de afianzar su religión; tareas ellas que se plantearon de nuevo en América.

Al terminar la reconquista de Granada ... el pueblo castellano se proyectó por primera vez fuera de la Península para complacer el orgullo de sus reyes y para satisfacer sus propias esperanzas y alcanzar lo que no pudo obtener en su guerra contra el infiel islamita.⁶

Al parecer, la conquista de América se realizó bajo el influjo de un «destino manifiesto» católico y castellano, que se plasmó, con el impulso de la Contrarreforma, en una cultura político-religiosa excluyente e intolerante; esta cultura operó, en el mismo año del Descubrimiento (1492), la expulsión de los hispano-judíos del territorio español, lo cual significó la brutal eliminación de un importante legado religioso, filosófico y literario de medioevo, que dinamizó fecundamente múltiples aspectos de la cultura española pero fue cortado de cuajo. Eduardo Subirats dice al respecto: «...desde el punto de vista de la historia cultural española, la ulterior persecución y destrucción de la cultura religiosa e intelectual judía significó un radical empobrecimiento».⁷

Así, España se ponía a la vanguardia de la colonización imperial, al frente en la carrera occidental por la construcción de vastos dominios, pero a la zaga de la historia y la modernidad, incapaz de lograr un perfil político-institucional en el que la diversidad y la diferencia fueran respetadas; se convirtió en un Estado nacional teocrático, fundado en una ideología misional estructurada sobre categorías religiosas, pero con una vocación de poder secular, «maquiavélica»; una teocracia constantiniana que impone la sumisión, e incluso podría decirse la adoración, como una auténtica «divinidad impersonal».

La cristianización de los antiguos habitantes de América se basó en la «derrota teológica» de éstos, condición indispensable para el establecimiento de la supremacía religiosa de los conquistadores. Pero esta supremacía se logró gracias al fatalismo teológico de los pueblos amerindios (en especial el azteca), cuyo universo simbólico no facilitaba en principio una interpretación adecuada de la presencia de «otros hombres» en sus comarcas. El mito de Quetzalcóatl con sus resonancias

5 *Ibid.*, p. 141.

6 *Ibid.*, pp. 141-142.

7 Eduardo Subirats, «La memoria de la expulsión», *La Jornada Semanal*, Nueva Época, no. 129, 1 de diciembre de 1991, p. 25.

apocalípticas y el juicio implícito sobre la «ilegitimidad» y «usurpación cultural» —sentimientos que los mexicanos nunca pudieron superar— pareció cumplirse con la llegada de Cortés, y el temor y la confusión hicieron presa del emperador mexicano y de sus huéspedes, que no atinaban a ver en los españoles simplemente a «otros hombres»; por eso, Todorov afirmaba en 1979:

Los indios de México viven en una sociedad cerrada que no conoce una verdadera alteridad humana. Hay por supuesto diferencias entre aztecas, tlaxcaltecas y totonacas; pero esas diferencias son transpuestas inmediatamente en un plano jerárquico: los *otros* son aquellos a los que se subordina, entre los cuales se reclutan las víctimas sacrificiales. La llegada de los españoles, que no pueden asimilarse a los totonacas, desencadena el único otro dispositivo que conocen: el intercambio con los dioses. Por eso toman a Cortés por un dios, incluso si no es Quetzalcóatl, y se dirigen a los magos, mejor que a los espías, para obtener informes sobre los conquistadores. La alteridad pasa aquí por la teología, los indios escuchan un discurso divino allí donde no hay más que hombres ávidos de oro y de poder.⁸

Cuando se percatan de que los que han llegado no son dioses, ya es tarde; sólo quedará lugar para una resistencia más trágica que heroica; los dioses los han abandonado. Con este fatalismo reforzado, los americanos reciben el anuncio de un supuesto evangelio de amor, que en su arrebato milenarista inicial no escatimó esfuerzos ni acciones para «purificar» a los indios de su idolatría; aun las semejanzas formales entre los ritos prehispánicos y la religión de los conquistadores son subsumidas en la categoría de «parodias diabólicas»; esto cerró el camino de un auténtico diálogo entre tradiciones religiosas y culturales. En este contexto no puede negarse, sin embargo, el valor histórico del proyecto milenarista-utópico de los misioneros franciscanos, que era en realidad un proyecto de nueva sociedad y nueva humanidad, cuyos valores básicos pueden recuperarse hoy en el diálogo sobre la evaluación histórica de la evangelización del Nuevo Mundo.⁹

8 Tzevetan Todorov, «Cortés y Moctezuma: de la comunicación», *Vuelta*, no. 33, agosto de 1979, p. 21. Del mismo autor, cf. *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1987. Véase también Jaime Rivera Velázquez, «La derrota teológica de los antiguos mexicanos», *La Jornada Semanal*, Nueva Época, no. 129, pp. 40-44.

9 Al respecto son fundamentales las obras de Georges Baudot: *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983; *La pugna franciscana por México*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990. Una referencia fundamental es John Leddy Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México, 1972. Una interesante visión sobre la evangelización franciscana se encuentra en Cristian Duverger, *La conversion des indiens de la Nouvelle Espagne, avec le texte des «Colloques des Douze» de Bernardino de Sahagún (1564)*, Editions du Seuil, París, 1977. Un trabajo pionero en esta línea es el de José Antonio Maravall, «La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España», *Revista de Estudios Americanos*, no. 2, Sevilla, 1949, reproducido en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1982, pp. 79-110.

En cuanto a tal evaluación, un connotado teólogo católico latinoamericano ha aportado elementos críticos que a mi parecer deben ser tomados en cuenta. Me refiero al franciscano Leonardo Boff, quien al analizar la teología subyacente al modelo colonial de la «primera evangelización» de América, encuentra que ésta se llevó a cabo sobre cuatro identificaciones que funcionaron como supuestos básicos: (i) identificación del Reino de Dios con la Iglesia, (ii) identificación de la Iglesia con el mundo cristiano (identidad cultura occidental-religión), (iii) identificación del mundo cristiano con el mundo (negación de la *diferencia*), y (iv) identificación del otro y de lo diferente como expresión diabólica.¹⁰ A partir de tales supuestos, nos dice Boff:

Este proceso de identificaciones hizo que la sociedad ibérica, y en ella el cristianismo, se presentaran como totalidades cerradas, intolerantes y autoritarias porque se entendían como portadoras exclusivas de la salvación y de los criterios de lo que es bueno y malo, de lo que agrada y desagrada a Dios. Las condiciones sociales e ideológicas del tiempo no permitían recuperar —sin producir una crisis en el sistema— la relevancia de la doctrina tradicional de la revelación universal de Dios y de las semillas del Verbo esparcidas en las culturas humanas.¹¹

II. Evangelización y utopía: algunos aspectos del modelo franciscano

A pesar de que la evaluación que realiza Boff es, en términos generales, acertada, no podemos aplicarla como *tabula rasa* sin más a todos los actores del proceso evangelizador en el Nuevo Mundo. En particular, no les haríamos justicia a los misioneros franciscanos, quienes por lo menos hasta 1564 desplegaron un titánico esfuerzo por dar vida y proteger «de la codicia del oro» a un proyecto de cristianización de vastos alcances políticos y utópicos, que contrastó, tanto en su originalidad como en sus «excesos», con la brutalidad de la conquista militar así como con el proceso de hispanización forzada impuesta por las estructuras eclesiales de la colonia.¹²

No es posible en este espacio tan breve siquiera delinear todos los aspectos relevantes del modelo de evangelización franciscano, que por otro lado ya ha sido estudiado minuciosamente por historiadores muy competentes.¹³ Por ello, aquí

10 *Nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, Palabra Ediciones, México, 1991, pp. 74-75.

11 *Idem*.

12 John Leddy Phelan ha periodizado la historia de la Iglesia indiana de acuerdo con los criterios de Fray Gerónimo de Mendieta, quien veía el período de 1524-1564 como «La edad de Oro» de la Iglesia indiana, y el período 1564-1596 como su «cautiverio babilónico»; cf. *op. cit.*, pp. 65ss.

13 Cf. nota 9.

sólo podré referirme a los aspectos que considero centrales —su escatología y su antropología— sobre los cuales haré algunas acotaciones que nos permitirán evaluar con mayor claridad la esencia y las implicaciones del modelo seráfico. Por otro lado, intentaré indicar, aunque sea esquemáticamente, el contenido y la función utópica de la práctica misionera de los franciscanos.

La acción misionera de los «primeros doce» que desembarcaron el 13 de mayo de 1524 en San Juan de Ulúa tenía como columna vertebral el impulso de una amplia reforma espiritual y misiológica que la Orden había experimentado desde 1496, por conducto de Fray Juan de Guadalupe, quien en ese año obtuvo del Papa Alejandro VI la bula *Sacrosantae Militantis Ecclesiae*, que establecía un «retorno a las fuentes» de la pureza original de la Orden en torno de las enseñanzas y el modelo de San Francisco de Asís, y autorizaba la fundación de una especie de «casa experimental» en Granada con tal fin.¹⁴ La reforma de Guadalupe recogía además el espíritu joaquinista que produjo un amplio movimiento místico a finales del siglo XIII y que, en la Orden Seráfica, tuvo una importante influencia como catalizador de los impulsos milenaristas de franciscanos, *fraticelles* y «espirituales» catalanes, entre otros.

Como se sabe, el abate calabrés Joaquín de Flore sostuvo una particular interpretación del milenio descrito en Apocalipsis 20; ésta consistía a grandes rasgos en la creencia de que el advenimiento del milenio se iniciaría con la aparición de un emperador de los últimos tiempos que reconquistaría Jerusalén, así como con la aparición de un Papa angélico que, como pastor de «los últimos días», pastorearía a la grey del pueblo de Dios hacia una renovación y una restauración espiritual que traería de nuevo la pureza original de la Iglesia Primitiva.¹⁵

Este núcleo de ideas escatológicas era parte del conjunto de imágenes social y medieval, y tenía profundas raíces en la práctica de las órdenes mendicantes, además de sintetizar los anhelos utópicos por una sociedad más justa e igualitaria. Cuando a mediados del siglo XIV, el redescubrimiento de Asia volvía a poner en marcha este núcleo simbólico, lo hacía para reinterpretar el suceso inscribiéndolo en una perspectiva escatológica, en la cual la conversión definitiva de judíos y mongoles sería el preludio de la derrota final del islam, que a su vez daría paso al «reino apacible» en el que todos los pueblos (conocidos) serían reunidos bajo «el yugo de Cristo» para vivir los últimos tiempos de la historia.¹⁶ El descubrimiento del Nuevo Mundo, la sola noticia, también convulsionó el campo religioso; el entramado de ideas apocalípticas fue sometido a una necesaria reelaboración en función de los nuevos hechos. Surgían ahora inquietantes preguntas sobre el origen y la articulación del Nuevo Mundo al aparentemente completo esquema cosmo-

14 Georges Baudot, «Las misiones franciscanas en México en el siglo XVI y los 'doce primeros'», *op. cit.*, p. 20.

15 *Ibid.*, p. 17.

16 *Ibid.*, p. 18.

gónico y teológico que regía el mundo occidental. Al respecto comenta Georges Baudot:

Así, en el lenguaje de los hombres, en el apartado de sus símbolos y de sus significados, un «nuevo mundo» hizo su entrada y, lo que es mejor, con una nueva humanidad de los indios de América, inesperada y hasta incongruente, planteaba todavía más problemas que la sorprendente existencia de un mundo situado en el oeste.¹⁷

Al parecer tocó a Gerónimo de Mendieta, otro entusiasta de las reformas seráficas, elaborar lo que John L. Phelan ha llamado la «interpretación mística de la conquista», que recurría a la interpretación tipológica de la Escritura y, a través de ella, a la elaboración de una utopía político-religiosa que implicaba, como parte orgánica, una reinterpretación de los sucesos históricos. Mendieta elaboró una exégesis tipológica de la parábola contenida en Lucas 14.16-24, en la que la monarquía universal de los Habsburgo aparecía como el instrumento divino que operaría la conversión de todos los pueblos de la tierra. Según Mendieta, el anfitrión de la cena es Cristo; la cena que él está preparando es el banquete de felicidad eterna en el cielo; y las tres invitaciones a los convidados simbolizan los tres diferentes modos de convertir a la gente de las tres fes principales no cristianas: judíos, musulmanes y gentiles (o paganos). La hora de la cena es el fin del mundo, y la conversión de los tres grupos significa que el juicio final llegará pronto.

Mendieta identifica al primer grupo como los judíos, a los que llama «pérfidos» (en la parábola son los que reciben la notificación de que «todo está aparejado» y ponen pretextos para no asistir), para quienes bastaba sólo una invitación. El segundo requerimiento era para los «falsos» musulmanes, seguidores de un «falso profeta», para quienes no bastaba la simple prédica del evangelio y por lo tanto era necesario «persuadirlos» (en la parábola son los pobres, mancos y ciegos que son traídos por el siervo a la cena). El mayor grado de persuasión era necesario para los gentiles, ya que a diferencia de los judíos y de los musulmanes, en menor grado, los gentiles no habían tenido ningún contacto con la Escritura, ni tenían ningún conocimiento de las buenas obras que ella inspiraba:

Y, por tanto, de éstos dijo Dios a su siervo, compélelos a que entren, no violentados ni de los cabellos con aspereza y malos tratamientos (como algunos lo hacen, que es escandalizarlos y perderlos del todo), sino guiándolos con autoridad y poder de padres que tienen facultad para ir a la mano a sus hijos en lo malo y dañoso, y para apremiarlos a lo bueno y provechoso, mayormente a lo que son obligados y les conviene para su salvación.¹⁸

17 *Ibid.*, p. 14.

18 Gerónimo de Mendieta, OFM, *Historia eclesiástica indiana*, vol. I, Chávez Hayhoe, México, 1945, p. 28. Cf. John L. Phelan, *op. cit.*, pp. 17ss.

De este modo. Mendieta incorporaba a los hombres de América en la categoría de gentiles, y tal incorporación se operaba en función del esquema apocalíptico-milenarista que, como «núcleo duro» de representación simbólica, incorporó hermenéuticamente la «anomalía» fáctica de la nueva humanidad, que exigía ser explicada y articulada al cuerpo de «teoría» vigente en la cristiandad. Esto nos lleva a considerar brevemente la antropología seráfica, que incorporaba, en forma aparentemente contradictoria, una valoración positiva del pasado indiano y de su cultura y, por otro lado, una puerilización del indio.

Según un acucioso estudio de José Antonio Maravall, la «extrañeza indiana» es interpretada por los religiosos seráficos en términos de otras coordenadas fundamentales del imaginario social medieval: los mitos de la edad dorada y del buen salvaje:

Y lo que se cree descubrir en virtud de esa honda curiosidad por lo extraño y peculiar de los indios es precisamente interpretado en el sentido del mito de la edad dorada ... Edad dorada y buen salvaje, estos dos conceptos que nos suenan a tan dieciochescos, tienen su arranque moderno ... en el pensamiento del siglo XVI ... Lo que de extraño ofrecen los indios, según estos frailes renacentistas, es, sencillamente, el cuadro utópico del estado natural y primitivo del hombre...¹⁹

En función de tal base interpretativa, Motolinía hace una valoración comparativa entre el cristianismo «puro», de humildad, pobreza, ascetismo y riqueza interior de los indios, que no saben de las vanidades del mundo, cuyo veneno ha infectado la práctica religiosa de los peninsulares, y estos últimos, los cristianos «viejos», corrompidos por el afán de riqueza y dominio. En contraste, dice Motolinía, los pobres indios «no se desvelan en adquirir y guardar riquezas, ni se matan por alcanzar estados ni dignidades. Con su pobre manta se acuestan, y en despertando están aparejados para servir a Dios... Son pacientes, sufridos sobremanera, mansos como ovejas...»²⁰ Pero es Mendieta quien elabora explícitamente las consecuencias de esta concepción, que exagera, e incluso desfigura la novedad de la humanidad del indio:

...muchos de los indios e indias, en especial viejos y viejas, y más de ellas que de ellos, de tanta simplicidad y pureza de alma, que no saben pecar no saben murmurar, ni quejarse de nadie, ni reñir aun a los muchachos traviesos, ni perder un punto de la obligación que la Iglesia les tiene impuesta.²¹

La imagen del indio como «un niño inocente e indefenso» es apuntalada por Mendieta al compararlo con el español:

19 José Antonio Maravall, *op.cit.*, p. 83.

20 Toribio de Motolinía, OFM, *Historia de los indios de la Nueva España*, Chávez Hayhoe, México, 1941, p. 126.

21 Mendieta, *op.cit.*, vol. III, p. 106.

...el indio para con el español es como un gozquejo delante de un gran león, y sábase a la clara que el español tiene mala intención y brío para acabar con todos los indios de la Nueva España si se los dejasen entre manos; y el indio tiene tanta flemma y mansedumbre, que no se acuerda de hacer mal a una mosca; y así siempre se ha de presumir en duda, que el español es el que ofende y el indio el que padece.²²

Una de las consecuencias más importantes que Mendieta derivaba de esta imagen del indio como «cera blanda» era la segregación política, ya que no era bueno que anduvieran revueltos «los peces grandes con los pequeños»; por ello, el historiador seráfico propone una utopía política y comunitaria en la que los indios preservaran su estado de pureza original, que era, según la opinión de Motolinía, «como en la Primitiva Iglesia».²³ Maravall ha mostrado convincentemente²⁴ que la vena de reformismo espiritual de tinte savonaroliano de los franciscanos se traduce en un utopismo político-social y eclesialístico, ajeno a la línea utópica de Tomás Moro. El gobierno tutelar que los franciscanos proyectaban como el ideal para los habitantes del Nuevo Mundo tenía en esencia la forma de un aula monástica,²⁵ pero constituyó un proyecto metahistórico audaz de contrapoder y contracultura, que aspiraba hacer realidad el reino milenarista de paz, felicidad, justicia y sosiego espiritual. Fue tal vez el canto de cisne del utopismo occidental medieval, que la naciente modernidad, voraz y abarcante, engulló parcialmente. ¿Qué tipo de continente y de cristianismo habría surgido en América si se hubiera realizado la visión de Mendieta con la que cerramos esta reflexión?

La Nueva España sería mantenida en toda cristiandad y paz y policía, sin pleito ni diferencia ... sino en solas ocupaciones y ejercicios cristianos y religiosos con sólo tener ... en cada provincia de ella un fraile de los muchos que en esta tierra están echados por los rincones, con tener las espaldas seguras y toda autoridad y poder para hacer lo que conviniese ... no sería más una provincia entera bajo la mano de un religioso, que una escuela de muchachos debajo de la mano de su maestro.²⁶ □

22 Mendieta, *Cartas de religiosos de Nueva España*, Chávez Hayhoe, México, 1941, pp. 38-39; *Historia*, vol. I, pp. 52-57.

23 Motolinía, *op.cit.*, p. 190.

24 *Op.cit.*, p. 99.

25 Cf. John L. Phelan, *op.cit.*

26 Mendieta, *Cartas*, p. 10.