

MARIANO ERRASTI

Comiēca la doctrina chris-
tiana en lengua Mexicana.



Nican ompehua in
doctrina xpiana
mexico tlatolli tiquto
hua in nemachitiliz in
xpianome cēca moneq̃
inixq̃ch tlatatl: qui mo
machtizque ynic huel
yxtlamatizq̃. Yni huic
pa yxpianoyotl: ca ye-
huatl ychuel qui mirimachilizq̃ yn tote-
cuiyo Dios inin teouh in tlatocatzin yn
Jesu xpo. Camochi ypa motenehua yn
inquerq̃ch intech monequi in xpianome
yn quineltocazq̃ in quipiezque. Yhua in
quitelchihuazq̃ in amo qualli. Yhua yn
quenin q̃motlatlauhtilizq̃ yn totecuiyo
dios: in quenin quica quizque in missa in

3

AMERICA FRANCISCANA

I. EVANGELIZADORES E INDIGENISTAS
FRANCISCANOS DEL SIGLO XVI

AMERICA FRANCISCANA
I. EVANGELIZADORES E INDIGENISTAS EN EL SIGLO XVI

MARIANO ERRASTI, OFM

América Franciscana

I. Evangelizadores e Indigenistas
en el siglo XVI

Quinto centenario de la evangelización
del Nuevo Mundo
CEFEPAL

Todos los derechos reservados
Inscripción N° 64.741
© CEFEPAL-CHILE
Casilla 16143 - Santiago 9, Chile

Impresor: Pía Sociedad de San Pablo
Vic. Mackenna 10.777, La Florida
Octubre 1986

Impreso en Chile - Printed in Chile

Dedicatoria

*Fray Juan de la Deule
fue el primer franciscano que misionó en América.
El hermano Juan, que era “muy bien sabido y letrado”,
penetró, sin armas y sin prejuicios,
en las tierras del cacique Guarionex, en la isla Española,
donde aprendió a cultivar la yuca,
comer el pan de los indios —el casabe—,
hablar la lengua de su discípulo Guaycabanú
y admirar la infantil poesía de los mitos y leyendas
indígenas.*

*Pobre y libre, defendió la causa de los humildes y débiles
y, cuando creyó necesario,
denunció a los opresores,
sin excluir al mismo Almirante Cristóbal Colón.*

*Así,
el pionero de la evangelización franciscana de América
abrió a su Orden
un camino de claro signo social y humanista,
comprometido y liberador,
que sus hermanos de hábito han tratado de seguir,
con mayor o menor fidelidad,
durante los cinco siglos de su historia en el Nuevo Mundo.
A fray Juan de la Deule,
con admiración y gratitud,
dedico estos reportajes y semblanzas.*

Presentación

El gran pintor mexicano José Clemente Orozco, que sabía meter todo un siglo de historia en un mural y resumir los horrores y las esperanzas de una revolución en un lienzo, cifró en sólo dos figuras —un fraile y un indio abrazados— el capítulo más extenso que la Orden de San Francisco de Asís ha escrito en América. Este largo —y luminoso— capítulo es el de la historia de sus misiones.

Vestido con pardo hábito de lana y calzado con toscas sandalias, el misionero franciscano del Nuevo Mundo ha buscado y servido al indio durante cerca de quinientos años. Lo ha conquistado para el Evangelio y la civilización tendiéndole los brazos, es decir, ganándolo más por el corazón que por medio de calculadas estrategias de apostolado o de ambiguas artes de política eclesiástica.

Sí. La historia de los franciscanos en América tiene un fuerte sabor indigenista. Es la historia de una Orden que, desde la llegada de sus primeros hijos a las islas del Caribe, en 1493, hace una clara opción por la defensa, promoción humana y evangelización del nativo y por el estudio y la conservación de su cultura.

Este cordial y eficiente indigenismo de la Orden franciscana es, quizás, su más brillante timbre de gloria, pues, dentro y fuera de la Iglesia, las instituciones valen en la medida en que sirven al hombre; al hombre, sobre todo, débil e indefenso, amenazado por el poder o sometido a estructuras injustas. También alcanza a los misioneros de esta Orden el alto elogio que S.S. Juan Pablo II, durante su primer viaje a América, hizo de los religiosos que vinieron a las tierras descubiertas por Colón “a anunciar a Cristo Salvador, defender la dignidad de los indígenas, proclamar sus derechos inviolables, favorecer su promoción social, enseñar la hermandad (a conquistadores y conquistados) como hombres y como hijos del mismo Señor y Padre, Dios”.

Debido a su opción indigenista, los grandes y pequeños hechos de la vida de estos misioneros impresionan vivamente la sensibilidad del hombre de hoy —estudioso de los valores autóctonos y defensor de los derechos de las minorías raciales y de los pueblos oprimidos— y anticipan las actuales tendencias del pensamiento y de la praxis de la Iglesia en la América Latina.

Durante el período colonial —según las buenas cuentas del historiador Pedro Borges— ocho mil cuatrocientos cuarenta y un fran-

ciscanos pasan de España a América, en su mayoría destinados a misiones y doctrinas de indios. A estos misioneros enviados por España —unos ochenta de ellos provienen de otros países europeos, especialmente de Francia— hay que sumar los nacidos en la misma América, que, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, superan en número a los peninsulares. Si bien el fervor misional de este inmenso ejército de apóstoles franciscanos disminuye un tanto en el siglo XVII, pronto vuelve a florecer, sobre todo con los treinta y tres Colegios Apostólicos de Propaganda Fide que se fundan a todo lo largo y ancho del Nuevo Continente, desde Zacatecas y Querétaro hasta Chillán y Corrientes. A fines del siglo XVIII, más de ochocientos franciscanos trabajan en conversiones vivas de infieles y en doctrinas.

(El despertar misional de los siglos XVII y XVIII produce grandes figuras. Las presento en un segundo volumen, vistas desde la perspectiva de su “misión en la periferia”).

Gracias a esta labor de los misioneros, el indio, erradicado de su propio mundo cultural por la conquista, halla en la Iglesia la mejor defensa de sus derechos, una adecuada promoción social y el sentido trascendente de la existencia.

De los pioneros franciscanos que misionaron en el Caribe —de ellos se habla en la primera parte de este libro—, los archivos y las crónicas han conservado muy escasos informes, algunos de ellos picados por el prejuicio. Las figuras que con estos fragmentos de noticias se pueden componer resultan muy vagas, desprovistas de un perfil definido, sin apenas rasgos personales. Por eso, las hemos encuadrado en reportajes que describen las duras circunstancias históricas en que se movieron. A pesar de todo, las débiles huellas que dejan estos oscuros adelantados de América marcan un camino de clara dirección indigenista. En el Caribe se abren, como en cierne, los grandes capítulos que la Orden franciscana desarrollará luego en el continente: el estudio de las culturas aborígenes, la educación de los marginados, la denuncia profética, la evangelización del nativo, la conquista pacífica, la creación de pueblos de indios...

En la segunda parte del libro desfilan veintitrés figuras franciscanas del Nuevo Mundo, todas del siglo XVI. Están retratadas desde un solo ángulo: el indigenista. Este aspecto de sus vidas, aunque parcial, encierra —creemos— la fibra más valiosa de aquellos personajes que hicieron depender su entrega a Cristo de su fidelidad al hombre oprimido, conscientes de que, en feliz expresión de Juan Pablo II, “Cristo mismo es indio en los miembros de su Cuerpo”.

Las figuras biografiadas en este libro no agotan el elenco de los indigenistas franciscanos del siglo XVI. Su misma selección es

discutible. Al fin y a la postre, uno escoge según sus propios gustos y escribe con arreglo a los informes que ha podido reunir. Por otra parte, el carácter vulgarizador de un libro como éste impone ciertos límites. Lamento que en esta galería de retratos franciscanos hayan quedado fuera figuras tan atrayentes y significativas como: Marcos de Niza, “Adelantado” de la Orden en Perú y Nuevo México; Juan de Padilla, protomártir de Norteamérica; Juan de San Miguel, constructor de pueblos y hospitales de indios; Sebastián de Aparicio, fraile carretero; el contestatario Gaspar de Ricarte y el idealista Juan de Silva; los obispos Luis Zapata, Martín Ignacio de Loyola y Hernando de Trejo; Juan Pascual de Rivadeneira, viajero y fundador por tierras de Argentina; Mateo de Jumilla, original apóstol del norte del Perú; Francisco de Tembleque, albañil de acueductos; Jacinto de San Francisco, ex-encomendero y pacificador de indios chichimecas; Francisco Morales, acerbo denunciador de injusticias...

En el año 1698, el cronista fray Agustín de Vetancurt, en una nota introductoria a su *Teatro Mexicano*, advertía:

“Yo, viendo cuán pocos leen las crónicas de religiones por el hastío que da a los resfriados de espíritu el ver vidas de santos e historias de religiosos, guisaré lo que desea el curioso con especies de cosas espirituales, que apetece el virtuoso, y con esto leerán los unos lo que apetecen los otros”.

Aperitivos y guisos parecidos he intentado aderezar en este libro. ¡Buen provecho!

I

**Los oscuros pioneros
del Caribe**

1. Engaños y desengaños del paraíso de las Indias

Honrado con los títulos más sonoros y provisto de las más amplias facultades que podía ambicionar un mortal en aquella época —*Almirante, Virrey y Gobernador del Mar Océano e Islas y Tierra Firme descubiertos o por descubrir*—, Cristóbal Colón subió a su nao capitana, llamada *MARIGALANTE*. Desde el puente de su rumbosa nave, el gran descubridor contó, con visible satisfacción, las diecisiete carabelas y tres naos que componían la flota de su segundo viaje al Nuevo Mundo, y dio la orden de zarpar. Era el 25 de septiembre de 1493.

Esta vez no lo enviaban los soberanos de España —como en el primer viaje— tan sólo a “fazer algunas cosas complideras a nuestro servicio”, sino a llevar a cabo cometidos mucho más nobles y universales: abrir camino al Evangelio y a la Iglesia y promover la paz y la hermandad entre los cristianos y los pobladores nativos de las Indias. Así ordenaba la instrucción real firmada por Fernando e Isabel el día 29 de mayo de aquel mismo año.

Para realizar —o desbaratar— una tan espiritual empresa, Colón llevaba consigo unos mil quinientos tripulantes y soldados de toda suerte y calaña. Con él iban un Alonso de Ojeda, quien pronto habría de merecer el poco honroso título de “espanto de indios y asombro de españoles”, y un Juan Ponce de León, futuro colonizador de la Isla de Puerto Rico, castellano de nobles sentimientos. Hombres de letras como el físico Diego Alvarez Chanca —quien legó al futuro un interesante diario de aquel viaje— o el cartógrafo Juan de la Cosa, se mezclaban, entre las duelas de las naos, con rudos hombres de armas así como con marineros, aventureros y criminales.

Dos hermanos legos, “muy bien sabidos y letrados”

Acompañaba también a Colón en este su segundo viaje un reducido grupo de clérigos, el primero que se trasladaba a las Indias. Dentro del mismo, el talante revolvedor y pendenciero de fray Bernardo Boyl —ex-benedictino pasado a los mínimos— contrastaba

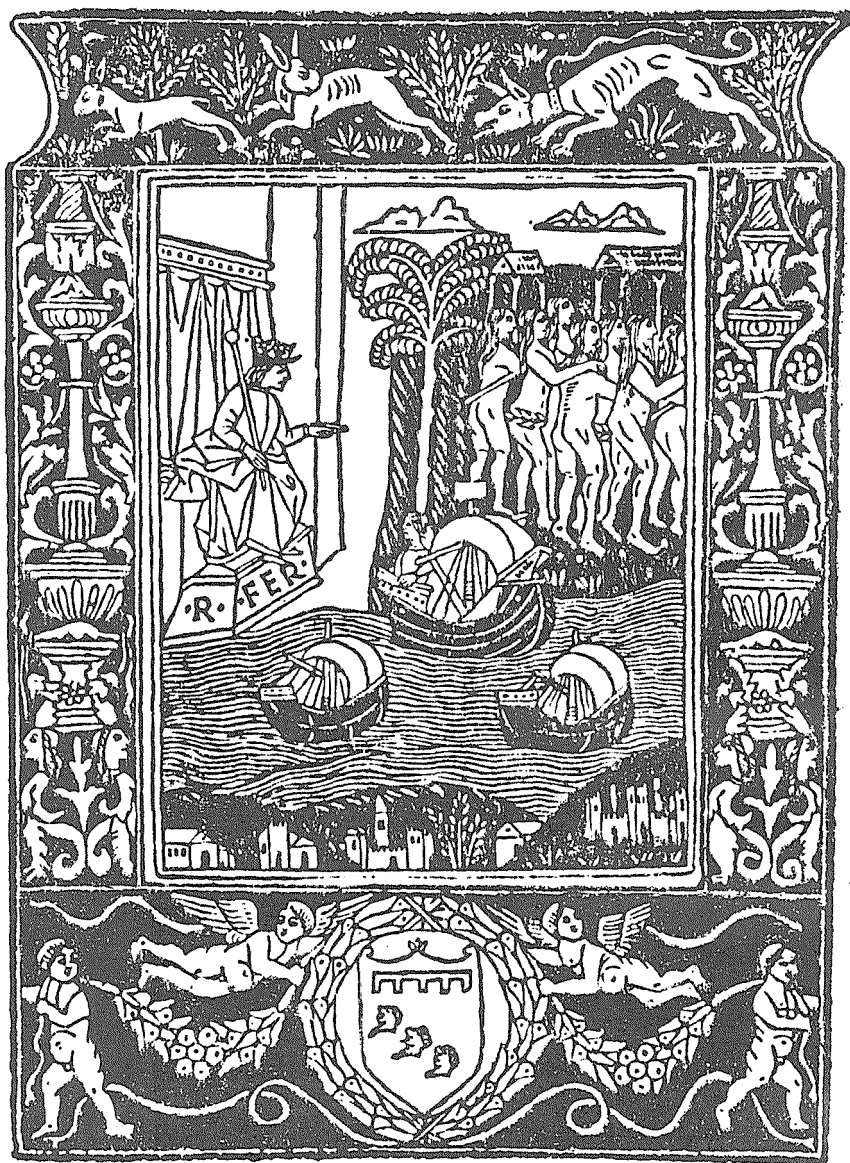


Ilustración del descubrimiento de América. Grabado de origen florentino. De 1493. (De la obra "Las primeras representaciones gráficas del indio americano 1493-1523", de Ricardo E. Alegría).

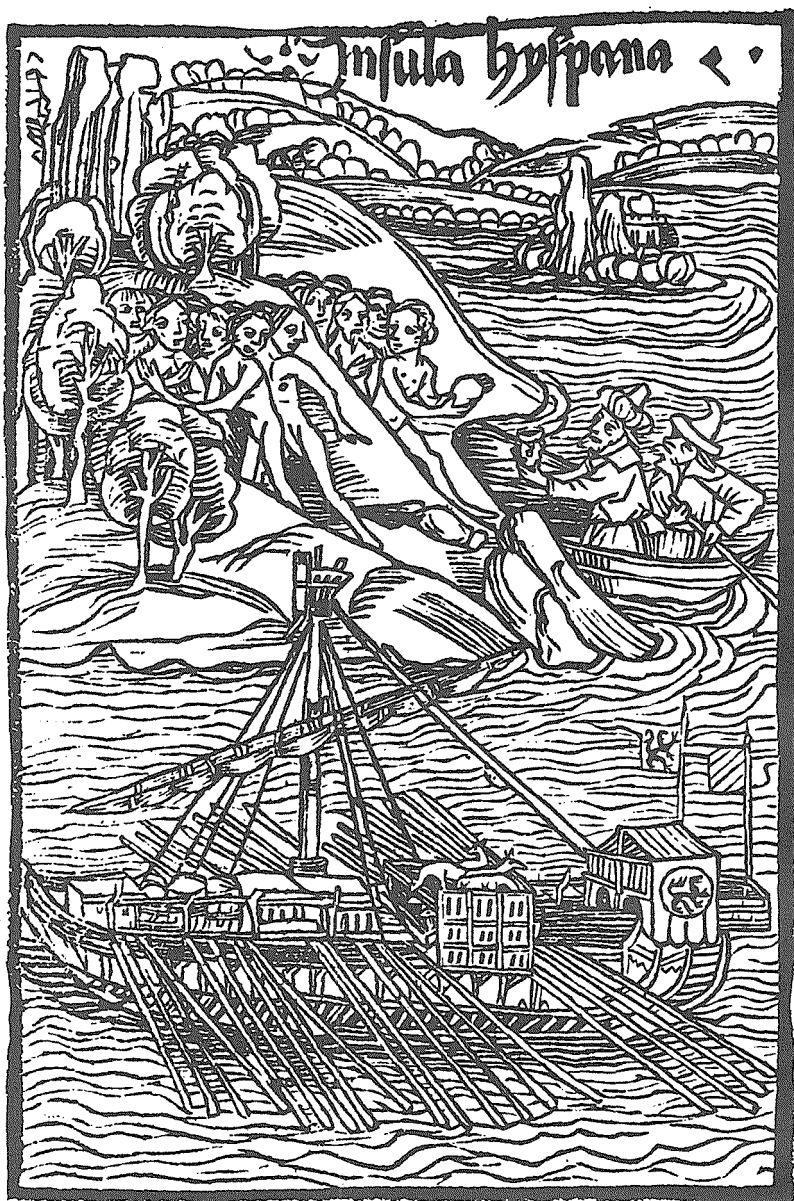
con el humilde y casi simplón de fray Ramón Pané, ermitaño de la Orden de San Jerónimo. Los últimos en agregarse a la reducida patrulla clerical fueron dos hermanos legos de la Orden franciscana. Ambos provenían del convento de Ath, ubicado en la actual provincia belga de Hainaut, y se distinguían por su robusta constitución física. Uno de ellos se llamaba Juan de la Deule y el otro, Juan de Cosin o Tisin. Al primero, su pelo rubio rojizo le valió el apodo de *el bermejo*, “porque lo era” —precisa Bartolomé de Las Casas—.

A pesar de las investigaciones realizadas por el historiador H. Lippens sobre la vida que llevaron estos dos hermanos en su convento de Ath, se ha podido saber muy poco; tan poco, que se reduce a estos simples datos: que, el día 1 de enero de 1489, Juan de la Deule hizo una declaración jurada ante el notario Guillermo Marscal y ante los testigos Nicolás Borgois y un tal Juan Eligio, diácono, “honorables y discretos hombres” todos ellos, como era de suponer; que para esa fecha, Juan de la Deule llevaba en el mencionado monasterio ocho o nueve años; que meses antes de embarcarse con Colón, los dos hermanos legos se habían despedido de su padre guardián, que era fray Jacobo Florens, y que luego viajaron a España con permiso del padre Olivier Maillard, vicario general de los Franciscanos Observantes.

¿Por qué extraños caminos llegaron estos dos frailes desde su verde Borgoña hasta el puerto de Cádiz? El cronista franciscano Nicolás Glassberger, contemporáneo de los hechos que narramos, nos describe su itinerario. A los dos meses de haber vuelto Colón de su primer viaje de descubrimiento, los franciscanos de la rama observante celebraron su Capítulo General en Florenzac (Francia). La noticia entusiasmó a los frailes y de tal forma encendió su ardor misionero, que, para describirlo, el cronista emplea una comparación bastante bizarra: “como elefantes que se enardecen a la vista de la sangre”. Sólo Juan de la Deule y Juan de Cosin obtuvieron del Vicario General electo, fray Olivier Maillard, el ansiado permiso.

Una vez llegados a España, parece que les orientaron a las misiones que por entonces se estaban organizando para convertir a los moriscos de Granada; pero pronto vieron los dos frailes belgas que no era aquél el terreno apropiado a su celo. Y estando ya a punto de zarpar las naves de Colón, se integraron a la odisea por haberlos hallado “robustos de cuerpo, piadosos y virtuosos”, según Glassberger.

De estas raras cualidades se hace eco Bartolomé de Las Casas en su *Historia de las Indias*:



Primera representación gráfica de los aborígenes de la Isla de Santo Domingo. Xilografía hecha para ilustrar una carta de Cristóbal Colón. Impresa en la ciudad de Basilea en 1493.

“Alcancé a cognoscer dos religiosos de Sant Francisco, que fueron con él (Bernardo Boyl), frailes legos, pero personas notables, naturales de Picardía o borgoñeses, e que se movieron a venir acá por solo celo de la conversión destas ánimas, y aunque frailes legos, eran muy sabidos y letrados, por lo cual se cognoscía que por humildad no quisieron ser sacerdotes; uno de los cuales se llamó fray Juan de la Deule o fray Juan el Bermejo, porque lo era, y el otro fray Juan de Tisin; fueron bien cognoscidos míos, y en amistad y conversación, al menos el uno, muy conjuntos”.

Viaje al Paraíso de las Antillas

A frailes, soldados y marinos se sumaron en las Islas Canarias caballos, vacas y puercos. Hombres y animales, en aquellos recios tiempos, viajaban juntos y en parecidas condiciones. Esta forma de atravesar los mares, en navíos compartidos por humanos y cuadrúpedos, no debía de ser tan cómoda ni conveniente, pues, pocos años después, en 1502, un grupo de franciscanos que navegó a las Antillas en la carabela *Santa María de la Rábida*, consiguió que la autoridad pertinente emitiera esta orden: “E si ser podiere, en el tal navío onde ellos ovieren de pasar, faréis que no vayan caballos”.

Los expedicionarios, a pesar de la embrutecedora compañía de los animales, y a medida que se aproximaban al Nuevo Mundo, fueron experimentando una vaga y extraña sensación; algo así como si hubieran atravesado ya las invisibles fronteras del Paraíso. Los apuntes del doctor Chanca describen algunos síntomas de aquella embriaguez colectiva. “El primer domingo después de Todos Santos, que fue a tres días de noviembre, cerca del alba, dijo un piloto de la nao capitana: ¡Albricias, que tenemos tierra! Fue el alegría tan grande en la gente, que era maravilla oír las gritas y placeres que todos hacían”.

A partir de aquel momento, los viajeros comenzaron a descubrir por todas partes islas hermosas, maravillosamente verdes, árboles extraños, montes que parecían tocar las nubes, saltos de agua fabulosos.

Al llegar a Boriquén, la actual isla de Puerto Rico, los viajeros bajaron a tierra. Y ya les pareció maravilloso no sólo el paisaje, como hasta entonces, sino también el villorrio de los felices —aunque invisibles— pobladores de la encantada isla. (Los indios habían huido a vista de los extraños invasores). Allí vieron, asombrados, —la escena nos la pinta Bartolomé de Las Casas—

unas chozas “por muy buen artificio hechas... que tenían una plaza con un camino, desde ella hasta el mar, muy limpio y segui-

do, hecho como una calle, y las paredes de cañas cruzadas o tejidas, y por lo alto también con sus verduras graciosas, como si fueran parras o vergeles de naranjas... y junto al mar estaba un mirador alto... de la misma manera bien labrado”.

El gran Almirante era el primero en dejarse embriagar con aquellas fantasías y figuraciones. Por todas partes descubría él “indicios muy ciertos” del Edén perdido. Hasta los mismos indígenas cayeron en la trampa. Mientras Colón y sus viajeros creían entrar en el Paraíso al arribar a las Antillas, los nativos de las Antillas pensaron que el Paraíso les llegaba con Colón:

“Y creían muy firme —escribió éste en su diario— que yo, con estos navíos y gente, venía del cielo, y en tal acatamiento me reciben en todo cabo después de haber perdido el miedo... Todos traían algo de comer y de beber, que daban con un amor maravilloso”.

Esta expectativa de lo maravilloso suscitada por el descubrimiento de América se extendió así mismo por el Viejo Mundo. El único adjetivo que emplea el cronista Glassberger cuando describe la entrevista de Juan de la Deule y Juan de Cosin con el P. Maillard a su regreso de las Indias, es “maravilloso”. Dice que ambos misioneros contaron “las cosas maravillosas que habían visto en la tierra, en el mar y en las islas”.

También nuestros dos pioneros hicieron sus castillos en el aire. Ellos iban a convertir indios y poco les bastó para creer que, al llegar a las Antillas, habían entrado en un verdadero Paraíso misional, fácil y próspero. Al menos eso parece que dan a entender algunas frases de la única carta que se conserva de Juan de la Deule, escrita al cardenal Cisneros desde la isla de Santo Domingo el día 12 de octubre de 1500: “Otro sí sabrá cómo de la conversión de los indios... de tal manera traía Nuestro Señor, que todos sin poner objeto alguno reciben el bautismo”.

Pero la buena disposición que mostraron al principio los nativos para convertirse al Evangelio y la espontánea amistad que brotó en ellos hacia los nunca soñados hombres que los visitaban, se deshicieron rápidamente. Y por culpa de los mismos descubridores.

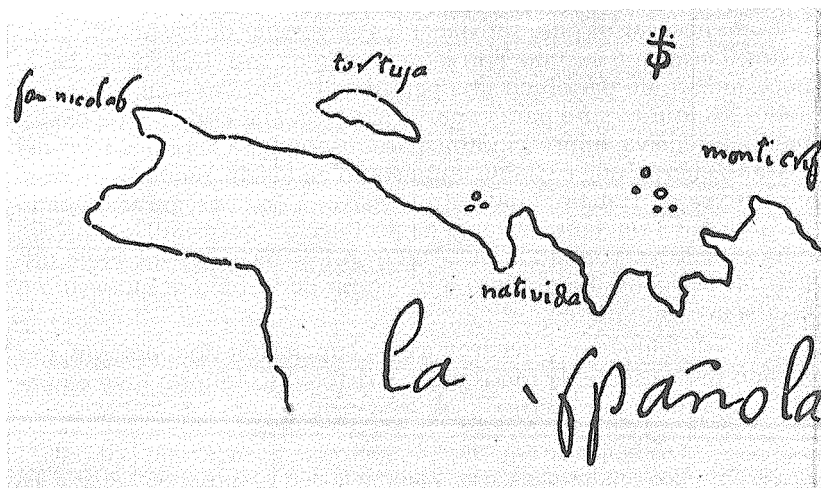
La destrucción del Paraíso

La Historia, la cruda Historia que cuenta los hechos tal como han sucedido y no tal como debieran haber sido, es algo así como un aguarrás que destiñe los bonitos colores de la fantasía.

La ilusión del Paraíso antillano se esfumó muy pronto para todos aquellos soñadores del segundo viaje de Cristóbal Colón. Al llegar, en efecto, el día 28 de noviembre de 1493 al fuerte *Navidad*, que el Descubridor había mandado levantar en la costa norte de Haití durante su primer viaje, los expedicionarios se dieron de manos a brucos con el más cruel de los desengaños: el fuerte había sido arrasado y asesinados sus cuarenta defensores durante una violenta sublevación de los indios circunvecinos, guiados por los caciques Guacanagorix y Caonabo.

La violencia, que había de caracterizar la conquista del Nuevo Mundo, había brotado incontenible en cuanto las carabelas de la primera expedición dieron vuelta y se perdieron en el horizonte, rumbo a España. Los del fuerte, enervados por el Trópico y los mosquitos, agujoneados por la lujuria y la sed de oro, se dieron a merodear, como lobos, las aldeas de los indios, asesinandolos y violando a sus mujeres.

La reacción de los nativos no se hizo esperar. Allí perdió la vida el jefe de la guarnición, Diego de Arana, quien no pudo contener la locura de sus hombres. Allí murieron el bachiller Bernardino de Tapia, el inglés Tallarte de Lajes, el sevillano Alonso Vélez de Mendoza, el vasco Domingo de Bermeo, el irlandés Guillermo Ires. Nadie escapó del furor de los indígenas, vejados por aquellos hombres a quienes ellos habían recibido como a seres del cielo.



“Rasguño” de la costa noroeste de la Isla Española. De Cristóbal Colón. Año 1493. Obsérvese la localización del fuerte *Navidad*. El original (dibujo a tinta sobre papel) se conserva en la biblioteca del Palacio de Liria, Madrid.

Heridos por aquel duro golpe, los expedicionarios se movieron más al este, a un punto donde, en los primeros días del año 1494, erigieron la primera población construida por europeos en el Nuevo Mundo: *Isabela*.

Allá, en torno a aquel humilde caserío de troncos y yaguas, floreció, de pronto, el único Paraíso posible en esta tierra: una comunidad de hombres que conviven en paz. Así lo hizo constar un testigo presencial del extraño y fugaz milagro, el marino genovés Miguel de Cúneo:

“Los habitantes de dos leguas a la redonda... venían a vernos amigablemente, diciendo que nosotros éramos hombres divinos, bajados del cielo; se quedaban contemplándonos y nos traían víveres, y nosotros les dábamos nuestras propias provisiones, de suerte que se comportaban como hermanos”.

El Paraíso duró sólo unos tres meses. Entre el sistema social y económico de aquellos hombres llegados de Europa y las rudimentarias formas de asociación y de producción de los nativos, había un desnivel tan acusado e insalvable, que, necesariamente, dio al traste con aquel engañoso idilio. Aquellos hombres a quienes los indios consideraban celestiales eran extrañamente voraces de alimentos terrenales. Bartolomé de Las Casas afirma que un solo español comía en un solo día más que toda una familia india a lo largo de un mes. Los pobres nativos, a pesar de su buena voluntad, pronto se vieron en el aprieto de no poder producir el maíz, la yuca y el boniato necesarios para satisfacer las exigencias de los hombres celestes. Lo mismo sucedía con la demanda de oro. Los españoles lo necesitaban, no para lucir una pepita en las narices o en las orejas, como los taínos, sino para exportarlo y negociar con él. Una explotación intensiva, imprescindible para responder a las exigencias del extraño cuerpo que se había enquistado en la isla, requería un nuevo sistema de trabajo, también intensivo. Y para asegurar la mano de obra que semejante sistema de producción necesitaba, el medio más expeditivo y cómodo que hallaron los invasores fue el de utilizar al indígena, forzándolo a un ritmo de trabajo al que éste no estaba acostumbrado.

Los descubridores llegaron a esta conclusión rápidamente, y el mismo responsable de todos ellos, Cristóbal Colón, no tuvo empacho en ponerla por escrito:

“Los indios de esta isla Española eran y son la riqueza de ella...; ellos son los que cavan y labran el pan y las otras vituallas a los otros christianos y les sacan el oro de las minas y hacen todos los otros oficios e obras de hombres y de bestias de acarreo”.

La guerra primero, y luego la esclavitud y la encomienda, fueron consecuencias lógicas de esta actitud de los colonizadores. Su

trágico error consistió en haber olvidado la premisa —humana y cristiana— de que no es lícito sacrificar al hombre —y menos aún al más débil— para asegurar una determinada estructura social o económica.

Una vez puestos al revés los valores morales, la historia de la conquista del Caribe se convirtió en una carrera de violencias concatenadas. Por el mes de abril del año 1494, Alonso de Ojeda, al cabo de una incursión armada que dirigió por el interior de la isla, se presentó en Isabela con un estimulante botín: mil seiscientos indios prisioneros, de los cuales, Colón embarcó para España quinientos en calidad de esclavos. No contento con esta hazaña, Colón se propuso mandar más esclavos a la Península en pago de mercancías adquiridas en ella. Atajado por los mismos Reyes en semejante empeño esclavista, el Almirante tiró por el camino de los servicios personales y de las encomiendas, pero antes quiso imponer respeto a los nativos de Santo Domingo, no sólo con la guerra, sino también con ciertas leyes draconianas como la siguiente: “Si halláredes que algunos de ellos hurtan, castigadlos también cortándoles las narices y las orejas, porque son miembros que no podrán esconder”. Alonso de Ojeda sorprendió a un cacique en un pequeño hurto y, ni corto ni perezoso, ejecutó con él la orden al pie de la letra.

El día 12 de abril de 1495, la misma Corona que emitía cédulas a favor de la cristianización de los indios, legalizó su venta. Llegó, incluso, a permitir que se pagaran con mercancía humana los trabajos de sus subalternos. Por ejemplo, el día 13 de enero de 1496 se publicó una cédula real para que a Juan de Lezcano, que era capitán de la Armada, se le dieran cincuenta indios en pago de su contrata.

Por fin, en aquel mismo año de 1496, se ordenó que los colonos pudieran utilizar para su propio provecho los servicios personales de los indígenas. Quedaba abierto el camino a las célebres *encomiendas* de indios.

Un año después, en 1497, los Reyes Católicos insistían en el carácter evangelizador del descubrimiento del Nuevo Mundo por medio de dos cédulas, firmadas en los meses de abril y junio. Colón y sus mil quinientos cristianos, enviados por los Reyes a evangelizar y a establecer lazos de hermandad cristiana con los nativos de Las Indias, prefirieron dedicarse al violento juego de la esclavitud y de las encomiendas. Inevitables contrastes que siempre se dan entre las leyes y los hechos, entre los más altos propósitos y las más bajas defecciones, y que revelan la condición humana y la doble cara de las políticas de todos los tiempos y de todos los países.

El célebre historiador franciscano Jerónimo de Mendieta sintetiza así estos tristes inicios de la conquista de América:

“Y llegados a la isla Española, como vieron la muestra que aquella tierra daba de mucho oro, y la gente de ella aparejada para servir y fácil de poner en subjeción, diéronse más a esto que a enseñarles la fe de Jesucristo. Subjetados los indios, repartiólos todos Colón entre sus soldados y pobladores”.

Estas dos frases de Mendieta, que se resienten de cierto acento lascasiano, pintan el oscuro fondo contra el que resalta la actitud que tomaron fray Juan de la Deule y los primeros franciscanos de la isla de Santo Domingo respecto de los nativos.

Primer ensayo de convivencia con el indígena

La primera preocupación que manifestó Juan de la Deule al asentarse en la isla de Santo Domingo fue conocer de cerca al nativo y su cultura e identificarse, en lo posible, con su modo de vida. El no había venido a las Indias a sacar oro o a enriquecerse a costa de sus naturales pobladores, sino a ponerse al servicio de éstos.

El ermitaño Ramón Pané compartía las mismas inquietudes. Ambos religiosos se internaron en tierras de Macorix, al norte de la actual República Dominicana, estableciéndose cerca de una fortaleza española, a cuyo frente Colón había puesto al capitán Luis de Artiaga.

En la primavera de 1495 Deule y Pané se movieron más al interior de la isla, a los dominios del cacique Guarionex, en cuyas tierras —en las proximidades de la actual población de La Vega— pasaron dos años juntamente con Guaicabanú, “el mejor de los indios, que después fue cristiano y se llamó Juan”, según Pané.

Allí vivieron de su propio trabajo, labraron “alguna heredas” y levantaron un adoratorio.

En la última etapa de su experiencia, de los dominios de Guarionex se trasladaron a los de otro cacique, de nombre Mabiatué.

Los informes acumulados por los dos religiosos durante esta convivencia con los indígenas de Santo Domingo están relatados por el propio Ramón Pané en un curioso libro, el primero escrito en América, encabezado *Relación acerca de las Antigüedades de los Indios*. Los títulos de *primer etnógrafo*, *primer catequista* y *primer antropólogo de América* dados a Ramón Pané se deben otorgar también a Juan de la Deule, pues juntos estudiaron las costumbres, los mitos y las creencias de los indios, y juntos los catequizaron.

La obra de Pané, terminada de redactar por el año 1498, refleja la vida que el ermitaño catalán y el franciscano borgoñón llevaron entre los nativos de Santo Domingo.

Ramón Pané habla expresamente de su compañero franciscano. En el capítulo XV bis, por ejemplo, informa de “cómo partimos para ir al país de dicho Mabiatué, esto es, yo, fray Ramón Pané, pobre ermitaño, fray Juan de Borgoña, de la Orden de San Francisco, y Juan Mateo, el primero que recibió el agua del santo bautismo en la isla Española”.

Mal que bien, ambos misioneros aprendieron el idioma de los nativos. Bartolomé de Las Casas, de quien nunca se sabe a ciencia cierta cuándo se queda corto o cuándo se pasa de largo en sus afirmaciones, dice de fray Ramón que “escudriñó cuanto pudo, según lo que alcanzó, de las lenguas, que fueron tres las que había en esta isla”. De Juan de la Deule y de Juan de Cosin aclara que “tenían buen celo, pero faltóles saber las lenguas bien”; es decir, que las sabían, aunque no a perfección.

El “pobre” ermitaño y el lego “muy sabido y letrado” se acomodaron en lo posible al modo de vivir de los indios: habitaban en bohíos, dormían en hamacas, se sentaban en dujos, se alimentaban de maíz, casabe y tubérculos, de jobos, guayabas y guanábanas, y cultivaban su propio conuco de ajos, es decir, de batatas o boniatos. Sufrieron también en carne propia la pobreza del indígena. Fray Ramón confiesa que no disponía ni de “papel bastante” para redactar sus notas, hasta el extremo de no poder “poner en orden lo que por error trasladé a otro”. De fray Juan de la Deule, el cronista Glassberger supo de buena fuente que, para no andar tan desnudo como los indios, tuvo que tejer no sé qué especie de hilos y fibras para hacerse con una túnica, pues el hábito que trajera se le había podrido.

Estudio de la cultura indígena

Con humildad cristiana, con sincero amor, los dos improvisados etnógrafos, más que a enseñar, se dedicaron a aprender de aquellos nativos, de quienes dice Pané que “no saben leer ni contar sino hasta diez”. Poco a poco fueron descubriendo que sus mitos eran raramente poéticos e infantiles: *Guahayona* se transforma en el “pájaro que canta por la mañana”; sus hijos, mientras —abandonados a la orilla de un arroyo— lloran pidiendo de mamar, se convierten en ranas; de una calabaza comienza, de pronto, a salir agua y tanta sale, que da origen al mar...

En sus veladas nocturnas o a la sombra de las gigantescas ceibas, los indios les cuentan “de qué parte vinieron, y de dónde tuvieron origen el sol y la luna, y cómo se hizo el mar y a dónde van los muertos”.

Escuchan en las aldeas el lúgubre son del *mayohabao*, un tambor hecho de tronco de árbol. En las ceremonias religiosas y curaciones que presencian, observan cómo los *behiques* toman *cohoba*, y se admiran de los raros efectos que les causa el misterioso polvo: “las casas se voltean con los cimientos para arriba y los hombres caminan con los pies hacia el cielo”...

Abren tamaños ojos cuando descubren que los indios creen en un dios único, a quien llaman *Yucahú*, de quien afirman que está en el cielo y es inmortal y que nadie puede verlo, y que tiene madre, mas no tiene principio. Bartolomé de Las Casas llamará a esta creencia “verdadero y católico conocimiento de Dios” (apartando de él algunas ligeras pajas de error, como es natural).

De esa forma, en constante relación con los nativos, los dos frailes aprenden a amarlos y a apreciar sus buenas cualidades. Reconocen, en efecto, que son propensos a creer y sostienen que es fácil hacerlos cristianos. Llegan a querer de tal forma al indio Guaicabanú, que lo tienen “por buen hijo y hermano”. Cuando Guaicabanú muere gritando “¡Dios naboria daca! ¡Dios naboria daca!” (¡Yo soy siervo de Dios!), fray Ramón se deja embargar del más noble sentimiento y exclama: “¡Alabado sea Dios, que me lo dio y luego me lo quitó!”.

Denunciador de los opresores

Esta actitud de sincero amor por los nativos que revelan los dos misioneros, presenta un violento contraste con la vida que llevaba la mayoría de los cristianos asentados en la isla Española. Bartolomé de Las Casas resalta dicho contraste al afirmar que nadie se preocupaba, ni mucho ni poco, de evangelizar a los indígenas. Todos procuraban explotarlos hasta donde podían.

Este fue el único obstáculo que encontraron Ramón Pané y Juan de la Deule en la conversión de los nativos durante su convivencia con ellos. Lo experimentaron de forma especialmente dolorosa con el cacique Guarionex. Este había mostrado al principio buena voluntad y deseos de bautizarse, pero al ver que “los cristianos eran malvados y se habían apoderado de sus tierras por la fuerza”, se rebeló contra ellos.

Después de su experiencia evangelizadora en compañía de Ramón Pané, Juan de la Deule regresó a España, seguramente antes de 1499. Allí se encontró con Juan de Cosin, quien había vuelto hacia 1496, y ambos se entrevistaron con su Superior, el padre Olivier Maillard.

En el año 1500, los dos misioneros belgas viajan de nuevo a Santo Domingo, pero esta vez con cuatro nuevos compañeros: Juan de Robles, Juan de Trasierra, Francisco Ruiz y Juan de Baudin.

Desde Santo Domingo, Juan de la Deule informó al cardenal Cisneros que habían hecho bien el viaje,

“aunque poco o mucho a todos nos probó la tierra de calenturas, de modo que cuando las carabelas se partieron ya todos estaban buenos, ecceto fray Ruiz e yo, que aún no estamos libres de ellas”. Manifestaba también al Cardenal que “se an batizado más de dos mil ánimas”.

Sobre estos y demás bautizos logrados en Santo Domingo echa un velo de pesimismo Jerónimo de Mendieta al afirmar que “más se bautizaban por lo que les mandaban sus amos, que movidos de devoción”.

Ya para estas fechas los franciscanos de Santo Domingo se oponían francamente a la política de Colón. Juan de la Deule lo insinúa muy discretamente en su citada carta, diciendo que “avía hartas ocupaciones a causa del almirante e sus hermanos”.

Estas “hartas ocupaciones” equivalían a una intensa campaña que los franciscanos habían iniciado en Santo Domingo contra Cristóbal Colón. Los padres Robles y Trasierra expresan sin tantos miramientos su común oposición al Almirante. El padre Robles informa que “hemos tenido harto trabajo en echar de aquí estos señores”... y pide al cardenal Cisneros que

“trabajéis cómo el Almirante ni cosa suya vuelva más a esta tierra, porque se destruiría todo y en esta isla no quedaría cristiano ni religioso”.

El padre Trasierra, a su vez, califica el gobierno de Colón de “poderío del Rey Faraón” y suplica que el Descubridor no regrese a la isla “si Sus Altezas quieren servir a nuestro Señor y que la conversión de las ánimas se haga”.

Con el corazón abierto a la esperanza

Como se ve, la oposición de los frailes al giro que había tomado la conquista era tajante. Pero no bastaba con denunciar. Los planes de Juan de la Deule miraban más lejos: a la implantación de la Iglesia. Esta había sido su mayor preocupación al estrenar el campo misional del Nuevo Mundo. En su citada carta, pide al Cardenal Cisneros que envíe a la isla Española más religiosos y clérigos.

En su segundo viaje a las Antillas, él y sus hermanos en la Orden dotaron a la naciente Iglesia americana de sus primeros obje-

tos de culto: cruces, expositivos de oro y de plata, cálices, casullas y ornamentos, varios retablos de madera y cuadros, según Glassberger. El cronista Antonio Daza añade que llevaron así mismo un “organillo pequeño y unas campanas, con que se alegraron mucho los indios”.

En 1502 llegan a Santo Domingo nuevos refuerzos de personal misionero con fray Alonso de Espinar. Tres años más tarde, en 1505, se erige formalmente la primera Provincia franciscana del Nuevo Mundo con el título de *Santa Cruz de las Indias*.

A partir de estas fechas se borran las huellas de Juan de la Deule, el pionero de la Orden en América. Según el Menologio de F. Hueber, falleció en la isla de Jamaica, hacia el año 1511. H. Lippens le llama “Héroe de la primera misión americana”. Glassberger destaca su “singular devoción”.

El primer apóstol franciscano de América evangelizó en medio de unas incipientes estructuras sociales claramente injustas, que él denunció. Y, conviviendo con el indio y asimilando su cultura con amor y espíritu de servicio, tuvo el genial acierto de abrir, el primero en el Nuevo Mundo, el camino que conduce a una auténtica evangelización liberadora.

Bibliografía

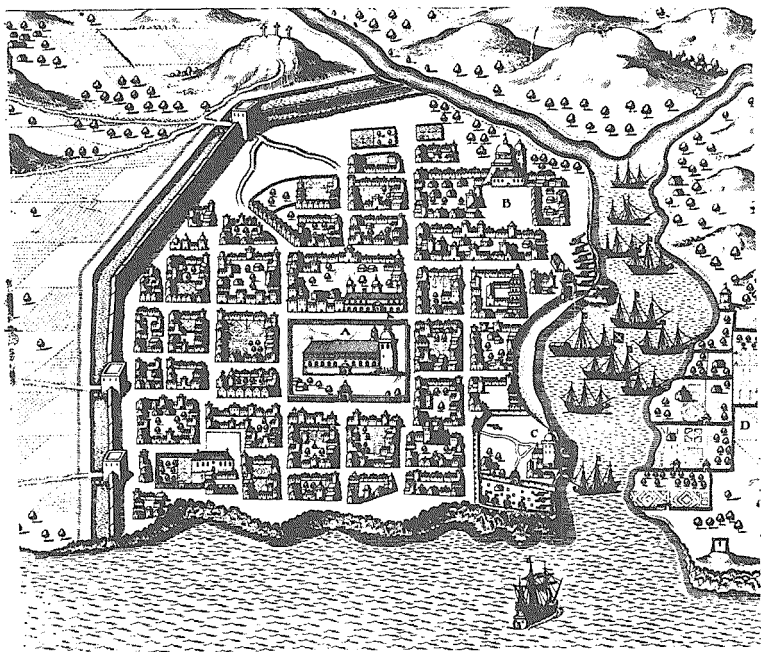
- ASPURZ, Fr. Lázaro de, O.F.M. Cap., *La aportación extranjera a las Misiones españolas del Patronato regio*, Madrid, 1946.
- CASAS, Bartolomé de las, *Historia de las Indias* (Reed. de Millares Carlo, México, 1951).
- FRANCHON, Royer, *The Franciscan came first*, Paterson (N.J.), 1951.
- GOMEZ CANEDO, Lino, O.F.M., *Evangelización y conquista*, México, 1977.
- — —, Varios estudios publicados en: *Archivum Franciscanum Historicum*, L (1957) 99 sts. (Quaracchi); *Miscellanea M. de Pobladora*, I (1964) 347-367, (Roma); *Eme-Eme*, Estudios Dominicanos, vol. VI, n. 33 (Santiago, República Dominicana), 1977.
- GLASSBERGER, Nicolás, "Chronica", en *Analecta Franciscana*, II, pp. 523 y siguientes, Quaracchi.
- LIPPENS, H., O.F.M., "De fratre Joanne de la Deule, Missionario Americae", en *Archivum Franciscanum Historicum*, 27 (1934), pp. 62-75.
- MOYA PONS, Frank, *La Española en el siglo XVI*, Santiago, República Dominicana, 1973.
- OLIGER, L., O.F.M., "The Earliest Record on the Franciscan Missions in América", en *The Catholic Historical Review*, VI (1920) pp. 59-65.
- ORTEGA, A., O.F.M., *La Rábida*, Sevilla, 1925.
- PANE, Fr. Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Editorial Siglo XXI, México, 1974.
- TIBESAR, A., O.F.M., "The franciscan Province of the Holy Cross of Española, 1505-1559", en *The Americas*, XIII (1957), pp. 337-397, Washington.

2. Isla de Santo Domingo: establecimiento de la Orden y primeras experiencias en política indigenista

La desembocadura del río Ozama, en la isla de Santo Domingo, se cubrió con un cerrado bosque de mástiles y velas aquel 15 de abril de 1502. Veintitrés naves, con dos mil quinientos tripulantes y colonizadores a bordo, habían fondeado en las márgenes del tranquilo río. Era la expedición fundadora del gobernador Nicolás de Ovando.

De los diecisiete franciscanos que embarcaran en España con Ovando, sólo doce llegaron a su destino. Gracias a las investigaciones de los historiadores Marcelino de Civezza y Antonine Tobesar, se conocen los nombres de los diecisiete expedicionarios franciscanos: Alonso de Espinar, Bartolomé de Turégano, Antonio de los Mártires, Maseo de Zafra, Juan de Hinojosa, Antonio de Carrión, Bartolomé de Sevilla, Pedro de Hornachuelos, Juan de Escalante, Jerónimo Bernal, Francisco de Portugal, Juan Martín, Pedro Francés, Lucas Sánchez, Pedro Martínez, Alonso de Hornachuelos y Juan Francés. Trece sacerdotes y cuatro hermanos legos. Al frente vino fray Alonso de Espinar, “varón religioso y persona venerable”.

El padre Espinar no embarcó a sus súbditos con las manos vacías, pues el peso de sus provisiones fue de veintidós toneladas, y su precio, cerca de noventa y siete mil maravedís. Ornamentos, libros, objetos de culto, medicinas, ajuar de barbería y cocina, ropa, aperos de labranza y herramientas de carpintería entraban en el impresionante equipaje. Un joven sevillano que había venido en la misma expedición, de nombre Bartolomé de Las Casas, observó, entre curioso y complacido, el abultado matalotaje y, años más tarde, cuando ya vestía el hábito dominico, anotó: “Y entonces vino la Orden de San Francisco para poblar de propósito”. Tan de propósito llegó, que tres años después, en 1505, erigió la primera Provincia religiosa de América, la de *Santa Cruz de las Indias*, con sede en Santo Domingo.



Plano ideal de la ciudad de Santo Domingo. De mediados del siglo XVII. Ubicación del convento de San Francisco: en el ángulo superior izquierdo del recinto murado.

Expediciones franciscanas al Caribe

Impulsada desde Europa por los Superiores Generales, en especial por los padres Olivier Maillard, Marcial Boulier y Francisco de los Angeles Quiñones, y favorecida ante la Corte por el también franciscano cardenal Cisneros, la Orden orientó su dinámica misionera preferentemente hacia el recién descubierto continente americano. El flujo de las expediciones franciscanas al Nuevo Mundo en las dos primeras décadas del siglo XVI es, en efecto, intenso tanto por su frecuencia como por el número de religiosos que las integran, al extremo de que, en una lista oficial de Provincias confeccionada en el año 1506, la de la Santa Cruz de las Indias es descrita como “la Provincia de las Islas... a la que navegan ahora muchos frailes”.

Si del Viejo Mundo empujaban bien, del Nuevo no tiraban peor. En el año 1508, por ejemplo, fray Antonio de Jaén se trasladó de

Santo Domingo a Barcelona —donde la Orden celebraba Capítulo General—, se entrevistó en Córdoba con el rey —quien había pedido al Capítulo que enviara misioneros a las Indias— y regresó a la Española con cinco fervientes apóstoles. Meses después arribaron, en la nave *Chapinera*, cuatro más de los reclutados por el diligente fray Antonio.

Otro procurador de misioneros, fray Diego de Torres, condujo al Caribe una nueva leva de veintidós franciscanos en el año 1512. También en demanda de más personal regresó a España fray Alonso de Espinar, Superior, a la sazón, de la Provincia de la Santa Cruz, y obtuvo que el mismo rey pidiera a los Provinciales de Santiago, Andalucía, Castilla y Santoyo el envío a América de los “religiosos más doctos y hábiles que pudiesen ser”. El padre Espinar, por su parte, recabó de unos cuarenta religiosos la promesa de ir a misionar a las Indias, si bien, a la hora de la verdad, la nómina se redujo a la mitad y aun de estos veinte, sólo doce se embarcaron, en el año 1513.

Se las traía conducir al Nuevo Mundo una barcada de frailes. Aparte la clásica resistencia de los Superiores a desprenderse de sus súbditos y pasando por alto otras dificultades, el envío de misioneros suponía engorrosas gestiones por parte de los reclutadores y una erogación económica muy notable por parte del Estado. Es elocuente al respecto —y curiosa por demás— la “relación de los mantenimientos que se dio al dicho fray Alonso de Espinar para los veinte frailes que han de pasar a la Tierra Firme y a las otras islas desde la isla Española, por tres meses”. Su costo fue de 57,496 maravedís. En cuanto a la cantidad y al género de comestibles necesarios para alimentar a los veinte frailes de marras —al parecer de buena salud y mejor diente—, los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla echaron los siguientes cálculos:

- 150 arrobas de harina,
- 160 arrobas de vino,
- 10 quintales de pescado,
- 1 pipa de sardinas,
- 20 arrobas de aceite y otros tantos de vinagre,
- 6 quintales de pasas e higos,
- 1 quintal de queso,
- 60 libras de membrillo,
- 4 arrobas de azúcar,
- 20 almudes de aceitunas,
- 4 arrobas de almendras,
- 4 arrobas de arroz y 4 de garbanzos,
- 1 fanega de lentejas.

A cuenta de esta bastante bien surtida despensa, los frailes que condujo el padre Espinar podían defenderse durante la larga travesía con buenas raciones de nutricios potajes de garbanzos, lentejas y arroz, seguidos de un plato de pescado en escabeche o sardinas ahumadas, y acompañado todo ello de un chusco de pan y un respetable vaso de vino, y —al menos en los días feriados— de queso, membrillo y almendras como postre.

El que menos pudo gozar del menú fue precisamente fray Alonso de Espinar. Tan enfermo se hallaba al embarcarse, que tuvo necesidad de reservarse una cámara —muy amplia, por cierto— al costo de 14 ducados. Pero ni siquiera la relativa comodidad de aquella cámara —era la primera vez que a un fraile se le concedía tal privilegio— le sirvió de mucho, pues, según anotó un oficial de la Casa de Contratación, “murió en medio de la mar” durante aquel mismo viaje del año 1513.

Los frailes que acompañaban a fray Alonso pasaron por el duro trance de tener que sepultar a su padre y Superior en el océano, lejos por igual de la paz de los claustros que habían dejado en España y de los afanes fundacionales que les aguardaban en América. Pero la misión que llevaban entre manos estaba más allá de los sentimientos y de la suerte —feliz o adversa— de los individuos, y la expansión franciscana en el Caribe no se detuvo con la muerte del padre Espinar. Era ya la Orden como institución la que estaba comprometida en la aventura de las Indias. Los objetos que desembarcaron en Santo Domingo los frailes reclutados por el fallecido Pro-



Flota de carabelas españolas. Grabado impreso en Estrasburgo en 1505. Ilustra una de las cartas escritas por Américo Vespucio con ocasión de sus viajes de descubrimiento a las Indias.

vincial dicen bien a las claras que su viaje no obedecía a propósitos personales, sino a fines colectivos y permanentes: construir conventos, abrir centros de enseñanza y levantar iglesias. He aquí la significativa lista:

- 2.000 cartillas para enseñar a leer, impresas por Jacobo Alemán,
- 82 varas y media de presilla para ornamentos,
- 6 misales,
- 6 cálices,
- imágenes sagradas,
- 1 quintal y medio de cera,
- 1 docena de candeleros,
- 6 aras,
- 6 cruces para altares,
- 6 pares de vinajeras,
- 6 incensarios,
- 6 campanillas,
- 4 pares de hierros de hacer hostias.

Formando parte del grupo de frailes reunido en 1512 por el padre Espinar, viajó un singular sujeto: un indio natural de la isla Española. Llevado a la Península por los descubridores como botín o como curiosa muestra de los habitantes de América, fue devuelto a su tierra natal por los franciscanos. Sin duda que el mundo de la civilización se le había hecho ajeno e insoportable, y al descender de la carabela, el venturoso taíno se bebía los vientos por llegar a su nativo *yucayequé*. No se sabe si alguna vez se puso el vestido que, a ruegos del padre Espinar, le costeara el mismísimo Soberano de España. En efecto, el día 30 de julio de 1512, el rey Fernando ordenó: “Yo vos mando que de cualquier maravedí e oro de vuestro cargo desles y compredes a un indio de vestir, que es el que trae consigo fray Alonso del Espinar”.

En el año 1516 emerge otro reclutador de misioneros para el Caribe: fray Remigio de Fox o Faulx —de ambas formas escribieron su apellido los cronistas del Nuevo Mundo y los veedores de Sevilla—. De origen francés, había arribado a las playas de Santo Domingo en el verano de 1511, en compañía de fray Pedro de Arcabaudi y de fray Guillermo de Predio. Elegido Delegado o Custodio general de la Provincia de la Santa Cruz para el Capítulo General de la Orden a celebrarse en Rouen (Francia), emprendió viaje a Europa en 1516.

En España, se entrevistó con el cardenal Cisneros, de quien obtuvo una instancia dirigida a los Superiores de la Orden para que enviaran misioneros a América. De regreso del Capítulo, el padre Remigio se presentó en España muy ufano. Y no sin razón, pues había reclutado para las misiones del Caribe nada menos que quince

religiosos franceses: trece sacerdotes y dos hermanos donados. Los amanuenses de la Corte y los oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla no acertaron a escribir a derechas ni uno solo de los apellidos de los frailes extranjeros. He aquí sus desbaratados nombres tal como aparecen en los documentos: Tomás y Juan Viceynt o Visansi, Nicolás Desiderii o Videri, Fernando de Vitoria, Juan de Valonis, Ricardo de Anglicis o Gani de Anglaterra, Juan Flaminger o Flamingi, Lateranus de Beayripare, Guillermo Hebert de Normandía, Diego Escoti, Diego Haren o Arenque o Renqui, Miguel Geli, Miguel Legrós, Pedro Cordelero y Alixandre de Nantes.

Bartolomé de Las Casas, quien posiblemente viajó en compañía de estos misioneros franceses desde España hasta el Caribe, los pinta como

Remigio de Fox, acompañado de sus quince ilustres compaisanos, emprendió el viaje de regreso al Caribe en el mes de diciembre de 1516. La Corona lo proveyó abundantemente. El firmó como “Frater Remigio de Faux, picardus” los recibos correspondientes a los generosos “proveimientos” que la Corona le otorgara: dos campanas medianas, cuatro arrobas de cera labrada, dos vocabularios de Lebrija, media docena de Artes de Lebrija, cuatro mil maravedises “para cosas de conserva y botica y medicina”, otros cuatro mil para sus necesidades particulares y, para cada uno de los frailes, “una túnica y un hábito y un manto y dos pares de zapatos y sendos cordones y dos pares de paños menores y diez xergones de brite para camas y dieciséis mantas para las dichas camas”.

Gracias a estas expediciones, la Orden pudo establecerse antes de 1517 no sólo en las Antillas mayores, sino también en algunos puntos de las costas de Venezuela y América Central.

Catorce nuevos misioneros llegaron a la Provincia de la Santa Cruz en 1520 y seis más en 1521. A partir de 1524 la corriente misionera no se detiene en las islas caribeñas, sino que prolonga su marcha hacia las costas y el interior del continente, en especial a México.

Primeros asentamientos franciscanos

En 1502, los franciscanos construyen un sencillo convento de madera y hojas de palma —de “paja” según un documento de 1544— en el solar que les asigna el gobernador Nicolás de Ovando dentro de los límites de la nueva ciudad de Santo Domingo. Destruído por un huracán en 1508, los frailes levantan otro de piedra y tapiería entre 1512 y 1516. Poco antes, en 1511, inauguran la iglesia, “la primera que en esta ciudad se edificó de piedra”.

Por estos mismos años fue construido el convento de La Vega, en el corazón de la isla Española. Hacia 1524, un informante lo consideraba como “el principal, adonde había predicadores”.

También hubo residencia franciscana en la ya extinta villa de Buenaventura (entre la Capital y Bonao), así como en Santiago de los Caballeros y en Cotuy. La de Santiago, ubicado en el barrio Jacagua, se construyó hacia el año 1531, según consta por un informe fechado el día 28 de febrero de 1535.

Otro importante convento de la isla Española fue el de Vera Paz. Erigido en 1510, en el sur de la actual República de Haití, fue donde fray Remigio de Fox educó al célebre cacique Enriquillo.

Al finalizar la segunda década del siglo XVI, el número de los franciscanos de Santo Domingo disminuye en forma alarmante. Ya en 1516 la Orden no contaba más que dieciséis sacerdotes en la isla. El descubrimiento de nuevas tierras abría sacerdos de apostolado cada vez más amplios y prometedores en las Indias, y Santo Domingo se convirtió en una especie de cabeza de puente o rampa de lanzamiento de conquistadores y misioneros que marchaban a la llamada Tierra Firme o países continentales.

Fray Juan de la Deule pasa a Jamaica, y su compañero fray Juan de Cosin, a Cuba, como capellán del conquistador Diego Velázquez. Fray Juan Alemán marcha a Darién en 1509 y fray Pedro Melgarejo, que en 1513 fuera Superior del Convento de la Vega, va de Capellán de Hernán Cortés en la conquista de México. En 1512, dos franciscanos desembarcan en Puerto Rico, donde fundan convento. Hacia 1514, dominicos y franciscanos de la Isla Española inician un interesante ensayo de conquista pacífica en Cumaná, Venezuela, y, más tarde, la Provincia de la Santa Cruz abre convento en la isla de Cubagua, cerca de la isla Margarita. Para 1513 había residencia en Darién, y pocos años después se abría otra en Panamá.

En Cuba, la Orden erige sus primeros conventos en Santiago, Bayamo y La Habana con religiosos provenientes de la isla de Santo Domingo.

La primera Provincia franciscana del Nuevo Mundo cumplió generosamente esta misión de ser puerta franca al continente. La cumplió hasta su propio agotamiento. Sólo a fines del siglo XVI recobra fuerzas con la fundación de varios conventos en Venezuela. El de Caracas se abre en 1575. Pronto se establece en él la curia provincial, retenida hasta entonces por el de Santo Domingo. Le siguen los de Trujillo, Tocuyo, Barquisimeto y Carora, todos en territorio venezolano.

En el siglo XVII se suman a estos conventos los de Maracaibo, Coro y Valencia, y el de Guanare en el XVIII. De esa forma el pri-



Hacia 1543, los franciscanos de la ciudad de Santo Domingo comienzan a construir una segunda iglesia junto a su convento. Grandiosa, de una sola nave, de elevado puntal, ha quedado reducida a ruinas. Se conserva su portal, de estilo renacentista, de fines del siglo XVIII.

mitivo protagonismo de los conventos de las islas del Caribe pasa a los continentales de Venezuela, y la vieja provincia de la Santa Cruz de la Española, ahora llamada de Caracas, llega a un notable florecimiento en el siglo XVIII y en la primera década del siglo XIX.

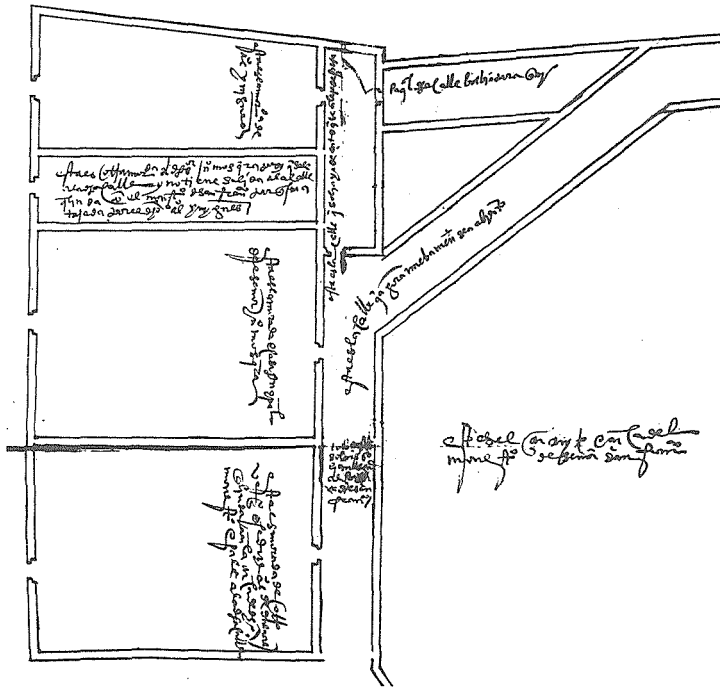
Durante todo el siglo XVI y primera mitad del XVII, tanto el antiguo convento de Santo Domingo, como los nuevos de Venezuela, se nutren en gran parte de religiosos provenientes de España. Unas veinticinco expediciones —doce de ellas con un número que oscila entre doce y treinta y cinco sacerdotes— fueron despachadas a Santo Domingo y a Venezuela entre 1530 y 1597. El flujo de religiosos peninsulares a la Provincia de la Santa Cruz se mantiene bastante fuerte a lo largo del siglo XVII —sobre un centenar—. A partir de 1698 la Provincia se autoabastece con vocaciones criollas.

Frailes buenos, frailes simples

¿Qué extraño afán movió a aquellos frailes a abandonar sus tranquilos conventos de Andalucía, Extremadura y Castilla para lanzarse a un enclave misional tan revuelto e inseguro como era entonces el Caribe? ¿En demanda de qué venían a las Indias? La pregunta no es ociosa, pues no todos los clérigos navegaban a impulsos del Espíritu. El cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, quien, a fuer de buen reportero, fue también fisgón de conventos y sacristía, no tuvo reparos en levantar la liebre de la duda —precisamente desde Santo Domingo— con frases como éstas, no demasiado evasivas por cierto:

“¿Pero qué diré yo, pecador, que como otros muchos he andado en estos trabajos buscando de comer para mi mujer e hijos, y no he dejado de ver en la misma ocupación muchos clérigos y frailes de todas las Ordenes y hábitos?... Los menos de estos padres he visto sin codicia ni menos inclinados al oro que a mí o a otros soldados, ni con menos diligencia procurarlo, pero con más astucia y silencio guardarlo... En la verdad hay monasterios de buenos religiosos, en especial en esta nuestra ciudad de Santo Domingo de la isla Española, en la Nueva España y en otras partes de estas Indias. En estos tales conventos sé cierto que hay toda honestidad y religión y personas conscientes y de mucho mérito y buen ejemplo; pero en los frailes y clérigos que andan por acá fuera de sus casas e iglesia, nones...”.

El puntilloso cronista hizo muy cumplidos elogios de los franciscanos que conoció en Santo Domingo. Bartolomé de Las Casas los calificó —limpiamente— de buenos en su conducta religiosa, encomio que es muy significativo en tan duro y prejuiciado crítico;



Planta —trazada a pluma— de los alrededores del “monasterio del señor San Francisco” de la ciudad de Santo Domingo. Del año 1531.

sin embargo los tachó —también limpiamente— de *simples* en su labor social. Dejando de lado las actitudes extremistas, siempre dignas de admiración, pero también discutibles siempre, y ateniéndonos a hechos y no a aprensiones, se puede afirmar que, en las dos primeras décadas del siglo XVI, los franciscanos de la Isla de Santo Domingo afrontaron el problema social muy positivamente, en especial en tres aspectos: en la dignificación de los nativos por medio de la enseñanza, en la denuncia evangélica de las injusticias y en el establecimiento de nuevas estructuras que salvaguardaran la conservación y la libertad de los oprimidos indios.

Libros, cartillas y alumnos aventajados

La mejor arma que los misioneros podían poner en manos de los sojuzgados indios para hacerles conscientes de su propia dignidad y enseñarles a recuperar y defender sus arrebatados derechos era la instrucción escolar.

Desde los mismos inicios de la conquista de América los soberanos de España muestran un destacado interés en la enseñanza de los indígenas. Ya en 1503 ordenan que a la sombra de cada Iglesia se levante una escuela donde se enseñe a los niños indios “a leer y a escribir e santiguarse”. En el año 1508 el rey Fernando pide a los Superiores franciscanos reunidos en Capítulo, en Barcelona, que los misioneros destinados a las Indias sean “personas doctas y de quienes se pueda tomar mucha doctrina así por su manera de vivir que allá tuvieren como de las doctrinas que enseñaren”.

Se dice que fue en el año 1502 cuando los franciscanos abrieron —en Santo Domingo— la primera escuela del Nuevo Mundo. Al menos se sabe con certeza que los doce frailes llegados en ese año a la Española traían una colección bastante variada de libros:

una Biblia,
una Doctrina de san Buenaventura en romance,
un Contemptus Mundi, también en romance,
un Sacramental,
un mamotreto,
una Angélica,
dos libros del Arte de Gramática,
un libro de los Evangelios en romance,
dos breviarios, etc.

También hay constancia de que en los pequeños conventos que erigieron en la Isla mantuvieron centros de enseñanza elemental. “Los religiosos de San Francisco... pidieron licencia para tener en sus casas algunos muchachos, hijos de algunos caciques” —informa Bartolomé de Las Casas—. En 1511, en carta a Diego Colón, el rey Fernando alaba a los franciscanos por la buena instrucción que dan “a los muchachos que crían”. Las “dos mil cartillas para mostrar a muchachos” que en el año 1512 encarga en España fray Alonso de Espinar son un buen testimonio de su preocupación por la enseñanza. Ya antes, en 1508, fray Antonio de Jaén había llevado a Santo Domingo, por valor de 4.230 maravedís, los siguientes libros —todos encuadernados— que representan los altos saberes de aquel tiempo y hablan muy a favor del aprecio que los frailes sentían por la ciencia:

una “Prima Secundae” y una “Secunda Secundae”,
un Sexto y Clementinas,
unas Decretales,
un Decreto,
unas Concordancias de la Biblia,
una Biblia sin glosa.

No es fácil imaginarse de qué artes y raras pedagogías tendrían que echar mano aquellos frailes para iniciar a los niños indios en las primeras letras. A estas dificultades alude el Provincial Pedro Mejía cuando escribe que los “nativos eran dóciles para aprender nuestra santa fe católica, excepto que siempre han menester el maestro ante los ojos... y no habiendo quien los compela, el Ave María que hoy dijeron, de aquí a diez días no la sabrán tornar a decir”.

Los franciscanos pusieron especial esmero en instruir a los hijos de los caciques, futuros dirigentes de la sociedad india cristianizada. En 1512, a raíz de las discusiones sostenidas en la Corte a favor de los derechos de los indios —en las cuales tomó parte el padre Espinar—, la Junta de Burgos determinó que los hijos de los caciques de edad de trece años fueran entregados a los frailes de San Francisco, para que éstos les enseñasen a leer, escribir y la doctrina cristiana. “Los cuales los tengan cuatro años mostrando y después los devuelvan a las personas que les dieron, para que amuestren a los indios”. En los años 1513, 1518 y 1528 se emitieron órdenes parecidas.

La historia ha conservado los nombres de algunos de estos jefes indios que se criaron y educaron a la sombra de los pequeños monasterios franciscanos de la isla Española: los caciques Tamayo y Ayraguay, la cacica Barahona y el que —según el parecer de Alonso de Suazo— “más sabía de los caciques de aquellas tierras, Francisco Bonaó, a quien adoctrinaron e enseñaron mucho tiempo los frailes de San Francisco”.

Sin embargo, el alumno de mayor renombre logrado por los franciscanos fue *Enriquillo*, considerado por la Historia como “el más alto representante de la doliente raza de Quisqueya”. Enrique de Baoruco o *Guarocuya*, hijo de uno de los caciques asesinados en la guerra de conquista de Jaragua, fue alumno de fray Remigio de Fox. Alonso de Fuenmayor, presidente de la Audiencia de Santo Domingo, escribió en el año 1529:

“El padre fray Remigio, de la Orden de San Francisco, que le conocía el mismo cacique (Enriquillo) porque se avía criado en aquel monasterio (de Vera Paz) e le avían mostrado leer e escribir e gramática”...

El cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y fray Bartolomé de Las Casas informan lo mismo, algo más detalladamente.

Experimentos de inculturación en La Vega

Concretándonos al convento de La Vega, a falta de otros informes escritos, los estudios que actualmente se están haciendo sobre

los restos de cerámica hallados entre sus ruinas, arrojan una débil luz sobre la actividad cultural ejercida por los frailes dentro del mismo monasterio.

En primer lugar, es tal la cantidad de piezas de alfarería y cerámica sacadas de las ruinas del convento —almacenadas todavía en las dependencias de la inmensa casa del adelantado Rodrigo de Bastidas, en la capital dominicana—, que induce a creer que la vida de la comunidad, a pesar de que ésta nunca fue numerosa, tuvo que ser intensa. Semejante actividad interior del monasterio se explica si se tiene en cuenta que, al igual que los demás conventos franciscanos de la Isla, el de La Vega fue un centro educativo de jóvenes indígenas, algo así como un internado de estudiantes nativos. Además, vivían en el monasterio algunos indios en calidad de servidores o naborías. Durante el repartimiento general del año 1514, efectuado precisamente en Concepción de La Vega, “al monasterio del Señor San Francisco desta dicha ciudad se le encomendó para servicio del dicho monasterio seis naborías, que fueron registrados por el dicho monasterio”. Así hace constar la relación del repartimiento.

A los jóvenes internados se les impartía enseñanza escolar y religiosa. Indicios de esta actividad intelectual son los numerosos broches y cantoneras de libros, bellamente esmaltados, que se han encontrado entre las ruinas del convento.

Se desconocen los nombres de los hijos de caciques educados por los franciscanos de La Vega, pero los que enumera un informe de 1517, escrito por el licenciado Lucas Vázquez de Ayllón, están probablemente relacionados con la actividad educadora desplegada por el monasterio vegano. Dicho informe habla del

“cacique Manasao, en la Vega, que tuvo su asiento en lo mejor de las minas del Cibao y era el que más sabía de los caciques de aquella tierra; y el cacique Dotor, en Santiago, que por saber más que los otros le llamaron así para cacique; don Francisco, en Bonao, al cual doctrinaron e enseñaron mucho tiempo los frailes de San Francisco y después el dicho Comendador mayor tuvo en su casa tratado de manera que al parecer bastaba para regir la media Isla, y en esta ciudad a Diego Colón y a Alonso Cáceres. Aunque no eran caciques, fueron siempre criados con los españoles y grandes intérpretes de la lengua y, al parecer, muy inclinados a vivir como cristianos”.

A los alumnos nativos se les iniciaba no sólo en las artes liberales, sino también en las que entonces se llamaban mecánicas, entre ellas la alfarería. Se han encontrado pruebas de la existencia de un taller de alfarería en el mismo monasterio de La Vega, así como exponentes de un interesante proceso de transculturación. Entre las vasijas halladas en las dependencias del convento se ha

podido rehacer una olla, de notable calidad en diseño y factura, cuya forma es hispana, pero cuyas asas están adornadas con motivos antropomorfos taínos.

Los franciscanos de La Vega fueron, pues, no solamente testigos, sino también agentes de los primeros experimentos de inculturación en América. Ellos fueron quienes más de cerca comprobaron que los indios eran “xente sutil”, es decir, alumnos de pronto y agudo ingenio, como escribiría en 1515 el obispo vegano, don Pedro Suárez de Deza.

Esta labor civilizadora fue realizada por los moradores del convento vegano “con piedad”, es decir, con bondad y delicadeza. Así califica Bartolomé de Las Casas el trato que los franciscanos daban a los indios en sus residencias. A esta paternal dulzura hay que añadir el ambiente de ejemplar sencillez y pobreza que reinaba en el convento de La Vega. En efecto, la calidad de los utensilios hallados en sus ruinas demuestra que sus moradores llevaban vida austera y pobre. La mayor parte de las muestras encontradas corresponde a vajilla de diseño ordinario, decorada simplemente a base de pinceladas de un tono oscuro sobre fondos melados. Se han podido recomponer algunas escudillas y utensilios de cocina y farmacia de colores más vivos, con diseños geométricos en blanco sobre fondo rojo o con decoraciones incisas esgrafiadas en blanco, así como platos policromados con diseños vegetales en azul, verde, melado y manganeso; pero, en general, la vajilla utilizada en el convento era de tipo ordinario. (Entre las piezas recuperadas se destaca una vasija que, en su fondo blanco, lleva pintado el escudo de la Orden en azul y manganeso).

Las fuentes escritas confirman las deducciones que, en cuanto al género de vida de los frailes, se pueden hacer a partir de la cerámica. Pobre debió de ser también, en efecto, su alimentación si nos atenemos a los informes de Bartolomé de Las Casas, quien asegura que un vecino de Concepción de La Vega, rico encomendero que explotaba minas de oro y fincas, era quien alimentaba a los frailes con “pan cazabe y ajos, que son otras raíces, y carne de puerco, que era todo laceria”.

¿Contra indios y dominicos?

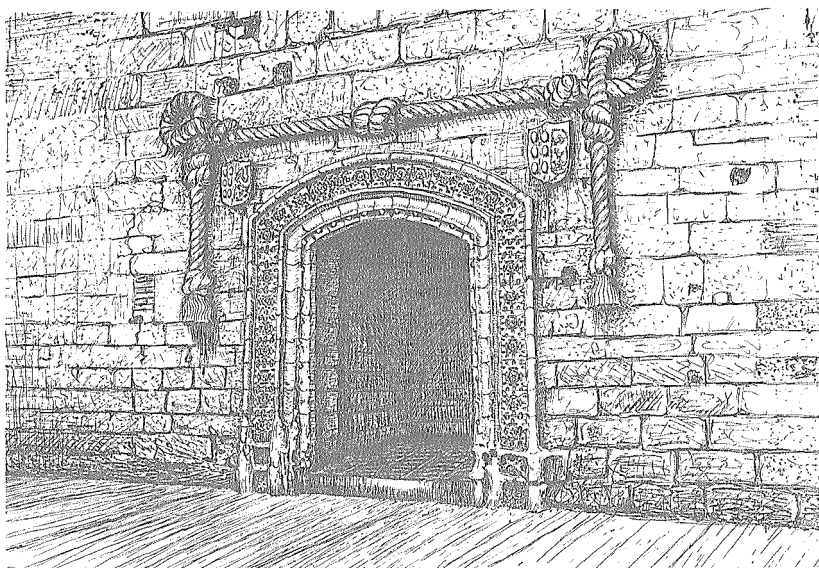
El gobernador Ovando “pacificó” rápidamente la isla. No dudó en echar mano de ciertos métodos muy drásticos y, al parecer, muy eficaces entonces y ahora. En Jaragua, por ejemplo, hizo quemar y ahorcar a ochenta y cuatro caciques, señores de vasallos, y con ellos a Anacaona, “la mayor señora de la Isla”. Así lo confesó en

su testamento un tal Diego Méndez, testigo presencial de la llamada “hecatombe de Jaragua”.

A la conquista sigue la implantación del sistema de encomiendas en toda la Española. El día 20 de diciembre de 1503 se emite una Real Cédula dirigida a Ovando, en la que se le dice: “Mando a vos el dicho nuestro Gobernador... compeláis e apremiéis a los dichos indios que se traten e conversen con los cristianos de la dicha isla e trabajen en sus edificios en coger e sacar oro e otros metales e en fazer granjerías e mantenimientos para los cristianos vecinos e moradores de la dicha Isla”.

Los repartimientos de indios quedan consagrados legalmente a partir de esta Real Cédula y confirmados por otras más que se emiten en años posteriores, en especial en 1509.

El sistema de encomiendas, defendido por algunos como legal y aceptable en principio —pues, también en principio, consistía en ceder al encomendero los tributos debidos al Rey—, en la práctica, sobre todo tal como funcionó en el Caribe, vino a ser una servidumbre opresiva y destructora que acabó con la población indígena.



Portada de la “casa del cordón” de la ciudad de Santo Domingo. Construida en 1503 por Francisco de Garay, Regidor y Alguacil Mayor de la ciudad e insigne bienhechor de la Orden franciscana.

A fines del año 1511, el aire de la isla Española olía a huracán, al violento huracán de las encomiendas. La tempestad estalló, no precisamente en las rancherías de los indios esclavizados, sino en las alturas del púlpito de la iglesia —techada aún con paja— de los frailes dominicos. Fue, en efecto, una verdadera tempestad tropical la denuncia que, el día 21 de diciembre de 1511, lanzó el padre Antón de Montesinos contra el sistema de las encomiendas. El fogoso sermón constituía una condena global de la forma en que hasta entonces se estaban llevando a cabo la conquista y la colonización del Nuevo Mundo.

El rey, herido en su entraña más viva, reaccionó airadamente:

“Vi así mesmo —escribió— el sermón que decís... que fizo un frayle dominico que se llama Frey Anthonio Montesino, e aunque él siempre hobo de predicar escandalosamente, me ha mucho maravillado en gran manera descir lo que dixo”.

El rey, naturalmente, no cedió; al contrario, se reafirmó en su convicción de que eran indiscutibles sus derechos a tener bajo servidumbre a los indios conquistados.

No fue menos dura la reacción entre los encomenderos de Santo Domingo. Montesinos había declarado públicamente que tanto ellos como los oficiales reales estaban “en pecado mortal”. Para defender ante la Corte sus derechos —al parecer, también indiscutibles— enviaron de inmediato a España una delegación. Uno de los que integraban el grupo que viajó a la Metrópoli fue el padre Alonso de Espinar, Provincial de los franciscanos del Caribe. Este hecho fue torcidamente interpretado por Bartolomé de Las Casas, alegando que el superior franciscano había aceptado “embajada por los españoles contra los indios y contra los frailes” (dominicos), aunque debido a su “simplicidad e ignorancia”. El padre Espinar, quien, un año después, había de ser uno de los redactores de las Ordenanzas de Burgos a favor de los derechos de los indios, en ningún momento tomó partido contra estos, ni tampoco contra los dominicos. De los dominicos contestatarios de la isla Española le separaba únicamente su talante, inclinado a una política de diálogo y de acción constructiva. La marcha de los acontecimientos demostró que los medios, más moderados y realistas, puestos en práctica por Espinar, eran, si no tan sensacionales y proféticos como los discursos del padre Montesinos, sí, por el momento, los más indicados e, incluso, los únicos posibles, pues los mismos dominicos se vieron obligados a ceder, y bien pronto, a las presiones de la Corona.

Es de lamentar que una figura tan preclara como la de fray Bartolomé de Las Casas no hubiera tenido un poco más de precisión —por no decir justicia— al enfocar los hechos y, sobre todo, al juzgar las acciones de las personas. El borrón lanzado por él con-

tra el padre Espinar en su *Historia de las Indias*, parece que fue efecto de un apasionamiento momentáneo, pues en otra obra suya, en el *Memorial de los Remedios*, escrita en momento de más sosiego y de mayor serenidad de ánimo, enmienda la plana y, frente al grave problema suscitado por la denuncia del padre Montesinos, pone a franciscanos y dominicos, no ya divididos en bandos contrarios, unos a favor de los encomenderos y otros en su contra, sino formando un solo frente y atacados todos ellos por igual por los opresores de los indios. Afirma en el *Memorial*: “Vinieron entonces (de la isla de Santo Domingo) religiosos de Sant Francisco y Sancto Domingo, y por la gran resistencia que acá (en la Corte de España) hallaron, no pudieron aprovechar, porque los intereses que allá (en Santo Domingo) los jueces y oficiales y acá los del Consejo tenían eran tan grandes, que habellos de perder no era cosa que podían tolerar”.

Sin embargo, como advierte el historiador Gómez Canedo, la mayoría de los expositores y comentaristas actuales del incidente en cuestión siguen aferrados a la versión dada por Las Casas en el primer texto y aun cargan las tintas al suscribir la supuesta connivencia de los franciscanos con las autoridades y los encomenderos de la isla Española.

El “parecer” del padre Mejía

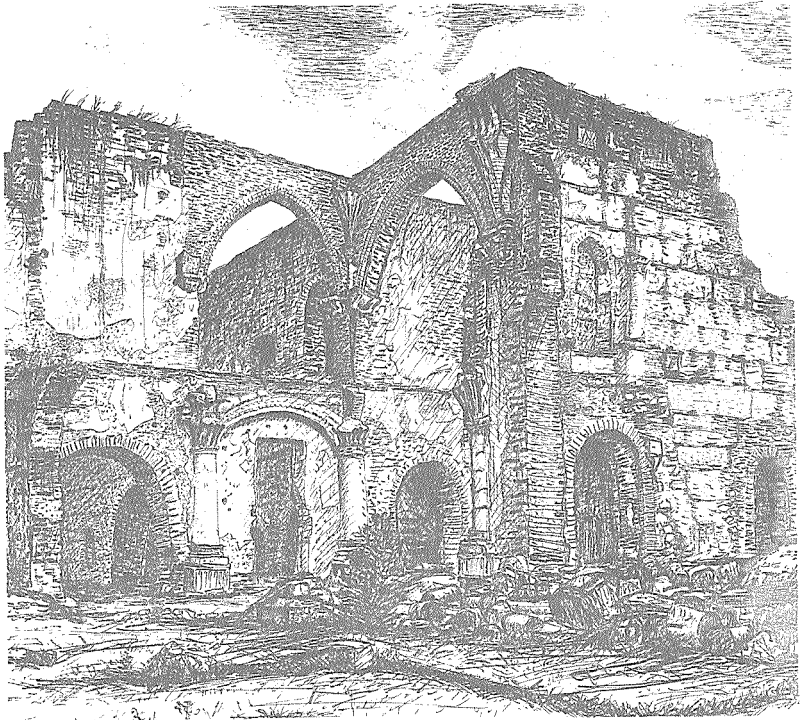
La actitud de los franciscanos frente a las injusticias del sistema social implantado en Santo Domingo se volvió más dura y combativa cuando tomó las riendas de la Provincia, como sucesor del padre Espinar, fray Pedro Mejía de Trillo. Hacia el año 1517, el nuevo Provincial emite, en nombre de los franciscanos de la Isla, un *parecer* donde vierte sus opiniones y propone algunas sugerencias en relación con el buen tratamiento de los indios. Mejía —hombre realista— no está al servicio de ningún sistema social en sí. Lo que a él le interesa es el bienestar del indígena. Por eso comienza advirtiéndole que “es malo quitar los indios (encomendados) a los españoles y es malo dejárselos”. Lo primero, porque —piensa—, una vez conquistada la Isla, el indio dejado a su propio arbitrio se echa a perder. Lo segundo, porque, tal como se practica la encomienda, “en breve tiempo perecerán cuantos indios hay en estas tierras”.

Ante semejante situación, Mejía quiere salvar dos extremos quizás insalvables: la vida y la dignidad del indio, por una parte; el orden socio-económico (“las rentas reales”) de la colonia, por otra. Para armonizar tan encontrados intereses y valores, sugiere que sea liberado de las garras de la encomienda el mayor número posible de indios (primero los llamados indios del Rey, después los de sus

oficiales y jueces, luego “todos los otros”, excepto los tratados “como hijos en casa”). Con estos indios libres deben organizarse “pueblos dellos, juntándose cinco o seis caciques en una buena parte”. En tales pueblos o reducciones, el trabajo —siempre regulado— consistirá en cultivar algodón. Nunca en sacar oro. Porque el trabajo de las minas arruina a los indios, mientras que si éstos, “ayuntados en pueblos”, se dedican al cultivo del algodón, “dentro de breve tiempo se multiplicarán de quince mil en cien mil y de cien mil en un cuento”, es decir, en un millón.

“Condono de todo en todo la manera pasada”

Otro Superior franciscano, fray Cristóbal del Río, Comisario General de las Antillas, se manifestó —también en el año 1517— contra el sistema de las encomiendas en términos más radicales que el padre Mejía:



Ruinas del hospital de San Nicolás, de la ciudad de Santo Domingo. En su fundación —1503— cooperó fray Alonso de Espinar.

“Los indios que están en las islas donde hay cristianos, que son la Española y Cuba y San Juan y Jamaica, son libres, puesto que no han repugnado a la doctrina evangélica... y condeno de todo en todo la manera pasada, que era encomendarlos a los cristianos, porque los han muerto de excesivo trabajo”.

A pesar de las protestas del padre Montesinos, la encomienda no se detuvo, al contrario, en el año 1514, treinta y dos mil adultos y veintitrés mil cuatrocientos cuarenta y cuatro ancianos y niños, en total, cincuenta y cinco mil trescientos cuarenta y cuatro indios, fueron repartidos entre setecientos cuarenta y tres españoles.

El sistema de las encomiendas, sancionado y legalizado oficialmente, daba pie a los abusos más intolerables. En un informe del 4 de junio de 1517, firmado por los Provinciales franciscano y dominico y varios religiosos más de ambas órdenes, entre ellos dos de los franciscanos traídos por Remigio de Fox en 1516, se exponen estos abusos en forma dramática:

“Estos (indios que trabajan en las minas) y los de las estancias y los de los ganados eran tan cruelmente tratados de aquellos mineros o estancieros o ganaderos que dicho habemos, que ninguno de todos los hombres del mundo que en duro cautiverio estuviesen se podían igualar a la miseria y desventura de aquestos desventurados indios”.

Y siguen detallando torturas y vejaciones.

Dos años después, la misma Corte vino a reconocer que

“por larga experiencia avemos visto que de aver hecho repartimientos de indios en la isla Española y en las otras islas... han venido en grandísima disminución por el maltratamiento y demasiado trabajo que les han dado”.

El día 27 de mayo de 1517, franciscanos y dominicos mancomunados presentaron un parecido informe a los nuevos gobernadores de la Isla, los padres Jerónimos. Se conserva también un violento memorial, escrito en latín, que los franciscanos llegados con Remigio de Fox dirigieron al cardenal Cisneros, amenazándole con volverse a sus tierras de origen si no se ponía remedio a las injusticias en la isla.

Esta actitud de protesta escrita por algunos franciscanos, y de abierta lucha con los representantes de la Real Audiencia por otros, —como la que mantuvo fray Antonio Pedrosa—, significa que para ellos, en el enmarañado asunto de las encomiendas, la única solución conforme con los dictados de la conciencia cristiana era la supresión del sistema. Eso se intentó en la llamada “utopía española” de los padres Jerónimos, y a cuya implantación se consagró en cuerpo y alma el padre Pedro de Mejía.

Proyecto de modelación del indio en sistema de libertad

El eterno conflicto entre la conciencia moral y el interés económico, entre el deber de servir a los débiles y la tentación de explotarlos, aparece constantemente en los documentos oficiales que se relacionan con la política indigenista practicada en la isla de Santo Domingo durante las primeras décadas del siglo XVI. En algunos de ellos se pretende armonizar —vaya usted a juzgar con qué sinceridad— dos extremos en la práctica irreconciliables: instrucción religiosa y “pulicía”, por una parte, y encomienda y trabajo forzado, por otra. Un Real Poder del 9 de diciembre de 1518 —va por vía de ejemplo— se expresa así:

“habemos siempre tenido y deseado que los caciques e indios naturales de las Indias fuesen buenos cristianos... y porque pareció que esto no se podía hacer sin la comunicación de los cristianos españoles, Sus Altezas acordaron que los dichos indios *se encomendasen* a los dichos cristianos españoles para que los industriasen y enseñasen las cosas de nuestra santa fe católica y los mantuviesen, *sirviéndose de ellos en sus haciendas y minas*”.

En otros documentos, sin embargo, la Corona no trata de justificar el sistema implantado; confiesa, más bien, y sin rebozo, las injusticias que se derivan del mismo. “Fuimos informados —reconoce una Real Provisión del 23 de abril de 1528— que a causa de estar encomendados los dichos indios... venían en tanta disminución que se iban acabando, principalmente por el mal tratamiento y demasiado trabajo que las dichas personas que los tenían encomendados les daban”.

Más de una vez pretendió el Estado enmendar la plana, para, a la postre, reconocer que los cambios propuestos habían desembocado en nuevos fracasos. En esta cadena de cédulas y contracédulas, de leyes y derogaciones, al último eslabón a que se llegó en Santo Domingo y Cuba, fue un ensayo —noble ensayo, rayano con la utopía— de modelación humana del indio en libertad. El revolucionario conato que suprimía la encomienda fue obra del Regente fray Francisco de Cisneros. Para llevarlo a efecto, envió al Caribe en calidad de visitadores a los religiosos jerónimos Bernardino de Manzanedo, Luis de Figueroa y Alonso de Santo Domingo, quienes llegaron a la capital de la isla Española el 20 de diciembre de 1516, animados de muy nobles propósitos: “acallar los grandes clamores y querellas de parte de los dichos indios”.

Tras ellos llegó —justiciero e insobornable— Alonso de Suazo. En su condición de juez de residencia traía entre manos una tarea más que regular: “exigir cuentas a todas las justicias que hasta aho-

ra han tenido en las dichas islas e tierra firme cargo de administración”.

Con la llegada de estos cuatro emisarios del Cardenal franciscano tal parecía que hubiese amanecido —por fin— el soñado día del triunfo de la justicia y de la liberación de los indios.

A su arribo a Santo Domingo, los jerónimos sacaron de sus amplias mangas monacales una Real Instrucción, inspirada asimismo por Cisneros y firmada en Madrid el día 13 de septiembre de 1516. Se trataba de un proyecto de “reducciones” de tal forma ideadas, que armonizaran la formación humana y religiosa de los nativos con su capacidad de rendimiento económico, aunque —claro está— dentro de ciertos límites de la política colonial establecida por España desde los primeros años de la conquista.

*Un plan social muy detallado,
con su buena parte de acierto y su punto de veneno*

Según el nuevo plan, se construyen reducciones o poblados de indios, cada uno compuesto de unas trescientas casas, con su plaza en el centro y sus calles tiradas a cordel. Junto a la plaza se levantan la iglesia, la casa del cacique —ésta “mayor y mejor que las otras”— y un hospitalillo. A cada una de las trescientas familias reducidas se le asigna una parcela de tierra de cultivo. La comunidad cuenta con sus propios ejidos, pastos y potreros.

Al frente de los indios de cada pueblo ejercen el mando —en democrática armonía— el cacique principal, un fraile o clérigo y un administrador o visitador —este último, un español “de buena conciencia”—. Los tres nombran a los regidores o alguaciles del cabildo, que deben ser indios. Cada pueblo cuenta con un sacristán o maestro de primeras letras.

En el proyecto, la jurisdicción del cacique en el ramo de lo punitivo quedaba un tanto corta, pues sólo podía imponer “pena de azotes y no más”. El que de hecho ejercía el poder era el administrador español. Su casa no estaba dentro del pueblo, sino en un “comedio conveniente” entre dos o tres reducciones, y era “casa de piedra”, no de palos y paja, como la de los indios. Por otra parte, el administrador era el único autorizado a disponer “de tres o cuatro españoles y... armas las que fueren menester”. La Instrucción advertía expresamente que “no se consienta a los caciques ni a los indios que tengan armas”.

Organizados de esta forma, los reducidos debían esforzarse en “vivir en policía”, es decir: andar vestidos, dormir en cama, no comer en el suelo, no mancillar su moral con adulterios ni juegos de azar y —“cuanto fuere posible”— hablar en castellano.

La principal ocupación de los indios reducidos a población es el trabajo, un trabajo organizado en plan colectivista... Cada dos meses, en turnos rotativos, la tercera parte de los indios reducidos labora en las minas. Van a ellas al salir el sol, divididos en cuadrillas capitaneadas por un indio capataz. Una vez en las minas, el trabajo se hace ordenadamente, según detalla el cronista Oviedo: “Para un par de indios que laven (el mineral) son menester dos personas que sirvan en traerles tierra, y otros dos que cavén e hinchen las bateas de servicio”.

Al mediodía, todos los indios mineros regresan al pueblo, donde disponen de tres horas para comer y descansar. Luego vuelven a su tarea de extraer oro, hasta ponerse el sol.

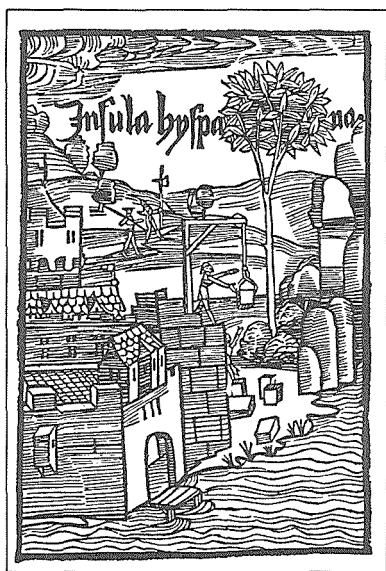
Mientras tanto, el resto de la población, hombres y mujeres, se ocupa en labores agrícolas: deshierbar, roturar y cultivar *conucos*.

El principal producto a cultivarse era la yuca. La plantaban en trozos de a palmo, en camellones o *montones* de tierra. Estos *montones*, que se mencionan frecuentemente en los documentos de la época, se elevaban, según Las Casas,

“una vara de medir y tenían en contorno nueve o diez pies, todos por su orden, rengleras de mil, dos mil y diez mil de luengo y otras tantas de anchura, según la cantidad que determinaban poner”.

La Real Provisión disponía también que los indios reducidos fueran adiestrados en algunos oficios, como “carpinteros, pedreros, herradores, aserradores de madera y sastres y otros semejantes”.

Entre las disposiciones de la Provisión hay una que es un tanto venenosa. Viene a decir que si un español contrae matrimonio con una cacica o con una hija de cacique a quien, por falta de hijos



Para el ilustrador europeo de la primera carta que Cristóbal Colón escribió sobre sus viajes de descubrimiento, la *Insula Hyspana* ofrecía — como se ve — un aspecto muy poco tropical. Los franciscanos estuvieron presentes en los primeros asentamientos que se hicieron en la isla: Natividad, La Vega, Santo Domingo...

varones, pertenezca la sucesión, dicho español “sea cacique y sea tenido y obedecido y servido como el cacique a quien sucedió... *Des- ta manera, muy presto podrán ser todos los caciques españoles*”...

Opiniones y reservas del Muy Reverendo Provincial

Antes que el nuevo experimento pasara de los pliegos de la Provisión al terreno de los hechos, los padres Jerónimos tantearon sus posibilidades de éxito. Y pronto cayeron en la cuenta de que no era lo mismo redactar un proyecto social en España que ponerlo por obra en América o, en frase de los tres Visitadores, “muchacha diferencia hay que ver esta tierra o de oír hablar della”.

No, no era fácil armonizar la teoría con la realidad, la moral con la economía, los derechos de los indios con los intereses de los encomenderos y de la Corona. A fin, pues, de contar con un más amplio margen de acierto, los jerónimos creyeron prudente abrir una encuesta previa entre personas calificadas. En el mes de abril de 1517 se montó el célebre Interrogatorio jeronimiano. Además de doce encomenderos, fueron consultados varios religiosos, entre ellos los franciscanos fray Pedro Mejía, Provincial, y Fray Cristóbal del Río, Comisario.

El encomendero que más ampliamente depuso fue el licenciado Lucas Vázquez de Ayllón, quien, no contento con responder de palabra a las siete preguntas que a todos los entrevistados se hacían, presentó un extensísimo informe por escrito, nada menos que de veintitrés folios. Vázquez de Ayllón fue el más experimentado de los encomenderos que testificaron, pero también el de más duras entrañas. Afirmó sin ambages que “los indios de esta isla ni ninguno de ellos tiene capacidad ni entero juicio ni saber para poder vivir por sí”. Opinó también que “no conviene que los dichos indios se pongan en libertad” y que “se deben encomendar”.

Inmediatamente después de Ayllón declaró el Provincial de los franciscanos, fray Pedro Mejía de Trillo. Sus respuestas —breves, hasta lacónicas algunas— sólo ocupan un folio en el Interrogatorio, y difieren de las de su predecesor no solamente por su brevedad, sino, sobre todo, porque reflejan una actitud radicalmente opuesta en relación con los indios.

Rompió Mejía informando que llevaba en la Isla unos once años y que, durante ese período de tiempo, había

“conversado con los indios e con algunos caciques dellos e lo que ha más alcanzado dellos es ser inclinados a no ser sujetos a nadie, sino ser libres e holgar e andar a su placer”.

Respecto de si los indios podían vivir “políticamente”, opinó:

“Que ha visto que algunos dellos saben granjear e comprar e entender en sus conucos aunque estos son pocos, pero que toda la comunidad e los otros demás no son para ello ni por sí sabrían vivir conforme a lo contenido en la dicha pregunta”, es decir, “conforme a la manera que lo hacía un ome labrador de razonable saber de los que en Castilla viven”.

En las preguntas cuarta y quinta —relacionadas directamente con el proyecto de las reducciones que se quería implantar— los inquisidores recabaron de Mejía su parecer sobre si creía conveniente sacar a los indios de sus lugares de origen o *yucayeques* y llevarlos a “otros asientos más cerca de los castellanos para que puedan ser mejor doctrinados e instruidos e tratados en sus necesidades”.

El Provincial franciscano opinó de entrada que “estando (los indios) conjuntos a las estancias de los españoles podrán ser visitados de los cristianos e de los clérigos e frayres, que suelen andar visitando las dichas estancias y que andarán de aquí adelante mejor desta causa, e que deprenderán bien nuestra santa fe católica”. Pero, una vez admitido este presupuesto, advirtió que se oponía rotundamente a reducir a los indios en forma violenta, que a los caciques viejos era preferible dejarlos en paz en sus propias estancias, y en cuanto a los jóvenes, que en vez de forzarlos era preferible “darles dádivas e joyas en cantidad” para que se movieran a “dejar sus tierras de su voluntad e buena gana”, porque “dádivas e halagos quebrantan las peñas”; y, en fin, que no se hiciera mudanza alguna sin tener de antemano construidas las “estancias e labranzas e puesto en ellas gallinas e todas las otras cosas necesarias conforme a las ordenanzas de Sus Altezas... e mejor si mejor puidere ser”.

Fue en su respuesta a la sexta pregunta donde el padre Mejía dejó ver más dolida y claramente el agudo y humano filo de su pensamiento indigenista. Le interrogaron qué le parecía mejor: dejar a los indios “de la manera que al presente están encomendados” o, más bien, trasladarlos a los nuevos pueblos en proyecto.

“Si ponen en libertad los dichos caciques e indios —respondió el padre Mejía— no estando encomendados como al presente están, de hoy en veinte años, si al presente hay veinte mil ánimas en esta Isla, habrá cien mil; (pero) si los dejan encomendados como al presente los tienen, de aquí al dicho término no habrá, de veinte mil, ni dos mil personas”.

Más claro no canta un gallo. La encomienda, tal como se practicaba en las Antillas, sólo acarrearía destrucción y muerte. Con todo, prefirió no entrar en detalles sobre el espinoso tema. Por lo que el escribano del Interrogatorio, que era el señor Pedro de Le-

desma, advirtió por su propia cuenta: “Porque en esta pregunta hay alguna conciencia en la definición de las cosas della, el dicho Padre no se determina más de lo que dicho”.

A la última pregunta, basada en el supuesto de que se optara por dejar a los indios encomendados “como al presente lo están”, el padre Mejía, después de aclarar que en tan temida y triste hipótesis —“ya que se hayan de repartir como suele”— habría que procurar el mal menor, sugirió que habría que encomendarlos a “casados honrados que los traten bien e a otras personas honradas que los merezcan con condición de que se casen dentro de cierto término... con tal que permanezcan en esta tierra”.

El escribano transcribió la firma del declarante con una curiosa mezcla de castellano y latín mal declinado: *Fratris petrus mexia provincial*.

Y la utopía se derrumbó como un castillo de naipes

Los jerónimos, apoyados en la Corte por el cardenal Cisneros y en la isla Española por dominicos y franciscanos, comenzaron a desarticular el sistema de las encomiendas y echar las bases del nuevo orden social en 1517. Para finales del año, la revolución —una auténtica revolución promovida desde arriba— había cobrado una fuerza inicial considerable. Como primera medida fueron puestos en libertad todos los indios encomendados a españoles absentistas. Luego se procedió a suspender las labores de las minas y a convocar a una asamblea de caciques y encomenderos. En ella se proclamó oficialmente que el proyecto de construcción de pueblos de indios era irreversible y que sería llevado a efecto no obstante las protestas de los encomenderos y la oposición de los oficiales reales de la Audiencia.

El novedoso plan fue puesto de inmediato en vías de ejecución y a un ritmo acelerado, pues el día 22 de enero de 1518 Alonso de Suazo pudo informar:

“Entiéndese agora al presente en hacer pueblos de todos los caciques e indios en lugares convenientes para ellos... de a trescientos e cuatrocientos vecinos... para que vivan políticamente”.

Un año después, el día 10 de enero de 1519, los jerónimos enviaron a la Corte la siguiente información:

“Habíamos hecho en esta isla Española treinta pueblos, donde se recogiesen los pocos indios que habían quedado, en los cuales dichos pueblos se había puesto mucha yuca” —ochocientos mil *montones*—, “que es el pan de los indios...”, e habíamos hecho traer ornamentos para las iglesias de los lugares de los dichos indios”.

Como siempre sucede, el cambio de política iniciado por los jerónimos despertó la más cerrada oposición tanto en España como en Santo Domingo. En la Corte, el influyente encomendero Lope de Conchillos movió hábilmente sus poderosos resortes. Bartolomé de Las Casas, no obstante haber sido el principal consejero de Cisneros en el proyecto de las reducciones, acabó oponiéndose a las tácticas de gobierno de los jerónimos. Otro enemigo de éstos y de sus planes de libertar a los indios, el licenciado Lucas Vázquez de Ayllón, salió electo, en agosto de 1518, como representante de los cabildos de Santo Domingo ante la Corte. Y para colmo de desgracias, el día 8 de noviembre de 1518 falleció el cardenal Cisneros. Con su muerte, murió también la llamada Utopía Española.

El gobierno de los jerónimos había comenzado a resquebrajarse meses antes, pues, el 16 de agosto de 1518, su oficial más calificado, Alonso de Suazo, fue suspendido de su cargo y, una semana después, los mismos jerónimos fueron privados de algunos de sus poderes. El puesto de Suazo fue ocupado por Rodrigo de Figueroa.

A todos estos reveses causados por los poderosos encomenderos de la Española se sumó otra calamidad: una epidemia de viruelas que diezmó la población indígena. “E mueren hasta el presente casi la tercera parte de los dichos indios” —comunicaron, angustiados, los jerónimos en enero de 1519.

Derrotados por una oposición cada vez más unánime, los Visitadores jerónimos regresaron a sus monasterios de España, y Rodrigo de Figueroa, dueño de la situación, se encargó de restablecer el “orden” que exigían las nuevas circunstancias. Paró en seco la construcción de los pueblos de indios y, de treinta ya establecidos, sólo permitió que sobrevivieran dos, “en probanza de vida política”. Se imponía un nuevo ritmo en el experimento indigenista, más lento, más prudente y más conservador.

A pesar de este cambio de panorama, fray Pedro Mejía no se declaró vencido y siguió activo en la lucha empeñada a favor de la libertad de los indígenas. En 1525, sus sugerencias en pro de los oprimidos recibieron el apoyo de una Real Provisión. Al año siguiente (9 de noviembre de 1526) el emperador Carlos V le encargó que trabajara en liberar y organizar en reducciones a todos los indios en quienes “hubiere habilidad y capacidad para poder vivir por sí en pueblos en orden y manera de cristianos y en paz”, pues eran libres “y han de ser como libres tratados”.

El padre Mejía trabajó con entusiasta voluntad en la ejecución de estas gratas órdenes. Pero era ya tarde. Todos sus esfuerzos fracasaron. El sistema de la encomienda había destruido la población indígena de la Española, Puerto Rico y Cuba en sólo veinte

años. No le faltó razón a Bartolomé de Las Casas cuando, a raíz de la implantación del proyecto de las reducciones bajo la regencia de Cisneros, advirtió que la intención del Cardenal era buena, pero que solamente hubiera podido ser efectiva “treinta años atrás”.

El número de los sobrevivientes había descendido tanto, que el proyecto del cardenal Cisneros y los esfuerzos del padre Mejía no pudieron surtir los soñados efectos. Por estas mismas razones, tampoco fue remedio el alzamiento guerrillero que llevó a cabo en el sur de Santo Domingo el cacique Enriquillo, discípulo de fray Regio de Fox.

La rebelión de Enriquillo: justos motivos

Enrique de Baoruco fue dado en encomienda —en el año 1514— a Francisco de Valenzuela, “vecino e regidor de la dicha villa (de San Juan de la Maguana), con cuarenta y seis personas de servicio, con más todos los niños que fueren sus hijos que no son de servicio”...

Los cronistas consignan los agravios que le movieron a sublevarse: robo de una yegua, intento de violación de su mujer doña Mencía —“india de buen linaje”—, palizas, desprecios, injusta prisión por parte de Pedro de Badillo —teniente de gobernador de la villa— y desestima de sus quejas por parte de la Audiencia de Santo Domingo, a la que había recurrido. Cuando Enriquillo vio cortados todos los caminos, se rebeló. Y, seguido de un centenar o más de indios, se internó en la sierra de Baoruco. Su gesto de desafío alarmó a los encomenderos. “Sonóse luego por la isla —informa Herrera— que Enriquillo era alzado... y toda la isla estaba admirada y turbada”.

La Audiencia despachó sus soldados en busca del rebelde, pero éste, amparado en las breñas de la sierra, venció todas las batallas que le presentaron y desbarató todas las trampas que le tendieron.

El jefe guerrillero se mantuvo invicto a lo largo de trece años, desde 1519 hasta 1533. Bartolomé de Las Casas, que lo trató en más de una ocasión, lo describe como un héroe valeroso y noble:

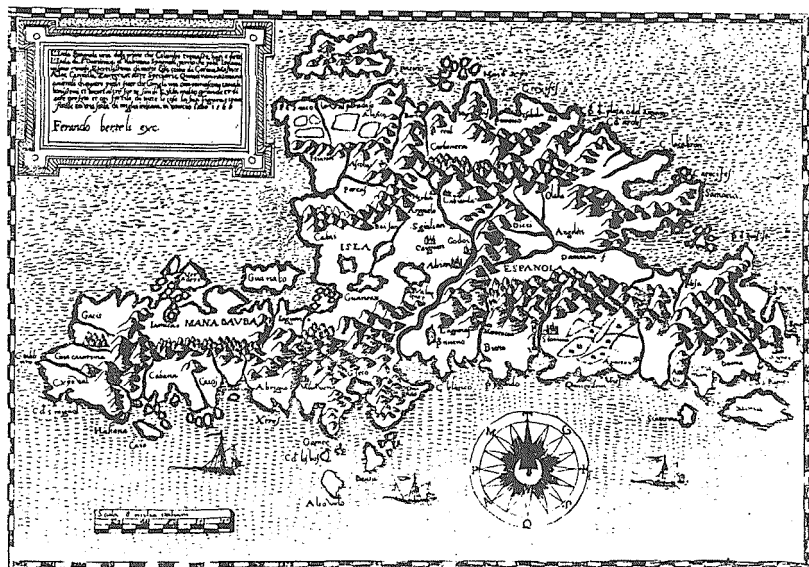
“alto y gentil hombre, de cuerpo bien proporcionado y dispuesto, la cara ni hermosa ni fea, pero de hombre grave y severo”.

Aquel símbolo de protesta contra los abusos de la encomienda había escogido para él y su esposa Mencía, para sus guerrilleros y las esposas e hijos de estos, un lugar inaccesible. Pedro Romero, que examinó el escondrijo del rebelde en el año 1533, lo describe como un paraje fragoso y lleno de cuevas. Contó allí unas cuatrocientas personas.

Enriquillo organizó su pequeña república independiente de forma que pudiera autoabastecerse y regirse por largo tiempo. Mandó construir chozas, abrir caminos, roturar terrenos, almacenar víveres y armas, levantar puestos de vigilancia, criar gallinas, montar puercos con perros amaestrados y entrenar cuadrillas de guerreros. Las huestes armadas de Enriquillo tenían estrictas órdenes de no adelantarse nunca a atacar; sólo podían defenderse. Se les permitía quitar las armas a los incautos que osasen acercarse a las fronteras de su pequeño reino, pero no matarlos. Enriquillo dormía “a prima noche”, tendido en una hamaca, defendido por sus subalternos; luego, mientras estos descansaban, él vigilaba “pasando su rosario alrededor de su real”.

Esta estampa bucólica pintada por los cronistas de la época se destiñe un tanto cuando la Real Audiencia de Santo Domingo nos informa que las bandas armadas del piadoso guerrillero bajaban de Baoruco “a correr la tierra y quemar las haciendas, e matar españoles e hacer otros daños que han hecho e hazen”.

Las guerrillas de Enriquillo eran un quiste molesto en el Imperio español, y para extirparlo “se gastaron de la hacienda del rey cuarenta mil ducados y fue mucha parte para que se despoblasesen algunas villas”, según Herrera.



Mapa de la isla Española dibujado a pluma por Fernando Bertelli en 1566.

El fraile que confió en el guerrillero

Viendo que nada se lograba por la fuerza, la Real Audiencia optó por los medios pacíficos, y en la primera persona que pensó para hacer desistir de su actitud a Enriquillo fue en Remigio de Fox.

Este había vuelto de México en 1527, después de una entrevista en Pánuco con su amigo y bienhechor de la Orden Francisco de Garay, constructor de la Casa del Cordón en Santo Domingo, "Alguacil Mayor de las Indias" y alcaide de la fortaleza de la villa de Yáquimo en 1514.

A principios de 1528, Remigio de Fox recibió de la Audiencia los documentos que le acreditaban como representante oficial del Gobierno para hacer las paces. En un barco que operaba un tal Luis Hernández, vecino de Yaguana, se trasladó a la fortaleza de Yáquimo, cuartel de las operaciones bélicas o "entradas" que se hacían contra los guerrilleros. Al frente de estas operaciones estaba entonces el capitán Hernando de San Miguel, quien disponía de unos ochenta soldados. Capitán y fraile hicieron diferentes salidas para dar con Enriquillo. En una de ellas, en la que Remigio se había hecho acompañar de un cacique llamado don Rodrigo, fueron sorprendidos por una banda de sublevados. Enriquillo no estaba presente. El cacique Rodrigo, con quien, al parecer, los indios alzados tenían cuentas pendientes, fue ahorcado. El pobre fray Remigio, despojado de su hábito, volvió al convento en paños menores...

A pesar de este primer fracaso, San Miguel y fray Remigio no desistieron de su intento y, al fin, lograron tener una entrevista con el jefe rebelde, si bien no cerraron trato alguno.

En un tercer intento, en el que, incluso, utilizaron redobles de tambor para lograr que acudiera el cacique alzado, nada obtuvieron. Al parecer, no estaban aún los ánimos para concertar paces, pues por aquellos mismos días los guerrilleros

"vinieron a una estancia del mismo capitán (San Miguel) e se la destruyeron, e mataron ciertos indios, e llevaron ciertas indias e cavallos, e todo lo que en la estancia avía, e quemaron los bohíos".

A pesar de estos desmanes, Remigio de Fox no desfallecía en sus esperanzas de pacificar a su antiguo discípulo.

En el año 1529, el nuevo presidente de la Audiencia de Santo Domingo, el obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal, escribió al cacique rebelde

"asegurándole en el Real Nombre de Vuestra Majestad e perdonándole todo lo pasado, y demás, que lo livertaba a él y a los otros indios que allí avía para que viviesen por sí en toda li-

bertad en la parte que quisiesen o que se quedase en aquellas sierras...”.

Pero —terminaba, desconsolado, el ilustre obispo— “tampoco ha aprovechado esto”.

Todavía en el mes de febrero de 1532 el oidor Alonso de Suazo informó que desde el Baoruco incursionaban “cuadrillas de indios... que dan mucha fatiga a los vecinos”.

La paz, “aunque no tan asentada como convenía” —precisa un documento de la época— llegó en agosto de 1533. Tres meses antes, el capitán Francisco de Barrionuevo, protegido por una reducida escolta, subió a la sierra y, tras dos meses y medio de búsqueda, dio con Enriquillo. De parte del emperador Carlos V le ofreció, no sólo un perdón total, sino también el honorífico título de *don Enrique*. El cacique rebelde accedió esta vez a hacer las paces, y para celebrar el fin de las hostilidades, don Francisco de Barrionuevo y don Enrique de Baoruco alzaron las copas (o las jarras) brindando con tal euforia por la paz lograda, que ambos cayeron borrachos... Una vez “desenvinados” —la expresión es de Gonzalo Fernández de Oviedo—, no se declararon arrepentidos de lo que habían bebido, aclara el mismo cronista. Para celebrar tanta dicha, el poeta Juan de Castellanos escribió entre inspirado vate y reportero veraz:

Vinieron todos con brazos abiertos
a bien que tanto bien les ofrecía:
el don Henrique hizo los conciertos
con la seguridad que convenía;
dejó las asperezas destos puertos,
volvióse do primero residía,
su vida fue después vida segura,
y así se concluyó guerra tan dura”.

Un año después, el día 1 de agosto de 1534, la Audiencia podía informar, muy satisfecha por los logros obtenidos:

“Poco a poco hemos hecho de tal maña que él (don Enrique) de su voluntad, y sin ser inducido de nuestra parte, se vino, habrá dos meses, a esta ciudad de Santo Domingo con hasta veinte indios y capitanes suyos, y se estuvo en ella más de veinte días holgando, y se le hizo todo buen tratamiento por todos en general y por cada uno de nosotros en particular, que los tuvimos en nuestras posadas a él y a sus indios, y se les dio muchas ropas y preseas; y fue tan contento que se viene con su mujer a ser vecino la villa de Azua, porque está en comarca cercana de do tiene sus labranzas y asiento”.

El 6 de junio de 1534, Enriquillo, ya don Enrique, escribió una carta al mismísimo emperador Carlos V, que se conserva. En ella

le agradece sus mercedes, le comunica que “todos los indios de mi tierra y yo nos benimos a los pueblos de los españoles”, que ahora se dedica a “asegurar algunos cimarrones que andaban por las otras partes desta isla” y que besa las manos del emperador como su “humilde servidor y menor vasallo”.

El célebre discípulo de Remigio de Fox murió un año después, en septiembre de 1535. El escribano de la Audiencia dio la noticia lacónicamente: “El cacique don Enrique falleció. Murió como buen cristiano, habiendo recibido los sacramentos”.

A este mismo escribano —llamado don Diego Caballero— le debemos el último informe que se conoce de la vida de Remigio de Fox, escrito también con una frase escueta: “E queda el capitán solo con dos o tres ombres y el padre fray Remixio”. El anciano fraile había subido al monte a decir a su antiguo discípulo que la rebelión había surtido efecto despertando la conciencia pública, y que seguir empeñado en la guerra no tenía ya sentido. Tal como reconociera el obispo Fuenmayor, el franciscano francés había subido a la sierra de Baoruco “por servicio de nuestro Señor y de V.M., movido con santo zelo”. Había ascendido “dos veces y habló a los indios y dambas se desmandaron y lo tuvieron para matar”; pero él confiaba —a pesar de todo— en su antiguo alumno de la escuelita de Vera Paz. Por eso quedó en el monte, esperándolo, pues sabía mejor que nadie que Enriquillo era buen cristiano y que su causa era justa. En ningún momento había olvidado fray Remigio de Fox que también es de cristianos rebelarse contra la opresión y la injusticia.

La guerrilla y la libertad llegaron tarde

Aquella guerrilla se había metido en un callejón sin salida. A nada conducía ya mantenerse aislados en los cerros si en el resto del país los indios no tenían ya posibilidad alguna de organizarse ni de hacer valer sus derechos. La razón era sencilla —y tristísima—: aquellos cuya causa defendía Enriquillo habían mermado de tal forma a consecuencias de la opresión y de las epidemias sufridas, que ya no constituían un pueblo. Ni siquiera —raza destruida— tenían posibilidad de volver a levantar cabeza.

Las nuevas estructuras de poder y de economía traídas por la conquista fueron implantadas sobre el cadáver de la raza indígena, y tan insustituibles se volvieron, que el mismo Enriquillo, una vez convencido de la inutilidad de su alzamiento, se puso —por fuerza o de grado— al servicio del sistema contra cuyos abusos se había rebelado. Innegables ventajas de los genocidios a lo largo de toda la historia...

Para cuando Enriquillo bajó de la sierra, sus hermanos de raza eran una minoría: unos pocos centenares, de los cuales algunos sobrevivían ocultos en la espesura de los montes. En el año 1555 se descubrieron “cuatro pueblos de indios de que no se sabía: el uno cerca de Puerto Plata, el otro en aquella costa más adelante, en la provincia que se solía decir de los Ciguayos; otro en la de Samaná y otro en el cabo de la Isla que se mira a la de Cuba...”. Así informó el Consejo de Indias en 1556.

En 1570, el geógrafo Juan López de Velasco escribía que en la isla había diez pueblos de españoles y sólo dos de indios. Uno de estos era Boyá. Allí se asentaron unas veinte familias rescatadas del poder de piratas franceses y algunas más que un religioso agustino halló dispersas por los montes vecinos.

Los franciscanos, que tan cerca habían estado de los nativos de Santo Domingo desde su mismo descubrimiento, y que tanto habían luchado para devolverles la libertad, tampoco abandonaron a los últimos representantes de la desdichada raza congregados en Boyá. El franciscano fray Andrés de Carvajal, nombrado Arzobispo de Santo Domingo en 1568, se interesó vivamente por su estado. En 1571 escribió a Felipe II diciéndole que en Boyá vivían unos veinticinco vecinos, “todos viejos y pobres y sin hijos”...

No contento con procurarles el favor del rey, les envió como capellán a un franciscano, al padre Melchor de Escamilla, para que les atendiera en todo.

Este oscuro fraile, protector y pastor de los últimos indios de Boyá, cierra el largo elenco de los franciscanos que en los dos primeros tercios del siglo XVI lucharon en pro de los dolientes nativos de Quisqueya.

Con la historia ante los ojos, podemos afirmar con legítimo orgullo que los hijos de san Francisco siempre permanecieron al lado de los indios dominicanos —víctimas del violento choque de dos desiguales culturas— y defendieron sus derechos hasta el fin.

Bibliografía

1. EXPEDICIONES Y PRIMEROS CONVENTOS

- ASPURZ, Fr. Lázaro de, O.F.M., Cap., "Despertar misionero en la Orden franciscana en la época de los descubrimientos, 1493-1530", en *Estudios franciscanos* 50 (1949), págs. 415-438.
- BORGES, Pedro, "Primeras expediciones misioneras a América", en *Archivo Ibero-Americano*, 27 (1967), págs. 121-133, Madrid.
- — —. *El envío de misioneros a América durante la época colonial*, Salamanca, 1977.
- CASTRO SEAONE, O. de M., "Aviamento y catálogo de los misioneros que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas", en *Missionalia Hispanica* 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, Madrid.
- GOMEZ CANEDO, Lino, O.F.M., *La Provincia franciscana de Santa Cruz de Caracas*. (3 vols.), Caracas, 1974.
- — —. "Conventuales, observantes y reformados", en *Anuario de estudios americanos*, vol. 23 (1966), 611-622.
- GOMEZ PARENTE, Odilo, O.F.M., *Crónica de la Provincia franciscana de Santa Cruz de la Española y Caracas* (del P. José Torrubia, O.F.M.) Caracas, 1972.
- YBOT LEON, Antonio, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de las Indias*. 2 vols. Barcelona, 1954-63.

2. ESCUELAS Y POLITICA INDIGENISTA

- BARTH, Pius, *Franciscan education and Social Order in Spanish North America (1502-1821)*, Chicago, 1950.
- BORGES, Pedro, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*. Madrid, 1960.
- CHACON Y CALVO, José María, "La experiencia del indio", en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, V (1934), 203 y sgtes.
- GIMENEZ FERNANDEZ, M., *Bartolomé de Las Casas*. Sevilla, 1953.
- GOMEZ CANEDO, Lino, O.F.M., *La educación de los marginados durante la época colonial*. México, 1982.
- — —. "Evangelización y política indigenista. Ideas y actitudes franciscanas en el siglo XVI", en *Medellín*, vol. 2, n. 8, 1976.
- — —. "Iglesia y Estado en la historia de Latinoamérica: de la colaboración al enfrentamiento", en *Medellín*, vol. 3, n. 9, 1977.
- — —. "Evangelización y promoción social. Algunos antecedentes históricos", en *Tercer encuentro franciscano de América Latina*, México, 1972.

- HANKE, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, 1949.
- — —. *Los primeros experimentos sociales en América*, Madrid, 1946.
- — —. *Colonization et conscience Chrétienne*, Paris, 1957.
- HOFFNER, Joseph, *La ética colonial española del siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Madrid, 1957.
- KONETZKE, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Madrid, 1953.
- OTS CAPDEQUI, *Instituciones sociales de la América española en el período colonial*. La Plata, Argentina, 1934.
- RODRIGUEZ DEMORIZI, Emilio, *Los dominicos y las encomiendas de indios en la isla Española*, Santo Domingo, 1971.
- TORRE REVELLO, José, "Las cartillas para enseñar a leer a los niños de América española", en *Thesaurus*, XV, (1960), Bogotá.
- ZABALA, Silvio, *Las encomiendas indianas*, Madrid, 1935.
- — —. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Madrid, 1935.

3. LA REBELION DE ENRIQUILLO

- ALFAU DURAN, V., "Guarocuya y Enriquillo", en *Anales de la Universidad de Santo Domingo*, S.D., Números 79-80 (1956).
- HERRERA, César A., "La instrucción de Enriquillo", en *Cosmopolita*, N° 418, (1935).
- PEÑA BATTLE, M.A., *La rebelión de Bahoruco*, Santo Domingo, R.D., 1948.
- UTRERA, Fr. Cipriano de, O.F.M., Cap., *Polémica de Enriquillo*, Santo Domingo, R.D., 1973.

3. Difícil alternativa en Puerto Rico

La colonización de Puerto Rico tuvo unos comienzos inocentes, casi bucólicos. El maestre de la nao *Santa Cruz*, Alonso Cansino, el día 8 de agosto de 1505 y a nombre de Vicente Yáñez Pinzón, soltó en algún discreto paraje de la isla “dos puercas y un puercu, varias cabras y un cabrón”, dejándolos que se criaran y multiplicaran a su aire, como Dios manda.

En 1508, el conquistador y colonizador de Puerto Rico Juan Ponce de León, después de haber dejado su carabela al paio, recorrió la isla repartiendo sonrisas entre indios y caciques, y logró que uno de ellos, el después célebre Agüeybaná, le cultivara unos conucos de yuca. Ponce mismo labró dos fincas de regular extensión, una junto a Villa Caparra —la primera capital de la isla, fundada por él— y otra a orillas del río Toa.

Hasta el rey mostró un interés personal, casi piadoso, por la suerte de Borinquen. “Deseo ver esa isla bien concertada y muy bien poblada, como cosa comenzada a plantar de mi mano”, escribía el 23 de febrero de 1512. Dos años antes, en el mes de marzo de 1510, había nombrado a Juan Ponce de León como Capitán Gobernador, para que proveyera “a la paz e sosiego e buena gobernación de la isla”.

La escalada de la violencia

Pronto se llevó el diablo tanta buena voluntad. En 1509, el capitán Gil Calderón obtuvo de las autoridades que, para labrar sus tierras y “coger algún oro”, pudiera servirse de los indios, aunque —eso sí— pagándoles “a su contentamiento”. Ese mismo año llegó a Puerto Rico el señor don Cristóbal Sotomayor, hijo de condes y secretario en la corte de los Reyes. Sotomayor vino provisto de ciertos *peligrosos* privilegios, es decir, con facultades para dar y repartir “vecindades e tierras e indios e naborías” a todos sus pania-guados. Y con él llegaron a la isla individuos de sangre caliente, como Diego de Cuéllar, quien no tardó en enzarzarse en disputas y estocadas con el cacique Hucuyoa. Sotomayor se apropió de las mejores tierras de Aguada y puso a trabajar en ellas a los súbditos del cacique Agüeybaná. No contento con la mano de obra de que

disponía, cazó indios en las islas vecinas y trajo dos carabelas abarrotadas de esclavos.

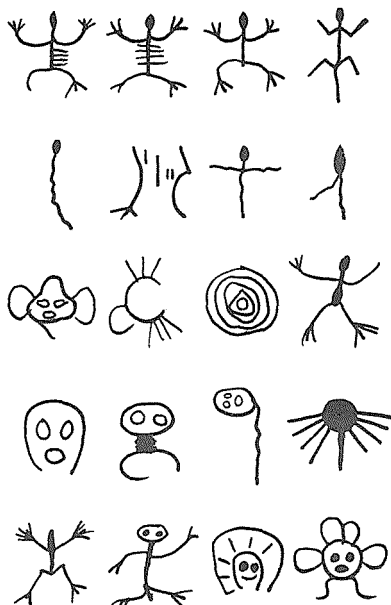
Mientras tanto, Juan Cerón había triunfado de su rival Juan Ponce de León y, en cuanto pudo cargar con las varas de la justicia, comenzó a repartir indios a mansalva. Cerón tenía las espaldas bien guardadas, pues el mismo Rey, en 1510, había dado órdenes para que se repartieran cien indios tanto a Vicente Yáñez Pinzón —el de los puercos y las cabras— como a Lope Conchillos.

Y como siempre, el uso degeneró en abuso. A tales extremos de maltrato llegó con sus indios encomendados don Cristóbal de Sotomayor que éstos, guiados por Agüeybaná, se sublevaron en el año 1511. En la rebelión murieron Sotomayor y los suyos, y el pueblo de Aguada pereció bajo las llamas. Un tal Juan González

pudo escapar milagrosamente de la refriega. Pese haber sido herido con treinta y seis flechazos y una lanzada, llegó, no se sabe cómo, hasta donde residía Ponce de León. Las autoridades de la colonia aplastaron drásticamente la revuelta herrando a los prisioneros como esclavos, repartiendo en encomienda numerosos indios y declarando la guerra a todos los caciques de la isla. Ante el “requerimiento” que se les hizo —el célebre requerimiento inventado para legalizar la conquista armada—, tan sólo se sometieron dos jefes indios. Los demás fueron vencidos en “legítima” guerra.

Una vez más se había cumplido la eterna ley de la violencia: los poderosos abusan de los débiles, éstos reaccionan, pero su reacción sirve de pretexto para que los poderosos acaben de someterlos “justamente”.

Cabalgadas y entradas en busca de esclavos se sucederán unas a otras en la isla a partir de los hechos de Aguada. En 1513, a raíz del incendio de Villa Caparra provocado por los caribes, Juan López, Iñigo de Zúñiga, Alonso de Mendoza y Luis de Añasco llevaron a cabo incursiones armadas en los territorios de los caciques



Petroglifos indígenas de Puerto Rico. (De la obra *Pinturas indígenas de Borinquen* de Roberto Martínez Torres).

Orocovis y Jayuya. Ya antes, en el año 1512, los capitanes Juan de Cerón, Hernando de la Torre, Gonzalo de Cervera, Alonso de Saavedra, Juan Gil, Luis de Añasco y Gil Calderón habían hecho sus ensayos de cacería humana en los cacicazgos de Humacao, Orocovis, Guayama y Agüeybaná.

La agricultura y la minería pedían mano de obra. A los españoles emigrados a las Indias —“el más vil de los cuales crefase venido de los godos”, como diría más tarde el cronista versificador Juan de Castellanos hablando de la gente de Puerto Rico— no se les vino a las mientes otra solución que la de explotar a los indios. Miguel Díaz, por ejemplo, Factor de la Real Hacienda y poblador de la villa de San Germán, consiguió del Rey el privilegio de poder servirse en sus negocios de doscientos indios encomendados. Juan Ponce de León disponía, a su vez, de ciento cincuenta indios en encomienda y de cincuenta naborías para sus fincas, catas de oro y porquerizas.

Esclavos en pública subasta

En el año 1515, durante el gobierno del licenciado Sancho Velázquez —quien se apoderó del poder mediante un golpe de Estado— se hizo en Puerto Rico un nuevo repartimiento general de indios. Fray Bartolomé de Las Casas alzó la voz en protesta “porque están allí (en Puerto Rico) unos disipadores y destruidores de indios, sin ninguna conciencia ni virtud ni temor de Dios”. Era de esperar la protesta de Las Casas, pero, al parecer, a tal grado habían llegado los males, que hasta el mismo rey Fernando los reconoció en carta al Tesorero Real de la isla, Andrés de Haro: “En lo que decís que el daño que en esa isla ha habido y el mal tratamiento de los indios y que esto ha sido causa de se alzar, porque no ha habido quien dello tenga cuidado”...

Por fin, la guerra que Juan Ponce de León organizó contra los caribes como un intento por sofocar las peligrosas incursiones de aquéllos “comedores de carne humana” —así les llama el cronista Mártir de Anglería—, se convirtió para algunos capitanes como Juan Gil, Antón Cansinos y Bono de Quejo en ocasión de un lucrativo mercadeo de esclavos. Una de las relaciones de la subasta de prisioneros hecha a raíz de la guerra contra los caribes comienza así:

“Relación de los esclavos que se vendieron en pública almoneada, que truxeron en el armada de Su Alteza que está a cargo del adelantado Johan Ponce de León, que vinieron de las islas de los caribes en el navío del que es maestre Juan de Elorriaga, en que vino Iñigo de Zúñiga, los cuales se vendieron en presencia

del licenciado Sancho Velázquez, justicia mayor de esta isla, e los oficiales de Su Alteza... Rematóse otra una india... en cuarenta pesos.

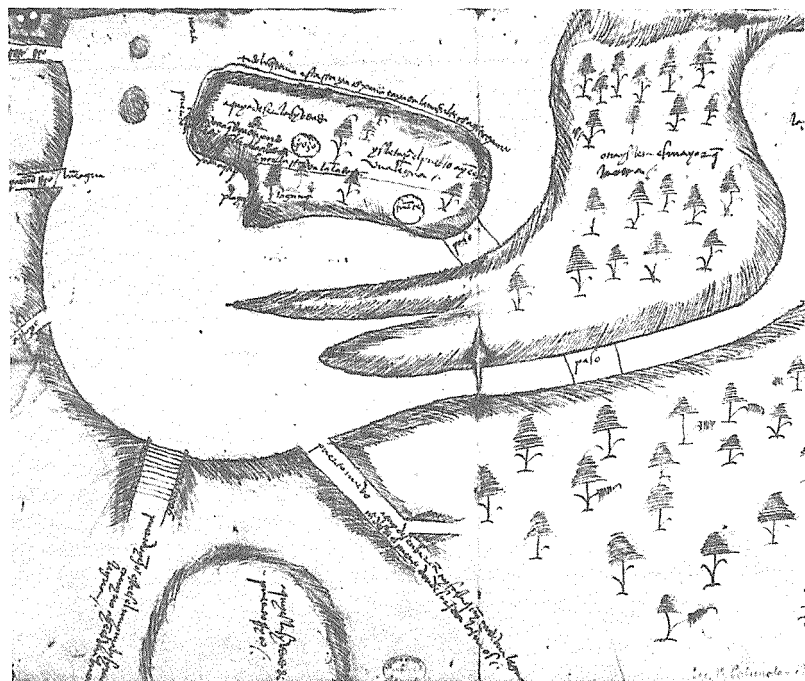
Rematóse otra india con una niña... en veinte e ocho pesos de oro.

Rematóse otra india cariba con un niño chiquito en veinte e siete pesos.

Rematóse otra india —que estaba señalada en la cara en la fe de Diego de Avilés... en treinta e cuatro pesos.

Rematáronse seis mujeres y cuatro niños... en ochenta pesos”...

Juntamente con las “piezas de indios” se subastaban hamacas, careyes, redes, perros... Cazar, vender y comprar esclavos se había hecho normal entre aquellos cristianos. El “noble e muy virtuoso caballero” Juan Cerón guerrea para cazar esclavos. El “hombre de bien e hidalgo” Juan Ponce de León, el día 12 de octubre de 1512, obtiene licencia para llevar a su casa de Villa Caparra un salero de plata, una taza, una jarra y *cuatro esclavos y dos esclavas negras*.



Plano —poco exacto— de la bahía de San Juan de Puerto Rico, hecho a petición del Licenciado Luis de Figueroa. Anterior al año 1519. En la villa de Caparra —obsérvense sus dos accesos por el mar, Puerto Viejo y Puerto Nuevo— se construyó un “monasterio” franciscano entre 1512 y 1514.

Como se ve, los conceptos cristianos de igualdad y dignidad humanas aún no se habían impuesto a la conciencia ni a la sociedad de aquellos tiempos. Veamos ahora cómo reaccionó el clero ante semejante situación social.

El señor Obispo llegó con las manos atadas

Don Alonso Manso, primer obispo de Puerto Rico, llegó a la isla el día 25 de diciembre de 1512, a bordo de la nao “San Francisco”.

Su señoría Alonso Manso, palentino de nacimiento, era licenciado en Teología y ostentaba títulos nada despreciables: Canónigo magistral de Salamanca y sacristán mayor del príncipe don Juan. No arribó a Puerto Rico solo, sino acompañado de la escolta que, como tal señor, se merecía: su capellán, el bachiller Juan Rodríguez; su mayordomo, Fernando Alonso, también bachiller; su maestra sala, de apellido Villafañe, y hasta un paje, de nombre Cristóbal.

Es de creer que los clérigos que trajo en su séquito el señor obispo vendrían cubiertos de tabardo o capuz cerrado, con vestiduras “que no fuesen coloradas, ni verdes, ni amarillas, ni de otra color deshonesta”, tal como prescribían las capitulaciones firmadas en Burgos, en mayo de 1512, para los obispos y clérigos destinados a Santo Domingo y Puerto Rico.

Tamaños ojos abrió, sin duda, el flamante obispo —era el primero en pisar tierra americana— cuando, después de haber atravesado a duras penas, entre nubes de mosquitos, la ciénaga que se interponía entre el fondeadero de la bahía de San Juan y Villa Caparra, vio que su sede episcopal se reducía a un miserable villorrio de chozas de yagua.

Villa Caparra, en efecto, la nueva sede del primer obispo que enviaba España a América, era un triste e insalubre poblacho, una incipiente factoría colonial.

De inmediato se preguntó el desilusionado obispo qué pintaba él allí, en Villa Caparra, con tanto título, con tanto séquito y tanta gualdrapa. Se comprende que pronto comenzara a prolongar excesivamente sus ausencias de aquella deprimente sede episcopal.

Por otra parte, su señoría llegó con las manos atadas para poder enfrentarse a los males más graves que aquejaban su diócesis de Puerto Rico. El primer Obispo del Nuevo Mundo, quien, andando el tiempo, había de demostrar un corazón generoso y una positiva preocupación por la problemática social —fue el primero que levantó un hospital en la isla y el que organizó el primer centro de enseñanza en San Juan—, estaba, sin embargo, demasiado compro-

metido con el poder. La ayuda oficial de la Corona a la Iglesia tenía su contrapartida. El rey católico, en las capitulaciones que firmó en 1512, impuso que los obispos que habían de ser enviados a Santo Domingo y Puerto Rico no obstaculizaran ni directa ni indirectamente el trabajo de los indios empleados en las minas de oro. Más bien

“los animarán y aconsejarán que sirvan mejor que hasta aquí en el sacar del oro, diciéndoles que es para hacer guerra a los infieles, y las otras cosas que vieren que pueden aprovechar para que los indios trabajasen bien”.

Frente al grave problema social de Puerto Rico, semejante compromiso ataba las manos de don Alonso, pero, sólo hasta cierto punto; fue su actitud personal en relación con las encomiendas la que le privó de la libertad que necesitaba para atacar a fondo la injusticia reinante, ya que él mismo estaba metido en el “sistema”. ¿Quién no lo estaba? En el año 1516, tuvo a bien recordar a las autoridades pertinentes que él, don Alonso Manso, tenía en su poder cédulas legítimamente obtenidas que le hacían acreedor a poseer doscientos indios en encomienda. Hizo saber también a los responsables del repartimiento que a cada dignidad catedralicia le correspondían cien indios, y setenta a cada uno de los canónigos. Se quejaba luego de que sólo le hubiesen dado unos pocos indios y ni uno a los canónigos, si bien reconocía que, en cuanto a los canónigos de la Catedral de Puerto Rico, existían únicamente en las cédulas...

Corrían entonces tiempos muy recios. No sólo parecía normal que un Obispo o sacerdote tuviera indios encomendados, sino que algunos clérigos creían no cargar demasiado su conciencia por comprar unos cuantos esclavos en pública subasta. Uno de ellos fue el primer párroco de Villa Caparra, trasladado luego a San Germán, de nombre don Juan Hernández de Arévalo, quien, en el año 1512, adquirió, con limpia plata, dos esclavos.

Comprometidos o sin comprometerse, encomenderos o enemigos de las encomiendas, poco podían hacer los clérigos en Puerto Rico dado su muy reducido número. En el año 1513, tan sólo dos sacerdotes seculares había en la isla; y en el año 1516 el obispo Manso —ausente él también— informaba que no disponía sino de cuatro o cinco clérigos en su diócesis. Cuando, en el año 1517, don Alonso recibió orden del Gobierno para que pusiera sacerdotes en las estancias y minas como instructores de los indios empleados en ellas, con todo y haber sido canónigo magistral de Salamanca, no pudo sacarse de la manga ni curas ni frailes, y los pobres indios siguieron muriendo sin que nadie les instruyera ni defendiera.

A este desolado campo misional, donde los débiles infieles eran sistemáticamente explotados por los poderosos cristianos, y donde

no se oía la voz del Evangelio por la extrema escasez del clero, llegaron los franciscanos.

La historia de su presencia y de su acción en Puerto Rico en esta su primera época es muy oscura y fragmentaria y se sostiene en algunos informes tan dispersos, que impiden componer un cuerpo de conclusiones ciertas y bien fundadas. Pero vale la pena seguir las inseguras huellas de aquellos frailes, cuyo sino fue, en verdad, doloroso, pues tuvieron que callar cuando querían gritar, y cuando, a pesar de todo, gritaron, fue para comprobar que nada se lograba con gritar.

Franciscanos sin nombre y sin figura

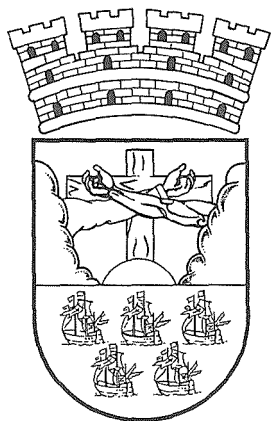
A los dos días de la llegada del obispo don Alonso Manso, el 27 de diciembre de 1512, el navío *Santa María de la Consolación* fondeó en la desembocadura del río Grande de Añasco, llamado Puerto de San Germán, al oeste de Puerto Rico. Un oficial de la recién estrenada colonia apunta los nombres de los pasajeros que toman tierra: el comendador don Rodrigo de Moscoso, con su criado Francisco, de raza negra; Juan de Orozco, Luis de Aguilera, Esteban de la Rosa; Francisco Vaca (con Juan, esclavo), Alonso Fernández Cepeda, Juan Castellanos, etc., y *dos padres de San Francisco*. Al descuidado registrador se le olvida anotar los nombres de los religiosos y, así, los dos pobres frailes pasan a la Historia anónimos, sin rostro y sin figura.

Probablemente no eran ellos los primeros franciscanos en llegar a la isla, pues en unas instrucciones enviadas a las autoridades de Puerto Rico por el rey Fernando en el mes de julio de 1511, les hablaba de una anterior actuación de “religiosos e clérigos e flaires” en la isla. (Los únicos “flaires” que por aquellos años evangelizaban en el Caribe eran franciscanos).

De todos modos, los dos religiosos encontraron una entusiasta protección en el conquistador de Puerto Rico, Juan Ponce de León. Este, en las capitulaciones que formalizó en 1509 con el gobernador Nicolás de Ovando, había pedido que enviara a Puerto Rico “clérigos que digan Misa; vea Vuestra Merced si manda que vayan frailes, enviándolos el Provincial, y si frailes no fueren, sean clérigos”. A lo que Ovando, amigo de los franciscanos, contestó: “Se escribirá al padre provincial, encargándole que imbie allá algún fraile”.

También por parte de Juan Cerón y Miguel Díaz hallaron los franciscanos buena acogida. No en vano el rey, el día 25 de julio de 1511, dio a los dos sucesores de Ponce de León las siguientes órdenes:

“E porque es razón que en esa dicha isla haya flaires e clérigos que administren los dichos sacramentos e curen de la salud de las ánimas de los cristianos que en ella hay, luego en llegando procuraréis con la más diligencia que ser pueda que se haga en la dicha isla un monasterio de flaires de San Francisco, porque es religión e personas de quien se recibe muy buena doctrina e mucha consolación, y ansimismo procuraréis que se encomience luego la capilla que se ha de hacer en ella, en que pueda estar el sacramento seguramente... Y el monesterio, por pequeño que sea, bastará, según es la isla”.



Gracias a un curioso incidente, se sabe con certeza que en Villa Caparra hubo monasterio franciscano hacia 1514. Del incidente nos informa una carta escrita por el tesorero Andrés de Haro en el año 1515. Dice: “Un sobrino de la mujer de Ponce de León dio ciertos palos a un alcalde ordinario, y no pudo ser preso, porque luego se fue al monesterio”. El único monasterio que en aquella fecha podía haber en Caparra era el franciscano, pues el dominico se construyó en fecha posterior, después del traslado de la villa, en 1521, al actual emplazamiento de la capital, San Juan.

Escudo de la Villa de San Francisco de Asís de Aguada. La presencia franciscana en los orígenes históricos de la región de Aguada es indudable, si bien no está suficientemente documentada.

Dicho monasterio no era más lujoso que el “palacio” del señor obispo, pues se reducía a un simple bohío, similar al que levantaron los frailes cuando se establecieron de nuevo en San Juan en el año 1634, que era un chamizo cubierto de yagua.

Por esta misma época, entre 1513 y 1515, parece que llegaron a Puerto Rico varios franciscanos más. El provincial de Santo Domingo trajo al Caribe una buena barcada de frailes, los cuales, según una real cédula, venían destinados “a la isla Española e de San Juan” (Puerto Rico). Dos documentos más se expresan en el mismo sentido.

También, en esta primera época del siglo XVI, hay indicios ciertos de presencia franciscana en la región occidental de la isla, en San Germán y Aguada, y más concretamente aún, en el barrio Espinar de Aguada.

La afirmación más explícita a favor de dichas fundaciones es la del cronista Torres Vargas:

“En la Aguada hubo en los principios de su fundación otro convento del señor San Francisco... y deshízose aquel convento porque los indios caribes, que entonces infestaban mucho la isla, martirizaron cinco religiosos a flechazos, de que no he podido saber los nombres por la antigüedad y falta de archivos y papeles, pero es cierto que fue la causa de su despoblación el martirio de estos santos religiosos”.

Pero este texto es de 1647, más de un siglo posterior a los supuestos acontecimientos que narra.

La denuncia del padre Juan Infante

Los franciscanos ejercen su ministerio en las tres primeras poblaciones del Puerto Rico colonial: Villa Caparra, San Germán y Aguada. Ovando los quería enviar para que “bapticen los indios e confiesen e den los sacramentos a los christianos”. Además de este ministerio sacramental, los franciscanos promueven el de la enseñanza, típica de la Orden en el Caribe a lo largo de toda aquella época. Ya en 1511, las autoridades de Puerto Rico habían sido instruidas acerca de cómo “conviene que se tomen los más niños indios que se pudieren para los doctrinar y enseñar, como se hace en la isla Española”.

En 1517, el provincial fray Pedro Mejía, de quien dependían los franciscanos de Puerto Rico, informa que sus frailes “suelen andar vesityando las dichas estancias” de los españoles, donde trabajaban los indios. Estas visitas les ponían en contacto con las condiciones —en general lamentables— en que se hallaban los indios encomendados.

Hacia 1517, un grupo de franciscanos de Puerto Rico redacta un informe, firmado por fray Juan Infante, de contenido claramente social. Estos frailes, muy sensibilizados ante la explosiva situación de Puerto Rico, denuncian con valentía los abusos:

“Un capitán mandó a unos indios que matasen a otros indios, y mataron un cacique y cerca de otros veinte principales... Los cristianos tienen los indios repartidos en muchas partes, donde mueren de hambre y trabajo”.

El padre Infante afirma en su memorial que “por el poco fruto y muchos desafueros” que se hacían en Puerto Rico, “el padre nuestro comisario general mandó que todos nuestros fraires... se viniesen”. Probablemente, el motivo más decisivo de la retirada de los franciscanos de Puerto Rico fue la urgente necesidad de repliegue que la Provincia de la Santa Cruz experimentó ante la rápida disminución de su personal, pues en el año 1516 sólo contaba con doce sacerdotes; pero es significativo que se aduzca una situación de

injusticia social como motivo del abandono del campo de apostolado por parte de los frailes. Al parecer, el padre Infante y sus compañeros de apostolado en Puerto Rico tenían clara conciencia de que no tenía sentido hacer cristianos a los indios si, al mismo tiempo, las injustas estructuras sociales reinantes negaban a éstos sus mínimos derechos humanos.

La alternativa más radical consistía en sacudir el polvo de los pies y abandonar el sistema y... también a sus víctimas. La otra alternativa, al parecer más realista, está descrita, como en símbolo, en el siguiente episodio que reporta el mismo padre Juan Infante en su citado memorial.

“Una vez, estando en la isla de San Juan con muchos frailes, un piloto de nuestra nao tomó una india moza y la forzó contra su voluntad”. La indignación fue general a bordo, se pensó en ahorcar al marino, pero luego, reconsiderando la situación, desistieron del intento “por no nos dejar sin piloto”.

Por buenas o malas vías, para bien o para mal, en la nave de Puerto Rico —y en la de América— indios y españoles, invadidos e invasores, navegaban ya juntos por los mares de la Historia. Ya no era posible, recurriendo a criterios simplistas y expeditivos, condenar en globo a los unos y pretender salvar a los otros, dejando la nave sin piloto. Se comprende, pues, que no todos los frailes fuesen partidarios de medidas extremas ni de actitudes radicales. Siempre cabía esperar una mejoría en la situación.

En lo que se refiere a Puerto Rico, el mismo año en que el padre Infante escribió su informe, fue nombrado Gobernador de la isla don Antonio de la Gama, quien, para 1521, había puesto en completa libertad a todos los indios que trabajaban en la granja real de Toa. Más tarde, el obispo que sucedió a don Alonso Manso, don Rodrigo de Bastidas, da a conocer que los indios libertados “gustan de vivir donde nacieron y, por no desabrirles, les dejamos a toda su libertad”.

Para entonces, los franciscanos se habían ausentado de Puerto Rico. No regresarán a la isla hasta el año 1634. Mientras trabajaron en la ensangrentada tierra de la isla del Encanto, —así se llama a Puerto Rico en el lenguaje de la música y del verso, del amor y del patriotismo—, los franciscanos optaron por los pobres, por los indios encomendados y esclavizados. Unos, denunciando los abusos; otros, dando la mano a los oprimidos. Esta opción no fue fácil, pues tuvieron que remar contra corriente. También a ellos —oscuros héroes condenados al fracaso— les alcanza este varonil elogio de la antropóloga Laurette Sejourné:

“Si se piensa en la energía moral que exige aún hoy la protesta ante las agresiones perpetradas contra los Estados débiles y en la imaginación que presupone el sentimiento de igualdad ante criaturas envilecidas por mecanismos inhumanos, se tiene que ver como verdaderos héroes a aquellos hombres que en el siglo XVI lucharon contra la corriente, en medio de las inauditas violencias desencadenadas por la invasión”.

Bibliografía

- ALEGRIA, Ricardo, *Descubrimiento, conquista y colonización de Puerto Rico*, San Juan, P.R., 1969.
- CAMPO LACASA, Cristina, *Historia de la Iglesia en Puerto Rico*, San Juan, P.R., 1977.
- CUESTA MENDOZA, Antonio, *Historia de la educación en el Puerto Rico colonial*, México, 1946.
- GOMEZ CANEDO, Lino G., O.F.M., “Notas para la Historia eclesiástica de Puerto Rico. Los franciscanos: sus primitivas fundaciones de San Germán, Caparra y la Aguada”, en *Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña*, X, 1967, número 35, págs. 33-40.
- FERNANDEZ MENDEZ, Eugenio, “Las encomiendas y esclavitud de los indios en Puerto Rico, 1508-1550”, en *Anuario de estudios americanos*, vol. 23 (1966), pp. 377-443.
- GOMEZ PARENTE, Odilo, O.F.M., *Crónica de la provincia franciscana de Santa Cruz de la Española y Caracas* (del padre José Torrubia, O.F.M.) *Estudio Preliminar y notas*. Caracas, 1972.
- MURGA SANZ, Vicente, *Juan Ponce de León*, Puerto Rico, 1959.
- — —. *Historia documental de Puerto Rico*, Puerto Rico, 1956-57.

4. En el punto de arranque de la historia de Cuba

Siempre que se abren las páginas de la historia de un pueblo, se abren también —dolorosamente— sus llagas. Todos los pueblos están heridos en sus entrañas. Ya en la primera página de la historia de Cuba —isla cuya luz brilla con una luminosidad particular en el Caribe— borbolla sangre, arde la llama de la violencia.

Cuando, en el año 1511, se inicia la conquista de la isla, su estratega, el capitán Diego Velázquez, es ya un cuarentón. Un castellano maduro, comedido y práctico; pero, después de todo, un hombre de armas, hecho a la moral *sui generis* de la guerra desde que peleara en Italia a las órdenes del gran capitán, Gonzalo de Córdoba. En la isla Española, Velázquez había sido encomendero y poblador. Allí había fundado cinco villas y guerreado con los nativos. Era rico y —en frase de Las Casas, no exenta de acrimonia— “experimentado en derramar sangre de indios”.

Arribó a Cuba al frente de unos trescientos hombres y ostentando el título de Almirante. Los reyes de España le habían encomendado que conquistara la isla y explotase sus riquezas “lo mejor que se pueda”, procurando tratar a sus habitantes “con buena manera y recaudo”. Velázquez acató estos buenos consejos como hombre realista y experimentado, es decir, según las conveniencias de cada momento. Asió la espada con guante de seda, pero aun así segó vidas y sembró terror. La primera víctima fue el indio Hatuey. Su atroz martirio —“lo hubieron vivo de quemar, atado al palo”, según Las Casas— fue un escarmiento tácticamente calculado por Velázquez, quien justificó el hecho aduciendo que “con la muerte suya se aseguró y salvó mucha parte de la isla”.

Otro golpe de corte terrorista fue la matanza del pueblo de Caonao, en el centro de la isla, donde los soldados de Velázquez acabaron con cien indios según confesión del conquistador, o con dos mil según Bartolomé de Las Casas. Para Velázquez, aquel castigo fue digno de elogio, pues —son palabras tomadas de su informe al Rey— “con este ejemplo se hicieron de paz todos los de la comarca”.

Combinando, pues, golpes certeros y escaramuzas, astucia y “comedimiento”, Velázquez conquistó Cuba en un lapso muy breve y con un saldo relativamente bajo de muertes. El quería los indios vi-

vos y sujetos. De nada le hubieran servido muertos. Apresó a su subalterno Francisco de Morales por haber “alborotado” a los nativos con sus tropelías de toско guerrero; pero no tuvo escrúpulos para someter a toda la población indígena de Cuba al opresivo sistema de la encomienda. Hasta el rey elogió su “habilidad” en llevar a cabo la tarea, y no dejan de ser significativas las razones que adujo Velázquez para encomendar los primeros indios en Asunción de Baracoa: “porque algunos (españoles) pedían licencia para ir a la Española y excusar que otros vecinos de la Asunción la pidiesen, empecé a repartir indios”.

No contentos con haber puesto a los nativos al servicio de los conquistadores, Velázquez fomentó la caza de indios en las islas vecinas. En el año 1516, Pánfilo de Narváez, subalterno del conquistador, y Antonio Velázquez, en nombre de los nuevos amos de las tierras y de los pobladores de Cuba, pidieron a la Corona les diese licencia para traer de las islas comarcanas, “si no oviese oro, los indios que hallasen”.

Semejantes hechos, sin embargo, no quieren decir que Diego Velázquez fuera un hombre sin entrañas. Hasta Bartolomé de Las Casas reconoce que era “de condición alegre y humana” y “no vindicativo”.

En su testamento quiso descargar su conciencia y mandó “que se tomen de mis bienes quinientos pesos de oro... para que los repartan por iguales partes a los indios que me han servido y sirven en mis haciendas y granjerías y en coger oro”. Se acordó en especial de Baltasarico, de Camachuelo, de Capitania y Catalina, naborías suyos, a quienes mandó repartir “sayos y zaragüelles e camisas e zapatos... e enaguas, e servillas e paños”. Es más, contra el criterio del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, quien opinaba que los indígenas de Cuba eran malos cristianos, viciosos, embusteros e ingratos, Diego Velázquez sostenía que eran mucho más virtuosos, honestos y religiosos que los de la isla Española. “Sabén —añadía— el Padre noster, el Ave María, el Credo y la Salve”.

Capellanes de guerra

Al parecer, Velázquez llevaba una regular provisión de fe y buenos sentimientos en su mochila de soldado. No es, pues, nada extraño que en su viaje de la Española a Cuba se hiciera acompañar de cuatro franciscanos, según un informe real del 25 de junio de 1511. Uno de ellos fue ciertamente fray Juan de Tesin o Cosin, el compañero de Juan de la Deule, como atestigua el mismo Velázquez: “Y para ello (el buen tratamiento de los indios) va siempre conmigo

fray Juan de Tesin, franciscano, quien ha bautizado toda la gente hasta aquí asegurada”.

En cuanto a la manera de bautizar observada por estos primeros misioneros de Cuba, podemos afirmar que no lo hicieron a troche y moche. La Corona había ordenado que en la cristianización de Cuba se procediese con más tiento y prudencia de como se había hecho en la Española. A fin de lograr mejores cristianos. Un informe de 1512 asegura que los misioneros de Cuba estaban llevando a la práctica tan necesarias providencias y que no bautizaban sino a indios previamente instruidos.

Otro de los franciscanos que misionó en Cuba en estos primeros años de conquista y colonización fue fray Remigio de Fox, el maestro del rebelde cacique dominicano Enriquillo. De él, en efecto, afirma Las Casas que estuvo cierto tiempo en Cuba.

También fue franciscano —fray Juan de Cosin, quizás— quien confortó al indio Hatuey en su horrible martirio. “Decíale un religioso de San Francisco, santo varón, que allí estaba, algunas cosas de Dios y de nuestra fe” —informa Bartolomé de Las Casas en su *Destrucción de las Indias*. Un fraile de san Francisco acompañó a Pánfilo de Narváez en la conquista de la región de Bayamo en el año 1512, según el historiador Herrera.

Hombre de fe, el conquistador de Cuba y fundador de sus siete primeras villas, todas ellas bautizadas por él con nombres religiosos (Asunción de Baracoa, San Salvador de Bayamo, Trinidad, Sancti Spiritus, Santa María del Puerto Príncipe, San Cristóbal de La Habana y Santiago de Cuba), se hizo acompañar de frailes franciscanos. Pero, con frailes o sin frailes, con buena o mala conciencia, lo cierto es que Velázquez implantó en Cuba el sistema de las encomiendas y con él, más eficazmente que si lo hubiera hecho a filo de espada, acabó con la población indígena. El día 1 de abril de 1514 daba gracias a Su Majestad por haberle otorgado poder para repartir indios, de cuyo buen tratamiento cuidaba.

Los capellanes franciscanos de los conquistadores de Cuba hicieron, sin duda, todo lo que estaba a su alcance para que el buen trato fuese efectivo, pero con paliar los abusos del sistema no se remediaba gran cosa. El mal radicaba en el sistema mismo.

Los primeros que denunciaron los males de la encomienda fueron, en el año 1511, fray Antón de Montesinos y sus compañeros dominicos de la Española. En Cuba, fue un clérigo encomendero, favorecido por el propio Diego Velázquez, quien, en el año 1514, descubrió las raíces que viciaban la encomienda. “Todo cuanto hacemos y hemos hecho —confesó Bartolomé de Las Casas— es contra la intención de Jesucristo y contra la forma que de la caridad en su Evangelio nos dejó tan encargada”.

El regente cardenal Cisneros, influenciado directamente por Las Casas, quiso atajar el mal en sus mismas raíces e intentó implantar en Santo Domingo la llamada utopía españolense con la creación de los pueblos de indios. El proyecto fracasó, pero el interesante experimento social de liberación de los aborígenes del Caribe iniciado por Cisneros, fue mantenido vigente por Carlos V —aunque en forma más reducida— y realizado también en Cuba.

Frustrados intentos de liberación

El día 1 de diciembre de 1525, el emperador firmó en Toledo una real Provisión dirigida a los provinciales dominico y franciscano del Caribe para que pusiesen a los indios no encomendados “en aquella libertad y manera de vivir que vos viéredes que de justicia y razón deben tener”. El superior dominico no aceptó, según parece, el encargo. Sus razones o excusas tendría. El franciscano era a la sazón fray Pedro Mejía de Trillo. Conocedor de las condiciones



Un franciscano —probablemente fray Juan de Cosin o Tisin— conforta al indio Hatuey durante su cruel martirio. Grabado utilizado por Teodoro de Bry en una edición traducida de la *Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias* de fray Bartolomé de Las Casas.

sociales y religiosas del Caribe, donde evangelizaba desde 1506 más o menos, el sucesor del padre Alonso de Espinar en el provincialato aceptó la misión que se le encomendaba de trabajar a favor de la libertad de los oprimidos nativos. El día 9 de noviembre de 1526, el emperador volvió a escribirle, esta vez desde Granada, confirmando en su cargo y comunicándole que los procuradores de los Consejos de Cuba habían advertido a la Corte que, de cumplirse y ejecutarse el contenido de la provisión real referente a la liberación de los indios, se seguirían tantos inconvenientes que más valía “no hacer en ello mudanza”; que, sin embargo, él, el emperador, seguía creyendo que los nativos cubanos eran libres, y no esclavos, y habían de ser tratados como libres, y que, para descargo de su conciencia, delegaba en él —padre Mejía— la tarea de poner en libertad a todos los indios de Cuba en quienes hubiere habilidad y capacidad para poder vivir “por sí” en pueblos, “en orden y manera de cristianos”.

La autorización sólo se refería a los indios vacos, es decir, no encomendados todavía. Además, para cualquier gestión relativa al asunto se debía contar con el parecer del gobernador.

Quien por aquellos años estaba al frente de la gobernación de Cuba era Gonzalo de Guzmán. Antiguo encomendero en Santo Domingo y secuaz de hombres poco escrupulosos en materia de política indigenista, como el tesorero Miguel de Pasamonte y el juez de apelación Lucas Vázquez de Ayllón, Gonzalo de Guzmán no era la persona más indicada para secundar los planes del padre Mejía. Tampoco podía éste esperar mayor apoyo en el obispo de Santiago de Cuba, el dominico fray Miguel Ramírez, demasiado identificado con el gobernador.

Los procuradores de las siete villas, alarmados por la noticia de que el provincial franciscano intentaba viajar a la isla con provisiones reales para libertar a los indios, escribieron de nuevo al emperador el día 17 de marzo de 1528, suplicándole que mandase suspender definitivamente el proyecto.

Fue en Manuel de Rojas, procurador a la sazón de Bayamo y futuro gobernador de la isla, en quien más comprensión y apoyo encontró el padre Mejía. Era persona cuerda y buen juez según el licenciado Vadillo, duro crítico —éste— del gobernador Guzmán y del obispo Ramírez.

En medio de este mare magnum de encontrados intereses y de personajes mal avenidos, el padre Mejía vio muy escasas probabilidades de éxito para sus proyectos de liberación del indio. Tal parece que ni siquiera se trasladó a Cuba.

Tan sólo un pueblo de indios se organizó. En Bayamo. El experimento indigenista que allí se llevó a cabo se hizo con un cente-

nar de indios y resultó tan negativo, que vino a confirmar los temores que al respecto abrigaba el honesto Manuel de Rojas, quien había dicho: "No creo en ninguna manera que (los indios) sean capaces de vivir por sí".

Las causas del fracaso de este experimento social de Bayamo fueron complejas. A la apatía que mostraron el gobernador Guzmán y el obispo Ramírez hay que sumar la mala administración y peor conducta moral del clérigo Francisco Guerrero, puesto por las autoridades al frente del pueblo de indios, y las malas mañas de los que supervisaban al experimento, motejados como *robadores* por el licenciado Vadillo.

Por otra parte, la reducción se llevó a cabo en una coyuntura adversa: los indios, alzados en armas en 1528 y, dos años después, en 1530, diezmados por una devastadora epidemia de viruela, no estaban para semejantes experiencias.

A falta de reducciones, los franciscanos catequizaron y protegieron a los indios en sus conventos, en especial en los de Santiago de Cuba y Bayamo, y por medio de visitas y misiones en las haciendas y villas de la isla.

Conventos y misiones al servicio de los marginados

Baracoa, primer poblado español de Cuba, se esfuma pronto, devorado por los caprichosos altibajos de la historia, y, en su lugar, surge, en 1515, Santiago de Cuba como *cabeza de la Isla*. Santiago, que cuenta nada menos que a Hernán Cortés como su primer alcalde, es en sus años iniciales una pobre aldea de chozas construidas con paredes de tablas de palma y con techo de yagua, pero poblada por gente dinámica y ambiciosa, envuelta en asonadas y litigios, y movida al mismo tiempo por una emprendedora y audaz fe religiosa.

Todavía en 1540, más de las tres cuartas partes de las casas de los santiagueros eran de paredes de tabla, pero ya para 1532 habían levantado una catedral con recios muros de cal y canto a un costo de cerca de dos millones de maravedíes. No contentos con su pretenciosa catedral, habían pedido al provincial franciscano de Santo Domingo que les enviara frailes a fundar convento.

El día 22 de diciembre de 1529, la reina recomienda al obispo de Santiago, el dominico Miguel Ramírez, que acoja bien y ayude a los franciscanos en sus planes de fundación. Dos años después, el 6 de noviembre de 1531, arriban al puerto de Santiago cuatro franciscanos con fray Francisco de Avila al frente.

A pesar de la oposición del obispo y del clero diocesano, los frailes no cejan en su empeño. Protegidos por el Cabildo y por el licenciado Vadillo, construyen una iglesia de sesenta pies de largo por treinta de ancho, donde comienzan a reunir semanalmente a los marginados de la ciudad: los esclavos negros y los indios de las encomiendas.

Con manifiesta satisfacción informaban los frailes pioneros:

“La casa que hasta ahora tenemos fecha es de paja y hay en ella lugar para poder estar cuatro religiosos con harto trabajo, y hay una iglesia así mismo de sesenta pies donde continuamente se dicen las horas y se celebran los divinos oficios, que no ha sido de poca consolación para los vecinos de esta ciudad”.

Un informe de fray Diego Sarmiento, el segundo obispo de la sede santiaguera, dice que hacia 1544 residían en el convento tres o cuatro religiosos, los cuales, en sus correrías apostólicas, evangelizaban a los indios de Bayamo y Puerto Príncipe y que, cada domingo y día festivo, dedicaban hora y media a la catequización de los negros y de los indios de Santiago, a pesar de la oposición de los encomenderos.

Tareas parecidas realizaron los religiosos del convento de Bayamo, fundado en el año 1534.

Devastadoras epidemias y suicidios colectivos diezmaron a los indígenas, oprimidos por los trabajos forzados y la esclavitud. A los sobrevivientes les llegó la anhelada libertad entre los años 1549 y 1553, cuando el gobernador Gonzalo Pérez de Angulo hizo aplicar fiel y enérgicamente las *Leyes Nuevas* de 1542, que declaraban libres a todos los indios.

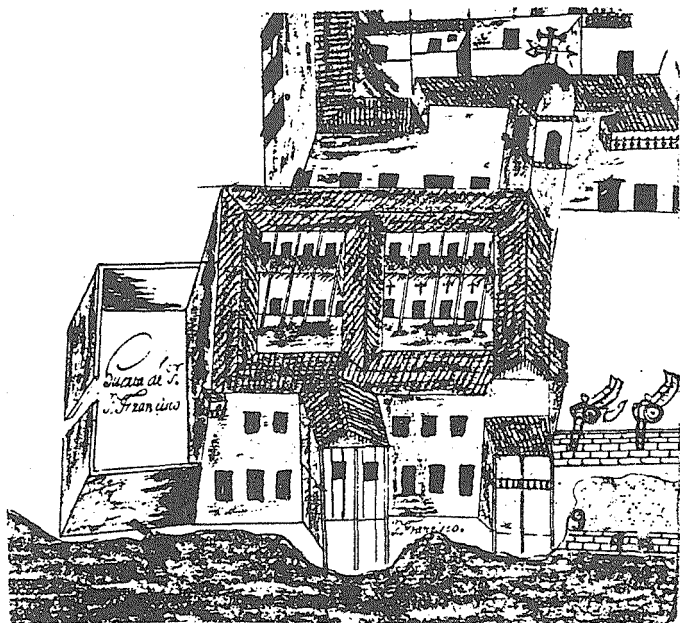
San Francisco de La Habana: orígenes y vocación misionera

La Habana comienza a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XVI. En 1570, el viajero inglés Juan de Chilton anota que su puerto es “el más importante de cuantos el rey de España tiene en las Indias”. En ese mismo año se establece en La Habana el gobierno central de Cuba. La floreciente villa, ordenada “en cuadra e por sus calles”, adquiere título de ciudad en 1592. Para entonces el agua le llegaba —abundante— por la Zanja Real; el castillo de la Fuerza defendía de ataques y sobresaltos a los cuatro mil habaneros (en el censo no entran, naturalmente, los esclavos...), mientras el Morro surgía —poderoso— de sus cimientos.

Los vecinos de la capital cubana eran alegres y fiesteros. Las prudentes ordenanzas que les impuso en 1574 el visitador y juez de

residencia Alonso de Cáceres no les impedían divertirse. En los revueltos saraos de sus suburbios se bailaba la *gayumba* y la *zarabanda*. El movido puerto volcaba en La Habana gente de todas las latitudes y razas. El carácter cosmopolita que rápidamente adquirió la ciudad contribuyó a elevar su nivel económico. Hermosas residencias de piedra labrada orlaban sus calles. Las casas de los comerciantes exhibían sillars y bufetes de caoba cubiertos con damasquillos de China, abultados lechos con almohadones de terciopelo, armarios de cedro, lienzos de Flandes.

Entre los viajeros que desembarcan en el puerto de La Habana no faltan clérigos y frailes. “En estas flotas de Nueva España y Tierra Firme y en los galeones de Vuestra Majestad han entrado en este puerto más de ochenta frailes... Andan por este pueblo jugando muchos dineros y haciendo otras cosas no dignas de su hábito” —informa a la Corte el Gobernador Francisco de Carreño en 1577. Evitar este “discurso de frailes perdidos” es uno de los fines que, según el padre Francisco de Segura, comisario de la provincia de la Santa Cruz, mueve a los franciscanos a edificar convento en La Habana. Fray Francisco Jiménez, fraile “viejo, religioso y honrado”, inicia las obras en 1574 con la ayuda del Cabildo y de los vecinos de la villa.



Perspectiva aérea del convento y de la iglesia de San Francisco de La Habana. Del siglo XVII. Dibujo del ingeniero don Juan de Síscara.

El buen padre Jiménez fue echado de Cuba “con malos tratamientos y afrentas” dos años después, no precisamente por algún desatemplado alcalde o gobernador, sino por otro franciscano, fray Gabriel de Sotomayor, quien, a pesar de ser “fraile mozo y sin experiencia”, había sido nombrado guardián de La Habana por fray Rodrigo de Sequera, comisario de Nueva España. El padre Sotomayor llegó a Cuba con cuatro religiosos, dos de ellos excomulgados... Desabridos inicios tuvo el convento habanero.

En 1579 se abandona el lugar de la primera fundación y se adquiere un nuevo solar junto al puerto. Ubicación privilegiada: cerca de los muelles y en uno de los ángulos de la que más tarde se llamará Plaza de San Francisco, a la que darán el Palacio del Gobernador y la mansión del rico hacendado don Diego de Pedroso. En sus inicios, las obras del convento avanzan muy lentamente. Todavía en 1588, cuando lo visita el comisario fray Alonso Ponce, sólo dispone de “tres celdillas bajas”. El padre Ponce imprime un nuevo ritmo a las obras. Consigue no sólo la ayuda del gobernador, en dinero y materiales, sino también la cooperación de la ciudadanía: “los vecinos mandaron luego más de seiscientos jornales de negros, y los albañiles, hacheros y carpinteros más de setenta días de trabajo por sus personas”.

En 1609 moraban ya en el monasterio ocho religiosos sin contar los donados. Para 1650 era, entre los conventos de La Habana, “el mayor y más considerable, así de religión como de fábricas... hecho a costa de la Real Hacienda”.

El gran convento habanero, que llega a ser una de las obras de arquitectura colonial más destacadas de Cuba y un influyente centro religioso y cultural, se distingue desde sus primeros años por su decidida vocación misionera debido en gran parte a su posición geográfica. Escala obligada para los barcos que se dirigen a México y Florida, La Habana se convierte en albergue y cabeza de puente de misioneros franciscanos que evangelizan desde 1573 a los indígenas de la Florida. En 1587 pasa por el convento de la capital cubana fray Alonso de Escobedo, el célebre cronista versificador; tres años después, fray Alonso de Reinoso; fray Juan de Silva, en 1595. Además de dar hospedaje a los misioneros que están de paso, el convento de San Francisco surte con personal propio los puestos misionales floridanos. En ese mismo año de 1595 escribe fray Andrés de San Miguel: “Envió el gobernador (de la Florida) a La Habana a pedir religiosos, y vinieron de la Orden de San Francisco en la misma fragata que a nosotros nos llevó a La Habana”.

El convento de San Francisco de La Habana, que en sus primeros treinta años dependió sucesivamente de la provincia caribeña de la Santa Cruz, del comisario general de la Orden en España y

de las provincias mexicanas del Yucatán y del Santo Evangelio, se puso en forma oficial al servicio de la causa misionera en el año 1609, cuando, en unión con los conventos de Santiago y Bayamo, entró a formar parte de la custodia de Santa Elena de la Florida. Constituida ésta en provincia en 1612, alcanzó rápidamente su período de esplendor misional. En 1655 contaba con setenta apóstoles que evangelizaban a indígenas, treinta y ocho doctrinas o parroquias de indios y veintiséis mil nativos reducidos. Numerosas iglesias de madera, “grandes e industriosamente labradas”, atestiguan la labor civilizadora y de cristianización de la provincia, cuyo principal convento siempre fue el de La Habana. Dieciocho de los misioneros que trabajaban en la Florida en 1660 eran criollos cubanos.

La historia de las ulteriores fundaciones cubanas y del desarrollo de las misiones de la Florida cae fuera de los límites cronológicos de este libro.

Bibliografía

- CHACON Y CALVO, José María, *Ideario de la colonización de Cuba*. La Habana, 1933.
- GEIGER, Maynard, O.F.M., “Biographical Dictionary of the Franciscans in Spanish Florida and Cuba”, en *Franciscan Studies*, XXI, Paterson (N.J.) 1940.
- GOMEZ CANEDO, Lino, O.F.M., *La Provincia franciscana de Santa Cruz*. Caracas, 1974. (Tomo I).
- GOMEZ PARENTE, Odilo, O.F.M., *o.c.*
- KONETZKE, Richard, *La esclavitud de los indios como elemento de la estructura social de Hispanoamérica*. Madrid, 1949.
- MARRERO, Leví, *Cuba: economía y sociedad*. Madrid, 1978 (Tomos 1, 2 y 5).
- MELON Y GORDEJUELA, S., *Los primeros tiempos de la colonización: Cuba y las Antillas*. Barcelona, 1952.
- TESTE, Ismael, *Historia eclesiástica de Cuba*. 1970 (Tomo IV).

5. Darién: a gran salto, gran quebranto

El afán de explorar y conquistar nuevas tierras provocado en Europa por el descubrimiento de América fue de tal magnitud, que sólo por muy contados años pudo ser contenido en el enclave caribeño. La poderosa onda expansiva que comenzó a fluir a través del Atlántico convirtió muy pronto las islas antillanas en meras rampas de lanzamiento para la conquista de las tierras continentales, llamadas entonces Tierra Firme.

Rodrigo de Bastidas, escribano andaluz, abandona su tranquila profesión, se junta con el cartógrafo Juan de la Cosa y en el 1500 se lanza a descubrir las costas de Colombia y Panamá. Alonso de Ojeda, hijo de familia noble, quien, ya en 1499, organizara la primera expedición a las tierras de la América del Sur, parte de la isla de Santo Domingo en 1509 y explora el norte de Colombia. En noviembre del mismo año 1509, Diego de Nicuesa sale —también de Santo Domingo— al frente de cinco naos, dos bergantines y seiscientos hombres y, tras mil desastradas aventuras, levanta a par del golfo de Urabá un fuerte al que llama Nombre de Dios. Es el año 1510. No lejos de este fuerte —a orillas del río Atrato—, el bachiller Martín de Enciso erige, también en 1510, el poblado de Santa María la Antigua de Darién.

A poco de fundada, la pequeña villa de Darién se convierte en escenario de intrigas y en punto de arranque de nuevos descubrimientos. Nicuesa y Enciso van a la cárcel, mientras el triunfante Vasco Núñez de Balboa, después de haberse constituido en alcalde de la villa y en gobernador de Darién, atraviesa el istmo de Panamá al frente de ciento noventa españoles y de ochocientos diez indios y, el día 29 de septiembre de 1513, descubre y toma posesión del Mar del Sur.

Bajo el gobierno del brillante descubridor del Pacífico, Santa María la Antigua gozó de cierta estabilidad y de un discreto esplendor. Pero pronto se oscurecería su horizonte. Mientras Balboa preparaba su expedición descubridora, el rey Fernando el católico había nombrado a Pedrarias Dávila gobernador y capitán general de Darién. A muy altas y muy doradas glorias soñaba llevar el rey a Darién, tan doradas que le puso el nombre de Castilla de Oro. Con el envío del nuevo gobernador, el soberano de España quería llevar a cabo en Darién su más ambicioso ensayo de colonización sistemá-

tica. Pedrarias, por su parte, llegó a pensar —así lo manifestó en agosto de 1515— que sus dominios se iban a convertir en un Imperio mayor que el de los romanos.

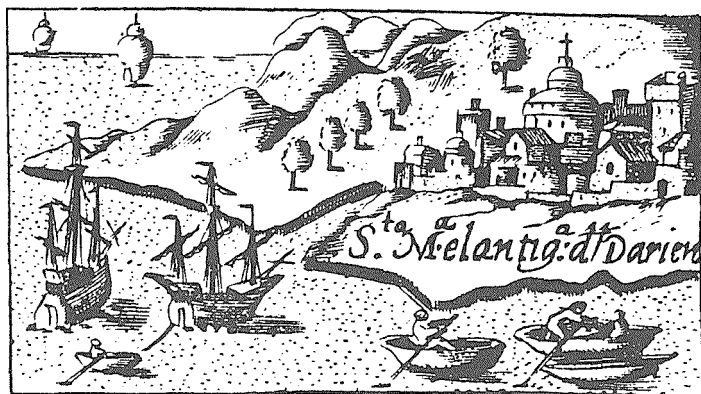
Privilegios, providencias y un portillo abierto

A tenor de las cédulas y proveimientos firmados por el Rey, el poblado de Santa María la Antigua de Darién, centro del gran proyecto colonizador, es cabeza de la capitanía general y de la gobernación de Castilla de Oro, así como sede episcopal.

Los colonizadores del nuevo paraíso colonial gozarán de especiales franquicias y privilegios: poseerán solares propios; se les otorgarán indios en repartimiento, y podrán explotar minas y hacerse con navíos para el comercio; se les construirá también una casa de contratación y un almacén de provisiones. En cuanto a los diezmos, los pagarán en especie, y en lo referente al quinto de maíz, yuca y ajos, que por ley deben entregar a la Corona, quedarán exentos.

Para asegurar una población estable y dedicada al trabajo, se favoreció la institución del matrimonio. El rey pidió a Pedrarias que “honréis y favorezcáis mucho a los dichos casados y les hagáis todo el mejor tratamiento que pudiereis y les animéis y ayudéis para que pueblen la dicha tierra y permanezcan en ella”.

A tenor de las normas establecidas por la corona, los indios de la gobernación debían recibir, en principio, buen trato: pueblos propios; respeto a sus personas, propiedades y familias; instrucción religiosa “con amor e voluntad e amistad”. Se prohibió expresamente



Santa María la Antigua de Darién según la imaginó el ilustrador de las *Décadas* del cronista Antonio de Herrera.

a los particulares organizar guerras para hacerse con esclavos. En cuanto al sistema de encomiendas, el rey mandó que se estableciera “por vía de paz e de concierto”. Con todo, se podrá hacer guerra a los indios rebeldes, previo el célebre —e inútil— “requerimiento”. Los que aceptaren el poderío español podrán optar por el sistema de la encomienda o por el pago mensual de un impuesto en oro. Los que no, serán hechos esclavos.

El historiador Pablo Alvarez Rubiano, biógrafo de Pedrarias, al hablar de la política indigenista programada por la Corona para Darién, dice que, desgraciadamente, los intereses enconados que, tanto en la Corte como entre los conquistadores y encomenderos, giraban en torno a las encomiendas y servicios personales de los indios, hicieron que no se resolviera de modo paladino una cuestión tan importante para el futuro de Castilla del Oro como era todo lo relacionado con los derechos de los nativos. Esta falla y el haber dejado un portillo abierto a las “entradas” o guerras de conquista fueron los principales factores que llevaron al fracaso a la gestión de Pedrarias Dávila, sin contar los graves defectos de éste como gobernante.

A Pedrarias le fue concedido un salario de trescientos sesenta y seis mil maravedíes y se le dio licencia para usar ropa de brocado y seda. “Habéis de traer vuestra persona —le escribía el rey— adrezada para representar el cargo que lleváis”, y para que los indios “conozcan cómo las cosas que Nos mandamos hacer representan más cerimonia y manera que las suyas dellos”.

El nuevo gobernador no podrá actuar arbitrariamente: debe contar con el parecer de una Junta de gobierno. Esta se compone de un tesorero, un factor, un contador y el señor obispo. Todo asunto tratado por el gobernador y su consejo constará en un libro de actas. Habrá asimismo un arcón para archivar cédulas reales y despachos. En los primeros cuatro años, los pleitos se resolverán “por albedrío de buen varón”, oídas las partes, sin necesidad de intrigantes abogados. El gobernador no podrá interceptar ni censurar informes o cartas que sus subalternos quieran enviar a la Corte.

En el proyecto colonizador de Darién ideado por el rey católico, el aspecto político y el eclesiástico van a una. Juntamente con el gobernador se nombró al obispo. El nombramiento recayó en fray Juan de Quevedo, superior de la provincia franciscana de Andalucía y predicador de la capilla real. Se le asignaron dos mil pesos de oro, además de ornamentos y vestidos episcopales. La catedral de Santa María la Antigua —a construirse— contará con su deán, arcediano, chantre, maestrescuela, arcipreste, canónigos y sacristanes. Todos a sueldo de la Corona. No satisfecho con estos favores, Quevedo, en julio de 1513, pide al Papa que, una vez en posesión de su

sede, pueda, al mismo tiempo, ejercer el cargo de Vicario de la Orden franciscana en Darién y retener a su servicio dos religiosos de la misma.

Presencia franciscana en Darién

Cuando, el 26 de junio de 1514, llegó a Darién la flota de Pedrarias Dávila, compuesta de veintidós naos y carabelas y mil doscientos colonos, fray Juan de Quevedo desembarcó acompañado de seis franciscanos. Sólo conocemos los nombres de cuatro de ellos: fray Juan de Escobar, fray Sebastián de Rivadeneira, fray Juan de Mendaña y fray Domingo de la Torre. Antes de cumplirse un año, tenían construido el convento, pues con fecha 2 de mayo de 1515 informaba Pedrarias al rey: “Se ha hecho un monasterio de franciscos, en que hay seis frailes que hacen mucho provecho, pero padecen necesidad”.

No fueron, sin embargo, los franciscanos que acompañaron al obispo Quevedo los primeros que llegaban a Darién. Al parecer, el primero que tomó contacto con las tierras del golfo de Urabá fue un tal fray Alexandre, que iba de capellán en el cuarto viaje de Cristóbal Colón, en los años 1502-1503.

En 1508, en carta dirigida al Capítulo General que la Orden celebra en Barcelona, el rey Fernando el católico informa a los frailes de sus planes de conquista de Tierra Firme y les comunica que “es bien haya allá tanto número de religiosos que puedan ir”. Ese mismo año, fray Antonio de Jaén lleva al Caribe ocho misioneros, y en 1509, varios hermanos de la Orden acompañan a Alonso de Ojeda en su expedición a Tierra Firme.

Fray Andrés de Valdés, morador en fechas posteriores de los conventos de Cubagua e Isla Margarita, y fray Alonso de Estoval fueron dos de los primeros franciscanos que misionaron en Santa María la Antigua. En relación con el padre Estoval, informes levantados en Panamá en 1524 hablan de “un fraile francisco que ha doce años que está allá (en Santa María de Darién) y quedó en lugar de fray Juan de Quevedo cuando (éste) se vino a Castilla, y es muy bueno: se llama fray Alonso de Estoval, natural de Ciudad Real, es comisario, muy amante y muy querido de los indios, cuya lengua sabe”.

Poco después del arribo de Pedrarias Dávila, llega a Santa María la Antigua el padre Diego de Torres. Procedía de Santo Domingo, a donde había llegado desde España en 1511. Probablemente, el padre Torres se presentó en Darién con un franciscano de raza india, natural de las costas de Venezuela o Colombia. En relación con este innominado franciscano —¿el primer nativo que tomó el

hábito de la Orden en América?— hay un curioso documento de la época. Se trata de una carta dirigida por Fernando el católico al Superior provincial de Santo Domingo, fechada el día 28 de julio de 1513. En ella, entre otras cosas, dice que “yo he sabido que en la vuestra casa (de Santo Domingo) está un fraile indio de la dicha Tierra Firme, y porque parece que con llevarle el dicho capitán general y gobernador (Pedrarias Dávila) haría mucho fruto para la conversión y doctrina de los indios de dicha tierra, por ende yo vos encargo que... enviéis al dicho religioso bien instruido e informado de lo que debe facer para la conversión y doctrina de los dichos indios de la dicha tierra”.

Es de suponer que este franciscano indígena haya trabajado en Darién con sus hermanos de hábito. Pero no consta.

En cuanto al padre Torres, elegido provincial el día 14 de julio de 1515, fue enviado a España al año siguiente por el obispo Quevedo como representante suyo. Falleció en Cádiz en aquel mismo viaje.

De la euforia al desencanto

Las primeras impresiones de Pedrarias Dávila y del obispo Quevedo a su llegada a Santa María de Darién son agradables. El gobernador informa que es la mejor tierra del mundo para yeguas y vacas. Dice que los árboles “se crían cuantos plantan” y que hay “muchos cañafístulos”. En cuanto a las minas, advierte que hay muestras de oro, pero no como se había ponderado.

Santa María de Darién consta de doscientas casas. La mejor, la de Lope de Olano. Quinientos quince españoles y mil quinientos indios componen la población.

Al obispo Quevedo, Darién le parece pueblo bien aderezado; la gente, alegre y contenta; la tierra, muy bien sembrada. Observa también que “hay puercos hartos para comer”.

Poco duró el optimismo. Pedrarias cayó enfermo y tuvo que ser sustituido por el obispo en la gobernación por algún tiempo. El río Atrato, en cuyas orillas se levantaba el poblado, era, en expresión del cronista Mártir de Anglería, “de álveo perezoso y ancenegado”. Por efecto del cambio de clima y del ambiente insalubre, la mayoría de los mil doscientos colonos que llegara con Pedrarias enfermó. No pocos murieron. Otros huyeron a Santo Domingo o regresaron a España. En un solo mes se registró una baja poblacional de setecientos. De los diecisiete clérigos que trajera el obispo Quevedo, siete murieron de hambre o enfermedad, otros diez se marcharon. Sólo cinco quedaron en Darién.

Los informes que envía el obispo con fecha 2 de enero de 1515 rezuman amargura y pesimismo. Hambre. Cadáveres por las calles. El hospital, lleno. No hay quien trabaje en las minas. Los indios huyen. Único alimento, maíz con agua y sin sal. Los pocos clérigos que restan están sin sueldo.

El día 28 de diciembre de 1515, Quevedo escribe que los labradores probaron mal y que los aserradores, carpinteros y canteros murieron y no es posible construir naves. Un incendio, quizás intencionado, acabó con el almacén de la casa de contratación.

Tal cúmulo de desgracias no se debía sólo al mal clima, sino a la falta de organización, a las pugnas internas y al carácter autoritario y corrosivo del gobernador Pedrarias. Uno de sus subalternos lo considera muy viejo para el Nuevo Mundo y “hombre muy acelerado en demasía”. Despreocupado en cuanto a sus deberes de gobernador y sin entrañas ante el sufrimiento ajeno, es, además, codicioso y sembrador de discordias. Sus constantes desavenencias con el obispo —también éste era de carácter inflexible y altivo— y con sus oficiales, en especial con el veedor, el futuro gran cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, sólo servían para desorganizar cada vez más la incipiente colonia.

Para colmo de tantas calamidades, la política de buen trato al indígena que Balboa había iniciado, fue cambiada por prácticas de opresión y despojo. El obispo fray Juan de Quevedo es explícito: “Por el mal trato que les han hecho (a los indios), donde quiera que ven a los cristianos a mal recaudo, los matan, lo que antes no pensaban osar”.

Hay capitanes que se dedican a ranchar indios para venderlos como esclavos. A los seis meses de la llegada de Pedrarias, el obispo franciscano informa de las “entradas” que se han hecho a Comagre, Tubanamá, Cenú y hasta las costas del mar del Sur.

En abril de 1515 informa el Prelado: “Los caciques e indios de la parte de Tubanamá y Panamá, como se han visto maltratar, matar y destruir, de corderos que eran se han hecho tan bravos, que mataron todos los cristianos que estaban en Santa Cruz y cuantos hallaron derramados por la tierra... Los caciques que antes eran enemigos (entre sí) se han confederado”.

Mientras fray Juan de Quevedo denuncia estos atropellos, un representante de los encomenderos de Darién, el señor Rodrigo de Colmenares, pide en la Corte de España permiso para marcar con hierro a los indios encomendados, y para vender como esclavos a los que logren hacer prisioneros en las guerras. Con data 28 de febrero de 1515, el rey Fernando accede a otorgar esta última petición. También Pedrarias concede autorizaciones semejantes.

Un gesto profético: liar los bártulos

En mayo de 1515, fray Diego de Torres y fray Andrés de Valdés viajan a la Corte para informar sobre la marcha de la colonia de Darién. Les acompaña Gonzalo Fernández de Oviedo, quien, años después, había de escribir una amplia relación sobre el mal estado en que se hallaban las cosas en Castilla del Oro.

En 1518, el obispo fray Juan de Quevedo, quien, ya para 1515, tenía construida su catedral, se decide a ir —también él— a España a informar personalmente sobre los graves problemas de su diócesis y sobre las vejaciones de que eran víctimas los nativos. Se entrevista en Barcelona con el emperador Carlos V. La valiente denuncia que hace de los maltratos que reciben los indios de Darién no le salva de una agria controversia que tiene que sostener, en la misma Corte, con Bartolomé de Las Casas.

Los franciscanos de Darién no se contentan con denuncias por escrito o ante la Corte. Fray Francisco de San Román, por ejemplo, lucha a favor de los indios en el mismo terreno de los hechos, frente a Pedrarias Dávila.

Otros prefieren obrar y callar. Se sabe que un grupo de muchachos indígenas fueron educados en el mismo convento de Santa María de Darién.

En 1519 se precipitan los acontecimientos. El obispo Quevedo fallece en España. Ante el fracaso de su gestión en Santa María de Darién, el viejo gobernador Pedrarias decide trasladar la capital a Panamá en agosto de 1519. Ya antes, los franciscanos de Darién realizan un gesto profético: como protesta contra las injusticias que se cometen con los nativos y para expresar que su apostolado se ha vuelto ineficaz en el deteriorado ambiente de la ciudad, abandonan el convento y se llevan a Santo Domingo el ajuar de la iglesia. Denunciados, el rey los requiere por medio de una Cédula, fechada el 6 de agosto de 1519.

Al parecer, no todos los moradores del convento de Darién lo dejan, pues todavía en 1524 funge en él de superior al padre Andrés de Valdés. Uno de sus últimos religiosos es fray Alonso de Estoval, el “muy amante y querido de los indios”.

Mientras tanto, la ciudad de Santa María la Antigua de Darién, en la que tan doradas ilusiones pusieran reyes y gobernadores, obispos y frailes, es abandonada de sus habitantes. Sus edificios se desmoronan y la selva devora sus ruinas. Una vez más se cumple el viejo refrán: “A gran salto, gran quebranto”.

Bibliografía

- ALVAREZ RUBIANO, Pablo, *Pedrarias Dávila. Contribución al estudio de la figura del "gran justador", Gobernador de Castilla del Oro y Nicaragua*. Madrid, 1944.
- GOMEZ CANEDO, Fr. Lino, O.F.M., "Primeros intentos de evangelización franciscana en Tierra Firme (1508-1553), en *Archivum Franciscanum Historicum*, L (1957), 99-118.
- PACHECO, Juan Manuel, "La evangelización en Colombia", en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, VII (Cehila), 1981.
- SANTA TERESA, Fray Severiano de, O.C.D., *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién*, Bogotá, 1957.
- TIBESAR, Antonine, O.F.M., *Franciscan beginnings in colonial Perú*, Washington, 1953.
- WALBURGER, J., S.J., "Breve noticia de la provincia del Darién, en *Archivo Nacional de Colombia*, T. 123 (1947), fols. 19-31, Bogotá.

6. Cumaná y Cubagua: ensayos de conquista pacífica y explotación violenta

En Cumaná, calurosa y agitada ciudad del litoral nordeste de Venezuela, se levanta —sólido, imbatible— el castillo San Antonio, construido en el año 1522. A la sombra de sus muros pervive aún el recuerdo del “más generoso de los ensayos, único en la historia de los imperios”, el de “una de las más ambiciosas e imposibles empresas de evangelización pura, la primera en la historia de los orígenes del Nuevo Mundo”. Estos calificativos no han brotado de la pluma de un poeta o de la boca de un demagogo; son del exigente y bien documentado historiador Pablo Ojer.

Desde el sermón-denuncia del dominico fray Antonio de Montesinos en la ciudad de Santo Domingo, a fines del año 1511, y a partir de la ruidosa conversión del clérigo encomendero Bartolomé de Las Casas en Cuba, en 1514, un grupo de apóstoles contestatarios comenzó a agitar las conciencias de las más altas dignidades de la Corte española. Era preciso, según los frailes impugnadores, dar un viraje revolucionario a la conquista recién iniciada del Nuevo Mundo, pues aunque se estaba llevando a cabo en nombre de Cristo y con un generoso envío de misioneros pagados por el erario real, de hecho no dejaba de ser una empresa guerrera con toda su secuela de destrucción e injusticia.

A pesar de los enconos y burlas que suscitó, la voz acusadora y subversiva de los frailes fue atendida por la Corona y, contra todo lo previsible, se intentó un cambio radical en la política de las Indias. En efecto, la costa norte de Venezuela, desde Cumaná hasta el lago Maracaibo, fue seleccionada para ensayar un nuevo estilo de conquista: la conquista pacífica. Esta debía ser realizada por misioneros dominicos y franciscanos “sin otra gente ni manera de fuerza alguna”, en expresión de una cédula real de la época. Bajo pena de confiscación de navíos y mercancías, la costa debía permanecer libre de toda incursión de españoles, a fin de evitar que aquellas tierras fueran “alborotadas e escandalizadas de cristianos”, de modo que los misioneros pudieran evangelizarlas “como lo hicieron los apóstoles”.

Para estructurar el novedoso plan, ascéticos frailes jerónimos fueron despachados a Santo Domingo como gobernadores de las Indias, y la Corona emitió paternales amonestaciones con frases como ésta: “Les hagan saber a los indios de aquellas partes la mucha voluntad que tenemos de los mandar favorecer y bien tratar, para que ellos aseguren y huelguen de recibir la doctrina y buen exemplo que por parte de aquellos padres que allí están entendiendo en ello se les predica y enseña”.

No había duda. Se quería poner en marcha la bella utopía de una república cristiana de aborígenes impolutos.

La admirable quijotada llegó a su colmo en las capitulaciones que Bartolomé de Las Casas firmó con la corona el año 1520. El cronista fray José Torrubia describe con fina ironía el proyecto lascasiano: “Fundaba Las Casas esta gran máquina en sólo cincuenta hombres, escogidos de su mano, a los que propuso había de vestir de paño blanco y condecorar con unas cruces como las de Calatrava, poniendo por divisa a cada una un ramillo harpado en los cuatro brazos. Con sólo esto concibió aquel celoso varón que podía no sólo mantener en paz la costa de Tierra Firme, sino conquistar sus entrañas, haciendo girar todo este arbitrio únicamente sobre la máxima de que se persuadiesen los indios de Cumaná que aquellos caballeros disfrazados no eran españoles”.

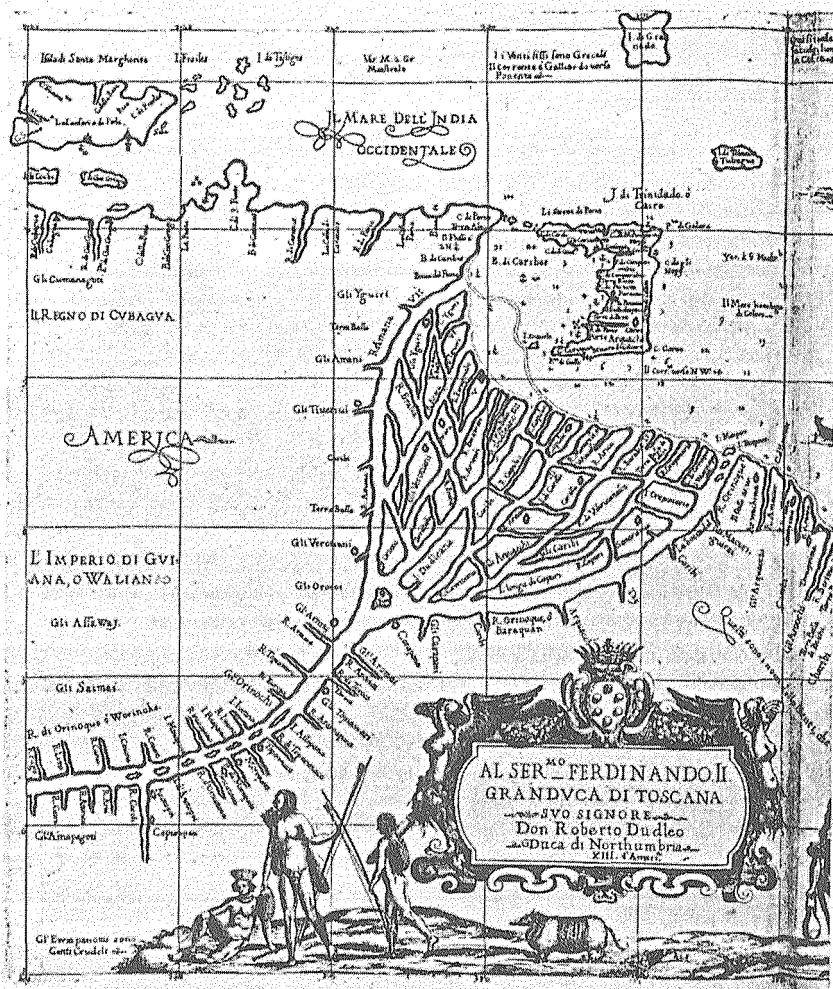
Movilización en gran escala

Del papel de las Cédulas Reales, la imposible empresa saltó al terreno de los hechos. Con una eficacia y una rapidez de movimientos que asombran, franciscanos y dominicos pusieron en marcha el tentador proyecto de la penetración pacífica del continente recién descubierto. Por parte de la Orden franciscana, los primeros pasos fueron dados por algunos misioneros que llegaron a Cumaná probablemente en 1514.

Fray Francisco de Córdoba, fray Juan Garcés —antiguo corredor de esclavos en las costas de Venezuela este último— y fray Pedro de Córdoba fueron los adelantados de la Orden dominica. Se establecieron en Chichiriviche, sonoro y curioso nombre indígena que fue sustituido por el cristiano de Santa Fe.

Los franciscanos siguieron movilizándose en gran escala. En 1516 arribaron a Cumaná varios procedentes de Francia. Hubo nuevas expediciones en 1519 y 1522, reclutadas por fray Juan Vicent.

Por todas estas levas de misioneros; se ve que el proyecto de Cumaná despertó en la Orden franciscana un gran entusiasmo. Todo se organizó en grande, no solamente el envío de misioneros,



Mapa del oriente venezolano y del delta del Orinoco, publicado por Robert Dudley en 1646. Dudley, quien visitó la región en 1595, confunde en su ingenuo mapa la isla de Cubagua con el “Reino de Cubagua”. La experiencia de la conquista pacífica del oriente venezolano se realizó entre los indios cumanagotos, señalados en el mapa.

sino también su manutención y avituallamiento. Son impresionantes por su número y deliciosamente curiosas por su detallada especificación las listas de provisiones que se enviaron de España a la misión de Cumaná. He aquí una de ellas, y no completa:

Doscientos cuatro cuchillos,
veintiuna docenas y media de sombreros,
quince hachas,
treinta y cuatro pares de alpargatas,
quince docenas de peines,
doscientos platos y doscientas tazas de barro,
quince copas de vidrio doradas,
cincuenta varas de cintas “labradas”,
trece reales y medio de cuentas para rezar,
diez cálices de plata,
ciento treinta y dos varas y media de presilla,
quince varas de holanda fina y catorce de corriente,
cinco campanas grandes y cinco pequeñas,
cinco imágenes del Salvador,
cinco arcas con sus cerraduras,
setenta y siete volúmenes de libros por valor de 20.348 maravedíes,
siete chinchorros o redes para pescar.

Faustos fueron ciertamente los inicios de la conquista pacífica intentada por los franciscanos, tanto que en su descripción se corre el peligro de caer en el lirismo. Los frailes se dividieron en pequeñas comunidades o misiones, con cuatro religiosos en cada una. Fue nombrado superior el padre Juan Garceto, “muy buen religioso y persona prudente, deseoso de hacer fruto en aquellas gentes, creo que de Picardía”, según Las Casas. Predicaba a los indígenas en su propio idioma.

Estos pequeños monasterios eran de madera y paja, y al menos uno de ellos, el que estaba “a un tiro de ballesta de la costa de la mar, junto a la ribera del río que llaman Cumaná”, ofrecía un aspecto decididamente bucólico, con su seto de cañas, con su huerta, con su viña, “con sus naranjos de maravillosas naranjas” y hasta una rústica noria movida por un mulito... (En cuanto a este mulito de los frailes, manso y silencioso sin duda, se sabe por el cronista Herrera que murió de forma violenta e injusta durante la rebelión de los indios del año 1522).

Los misioneros, según el cronista López de Gómara, hicieron grandísimo fruto en la conversión de los indios, a muchos de los cuales enseñaron a leer, escribir y ayudar a Misa. Recorrían el territorio “como ángeles veloces” y lo pacificaron de forma tal, que un cronista de la época, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, nada sospechoso de fantaseador, pudo escribir: “Estuvo la provincia

y tierra que hay desde Paría hasta Unare, que serán cien leguas de costa de Tierra Firme, tan pacífica que un cristiano o dos la andaban toda y trataban con los indios muy seguramente”.

Esta rápida pacificación fue fruto de la conducta ejemplar de los frailes según el testimonio de Las Casas: “Tienen los indios mucho crédito dellos, porque saben que no les hacen mal, como los cristianos suelen hacerles”. De donde concluye, con lógica muy lascasiana, que “más se suele hallar con asegurar un fraile que doscientos hombres de armas”.

Los franciscanos, que ya habían abierto anteriormente en Santo Domingo centros de enseñanza escolar para jóvenes nativos, levantaron en Cumaná un colegio de “hasta cuarenta indios estudiantes muchachos”, para quienes el padre Garceto llevó algunos seculares que se ocuparan de proporcionarles alimento adecuado, es decir, una especie de modernos dietistas... Se sabe también que cada uno de los alumnos recibía anualmente “dos camisas e dos pares de zapatos e una caperuza, e algunas mantas bastas para en que duerman”. Una guardarropía bien surtida, dadas las circunstancias...

Y así se desató la espiral de la violencia

La flamante nave de la gobernación espiritual marchaba, pues, viento en popa; pero sus marineros no se habían prevenido contra la formidable tempestad que se les echaba encima. Los frailes, propensos siempre a contraer la noble enfermedad del idealismo, se dedicaban con ahínco a evangelizar y a civilizar; pero no repararon en que su bella obra era socavada, y no con menor afán, por los colonos y aventureros recién establecidos en Cubagua y Santo Domingo. Estos necesitaban mano de obra barata y fácil para sus pesquerías de perlas, para sus haciendas y minas; y Cumaná, poblada de indios pacíficos, era para ellos una cantera tentadora, sin otra defensa que dos o tres Cédulas Reales, las oraciones de los misioneros y “ciertas piezas de artillería” que los frailes dominicos de Chichiriche solicitaron el 20 de enero de 1517 en previsión de posibles sustos, pero que, o bien nunca llegaron a su destino, o de nada sirvieron cuando más falta hacían. La gobernación espiritual no pudo defender a sus súbditos.

“Aquel tiempo —escribe el historiador fray Pedro de Aguado— fue calamitoso para los indios por causa de no cumplir ni guardar los españoles las condiciones que por el rey estaban puestas para tomar indios por esclavos. Al contrario, interrumpiéndolo todo, torcía cada cual las leyes como quería, y por violentas maneras hacía que tales leyes vinieran a juntarse con sus intereses y codicia... Oficiales y jueces confirmaban su maldad con echar el hierro a los indios que los contratantes traían por esclavos”.

La reacción de los indios no se hizo esperar. En septiembre de 1520 se sublevaron los de Santa Fe y asesinaron a dos frailes dominicos. Al mes siguiente se alzaron también los de Cumaná, y los franciscanos tuvieron que retirarse a la isla de Cubagua. “En un mismo día —escribe Oviedo— los indios de Cumaná y los de Cariaco y los de Chichiriviche y de Maracapana y de Tecarias y de Neveri y de Unari, vencidos de su propia malicia y porque se sentían importunados de los cristianos en los rescates de los esclavos que de ellos procuraban de haber para hacerlos pescar perlas... se rebelaron, y en especial en la provincia de Maracapana mataron hasta ochenta cristianos españoles en poco más tiempo de un mes”.

Y así se desató la espiral de la violencia con su dinámica de siempre: el abuso del poderoso suscita la reacción del débil, y esta reacción da pie a que el poderoso pueda “justificar” la destrucción del débil.

La Colonia, en efecto, movilizó de inmediato su maquinaria bélica y, en enero de 1521, puso al capitán Gonzalo de Ocampo al frente de doscientos cuarenta y seis hombres, distribuidos en seis naves. Cuando Ocampo estaba ya para levar anclas rumbo a Cumaná, llegó de España Bartolomé de Las Casas al frente de su vistoso ejército de campesinos. Si ya al salir de España aquel original tropel desarmado del reino de la Utopía había provocado las burlas de los poderosos —un cronista los vio “con muchas plumas en las gorras coloradas y el padre reverendo en medio de ellos”—, podemos imaginar la reacción de Gonzalo de Ocampo. El guerrero y el pacifista se enfrentaron en Puerto Rico. Aquel encuentro, que ponía en escena dos concepciones antagónicas del derecho de gentes, fue descrito así por el cronista Herrera: “Presentóle el licenciado Casas sus Provisiones reales; requirióle que no pasase de allí para la Tierra Firme, pues él llevaba encomendada por el rey aquella parte adonde iba a hacer la guerra; y que si aquella gente estaba alzada, a él competía atraerla y asegurarla. Gonzalo de Ocampo, que era graciocísimo, dijo algunos dichos facetos a Bartolomé de Las Casas amigablemente sobre la comisión que llevaba, porque eran amigos, y él respondió que reverenciaba y obedecía las provisiones, pero que cuanto al cumplimiento no podía dejar su jornada y hacer lo que el almirante y el audiencia le mandaban y que ellos le sacarían a paz y a salvo de lo que hiciese; y prosiguió su camino...”.

Ocampo “pacificó” muy eficientemente las costas de Cumaná. Colgó de los penoles de sus navíos a algunos indios apresados; ahorcó y empaló a otros para público escarmiento; y se llevó a Santo Domingo y Puerto Rico a ciento treinta y nueve como esclavos para que fueran vendidos en pública subasta. A esta subasta acudieron nobles caballeros, piadosos cristianos y hasta un chantre, llamado don Alfonso de Peralta, quien se llevó su buena partida de veintidós esclavos, comprados con limpia plata...

Los últimos jirones de una dorada utopía

Tras la tormenta, fray Juan Garceto, quien, para impedir en lo posible los extremos de la guerra, había acompañado a Gonzalo de Ocampo en su expedición, logró establecerse de nuevo en Cumaná con algunos de sus misioneros. Bartolomé de Las Casas se les unió en el verano de 1521, pero sin sus pintorescos labriegos, quienes habían desertado miserablemente y escapado a Cubagua, atraídos por el brillo de las perlas. Solos y maltrechos, los franciscanos y el futuro dominico se asieron a los últimos jirones de sus doradas esperanzas. El mismo Las Casas cuenta con emoción el cordial y entusiasta recibimiento que le hicieron los frailes. “Estos religiosos —escribe—, como vieron al clérigo Las Casas con la prosperidad que parecía traer y buen recaudo para la conversión de los indios, hubieron alegría inestimable; saliéronle a recibir con *Te Deum laudamus*, diciendo *Benedictus qui venit in nomine Domini*; y él con ellos dio muchas gracias a nuestro Señor Dios de hallarlos”.

Pero ya la nave se iba hundiendo. Los corredores de esclavos seguían cazando indios “sin fazer cuenta del dicho Casas”. Este tuvo que ausentarse. En 1522 se sublevaron de nuevo los indios, esta vez con más odio y sed de sangre que el año anterior. Saquearon el bohío que había levantado Las Casas, prendieron fuego al monasterio de los franciscanos, talaron su huerta, ultimaron a golpes de macana al pobre mulito que movía la noria, hicieron añicos las campanas, despedazaron un gran crucifijo y esparcieron por caminos y veredas sus brazos, piernas y torso para escarmiento de cristianos y paganos. Los frailes pudieron huir de nuevo a Cubagua, pero un tal fray Dionisio, quien, por turbación o despiste, quedó en tierra, fue martirizado cruelmente, y uno de sus verdugos, de apellido Ortega, recorrió la comarca vestido con el hábito ensangrentado del mártir en señal de victoria y escarnio.

El contraataque de los españoles no se hizo esperar. A fines de 1522 el capitán Jácome de Castellón aplastó el levantamiento “e cautivó e prendió cantidad de indios culpados” y, como colofón de su triunfo, mandó construir “un castillo fuerte de cal y canto con muy buen aposento y una torre”, el de San Antonio de Cumaná.

De esa forma se cerró un capítulo que pudo haber sido ejemplar y luminoso en la historia de América y que, sin embargo, quedó reducido a un bello sueño ahogado en sangre.

Los fuertes muros y las airosas garitas del Castillo de San Antonio, visitados hoy por miles de turistas, hacen fruncir el ceño del que conoce la historia que ocultan, y ante sus adustos sillares uno se pregunta por qué, en la lucha que libran la conciencia de los débiles y el interés de los poderosos, la fuerza puede más que el derecho, y por qué la larga utopía de la paz, en la que siempre han

soñado los hombres, sólo se ha podido realizar en breves y efímeros ensayos, como el de Cumaná.

Cubagua: el primer “boom” del Nuevo Mundo

No se afane demasiado el lector en buscar la isla de Cubagua. En ningún mapa, grande, regular o pequeño, ha de dar con ella. Se trata de un minúsculo islote de tres kilómetros de ancho por nueve de largo, situado cerca de la isla Margarita, al nordeste de Venezuela.

Actualmente Cubagua está deshabitada; en el mismo estado, poco más o menos, que en el que la encontró Cristóbal Colón en 1498: “sin agua de río ni de fuente, sin haber en ella donde se pueda sembrar, ni producir alimento ni poder criar ganado”.

A pesar de todo, el estéril islote comenzó a poblarse hacia 1512, y pocos años después, en Europa y en las islas y costas recién descubiertas de América no se hablaba sino de Cubagua. “Ha sido tanta su riqueza —escribía Gonzalo Fernández de Oviedo—, que no ha habido en las Indias cosa más rica y provechosa en lo que está poblado de cristianos”.

La fabulosa riqueza de la insignificante islilla no fue el petróleo, descubierto en ella por esa misma época y del cual los cronistas de entonces hablaron despectivamente llamándole “betún” y “estiércol del demonio”, sino las perlas, las maravillosas perlas que sacaron de quicio al mismísimo Cristóbal Colón, “pues de ser tantas no cabía en sí de placer”. De tal forma le alucinaron, que pensó que allí mismo, a dos palmos de sus narices, se abrían las puertas del Paraíso: “mas yo muy asentado tengo en mi ánima —escribió muy seriamente a los reyes católicos— que allí donde dije, en Tierra de Gracia, se halla el Paraíso Terrenal”.

El caso *Cubagua* fue cubierto por los mejores reporteros de la época y desde tres ángulos periodísticos estratégicamente escogidos: desde Sevilla, por el italiano Pedro Mártir de Anglería; desde Santo Domingo, por el asturiano Gonzalo Fernández de Oviedo; desde el mismo escenario de los hechos, por Juan de Castellanos, un reportero que tuvo el extraño gusto de redactar sus crónicas en verso.

Anglería informó que los que regresaban de Cubagua venían “cargados de perlas como si lo fueran de paja” y que algunas de éstas eran, por su tamaño, “como avellanas”, mientras otros testigos sostenían que habían visto “grandes como huevos de paloma”.

Oviedo describió la isla y su ciudad Nueva Cádiz —“una gentil población”—, y destacó las extraordinarias riquezas obtenidas con el comercio de sus perlas.

Juan de Castellanos, el futuro prebendado de Tunja, en Cubagua sólo fue “soldado pobre y rodadero”, pero cantó a la isla y lloró su trágico fin en sus célebres Elegías.

Gracias a estos viejos cronistas y a los historiadores y arqueólogos que después han hurgado en archivos y ruinas, conocemos hoy al detalle la apasionante experiencia sociológica de Cubagua.

El año 1526, Nueva Cádiz fue oficialmente declarada ciudad y pronto sus calles y plazas se orlaron de sólidos edificios de mampostería, de arcos de piedra labrada, escudos nobiliarios, talleres de fundición e iglesias finamente decoradas.

Fue una ciudad-relámpago que, al impulso de una especie de embriaguez mercantil, en menos de veinte años llegó al cénit de la prosperidad, para luego, de la noche a la mañana, quedar reducida al silencio y a la desolación. Podríamos compararla con un barco que, saqueado con incontenible furor por sus propios tripulantes y pasajeros, se hunde con todos sus tesoros y depredadores.

En efecto, los habitantes de Cubagua, armados, al parecer, de buenas agallas y desprovistos de molestos escrúpulos de conciencia, amasaron rápidamente ingentes fortunas; pero, ofuscados por el pálido brillo del aljófar, explotaron con tan poco control los placeres perlíferos de la isla, que los agotaron por completo. “Los mer-



Pesca de perlas en Cubagua. Grabado del siglo XVI.

caderes —confiesa un documento de la época— hicieron muchas canoas, vista la ganancia tan grande, como bergantines, e si no las traían llenas mataban los indios a azotes... Y toda la cría que venía pegada en las ostias grandes echábanla entera, por manera que la cría se moría”.

Perlas y lujo a precio de sangre

Gracias a las perlas, la burguesía de Nueva Cádiz conoció un fugaz y engañoso período de fausto y refinamiento. Es elocuente al respecto la lista de los artículos que vendía en su tienda un tal Martín Alonso Alemán: camisas de holanda, zaragüelles de presilla, calzas guarnecidas de terciopelo, pantuflas de cuero, chapines dorados, manos de papel, redomillas de aguadeolores...

En la lejana Europa, el nombre de Cubagua hacía soñar en un maravilloso mundo de fáciles riquezas y alucinantes escenas de vida regalada, como el que Alessandro Allori, pintor italiano nacido en aquellos mismos años, plasmó en su célebre cuadro titulado “La pesca de las perlas”, donde galantes efebos coronan con sartaes de aljófar a sonrientes madonnas que nadan en un mar de aguas transparentes, de un difícil tono perlino... Un perfecto cuadro, una perfecta mentira. El verdadero cuadro de la pesca de las perlas de Cubagua no fue pintado por Alessandro Allori, sino por fray Bartolomé de Las Casas: “Métenlos en la mar —escribió refiriéndose a los indios esclavos de Cubagua— en tres y en cuatro e cinco brazas de hondo, desde la mañana hasta que se pone el sol; están siempre debajo del agua nadando, sin resuello, arrancando las ostras donde se crían las perlas. Salen con unas redecillas llenas dellas a lo alto, a resollar, donde está un verdugo español en una canoa o barquillo, e si se tardan en descansar les da de puñadas y por los cabellos los echa al agua para que tornen a pescar”.

Por si el testimonio de Las Casas pudiera parecer exagerado, hay otros no menos recios. El año 1540, con ocasión de un viaje que realizó por las costas de Venezuela, el obispo de Santa Marta hizo constar que los pescadores de perlas de Cubagua “nunca salen jamás del agua o de la cárcel”. (Llamaban cárcel a un cuarto donde los esclavos dormían “encerrados debaxo de llave”).

Dos años después, una real orden confesaba sin rebozo que la pesquería en los ostiales se había llevado a cabo “sin la buena orden que convenía y se han seguido muertes de muchos indios y negros”.

A los esclavos de Cubagua se les marcaba la piel con un hierro candente. Como se ve, las mismas perlas “adornaban” de forma muy distinta la piel de los esclavos que las pescaban y la piel de las damas que las lucían...

Testimonios de una ejemplar historia

En 1524, franciscanos expulsados de Cumaná fundan un pequeño convento en Nueva Cádiz. Allí permanecen hasta la destrucción de la ciudad, en 1541. El tiempo, huracán que arrasa y revuelve todo, sólo ha respetado unos pocos restos del convento —ruinas, un escudo de la Orden esculpido en piedra, dibujos hechos con grafito— y algunos testimonios sobre la labor social realizada por sus moradores, tres de los cuales escribieron sus nombres con sangre de martirio.

Los franciscanos de Cubagua no se contentaron con rezar Maitines, sino que se metieron de lleno en la airada historia de la pequeña isla y en los pleitos, contiendas y problemas laborales en que abundó la corta pero agitada vida social de Nueva Cádiz.

El convento de San Francisco fue asilo de los perseguidos por la justicia —en él se acogió a sagrado Pedro de Barrionuevo después de haber asesinado al tendero y regidor Martín Alonso Alemán, el de los chapines de oro...— y punto de encuentro de desavenidos. En el claustro del pequeño monasterio se formalizó una difícil concordia entre Jerónimo de Ortal y las autoridades de la ciudad. Estas recurrieron de nuevo al padre Guardián cuando, en 1533, pleitearon sobre las condiciones en que se debían cobrar los diezmos.

Para mejorar la situación de los pescadores de perlas, los franciscanos de Nueva Cádiz recurrieron a todos los medios que estaban a su alcance. Enviaron a la Corte un extenso informe, al que el rey contestó con una Cédula en 1535. Para aminorar abusos, lograron que el infamante hierro de marcar esclavos se guardara bajo tres llaves y que una de ellas estuviera bajo la custodia del padre Guardián. Obtuvieron también que éste formara parte del tribunal al que acudían los mercaderes en sus querellas contra los pescadores de perlas. Gracias a las gestiones de los franciscanos, se legisló que nadie pudiera sacar de Cubagua indios o negros sin haber declarado éstos que iban de su grado y no por fuerza.

En el mes de julio de 1534 tuvo lugar un suceso que conmovió a todo el vecindario de Nueva Cádiz. Lo narró, con el huelgo entrecortado por la emoción y por los sobresaltos del viaje que acababa de hacer, un tal Rodrigo de Niebla, testigo de los hechos.

Rodrigo contó que, estando él en la fortaleza de Cumaná, había visto pasar “ciertas piraguas de caribes e que tocaron trompetas e que iban con mucha alegría e regocijo e que levantaron en alto, a manera de escarnio, un hábito” de frailes franciscanos. Y que sospechando él que aquellos caribes habían dado muerte a los dos frailes del convento de Cubagua que habían viajado con él a Cumaná para misionar entre los indígenas, “se embarcó en una canoa de tablas e vino por la costa de la mar e vio tres indios que los habían

comido los dichos caribes; ansimesmo falló dos libros de *Vita Christi Cartujano* de los dichos frailes e otros libros e un misal”.

Los dos franciscanos del convento de Cubagua martirizados por los caribes en las costas de Venezuela eran fray Hernando de Salcedo y fran Diego Botello.

Rodrigo de Niebla pudo haber terminado su relato con esta o parecida reflexión: “Mientras nosotros, en nuestras pesquerías, damos muerte a los indios, estos hijos de san Francisco han preferido morir por ellos”. El testimonio de los mártires arrojaba una cruda luz acusadora, pero más pudo el brillo de las perlas, y Cubagua prosiguió en su política esclavista de siempre, contentándose con organizar, a raíz del martirio de los frailes, una batida contra los indios caribes en castigo de su fechoría.

Otro de los religiosos de Cubagua que selló con su propia sangre su vida misionera fue fray Andrés de Valdés. Amigo de cronistas y poetas (Oviedo le llamó “mi cognoscido” y Juan de Castellanos, no sin su punto de ternura, “mi buen amigo”); entusiasta defensor del ensayo franciscano de la conquista pacífica de los indios en Cumaná; activo durante medio siglo en cuanta iniciativa tuvo la Orden en el Caribe; superior del convento de Darién, fue morador de Cubagua en 1528 y en 1540. De Cubagua pasó a la isla Margarita y allí, en el año 1560, fue asesinado por el tirano Lope de Aguirre. Juan de Castellanos lloró su muerte en sentidos versos:

“Fray Andrés de Valdés, mi buen amigo,
no se libró de los mortales daños,
pues uno fue de tres frailes que digo,
cargado de vejez y largos años.
De pobres peregrinos gran abrigo,
ajeno de cautelas y de engaños,
y así dolió su mal acabamiento
sin osarse mostrar el sentimiento”.

Cuando el venerable religioso vio al sicario avanzar contra él espada en mano, se acordó, quizás, de cómo, una treintena de años antes, se había enfrentado en el convento de Cubagua con otro asesino, con Pedro de Barrionuevo... fray Andrés de Valdés ofreció su pecho al frío acero con la conciencia tranquila. El, al igual que sus compañeros de Cubagua fray Antonio de Bilbao, fray Agustín de Mayorga, fray Esteban de Aurelia, había hecho lo posible para enderezar los muchos entuertos de la isla de las perlas, aunque inútilmente.

Este fue el sino de los frailes de Cubagua, doloroso y desesperante: gritar la verdad y la justicia con los labios y la sangre, llegar hasta el extremo del martirio, y comprobar luego que apenas se había logrado cambiar nada, y todo debido a aquella ley, intuida, sin

duda, por ellos y formulada después por satisfechos y campanudos sociólogos, que dice así: “la realización histórica de la conciencia supone la maduración de las condiciones de posibilidad para determinada realización”...

En Cubagua no hubo tiempo para que las condiciones de posibilidad madurasen. Los ostiales fueron agotándose rápidamente. Un alarmante informe de 1538 advertía que en la isla ya no había “ni ostras”. Nueva Cádiz fue despoblándose, hasta que, en diciembre de 1541, “sobrevino una gran tempestad de aguas y vientos que asoló toda la isla, que no dejó casa de piedra en ella”.

En el desolado islote, sobre las ruinas del antiguo convento de Nueva Cádiz, se levantan aún, invisibles y trágicas, las figuras de los franciscanos de Cubagua, profetas que no ocultaron la verdad y no dudaron en verter su sangre, aun a sabiendas de que estaban condenados al fracaso.

Bibliografía

CUMANA

- CARROCERA, Fr. Cayetano de, O.F.M. Cap., *Memorias para la historia de Cumaná y Nueva Andalucía*. Caracas, 1945.
- GOMEZ CANEDO, Lino, O.F.M., "Primeros intentos de evangelización franciscana en Tierra Firme, 1508-1553", en *Archivum Franciscanum Historicum*, L (1957) 99-118.
- — —. "Primicias franciscanas en Venezuela, 1514-1574", en *Miscellanea M. de Pobladura*, I (1964) 347-367.
- — —. "Política indigenista de la Iglesia en Venezuela, en *Memoria del II Congreso venezolano de Historia Eclesiástica*, Caracas, 1966.
- OJER, Pablo, *La formación del Oriente venezolano*, Caracas, 1966.
- OTTE, Enrique, "La expedición de Gonzalo de Ocampo a Cumaná en 1521" en *Revista de Indias*, año XVI, N° 63, Madrid, 1956.
- — —. *Cédulas Reales relativas a Venezuela (1500-1550)*. Caracas, 1963.
- RAMOS, Demetrio, "El padre Córdoba y Las Casas en el plan de conquista pacífica de Tierra Firme", en *Boletín americanista*, año I N° 3 (1959) Barcelona.

CUBAGUA

- CRUZENT, J.M., "Nueva Cádiz, testimonio de piedra", en *El Farol*, CLX (1955), Caracas.
- HELMER, Marie, "Cubagua, l'île des perles", en *Annuaire E.S.C.*, año 17 (1962).
- OTTE, *Cedulario de la monarquía española relativo a la isla de Cubagua (1523-1550)*. Caracas, 1961.
- VILA, Pablo, "Cubagua y el poblamiento oriental de Venezuela en los comienzos de la colonización", en *Miscellanea Fontsevè*, Barcelona, 1961.

II

**Protagonistas de una Orden
que optó por el indio
y su cultura**

1. Johann Dekkers, el teólogo que acompañó a Cuauhtemoc en su última jornada

Los viejos cronistas de América españolizaron los nombres flamencos de nuestro personaje, Johann Dekkers o Hans van Tacht, y le llamaron limpiamente fray Juan de Tecto. (Su compaisano Pedro de Gante lo apellidó de forma aun más extraña: Juan Teta). Parecida suerte corrió con sus apellidos el compañero de viajes y desventuras de Dekkers, Johann van den Auwera o Hans van Aar, conocido como fray Juan de Ayora, de Ahora o de Aora, según los caprichos ortográficos de cada cronista.

Johann Dekkers, doctor en teología por la Universidad de la Sorbona, fue profesor de la misma durante catorce años. Guardián, además, del convento de Gante y confesor del emperador Carlos V, no era, como se ve, un fraile de medio pelo. Toribio de Benavente, que lo trató en México, le llama “gran religioso y gran teólogo, que creo no haber pasado a estas partes letrado más fundado”.

Pero, de pronto, Johann Dekkers deja a un lado cuodlibetos, Sumas teológicas y silogismos y se mete a misionero. El día 25 de mayo de 1522, en efecto, se enrola en la comitiva real del emperador Carlos V, junto con sus hermanos de hábito Johann van den Auwera, Peter van der Moore (el célebre Pedro de Gante) y Juan Glapión. Del puerto francés de Calais, los cuatro misioneros pasan a los de Dover y Southampton, en Inglaterra, y luego bajan a Santander, en España. Fray Juan Glapión, consejero del emperador, muere en Valladolid. Los otros tres se hicieron a la vela, rumbo a México, el día 20 de marzo de 1523 llegando a Veracruz el 30 de agosto del mismo año.

Una treintena de años después, fray Pedro de Gante recordaría, no sin nostalgia, aquel periplo en una de las cartas que escribió al Emperador.

“Yo vine de la dicha ciudad (de Gante) a los reinos de España en el armada que V.M. venía, en compañía de Clupión, confesor suyo, que vino a desembarcar a Santander, en el navío que asimismo venía fray Juan Teta, guardián del monasterio de San Francisco de Gante, el cual e otro religioso (fray Juan de Ayora) pasamos a estas partes de la Nueva España”.

Testigos de la hecatombe de Tenochtitlán

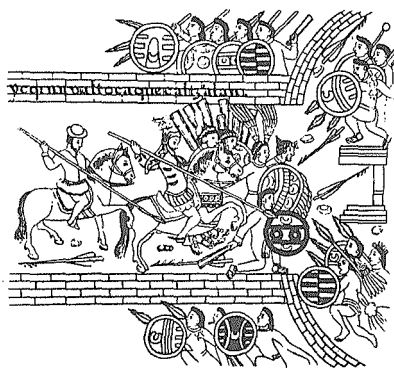
En México sólo les habían precedido dos franciscanos: Diego Altamirano y Pedro Melgarejo de Urrea, ambos capellanes castrenses de Hernán Cortés.

De Diego Altamirano, nos informa el cronista Bernal Díaz del Castillo que, antes de hacerse religioso, “había sido soldado e hombre de guerra e sabía de negocios”. Pedro Melgarejo de Urrea, sevillano, además de ser hombre “de buena expresión”, fue fraile de manga bastante ancha en asuntos relacionados con maravedíes y barras de oro, pues, según el mismo cronista, se presentó en el real de Hernán Cortés con unas bulas del señor san Pedro y tales artes usó, que “en pocos meses el fraile fue rico y compuesto a Castilla”.

Por desgracia, este reparo moral de Bernal se basa en hechos ciertos, pues, el día 12 de noviembre de 1523, el obispo Fonseca envió al general de la Orden una cédula para informarle que fray Pedro Melgarejo había traído cierto oro de las Indias sin registrar. Tres años después, el mismo Hernán Cortés, a pesar del gran aprecio en que tenía a su capellán, lamentaba que éste no hubiera depositado a su debido tiempo en las manos de don Martín Cortés, padre del conquistador, los diez mil pesos que él le enviara con el fraile, el cual —muy espabilado— “hubo más de trescientos mil maravedíes de provechos de la renta de los juro”.

Aparte de esta irregular conducta de Melgarejo, los dos capellanes fueron testigos e informadores de excepción para los misioneros flamencos. Gracias a ellos pudieron éstos conocer el ambiente y la situación de México, en especial el atroz mundo de la guerra y de la violencia. Diego Altamirano y Pedro Melgarejo, en efecto, sirvieron de capellanes durante el asedio a que Cortés sometió la capital azteca. Melgarejo acompañó a los trescientos sesenta y cinco soldados que marcharon contra Chalco y Yantepeque, Xochimilco y Coyoacán, seguidos de millares de indios, quienes aguardaban a que se trabase la primera batalla para poder alimentarse de los cadáveres que quedarán tendidos en el campo. Al llegar a Cuernavaca, Melgarejo fue testigo del “gran despojo, así de mantas muy grandes como de buenas indias”, que allí hubo, según Bernal. En Tacuba, el capellán Melgarejo, subido a un *cu* o templo de ídolos, consoló a Cortés por la pérdida de sus mozos de espuelas, “que estaba muy triste por ellos”.

El cerco de México o Tenochtitlán duró setenta y cinco días. Durante el mismo, los dos capellanes presenciaron escenas dantescas. No había descanso de día ni de noche, hasta el extremo de que los soldados, armados hasta los dientes, tenían que dormir con las armas puestas. Soldado que cayera prisionero de los aztecas era sacrificado a los ídolos.



Entrada de Hernán Cortés y de sus aliados tlaxcaltecas en la ciudad de México (Lienzo de Tlaxcala).

Un ruido ensordecedor envolvió la ciudad, noche y día, a lo largo de todo el cerco. “Los gritos y voces de los capitanes mejicanos apercibiendo los escuadrones y guerreros... y otros llamando a los de las canoas... y otros en hincar palizadas y abrir y ahondar las aberturas de agua y puentes y en hacer albarradas, otros en aderezar vara y flecha..., y los malditos atambores y cornetas y atabales dolorosos nunca paraban de sonar”.

Al final de la batalla, la ciudad entera estaba materialmente cubierta de cadáveres. Bernal no exagera: “Digo, que juro, amén, que todas las casas y barbacoas de la laguna estaban llenas de cabezas y cuerpos muertos... y no podíamos andar sino entre cuerpos y cabezas de indios muertos... y hedía tanto que no había hombre que lo pudiese sufrir”.

Los sobrevivientes abandonaron la ciudad “tan flacos y amarillos y sucios y hediondos, que era lástima de los ver... y lo que purgaban de sus cuerpos era una suciedad como echan los puercos flacos que no comen sino hierba; y hallóse toda la ciudad como araña y sacadas las raíces de las hierbas que habían comido, y cocidas hasta las cortezas de algunos árboles”.

La victoria, o mejor dicho, la hecatombe se celebró con un banquete orgiástico, que mereció la crítica del sincero y noble Bernal Díaz del Castillo.

Melgarejo salió hacia la Península en el año 1523, el mismo en el que llegaron a México Johann Dekkers y sus compañeros flamencos. Diego Altamirano permaneció en Nueva España hasta 1526, de modo que fue enlace e informador tanto de los frailes flamencos como de los doce Apóstoles franciscanos, que arribaron en 1524.

Las experiencias vividas por los dos capellanes durante el cerco de México tuvieron que sacudir necesariamente la sensibilidad del teólogo y moralista Johann Dekkers. A la luz de las descripciones y comentarios de los dos frailes capellanes, vio más claro que nunca que se abría un abismo insalvable entre su anterior vida de profesor de teología escolástica, de ordenador de un mundo de verdades abstractas, principios intangibles y sutilezas formalistas, y aquel mundo de sangre y ruina, de muerte y desolación, que era

México al tiempo en el que él llegó. Jamás había imaginado él que la opción que había hecho al dejar la paz de las aulas y de los claustros para meterse a misionero de América le iba a enfrentar a una realidad tan atroz y agobiante. Pero, al mismo tiempo, fue entonces, sin duda, cuando más satisfecho se sintió de haber tomado aquella decisión, criticada, seguramente, por muchos e incomprensible para la mayoría.

De teólogo a catequista de niños indios

Los tres misioneros flamencos se instalaron en Texcoco, junto a México. Desde allí, pudieron comprobar por sus propios ojos no solamente los destrozos y la desolación de la gran capital, sino también los soberbios exponentes de su pasado esplendor, muchos de los cuales aún permanecían intactos. Uno de los más impresionantes era el *teocalli* de Texcoco, que, según las cuentas de Toribio de Benavente, tenía cinco o seis gradas más que el gran *teocalli* de México. Texcoco se distinguía también por sus inmensos patios, donde “había hartado que mirar”, según fray Toribio. Este, que llegó a México un año más tarde que Johann Dekkers, dice que había en Texcoco muy grandes edificios, templos resplandecientes, casas bien labradas, plazas, enormes y lujosos palacios. El del señor de Texcoco poseía un huerto murado, con más de mil cedros en su interior. Fabulosos jardines alternaban con grandes estanques. Uno de estos estaba de tal forma construido, que las canoas entraban en él por un canal subterráneo.

Ceñudos y temidos sacerdotes aztecas merodeaban aún los templos de Tlaloc y Uitzilopochtli. Bernal los describe cubiertos con sus largas mantas de algodón, sus cabellos enmarañados y endurecidos con la sangre de los sacrificios humanos, con sus orejas rotas de tanto sacarse sangre de ellas, y con su característico olor a azufre y a carne muerta...

La vista de estos sacerdotes, de sus ídolos e idolatrías, la desolación causada por la guerra, la gloriosa historia de un imperio y el abatimiento de un pueblo diezmado, vencido y sin esperanza, hicieron, sin duda, reflexionar mucho al teólogo Dekkers. Vio con una claridad meridiana que el Nuevo Mundo exigía de él una nueva sensibilidad, una nueva actitud que tuviera en cuenta las exigencias de los nativos de América, sus formas de sentir y de pensar, su dolorosa situación de hombres humillados y sometidos a servidumbre, su lengua y su cultura en peligro de perderse. No, ya no bastaba teorizar. No se podía contentar ya uno con las verdades abstractas ni con los libros. A aquel pueblo mexicano, tan atrozmente destruido y diezmado, no se le podía salvar sólo con la doctrina, pues lo

único que podía volverlo a poner en pie era demostrarle con hechos que se estaba de su parte y a su lado, corriendo su misma suerte y hablando su mismo idioma.

Algo de eso quiso decir fray Juan de Tecto cuando, según cuenta Jerónimo de Mendieta, se vio por primera vez con los doce Apóstoles franciscanos de México. Estos, al observar que los templos de los ídolos estaban aún en pie y que en ellos seguía ofreciéndose culto a los falsos dioses, preguntaron a los tres pioneros flamencos qué hacían sin acabar con la idolatría, en qué perdían su tiempo...

—Aprendemos la teología que de todo punto ignoró san Agustín —contestó el antiguo profesor de La Sorbona.

Mendieta aclara que por teología entendía la lengua de los indios, sin cuyo conocimiento no era posible iniciar la tarea evangelizadora.

Gracias a los datos, aunque escasos, conservados por los cronistas, sabemos que los tres franciscanos flamencos comenzaron de inmediato a aprender la lengua de los naturales y que se pusieron al servicio de los vencidos, tratando, además, de identificarse en lo posible con ellos. No se hicieron construir convento alguno, sino que se alojaron en casa de un indio de Texcoco. Tampoco abrió cátedra el ilustre teólogo de París, sino que se dedicó, con humildad y realismo, a “recoger algunos niños, hijos de principales, en especial en Texcoco”. Más tarde extendió su labor de catequista a México, donde buscó algunos niños “para los enseñar a leer y escribir”.

La actividad literaria del brillante profesor de La Sorbona se redujo a redactar dos obritas, que no son precisamente ambiciosos tratados de disquisiciones teológicas: la primera, un elemental catecismo, titulado *Primeros rudimentos de la doctrina cristiana en lengua mejicana*, y la segunda, referente a una cuestión de praxis litúrgica, *Apología del bautismo administrado a los gentiles mejicanos son sólo el agua y la forma sacramental*. Dekkers dejó inéditas ambas obras.

De catequista a profeta de los vencidos y de los manipulados

En el mes de octubre de 1524, Johann Dekkers abandonó su residencia de Texcoco y, junto con su hermano de hábito Johann van den Auwera, docto asimismo y “ya viejo cano”, se enroló en la célebre expedición que Hernán Cortés condujo a las Hibueras u Honduras para deshacer la rebelión de Cristóbal de Olid.

Acerca del motivo por el que Johann Dekkers se lanzó a esta aventura, dice Mendieta que Cortés lo llevó consigo por el gran aprecio en que le tenía. Por su parte, Bernal Díaz del Castillo, que fue uno de los expedicionarios y a quien debemos un detallado informe de aquel desventurado viaje, dice que Cortés se hizo acompañar de los dos franciscanos flamencos por ser éstos grandes teólogos.

Más o menos forzado o de su propia voluntad, con el propósito de servir de capellán o de evangelizar como apóstol itinerante, lo cierto es que Johann Dekkers marchó rumbo a las Hibueras cosquilleándole el alma la viva sensación de que ya se había liberado definitivamente del mundo de las teorías y de las abstracciones y se había metido, de pies a cabeza, en la cruda realidad de la vida.

Cuando la expedición se puso en camino ofrecía tal aspecto, entre brillante y pintoresco, que no se sabía si Hernán Cortés había organizado una marcha triunfal o un desfile de circo. Junto a Cortés marchaban Guatemuz o Cuauhtémoc —el gran jefe guerrero de los aztecas—, caciques de alto rango, caballeros y capitanes, doscientos cincuenta soldados, ciento treinta jinetes, tres mil indios armados, amén de numerosos ballesteros. Pero, junto a la flor y nata de su poderío militar, Cortés llevaba también camareros y pajes portando vajilla de oro y plata, seguidos de alconeros y músicos, tocadores de chirimías, sacabuches y dulzainas, volatineros y prestidigitadores. Allí iba doña Marina, la famosa *Malinche* —la cual, por cierto, se casó con Juan Jaramillo durante la expedición, cerca de Orizaba— y, renqueando, un tal Hernán López de Avila, que estaba “tullido de bubas”, y no lejos de él, Pedro de Ircio, que era paticorto “y no era para andar, sino para mucho hablar”. Cerraba la comitiva una gran manada de puercos.

En los pueblos por donde pasaban los expedicionarios eran recibidos con arcos triunfales, fiestas, emboscadas de moros y cristianos y otros grandes regocijos y juegos. En cada poblado se les iban uniendo soldados, aventureros y gente de medio pelo.

Guazacualco, donde los antiguos compañeros de armas de Hernán Cortés —entre ellos Bernal Díaz del Castillo— descansaban de sus pasadas fatigas, quedó despoblado, porque “por fuerza los hacía ir” Cortés en su comitiva y “no le osábamos decir que no”.

Y la expedición, impulsada como por una imperiosa locura, siguió su desastrado rumbo hacia Copilco y Zaguatán, hacia los pantanos de Tabasco y las selvas de Usumacinta. A pesar del mapa que, dibujado en un paño de henequén, llevaba Cortés para orientarse en su marcha, pronto se vieron perdidos y con hambre, pues los guías habían huido. Yervas y raíces eran su único alimento. La gente comenzó a murmurar y Cortés “quería reventar de enojo”. El vol-

teador o saltimbanqui se murió en el camino y los músicos enfermaron, “excepto uno, y renegábamos todos los soldados de lo oír y decíamos que su canto parecía de zorros y adives que aullaban y que valiera más tener maíz que comer que música”...

Los dos frailes se preguntaban, sin duda, qué hacían ellos medidos en semejante delirio. Quizás les consolaba pensar que era justo correr la suerte, buena o mala, loca o cuerda, de aquellos hombres, y que valía la pena estar a su lado, codo a codo, en las duras y en las maduras. De todos modos, a cada rato se presentaba ocasión de ejercer el ministerio sacerdotal.

En Ziguatécad, por ejemplo, el hambre apretó tanto, que algunos indios que iban en la expedición mataron a varios de sus compatriotas y, asándolos al horno, los comieron. En vista de aquel triste lance —informa Bernal— “predicó un fraile francisco de los que traíamos, cosas muy santas y buenas”. Pero, Cortés, para borrar, al parecer, la mancha de la antropofagia, mandó quemar a un indio mexicano. No aclara Bernal si el fraile predicador advirtió o no a Cortés sobre su desmesurado celo por la justicia.

La atmósfera moral se hizo cada vez más irrespirable. Hasta Hernán Cortés renegaba de impaciencia “y pateaba, porque no le dejaron maíz que comer”. Algunos soldados desertaron. El descontento cundió entre los indios. Y todos, incluso los españoles, deseaban volver a México.

En el mes de febrero de 1525, Hernán Cortés descubre ciertos indicios de sublevación entre los nativos que le acompañan y procede a interrogar a los principales caciques. El señor de Tacuba o Tacoplán, llamado Tettlepanquetzal, confiesa que entre él y Cuauhtemoc habían dicho que valía más morir de una vez que morir cada día en el camino. Cuauhtemoc, por su parte, reconoce que sí se había hablado de sublevación, pero que “nunca tuvo pensamiento de salir con ello, sino solamente la plática que sobre ello hubo”... “Y sin más probanzas, —escribe Bernal Díaz del Castillo—, Cortés mandó ahorcar al Guatemuz y al señor de Tacuba, que era su primo. Y antes que los ahorcasen, los frailes franciscanos los fueron esforzando y encomendando a Dios con la lengua doña Marina. Y cuando le ahorcaban, dijo el Guatemuz:

—¡Oh Malinche (así le llamaba a Cortés): días había que yo tenía entendido questa muerte me habías de dar e había conocido tus falsas palabras, porque me matas sin justicia! Dios te la demande, pues yo no me la di cuando te me entregaste en mi ciudad de México”.

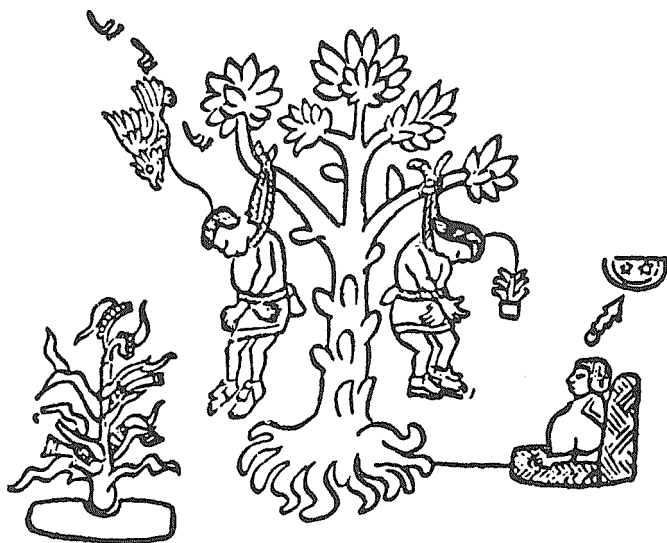
El señor de Tacuba dijo que daba por bien empleada su propia muerte por el honor de morir junto con su señor, Cuauhtemoc. “E verdaderamente —confiesa Bernal— yo tuve gran lástima de Gua-

temuz y de su primo, por habelles conocido tan grandes señores... E fue esta muerte que les dieron muy injustamente, e pareció mal a todos los que íbamos”.

Cuauhtemoc y Teteplanquetzal fueron ahorcados el día 28 de febrero de 1525, en Izancanac según unos, en Teotilac según otros. Cuauhtemoc, hijo del emperador Ahuitzotl y de la reina Tlillalcapatl, el último gran jefe de los aztecas, era, —según lo describe Bernal Díaz del Castillo— bien parecido y de aspecto grave. No pasaba de los veinticuatro años.

Ya nunca más pudo olvidar Johann Dekkers aquel rostro de Cuauhtemoc, que expresaba nobleza y valor. El otrora teólogo de la Universidad de París aprendió de aquella malhadada muerte que la mayoría de las veces la verdad y la justicia están de parte de los vencidos. Al menos, a él le cabía el honor y el consuelo de haber iluminado los últimos momentos del caudillo de los aztecas con palabras de esperanza, y de haber intentado hacerle ver que el amor persiste a pesar de los errores y de la crueldad de los hombres.

Tampoco Hernán Cortés pudo apartar ya de su memoria la figura y las palabras de Cuauhtemoc —los ajusticiados nunca mueren en la conciencia de sus jueces—. Así lo consigna —veraz y desinteresado— el cronista: “Cortés andaba mal dispuesto y aun muy pensa-



Ejecución de Cuauhtemoc, “el Aguila que cae”, y de Teteplanquetzal, señor de Tacoplán, según una lámina pintada en México en el siglo XVI y conservada en la Biblioteca Vaticana (código 3738).

tivo e descontento del trabajoso camino que llevábamos e como había mandado ahorcar a Guatemuz y a su primo el señor de Tacuba... pareció ser que de noche no reposaba de pensar en ello y salía de la cama donde dormía, a pasear... e sufría”.

En jornadas interminables, los diezmos y hambrientos expedicionarios siguieron avanzando, como alucinados, atravesando ríos y esteros, escalando montes, abriéndose paso por intrincadas selvas. Hasta a los caballos se les derretía el unto en el cuerpo de tanto andar y correr.

El sol les volvía locos de día —Bernal se queja del “gran sol que se me había entrado en la cabeza”—, y los mosquitos, de noche.

Por fin, y para colmo de desgracias, se enteraron de que todo aquel viaje había sido inútil, pues Cristóbal de Olid, en cuya persecución iban, había terminado sus días, degollado, en Naco, hacía tiempo.

Ya casi al final de la agotadora marcha, estando los hambrientos expedicionarios en el puerto de San Gil, llegó un navío desde Cuba portando siete caballos, cuarenta puercos, ocho pipas de tasajo salado y pan de cazabe. Por fin, los famélicos aventureros pudieron comer; pero veintiuno de ellos se hartaron de forma tal, que murieron de empacho: siete, por exceso de tortillas de maíz, y catorce, atiborrados de tasajo.

De San Gil pasaron a Puerto Caballos y Trujillo, en la costa de Honduras, donde los dos religiosos flamencos catequizaron a los nativos.

Pero ya las fuerzas de los dos frailes se habían agotado. En Trujillo, Cortés los embarcó con rumbo a Cuba. Bernal sostiene que murieron ahogados en un naufragio, frente a las costas de Cuba.

El padre Jerónimo de Mendieta da otra versión del fin de Johann Dekkers. Según él, “faltaron los alimentos de tal suerte, que mucha gente murió de hambre, y entre ellos el bendito fray Juan de Tecto; arrimándose a un árbol de pura flaqueza, dio allí el alma a Dios, que no fue pequeño género de martirio”.

Basados en estas dos contrarias versiones, los historiadores discuten si Johann Dekkers murió ahogado o de hambre.

Hay, sin embargo, una tercera versión un tanto extraña, pero que no deja de ser intrigante y sugestiva. Según ella, fray Juan de Tecto habría sido ahorcado por orden de Hernán Cortés. ¿Causa? La solidaridad del franciscano con Cuauhtémoc...

Esta llamativa versión se basa en una lámina pintada en México en el siglo XVI. Dicha lámina lleva el número romano CXXXV y forma parte del códice llamado Vaticano Latino 3738, que se en-

cuentra en la Biblioteca del Vaticano. En ella aparece Cuauhtémoc, “águila que cae”, ahorcado junto con otro de los señores aztecas que lo acompañaban en el viaje a las Hibueras. Al lado del árbol del que cuelgan los dos ajusticiados, se levanta un marco o bastidor, del que pende, también ahorcado, un fraile franciscano. Sobre él hay una caña de maíz cortada y otra completa, que, al parecer, representan el nombre jeroglífico de Juan de Tecto. A la derecha del bastidor, hay una vasija o jícara. Tal vez indique Xicalanco, que en azteca quiere decir lugar donde abundan las jícaras, y que, según algunos autores, fue el lugar de la ejecución de Cuauhtémoc.

Esta curiosa lámina fue publicada en el año 1831 por Lord Kingsborough, en Londres, en el volumen tercero de su obra *Antiquities of México*.

De todos modos, lo cierto es que fray Juan de Tecto murió compartiendo el dolor y la suerte de unos hombres en marcha, en la insensata marcha a la que les había obligado a unirse un ambicioso conquistador de imperios.

Aquella expedición de las Hibueras fue un apropiado símbolo de la marcha de los pobres —manipulados siempre— a lo largo de la Historia. Johann Dekkers, renunciando a su brillante mundo de la ciencia y de la fama, quiso confundirse e identificarse con ellos hasta la muerte y hasta el absurdo, y así, ser testigo y profeta de los humildes.

Bibliografía

- ANDRADE, Vicente P. de, “Disquisición histórica sobre la muerte de los frailes Juan de Tecto y Juan de Ahora”, en *Congreso Internacional de americanistas de México 1895*, México, 1897, 214-220.
- CASTRO, Manuel de, “Confesores franciscanos en la Corte de Carlos I”, *Archivo Ibero-Americano*, XXXV (1975) 253-312.
- DIAZ DEL CASTILLO, Bernal, “Historia verdadera de la conquista de la Nueva España”, Espasa-Calpe S.A., 1968, Madrid.
- KIEKENS, F., *Los primeros misioneros belgas en América*, México, 1880.
- KINGSBOROUGH, Lord, *Antiquities of México comprising fac-similes of ancient mexican paintings and hieroglyphics*, Londres, 1831.
- LOPEZ, Atanasio, O.F.M., “Los primeros franciscanos en México”, en *Archivo Ibero-Americano*, 13 (1920), 21-28, Madrid.

2. Pedro de Gante, catequista y maestro de artesanos y pintores indígenas

El flamenco Peter van der Moor o Moere ha pasado a la historia con el nombre de fray Pedro de Gante en atención a la ilustre ciudad belga de donde era oriundo. En rigor, nació en Ayghen, pueblecito cercano a Gante, hacia 1480.

Algunos biógrafos fantasiosos afirman que Pedro de Gante lucía una figura esbelta y unas barbas floridas, como de hilos de oro, y hasta que tenía unos ojos sármatas, de un azul pálido... El, en sus cartas, nunca se detuvo a describir su físico. Prefirió identificarse con otro género de datos personales: fraile lego, compañero de fray Juan de Tecto, regular trabajador, amigo de los indios mexicanos...

No aclaró en sus escritos si tenía ojos garzos o castaños, pero sí se sabe que era tartamudo. Tan gago era que, según el cronista Jerónimo de Mendieta, apenas se hacía entender de los frailes ni en la lengua mexicana ni en la española. Defecto éste que, en último término, redundaba en mérito suyo, pues si llegó a ser una figura señera en la historia de América, fue únicamente a fuerza de superar recios obstáculos, como el de la tartamudez.

También declaró en sus cartas su estado de hermano lego. Y no por una falsa humildad, dándole al término *lego* un sentido degradante, como si el serlo le quebrara la condición, sino convencido de que su verdadero puesto en la Orden y en el apostolado dependía de su calidad de religioso y no del sacerdocio. Así podía contar con más tiempo para su peculiar vocación. “Como yo no soy sacerdote —escribía en 1532—, he tenido más tiempo y oportunidad”.

Para poder mantenerse en su firme vocación “laica”, tuvo que rechazar presiones del mismo emperador Carlos V, familiar suyo, que le propuso nada menos que para Arzobispo de México según dicen, y hacer caso omiso de las licencias que el papa Paulo III, un Capítulo General de la Orden y cierto nuncio de Su Santidad le enviaron para que pudiera ordenarse sacerdote.

Sin embargo, la nota más característica de Pedro de Gante es su identificación con el indio a lo largo de los cincuenta años que



Fray Pedro de Gante en un dibujo indígena del siglo XVI. Códice *Osuna*.

vivió en México. De muy tierno y singular califica Mendieta su amor a los indios. Sólo en virtud de este amor pudo vencer la mayor tentación que experimentó en su vida: volver a su tierra natal. “Fue tentadísimo del demonio —informa el mismo cronista— para tornarse a Flandes”. En la dura lucha que en el campo de su conciencia entablaron, por una parte, su amor a la patria y, por otra, su deseo de entrega a los indios vencidos por la espada de Cortés, de tal forma triunfó su opción por México, que, hasta llegó a abandonar el uso de su lengua materna. En efecto, a los seis años de su llegada al Nuevo Mundo, en 1529, comunicaba a sus hermanos franciscanos de Flandes que ya sólo hablaba y escribía en náhuatl o en español.

Se hizo indio con los indios. Hasta el extremo de que tan sólo éstos le podían entender bien a pesar de la tartamudez. Era cosa maravillosa —dice Mendieta— que los indios le entendieran en su lengua como si fuera uno de ellos. Ahí estaba el secreto: haberse hecho “como uno de ellos”.

Semejante grado de encarnación en la tierra a la que había ido a misionar, explica su incansable actividad a favor de los aztecas como maestro, catequista y promotor de gremios y escuelas de artes y oficios. Se entregó en cuerpo y alma a México. El mismo afirma que su oficio era predicar y enseñar día y noche. “En el día enseño a leer, escribir y cantar; en la noche leo doctrina cristiana y predico”. La ardua tarea de instaurar un nuevo orden social y de fundar la Iglesia en una tierra hasta entonces idólatra y devastada por la guerra, no le permitía ni un punto de descanso. La tierra es grandísima —informa—, poblada de infinita gente, y los frailes que predicán, pocos para enseñar a tanta multitud. Por lo que está en constante actividad. Insiste y vuelve a insistir en el carácter absorbente y totalizador de la tarea a la que se ha dado. “Día y noche” es la expresión que fluye de su pluma en cada renglón. “Pasando toda manera de trabajos de día y de noche, para que este pueblo infiel venga al conocimiento de la fe de Jesucristo”.

Mendieta resalta el protagonismo que adquiere fray Pedro de Gante entre los indios. Aun por encima de otros apóstoles, sacer-

dots y prelados. Hasta el extremo de afirmar que de él dependía principalmente el gobierno de los naturales de toda la ciudad de México y de su comarca, incluso en lo espiritual y eclesiástico. Picado, al parecer, de celos por esta popularidad del hermano franciscano, el arzobispo Alonso de Montúfar solía decir: —Yo no soy arzobispo de México, sino fray Pedro de Gante, lego de San Francisco...

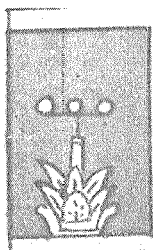
La tarea de volver a estructurar a un pueblo deshecho

Pedro de Gante llegó a México en el mes de agosto de 1523, a los dos años de la caída de Tenochtitlán en manos de los conquistadores españoles. A su arribo, aún eran patentes las huellas de la terrible destrucción que había sufrido la ciudad durante el asedio por las tropas de Cortés. Un manuscrito anónimo, llamado de Tlaloteloco, redactado por autores indígenas hacia 1528, describe con acentos épicos la desolación de la capital azteca:

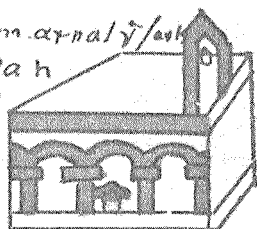
“En los caminos yacen dardos rotos;
 los cabellos están esparcidos.
 Destechadas están las casas,
 enrojecidos tienen sus muros.

Gusanos pululan por calles y plazas,
 y están las paredes manchadas de sesos.
 Rojas están las aguas, cual si las hubieran teñido,
 y si las bebíamos, eran agua de salitre.

Golpeábamos los muros de adobe en nuestra ansiedad
 y nos quedaba por herencia una red de agujeros.



1547. as. Nica'nóm axnal y/est
 Joseph yq̄ctlahōkin y va n
 yq̄nac moyuoh q̄penetiz
 panacaltōllē.



El códice *Aubin*, que registra noticias por medio de glifos, dibujos y textos en náhuatl, conmemora así la dedicación —1547— de la iglesia de San José, construida por fray Pedro de Gante.

Doctrina christiana. Fo. 1.
 A b c d d e f g h i k l m n o
 p q r r s t v u x y z z r p z 9.

Comiēca la doctrina chris-
 tiana en lengua Mexicana.



Nscan ompehua in
 doctrina xpiana
 mexico tlatolli tiqito
 hua in nemachitiliz in
 xpianome cēca moneq̄
 inixq̄ch tlatatl: qui mo
 machtizque ynic huel
 yxtlamatizq̄. Yni huic
 pa yxpiano yotl: ca ye-
 huatl ychuel qui mirimachilizq̄ yn tote-
 cuiyo Dios inin teouh in tlatocatzin yn
 Jesu xpo. Camochi ypa motenehua yn
 inquerq̄ch intech monequi in xpianome
 yn quinelto cazq̄ in quipiezque. Yhua in
 quitelchihuazq̄ in amo qualli. Yhua yn
 quenin q̄motlatlauhtilizq̄ yn totecuiyo
 dios: in quenin quica quizque in missa in

8

Primer folio de la *Doctrina Christiana en lengua mexicana* de fray Pedro de Gante, impresa en México en 1553.

En los escudos estuvo nuestro resguardo,
pero los escudos no detienen la desolación.

Hemos masticado grama salitrosa,
pedazos de adobe, lagartijas, ratones
y tierra hecha polvo y aun los gusanos”.

Con la derrota, los aztecas perdieron su nación. Y el orden social quedó trastocado. Los vencedores desarticularon rápidamente todo posible poder de las castas privilegiadas —sacerdotes, jefes guerreros, nobles y altos funcionarios— que gobernaban la ciudad y el imperio, y sometieron a trabajos forzados, a la esclavitud o a la encomienda al pueblo común, diezmado por la guerra, el hambre y las epidemias.

Este lamentable hecho, fruto de la mentalidad feudal de los vencedores cristianos, desconcertó y escandalizó profundamente a los vencidos paganos. ¿Cómo era posible que los mismos que predicaban el amor y la justicia practicasen la violencia de una forma sistemática? Este es el problema que plantea el siguiente texto maya, del libro profético de *Chilan Balan de Chumayel*:

“Cuando llegaron los *Dzules*, los extranjeros, los que venían de Oriente, entonces empezó el cristianismo. Los muy cristianos llegaron aquí con el verdadero Dios; pero eso fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de las continuas reyertas, el principio del padecimiento”.

Se podrían citar otros textos aztecas y mayas que dan la versión de los vencidos sobre la conquista, la propia derrota y el nuevo orden impuesto por los invasores. Pero lo extraño y singular del caso es que se pueden aducir también textos que, proviniendo de la parte de los vencedores, encierran duras condenas de los males introducidos por ellos mismos. Dejando aparte a Bartolomé de Las Casas, uno de estos críticos fue compañero de Pedro de Gante y, como él, franciscano: Toribio de Benavente *Motolinía*.

Toribio de Benavente abre su célebre obra *Historia de los indios de Nueva España* con la descripción de las “diez plagas trabajosas” que asolaron a México a raíz de su conquista por los españoles. Fustiga a éstos por los males y las injusticias derivados del reparto de tierras que hicieron, y por el modo de obrar de los *calpixques* o cobradores de tributos que nombraron (“hediondos como carne dañada”). Denuncia el sistema de trabajos forzados introducido en las minas —“eran tantas las aves y cuervos que venían a co-

mer sobre los cuerpos muertos, que hacían gran sombra al sol”— y en las obras de desmantelamiento de los templos idolátricos. Censura la esclavitud impuesta a los indios y la destrucción de su orden social y familiar. En México —escribe Benavente— “quedó tan destruida la tierra de las revueltas y plagas ya dichas, que quedaron muchas casas yermas del todo y en ninguna hubo adonde no cupiese parte del dolor y llanto, lo cual duró muchos años”.

Semejantes denuncias, de las que están llenas las cartas y las crónicas de los franciscanos de aquella época, prueban la libertad de espíritu con que los frailes pensaban y actuaban y —sobre todo— el sincero amor que sentían por los vencidos. Amor era, en efecto, comprender la frustración y el escándalo que éstos sufrían, y amor también, el hecho de admitir sus derechos y ponerse a su flanco para secundarlos.

Pedro de Gante fue uno de estos frailes ganados a la causa de los vencidos. La visión de aquel pueblo reducido a escombros físicos y a ruinas morales le impresionó profundamente y le hizo reflexionar. En carta que escribe al emperador Carlos V en 1532, le dice que los mexicanos son “gente que sabe distinguir lo bueno de lo no tal, y ansí desean ser más sujetos de V.M. que repartidos entre españoles”. Aunque sometido, el pueblo azteca estaba consciente de sus derechos. La entrega de fray Pedro al servicio de los nativos nace de este primer sentimiento de justicia, que luego se transforma en simpatía y llega hasta la admiración.

En 1558, esta vez en carta a Felipe II, vuelve a insistir en la necesidad de superar “los grandes inconvenientes que hay en reparar los pueblos (de indios) a los españoles”. La labor era, en verdad, ardua, pues se trataba de poner en marcha a todo un pueblo vencido por la guerra y repartido en encomienda. No es de extrañar que los aztecas hubieran quedado desconcertados y sin saber por qué nuevos caminos tirar después de su derrota y sometimiento. Con frase muy abarcadora dijo Mendieta que los mexicanos estaban “como atónitos y espantados de la guerra pasada, de tantas muertes de los suyos, de su pueblo arruinado y, finalmente, de tan repentina mudanza y tan diferente en todas las cosas”. Era preciso arrancar de la nada, hacer el milagro de resucitar a un pueblo muerto y sepultado, llenar un inmenso vacío. Este vacío tan doloroso y desesperante fue visto y sentido en todo su dramatismo por Pedro de Gante y quiso —por fas o por nefas— colmarlo.

Lingüista y pedagogo

Para llevar a cabo la imponente tarea que ve perfilarse ante sus ojos, fray Pedro se lanza de inmediato a aprender el idioma mexi-

cano. Mendieta advierte que en cuanto se asentaron en Texcoco los tres frailes flamencos —Juan de Tecto, Juan de Ayora y Pedro de Gante—, comenzaron a aprender la lengua de los naturales.

Dedicados al mismo tiempo a instruir y catequizar a niños indígenas, probablemente se valieron de éstos para el aprendizaje de la lengua, tal como lo hicieron poco después fray Martín de Valencia y sus compañeros.

El hecho es que Pedro de Gante se hace con el idioma mexicano a perfección. Los cronistas afirman que lo supo “muy bien”. Tan orgulloso se sentía él de haberlo aprendido, que, en la carta que envía a sus hermanos franciscanos de Flandes a los seis años de haber llegado a México, intercala una frase en náhuatl, que él mismo traduce: “No diré más, sino que sea loado nuestro Dios y su bendito Hijo Jesucristo”.

Su dominio del idioma náhuatl se remonta a fechas anteriores, pues fue en el año 1527 cuando envió a los Países Bajos una Cartilla catequética escrita por él en mexicano y editada, probablemente en Amberes, en 1528. Más tarde, en 1553, imprime una obra de más empeño y extensión, su célebre *Doctrina christiana en lengua mexicana*. Toda ella escrita en náhuatl, menos algunas oraciones y vocablos técnicos, que van en latín y castellano.

Bien impuesto en el idioma mexicano, Pedro de Gante vio abiertas de par en par las puertas para lanzarse a la ejecución de sus ambiciosos planes de misionero y civilizador. Plantó sus reales junto a la primitiva iglesia de San Francisco, en México, donde construyó la llamada *Capilla de San José de los naturales*. A lo largo de medio siglo, esta capilla, con sus oficinas alledañas, fue su parroquia, su plantel de catequesis, su escuela de enseñanza primaria, su conservatorio de música y su gran taller de artes y oficios. Contra lo que pudiera sugerir el término *capilla*, no se trataba de un diminuto oratorio, sino de todo un templo, de siete naves, “insigne por su capacidad y grandeza”, la iglesia más amplia de la ciudad de México en su tiempo, y que, en los acontecimientos más solemnes, sustituía, incluso, a la primitiva catedral. Inmensas multitudes de nativos se congregaban en la *capilla*. “Cabén en ella diez mil hombres y en el patio cabén más de cincuenta mil” —escribe Gante en 1558—. Según recuerdan los cronistas, de sus naves salían, por Semana Santa, procesiones de veinte mil indios; la del Viernes Santo de 1585 reunió a siete mil setecientos disciplinantes, y la del Domingo de Resurrección solía exhibir doscientas treinta imágenes, doradas y de brillantes colores, que eran llevadas en andas por entusiastas devotos vestidos de blanco.

Junto a la capilla de San José, Pedro de Gante levantó una escuela para niños, en especial para los hijos de los jefes y nobles az-

tecas sometidos. En ella les enseñaba doctrina cristiana, leer, escribir, cantar y algunas destrezas. La escuela funcionaba en régimen de internado y contaba al principio con cerca de mil alumnos. Esta cifra bajó un tanto después.

El régimen de vida del internado era austero, y sus horarios tan apretados que, en frase del mismo fray Pedro, los niños nunca estaban ociosos. Grandes y chicos se levantaban a media noche a rezar maitines (¡en latín!) y hasta se disciplinaban tres veces a la semana “para que el Señor les convierta”... Sin embargo, no se mantenían aislados de sus familias, pues, tal como informan las crónicas, “les daban de comer lo que les traían sus madres, y la ropa limpia y otras cosillas que habían menester”.

Sostener un internado de tan alto número de alumnos causaba verdaderos quebraderos de cabeza al pobre fraile, pues en una de sus cartas a Carlos V se quejaba de “no tener mantenimientos ni qué comer”.

A pesar de las dificultades económicas, que trataba de remediar acudiendo a la munificencia de su pariente el emperador, Pedro de Gante se sentía a gusto entre sus pequeños aztecas. Notó de inmediato que éstos poseían una “razonable habilidad” —así lo decía, en el año 1532, en una relación que envió a Carlos V—, que eran rápidos en captar las enseñanzas y brillantes en la forma de expresarse. Poseían una innata habilidad para la escritura. En Texcoco hubo un muchacho que, al copiar una bula pontificia, la caligrafió tan a perfección, que, según Toribio de Benavente, la letra que hizo parecía el mismo modelo. “Deprendieron a leer brevemente —informa fray Toribio— así en romance como en latín, y de tirado y letra de mano... Escribir se enseñaron en breve tiempo, porque en pocos días que escriben luego contrahacen la materia que les dan sus maestros. Letras grandes y griegas, pautar y apuntar, así canto llano como canto de órgano hacen muy libremente”.

El absorbente trabajo que supone para fray Pedro la dirección del plantel no le impide el cultivo de la piedad. Entre clase y clase se retira a una habitación que se hace construir junto al colegio. Recogido en ella, se entrega a la oración y al estudio.

Al ver el éxito que el hermano flamenco iba teniendo con sus cátedras de San José, los franciscanos las multiplicaron generosamente. En Tlaxcala, Puebla, Tulacingo, Xochimilco, Toluca... “En todos los pueblos de la Nueva España a donde residen religiosos hay escuela”, afirmaban los superiores franciscanos de México en el año 1570. Tampoco descuidaron la instrucción y educación de las niñas y doncellas indias, para las cuales levantaron internados en México, Tlaxcala, Texcoco, Otumba, Tepeapulco, Huejotzingo, Coyoacán y Cholula. Para los niños mestizos abrieron el colegio de San Juan de Letrán.

La experiencia de las escuelas primarias iniciada por Pedro de Gante fue tan alentadora, que los franciscanos se lanzaron a ensayar un centro de estudios más elevados, un instituto de nativos latínistas: el colegio de *Santa Cruz de Tlaltelolco*. Brillante culminación de la tarea docente de Pedro de Gante, el colegio de Santa Cruz se inauguró el día 6 de enero de 1536. Su régimen de internado era riguroso. Los alumnos comían juntos y en silencio, como frailes. Se levantaban de noche para rezar maitines.

En el colegio de la Santa Cruz se enseñaba latín, música, retórica, lógica, filosofía y medicina. Sus lenguas oficiales eran el latín y el náhuatl. (Algunos historiadores hacen resaltar el hecho, muy significativo, de que los franciscanos intentaron imponer el náhuatl como idioma general en todo México). Sus alumnos eran “hijos de los señores principales de los mayores pueblos o provincias de esta Nueva España”, de modo que el colegio venía a ser un centro de formación de los futuros dirigentes nativos de la sociedad mexicana. Pedro de Gante recalca el hecho de que también en su escuela de San José los indios estudian “para alcaldes, jueces y regidores y gobernadores”. El sistema educativo ideado por los franciscanos suponía, pues, todo un plan político... Este llegó a cuajar en parte. El indio Antonio Valeriano, alumno y profesor del colegio de la Santa Cruz, fue por treinta años gobernador de los indios de México.

Catequista y formador de catequistas

Pedro de Gante estaba satisfecho de aquellos triunfos que su Orden y él estaban cosechando en la formación cultural de los nativos; pero nunca separó la instrucción escolar de la enseñanza religiosa. No era un mero civilizador. Era, ante todo, un misionero, un catequista. Su proyecto no consistía sólo en organizar un pueblo culto; quería ver el florecimiento de una cristiandad.

De su labor catequética habla él mismo, y con alguna amplitud, en su predicha carta del 17 de junio de 1529. Recuerda en ella que “recogemos en nuestras casas los hijos de los señores principales para instruirlos en la fe católica... De ellos tengo a mi cargo en esta ciudad de México al pie de quinientos o más”. De modo que consideraba su internado, ante todo, como un centro de enseñanza religiosa.

Durante once años tuvo, además, cargo de visitar y animar los numerosos centros catequéticos que los franciscanos mantenían en la ciudad de México y en los pueblos circunvecinos. Cada uno de estos centros estaba dirigido por un *tepixque* —un indio preparado especialmente por los frailes y puesto al frente de una comunidad o barrio—, el cual reunía a los niños, generalmente en amplios patios,

al pie de una gran cruz. Allí, divididos en corrillos según su grado de adelantamiento, eran instruidos por catequistas seculares; a veces, por otros niños o niñas más aventajados.

Pedro de Gante promocionaba a sus alumnos al apostolado desde muy temprana edad. Esta fue una de las características de su catequesis. Nos lo cuenta él mismo en una de sus cartas: “He escogido a unos cincuenta de los más avisados y cada semana les enseño aparte lo que toca hacer o predicar la dominica siguiente, lo cual no es corto trabajo para componerlos y encomendarles con sermones. Los domingos salen los muchachos a predicar por la ciudad y toda su comarca a cuatro, a ocho, a diez o treinta leguas, anunciando la fe católica y preparando con su doctrina a la gente para recibir el bautismo”.

Precisamente la época en que nuestro biografiado redactaba estos informes —el año 1529— marca el inicio de una extraordinaria efervescencia religiosa en México: conversiones y bautismos en masa, construcción de nuevas iglesias y desmantelamiento sistemático de templos paganos. Fray Pedro utiliza a sus entusiastas muchachos en todas estas tareas. “Nosotros con ellos —escribe— vamos a la redonda destruyendo ídolos y templos por una parte, mientras ellos hacen lo mismo en otra, y levantando iglesias al Dios verdadero”.

También trabajó en lo que podríamos llamar catequesis de adultos: hacer que los fieles participaran en las misas dominicales, examinar a los candidatos para el matrimonio, preparar a los conversos a la recepción de los sacramentos, etc.

De esa forma, con la instrucción y evangelización de la niñez y con una masiva cristianización de las generaciones jóvenes, fue emergiendo en México una nueva sociedad cristiana. Pedro de Gante tuvo el mérito y la gloria de haber sido colaborador y testigo de la prodigiosa transformación que el pueblo mexicano experimentó al pasar de la idolatría al cristianismo.

Traído por Dios para promover la “humana industria”

La fe bien entendida pide la potenciación de los valores humanos y temporales, tanto en los individuos como en la sociedad. Nunca echó en olvido Pedro de Gante este principio. Desde sus primeros años en México se mostró partidario de iniciar a las nuevas generaciones cristianas “en la humana industria”. Este fue su peculiar carisma.

Tanto por su carácter como por su preparación, Pedro de Gante estaba especialmente dotado para ejercer esta misión de maestro de artes y oficios. Jerónimo de Mendieta dice que era “muy ingenioso

para todas las artes y oficios provechosos a la humana y cristiana policía”.

Tan dentro de sus entrañas y tan al vivo sentía esta vocación que, en cuanto vio que la escuela construida por él junto al convento de San Francisco marchaba según sus planes, ordenó que se hicieran otros aposentos donde se iniciaran los indios en los oficios de canteros, carpinteros, sastres, zapateros, herreros y los demás oficios mecánicos.

En aquel abigarrado conjunto de escuelas y talleres se hallaba el meollo de la nueva sociedad que querían implantar los frailes en México. Una sociedad constituida no por amos y esclavos, sino por hombres que, a la luz de la fe y de la instrucción y con el ejercicio de un quehacer, descubrieran su propia dignidad humana y cristiana y su capacidad de valerse por sí mismos; una sociedad en la cual los indígenas, vencidos en mala hora, tuvieran las mismas oportunidades económicas y sociales que los españoles vencedores, ya que las más limpias fuentes del derecho son la cultura y el trabajo.

Para hacer más viables estos principios, fray Pedro reagrupó a sus orfebres, artistas, canteros, sastres, menestrales, talabarteros y pintores en gremios y cofradías. “Instituyóles las cofradías que tienen” —informa Mendieta. Estos gremios eran abiertos y en ellos tenían iguales oportunidades los hijos de los caciques que los hijos de los plebeyos. Es más tarde cuando en México se introducen ciertas leyes discriminatorias según las cuales no pueden ser admitidos como maestros en los gremios de los plateros, auríferos, pintores y prensadores de paño sino los que prueben su limpieza de sangre, dejando a los indios y a los negros en el rango de simples auxiliares.

En el régimen feudal que España había impuesto en México, un simple indio, con una buena base de instrucción y capaz de ejercer un oficio, podía liberarse del yugo de los encomenderos y superarse económica y socialmente. Pronto advirtieron el inquietante fenómeno los celosos guardianes del orden establecido. En Puebla de los Angeles, por ejemplo, su alguacil mayor se quejó de que algunos indios “siendo plebeyos de sus nacimientos se hacen ilustres en sus pueblos, como son los que crían (los frailes) en sus monasterios”.

Por otra parte, la enseñanza laboral iniciada por Pedro de Gante era la mejor arma para quebrar el monopolio que algunos españoles pretendían mantener en ciertas ramas de la producción. Los cronistas franciscanos resaltan este aspecto una y otra vez. Hablan, por ejemplo, de un español que fabricaba guadamecés, es decir, cueros adobados y con adornos de dibujos de pintura o de relieve. Dicho oficial ocultaba a los indios los secretos de su arte, pero

éstos pronto se alzaron con todos ellos, fabricando por su cuenta fustes y sillas, y haciendo bajar el precio de la mercancía. Pedro de Gante “holgaba que (sus discípulos) hiciesen estas travesuras”.

“Primer y principal adestrador de los indios”

Pedro de Gante procedió con cierto orden al impartir sus lecciones y prácticas laborales a los indios, ejercitándolos primeramente en los oficios más comunes, como de sastres, zapateros y carpinteros.

En sus talleres de *costura* y *bordado* contó con un cooperador muy eficiente: fray Daniel, un fraile de origen italiano, que se daba buena mano en confeccionar ornamentos.

Toribio de Benavente opina que el oficio más logrado por los alumnos de Gante fue el de sastre. Dice que los sayos, jubones, calzas y capas que éstos hacían eran tan buenos como los de Castilla.

El negocio de las manufacturas pañeras —obrajes— era ya próspero en México hacia el año 1544. A fines del siglo XVI adquiere tal volumen, que sus productos se exportan al Perú y llegan a perturbar la industria del paño de la propia Metrópoli.

En las *zapaterías* y *talabarterías* que funcionaban junto a la capilla de San José, se reavivó y mejoró una tradición profesional que venía de siglos atrás entre los aztecas. No es, pues, de extrañar que los indios salieron muy pronto maestros en curtir corambres y hacer fuelles de herreros, zapatos y servillas, borceguíes y pantuflos, chapines y sandalias, como informa Motolinía.



Obraje mexicano según una ilustración del código Osuna.

Pedro de Gante fue también —¿qué es lo que no fue este “taumaturgo sin milagros” como le llama un biógrafo suyo?— constructor de iglesias. Lo dice él mismo:

“Yo, por la misericordia de Dios y para honra y gloria suya, en esta provincia de México, donde moro, que es otra Roma, con mi industria y con el favor divino, he levantado más de cien casas consagradas al Señor, entre iglesias y capillas, algunas de las cuales son templos tan magníficos como propios para el culto divino”.

Se comprende, pues, que en sus talleres de San José iniciara a los indios en los oficios de *cantería* y *carpintería*.

La construcción de nuevas iglesias exigía, a su vez, el desarrollo de una amplia gama de obras de arte y de artesanía: imágenes, pinturas, retablos, andas, cruces, estandartes, libros y salterios, facistolos, cálices, campanas, candeleros, etc. De los talleres de Pedro de Gante salían con tal profusión todas estas obras relacionadas con el arte sacro, que suplían las demandas de la mayoría de las iglesias de México.

Se conocen los nombres de algunos de aquellos aventajados discípulos del maestro franciscano en pintura y escultura: Marcos Cipac o Aquino, Pedro Quauhtli, Miguel Toxochicuit, Fernando Colli, Francisco Xinmaual, el escultor Miguel Mauricio, etc.

Marcos Cipac, con la colaboración de otros tres indígenas, fue el autor del retablo pintado de la capilla de San José.

La pléyade de artistas salida de los talleres de fray Pedro pintó murales en los conventos franciscanos de Cholula, Huejotzingo y Tlalmanalco, en la cárcel de México y en la capilla de San José.

Con los brillantes colores de México —de ellos escribió Bernardino de Sahagún un curioso capítulo en su *Historia general de las cosas de Nueva España*— los discípulos del maestro flamenco, ayudados por otros artistas franciscanos —como Diego Valadés—, iluminaron muros y retablos de iglesias y conventos y alegraron los ojos, ya cansados, de su promotor.

Gracias a Bernardino de Sahagún sabemos la forma en que trabajaban los plateros, los aurífices y los gematistas aztecas. Pedro de Gante tampoco descuidó la enseñanza de la *orfebrería* en sus talleres. Los productos de este ramo eran de los más solicitados por las iglesias, las que pronto pudieron estar —como da a conocer Bernal Díaz del Castillo—, “muy ricamente adornadas de todo lo perteneciente para el santo culto divino, con cruces y candeleros y ciriales y cáliz y patenas y platos, unos grandes y otros chicos, de plata, y incensario, todo labrado de plata”.

El polifacético fraile flamenco tampoco se olvida de la *música*. Según los cronistas franciscanos, es el primero que enseña el canto

religioso a los indios, juntamente con un fraile anciano, llamado fray Juan Caro. En el México que forma el gran pedagogo flamenco, no hay pueblo de cien vecinos que no tenga sus propios cantores, que armonizan misas y vísperas con órgano y otros instrumentos de música, como sacabuches, orlos, trompetas y atabales.

Rodeado como se vio de tanta flauta y chirimía, también él, Pedro de Gante, se metió a poeta y músico y, en carta que escribe al Emperador en el año 1558, afirma que ha compuesto algunos cantos para el culto.

“He trabajado medianamente”

Para dar cumplimiento a su doble ideal de sacar al indio del oscuro mundo de la idolatría a la luz del cristianismo y de levantarlo de su condición de vencido a la misma altura de los vencedores, Pedro de Gante utilizó un solo medio: servir. Lo había dicho él mismo en una carta que escribiera al rey Felipe II el día 23 de junio de 1558: “Estas tierras y populosos reinos... procuramos servir”.

En sus últimos años tuvo la inmensa satisfacción de comprobar que sus esfuerzos para levantar de su postración a los vencidos, no habían sido inútiles. Su compañero y colaborador en afanes apostólicos y culturales, Bernardino de Sahagún, enumera, como en un canto triunfal, los progresos que los indios habían hecho en todos los ramos del saber y del trabajo:

“Tenemos por experiencia —escribió en su obra *Historia general de las cosas de la Nueva España*— que en los oficios mecánicos son hábiles para aprenderlos y usarlos, según que los españoles los saben y los usan, como son oficios de geometría, que es edificar, los entienden y saben y hacen como los españoles; también los oficios de sastres, zapateros, sederos, impresores, escribanos, lectores, contadores, músicos de canto llano y de canto de órgano, de tañer flautas, chirimías, sacabuches, trompetas, órganos; saber gramática, lógica, retórica, astrología, y teología, todo esto tenemos por experiencia que tienen habilidad para ello y lo aprenden y lo saben, y lo enseñan, y no hay arte ninguna que no tengan habilidad para aprenderla y usarla”.

En esta ardua labor civilizadora de los indios, su “primero y principal maestro y industrioso adiestrador” fue Pedro de Gante según Mendieta. El mismo, en su humildad, reconoce que “algo” ha hecho a favor de ellos: “Después que en esta tierra entramos, obrándolo el Señor, he trabajado medianamente como siervo sin provecho, en la conversión y doctrina de los naturales”. Así confesaba en el ya lejano 1532.

Y supo mantenerse fiel, avanzando siempre por el mismo camino de una entrega total, hasta la muerte. Esta le llegó en el año 1572. Podía morir tranquilo, pues había cumplido al pie de la letra el más entrañable ideal de su vida: servir a los vencidos. Estos no olvidaron que aquel fraile esbelto y tartamudo, humilde y genial, piadoso y práctico al mismo tiempo, había quemado generosamente su vida por ellos, y quisieron —agradecidos— perpetuar su memoria pintando su figura en los templos que él y su Orden construyeran: en la capilla de San José y en las iglesias de los principales conventos franciscanos de Nueva España.

El pueblo posee un certero instinto para discernir quiénes son los hombres que saben amar y servir a los humildes y necesitados y, a la postre, siempre los exalta y glorifica.

Bibliografía

- BATY, Roger M., "Las Ordenes mendicantes y la aculturación religiosa a principios del México colonial", en *América indígena*, vol. 28 (1968) pp. 23-50.
- CAMPOS, L., O.F.M., "Pedro de Gante, fundador de la pedagogía en América", en *El Clero y las misiones*, Vaticano, I (1930) 226-235.
- CHAUVET, Fidel de Jesús, O.F.M., *Cartas de fray Pedro de Gante*, México, 1951.
- CHAVEZ, Ezequiel E., *Fray Pedro de Gante. El ambiente geográfico, histórico y social de su vida y de su obra*, México, 1943.
- — —. *El primero de los grandes educadores en América, Fr. Pedro de Gante*, México, 1935.
- — —. *Fray Pedro de Gante y la evangelización de los indios*, México, 1962.
- DE LA TORRE VILLAR, Ernesto, *Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América*, México, 1973.
- DIRKS, S., O.F.M., *Le frère Pierre de Mura. Sa vie et ses travaux au Mexique*, Gand, 1878.
- GANTE, Fray Pedro de, *Doctrina christiana en lengua mexicana*. Edición facsimilar, con introducción de Ernesto de la Torre Villar, México, 1981.
- GOMEZ CANEDO, Lino, O.F.M., *La educación de los marginados durante la época colonial*, México, 1982.
- GONZALEZ DE VERA, Francisco, "De los primeros misioneros en Nueva España y carta de fray Pedro de Gante", en *Revista de España*, III (1868), 378-396.
- KIECKENS, J.F., S.J., *Les anciennes Missionnaires belges en Amerique. Fray Pedro de Gante, recollet flamand, premier missionnaire de l'Anahuac, 1523-72*, Bruxelles, 1880.
- MESSEN, G., S.J., "Pierre de Gand", en *Xaveriana*, n. 96, 1932.
- MIRANDA, José, "La fraternidad cristiana y la labor social en la primitiva iglesia Novo-hispana", en *XXVI Congreso Internacional de Americanistas* (Sevilla, 1964) vol. IV.
- PAZOS, Manuel R., O.F.M., "Los misioneros franciscanos de Méjico y la enseñanza técnica que dieron a los indios", en *Archivo Ibero-Americano*, Año XXXIII (1973) pp. 14-190.
- — —. "Los franciscanos y la educación literaria de los indios mexicanos", en *Archivo Ibero-Americano*. Año XIII (1953), número 49, pp. 1-59.

3. Martín de Valencia, amigo de Dios y hermano de los vencidos

Cuando el 13 de mayo de 1524, fray Martín de Valencia y sus compañeros, conocidos como los *Doce Apóstoles de México*, desembarcaron en San Juan de Ulúa, todavía brillaban al sol los altos médanos de su costa que, cinco años antes, describiera el soldado-cronista Bernal Díaz del Castillo, y aún mortificaban a indios y españoles los zancudos que tan poco amigablemente habían acogido al cronista castellano. Los que ya no estaban en la isleta del puerto eran aquellos cuatro torvos sacerdotes del dios Tescatlipoca, quienes, después de haber ofrecido a su ídolo los corazones y la sangre de dos muchachos sacrificados aquel mismo día, quisieron sahumar a los asombrados soldados que acompañaban a Bernal Díaz.

En cinco años, las cosas habían cambiado mucho para los sacerdotes aztecas y para el imperio que ellos mantenían unido con sus feroces ídolos y crueles sacrificios. Ahora, quien mandaba en México sobre ídolos y caciques era Hernán Cortés.

Viaje a la capital de un imperio humillado

Fray Bernardino de Sahagún, que se gloriaba de haber conocido a los doce misioneros, menos dos, y de haber convivido con ellos “por espacio de muchos años en esta tierra”, ha conservado celosamente sus nombres: fray Martín de Valencia —que venía por “principal y prelado de todos ellos”—, Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Toribio de Benavente o “Motolinía”, Francisco Jiménez, Antonio de Ciudad Rodrigo, García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Juan Juárez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos.

Habían profesado en la provincia franciscana de Santiago y eran miembros de la Custodia de San Gabriel, en Extremadura.

Gracias a Cortés, los doce apóstoles franciscanos hallaron abierto y sin obstáculos el camino desde San Juan de Ulúa hasta la capital azteca. Lo hicieron a pie y descalzos a pesar de que el victorioso capitán extremeño quiso convertir el viaje en una especie de marcha triunfal —mandó que por donde fuesen les barrieran los caminos, que en los pueblos los recibiesen con repiques de campanas y que indios portando velas encendidas les acompañaran—.

Al acercarse a México —era el día 17 de junio de 1524—, Cortés les hizo un recibimiento impresionante. Bernal Díaz del Castillo, que estuvo presente en aquel acto, describe la acogida con viveza y colorido reporteriles:

“Y viniendo por su camino, ya que llegaban cerca de México, el mesmo Cortés, acompañado de nuestros valerosos y esforzados soldados, los salimos a rescibir; juntamente fueron con nosotros Guatemuz, el señor de México, con todos los más principales mejicanos que había y otros muchos caciques de otras ciudades; y cuando Cortés supo que llegaban, se apeó del caballo, y todos nosotros juntamente con él; e ya que nos encontramos con los reverendos religiosos, el primero que se arrodilló delante de fray Martín de Valencia y fue a besar las manos fue Cortés, y no lo consintió, y le besó los hábitos y a todos los más religiosos, y así hicimos todos los más capitanes y soldados que allí íbamos, y el Guatemuz y los señores de México. Y desde el Guatemuz y los demás caciques vieron ir a Cortés de rodillas a besarle las manos, espantáronse en gran manera y como vieron a los frailes descalzos y flacos, y los hábitos rotos, y no llevar caballo, sino a pie y muy amarillos, y ver a Cortés, que le tenían por ídolo o cosa como sus dioses, así arrodillado delante dellos, desde entonces tomaron ejemplo todos los indios”.



Los doce primeros apóstoles franciscanos de México, presididos por fray Martín de Valencia, erigen la cruz bajo el asedio de los demonios. Ilustración de un manuscrito de Diego Muñoz Camargo, mestizo mexicano del siglo XVI.

Choque de dos mundos

Después de varios días de descanso y de estudio de las costumbres y creencias religiosas de los nativos, los misioneros celebraron capítulo, en el cual quedó confirmado como Custodio fray Martín de Valencia.

No iniciaron su labor evangelizadora con el público o común de la ciudad, sino con los señores principales y sacerdotes de ídolos de México y de las poblaciones vecinas, a quienes, convocados por Hernán Cortés, reunieron en Tlatelolco.

Las pláticas que utilizaron los misioneros en los retiros o asambleas de Tlatelolco, conservadas en varios papeles y memorias, fueron transcritas por el padre Bernardino de Sahagún cuarenta años más tarde, en 1564, “en lengua mexicana bien congrua y limada”.

La obra original del padre Sahagún constaba de dos libros, divididos en cincuentiún capítulos. Desaparecida desde el siglo XVI, fue hallada en 1924 por el investigador franciscano Pascual Saura en un viejo cartapacio del Archivo Secreto del Vaticano. La obra estaba mutilada, pues de sus cincuentiún capítulos originales, sólo se hallaron catorce, más el prólogo, una advertencia al lector y el índice de materias. Lleva el siguiente título: *Coloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco, enbiados por el Papa Adriano sexto y por el Emperador Carlos quinto, convirtieron a los indios de la nueva Espanya, en lengua española y mexicana.*

Gracias a este hallazgo, hoy podemos recomponer en parte la forma en que se desarrolló aquel singular encuentro entre los doce apóstoles de México y los representantes de la religión y del imperio aztecas.

La solemne asamblea se abrió con un largo discurso de presentación pronunciado por Hernán Cortés. Dice Sahagún que aquel razonamiento de Cortés “hizo más camino a los corazones de los oyentes para dar crédito a lo que aquellos apostólicos predicadores les dijese, que si los vieran resucitar muertos”.

En su primera plática, los frailes, presididos por fray Martín de Valencia, exponen a los oyentes —por medio de un intérprete— la razón de su venida al Nuevo Mundo y tratan de captar su benevolencia. El comienzo es solemne y tranquilizador y aun es perceptible su ritmo clásicamente sereno:

“Señores y principales de México, que aquí estáis juntos: oid con atención y notad lo que os queremos decir, que es daros a entender la causa de nuestra venida.

Ante todas cosas os rogamos que no os turbéis ni espantéis de nosotros, ni penséis que somos más que hombres mortales y pasi-

bles como vosotros; no somos dioses ni hemos descendido del cielo; en la tierra somos nacidos y criados, comemos y bebemos y somos pasibles y mortales como vosotros; no somos más que mensajeros enviados a esta tierra: os traemos una gran embajada”...

Después de explicar qué es la Biblia y quién el verdadero Dios, los misioneros manifiestan que los mexicanos adoran a muchos dioses y que

“las estatuas de piedra y de madera las tenéis por dioses... Al uno llamáis Tezcatlipuca, a otro Quetzalcoatl, al otro Uicilibuch-tli... y a cada uno le llamáis dador de la vida y del ser y conservador de ella; y si ellos son dioses dadores del ser y de la vida ¿por qué son engañadores y burladores? ¿Por qué os atormentan y fatigan?... Cuando estáis afligidos y angustiados... los llamáis de putos y vellacos, engañadores, viejas arrugadas... Además de esto os demandaban vuestra propia sangre... en ofrenda y sacrificio... Sus imágenes y estatuas son espantables, sucias y negras y hediondas”...

El impacto de estas duras frases fue violento, pero los jefes y principales de México respondieron “con toda cortesía y urbanidad”. Dijeron que ellos sólo entendían de guerras, tributos y administración de justicia, pero que tenían sacerdotes muy sabios que podían responder y redargüir las afirmaciones que contra sus ídolos y dioses habían hecho los predicadores.

Al día siguiente, en efecto, se presentan varios sacerdotes, y uno de ellos dirigiéndose en tono solemne y emocionado a la asamblea, se expresa de este modo:



Encuentro de la cultura española con la azteca (Códice Florentino).

“Habéis venido por la mar, entre las nubes y nieblas, camino que nunca supimos... Pues ¿qué podremos decir en vuestra presencia, qué palabras podremos enderezar a vuestras orejas que sean dignas de ser oídas de tales personas?... No obstante, contradiremos las palabras de Aquel que nos dio su ser, nuestro Señor por quien vivimos y somos. Por ventura provocaremos su ira... por ventura ya nos desecha... Si muriéramos, muramos; si pereciéramos, perezcamos, que, a la verdad, los dioses también murieron...

Habéis dicho que no conocemos a Aquel por quien tenemos ser y vida... Asimismo decís que los que adoramos no son dioses. Esta manera de hablar hácesenos muy nueva y esnos muy escandalosa: espantámonos de tal decir como éste, porque los padres antepesados que nos engendraron y regieron no nos dijeron tal cosa; mas antes ellos nos dejaron esta costumbre que tenemos de adorar nuestros dioses.

Cosa de gran desatino y liviandad sería destruir nosotros las antiquísimas leyes y costumbres que dejaron los primeros pobladores desta tierra, que fueron los chichimecas, los tulanos, los de Colhua, los tepanecas...

Grande advertencia debéis tener en que no hagáis algo por donde alborotéis y hagáis hacer algún mal hecho a vuestros vasallos. ¿Cómo podrán dejar los pobres viejos y viejas aquello en que toda su vida se han criado?

Nosotros no nos satisfacemos ni nos persuadimos de lo que nos han dicho ni entendemos, ni damos crédito a lo que de nuestros dioses se nos ha dicho. Basta haber perdido, basta que nos han tomado la potencia y jurisdicción real; en lo que toca a nuestros dioses, antes moriremos que dejar su servicio y adoración. Esta es nuestra determinación; haced lo que quisiéredes”.

Resultados de la catequesis

Era el choque dramático entre dos religiones, entre dos culturas. La respuesta de los sacerdotes aztecas tuvo que resonar en los oídos de los doce misioneros —y aún hoy en los nuestros así repercuten— con la grandiosidad de las tragedias griegas. “Si muriéramos muramos, si pereciéramos, perezcamos, que, a la verdad, los dioses también murieron”.

A los predicadores no les quedó otra alternativa que admirar la sinceridad de los representantes del culto azteca y comprender su tenaz resistencia a renunciar a sus ancestrales creencias; pero no interrumpieron su catequesis.

Cuando la exposición de la doctrina cristiana estaba ya bastante avanzada, el grupo de los oyentes comenzó a dividirse, pues el capítulo decimosexto del primer libro de los Coloquios habla “de la altercación que hubo entre los principales y los sátrapas de los ídolos, tomada ocasión de lo que se dijo en el capítulo precedente,

conviene a saber, que sus dioses no fueron poderosos para los librar de las manos de los españoles”.

Fray Martín de Valencia y sus compañeros continuaron reuniendo día tras día a sus “muy amados amigos” —así se dirigían a sus oyentes en los coloquios—, explicándoles la doctrina cristiana “muy por extenso”, como advierte Sahagún.

De pronto, en el capítulo vigésimo primero nos enteramos de que “los señores y sátrapas hicieron una declaración rindiéndose por siervos de Dios y renegando de sus dioses”. Después de escuchar varias pláticas sobre la historia de la salvación, dieron a entender que “estaban satisfechos de todo lo que habían oído”.

El capítulo octavo del segundo libro habla “del gran llanto que hicieron los oyentes, doliéndose de su engaño pasado todo el tiempo que sirvieron a los ídolos”, y el vigésimo nos informa cómo, después de haberlos bautizado, se despidieron de ellos los misioneros para ir a predicar a otras provincias de Nueva España.

Al parecer, la catequesis de los doce franciscanos había sido un éxito. A pesar de todo, años después, fray Martín de Valencia se lamentaba en una carta de que los mexicanos viejos no habían renunciado a sus antiguos ídolos aunque frecuentaban iglesias y recibían sacramentos. Y Sahagún opinaba que entre los jefes y sacerdotes aztecas había habido una conspiración para recibir a Jesucristo entre sus dioses, como uno más entre ellos, pero que no habían renunciado a los suyos propios. Sahagún sustenta esta tesis con gran tesón; con todo, no la valida respecto de las conversiones logradas en los coloquios de fray Martín de Valencia y sus compañeros, pues expresamente admite que los sátrapas y principales renegaron de los ídolos y luego los trajeron a la presencia de los misioneros para deshacerse de ellos.

Cristianismo y transculturación

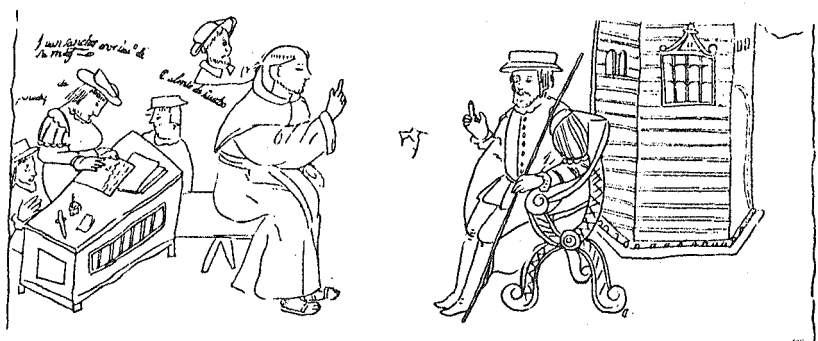
Con sus coloquios de Tlatelolco, fray Martín de Valencia abrió el capítulo misional más glorioso de la historia de la orden franciscana: la evangelización de México, considerada por algunos como un fenómeno religioso sólo comparable con la propagación de la fe en los primeros tiempos de la Iglesia.

El problema de la conversión planteado a los sacerdotes y jefes aztecas por Martín de Valencia y sus compañeros no era nada simple, pues entrañaba no sólo un cambio a nivel de conciencia individual, sino también la supresión del culto idolátrico. El culto, a su vez, estaba unido a la historia, a la tradición y al arte, es decir, al modo de ser y de existir del pueblo azteca. La religión y la vida, tanto la individual como la social, formaban una trama inextricable.

Todo estaba concatenado. Con sólo mover una pieza, todo se venía abajo.

Por otra parte, las sutiles distinciones que hoy hacemos entre culto y arte, religión y revelación, fe y cultura, Iglesia importada e Iglesia autóctona, etc., no entraban en los cerebros de aquellos misioneros del siglo XVI, para quienes el único sistema válido de implantar el cristianismo era el de la "tabla rasa". El cambio de religión conllevaba una total transformación social, más radical que la que ya estaba en marcha desde la caída de Tenochtitlán bajo la espada de Cortés. Es verdad que la nueva fe era liberadora y que no destruía ningún valor positivo, pero, dadas las limitaciones y las maneras de los hombres y de los tiempos, su establecimiento masivo y oficial sí conllevaba el peligro de atentar a la identidad del pueblo azteca, a su *ethos*. Ante el desplome general de templos, tradiciones, cultos, castas y formas de autoridad, es natural que se tratara de sustituirlos con elementos importados: nuevo idioma, nuevo arte, nuevas estructuras de poder civil y religioso, nuevos valores. Esta temida transculturación se dio de hecho.

De los coloquios de Tlatelolco, presididos por fray Martín de Valencia, brota aquel gigantesco proceso de cristianización, cuyos inmensos beneficios e innegables errores sólo juzga la Historia. Respecto de los doce franciscanos que promovieron y desarrollaron aquellos coloquios, en especial de su superior el padre Martín de Valencia, más que las ideas, delimitadas por la época, nos interesa la *actitud* con que se enfrentaron a la tarea de cristianizar el derrocado imperio azteca. Es la actitud la que, en definitiva, mide el valor moral de un hombre, más que sus aciertos o errores.



Detalle de uno de los grabados de la *Crónica de Tlaxcala*, del siglo XVI, que ilustra una entrevista tenida por fray Martín de Valencia con el corregidor Hernando de Saavedra para defender los derechos de los pintores y escribanos indígenas de Tlaxcala.

Actitud evangélica

Las cartas e informes que redactó y suscribió fray Martín de Valencia dejan entrever los rasgos fundamentales de su actitud ante el indígena. En primer lugar, en ningún momento ignora o menosprecia a los vencidos. Al contrario, en su carta al emperador del 18 de enero de 1533, lamenta “los estragos y heridas” que la guerra de conquista les ha causado, lo mismo que “el rencor y enemistad” que tan “cruel guerra” ha provocado en ellos. Condena así mismo “las carnicerías e vejaciones que en los naturales se hacían” durante la primera Audiencia de México, en especial “en el herrar y sacarlos de la tierra” como esclavos. Por eso —sigue informando a Carlos V— “cuando vinieron las ordenanzas de V.M., decíamos entre nosotros que era venida la redención de la tierra”.

Estos sentimientos de compasión y de sincero amor por los vencidos conllevan en fray Martín una alta estima de sus cualidades humanas. Cuando ciertos interesados propalan la especie de que los indios de Nueva España son incapaces de llevar vida civilizada, los franciscanos reaccionan con indignación y vuelven a enviar un largo informe al Emperador. Uno de los que suscriben la misiva es fray Martín de Valencia.

No bastan los sentimientos, por más generosos que sean. Ni tampoco los informes, hablados o escritos. Martín de Valencia prefiere hechos y acciones.

Hombre contemplativo, también sabe afrontar problemas humanos. Al año, más o menos, de su arribo a México, envía a España a fray Juan Suárez y a otro de sus súbditos a fin de atajar las injusticias que se cometen con los indios. En 1527, y con idéntica misión, manda a la corte a fray Antonio de Ciudad Rodrigo. Poco después, para defender a los nativos de las arbitrariedades de que eran víctimas por parte de la primera Audiencia de México, mete en la batalla al recién llegado obispo fray Juan de Zumárraga:

“Y aunque él (Zumárraga) quisiera más estarse en su monasterio con sus hermanos, y nos lo rogó con harta instancia, hicimosle conciencia si no salía al campo y a la batalla, pues, V.M. le enviaba por capitán para nos animar y pelear con él”...

No contento con estas medidas, fray Martín de Valencia se enfrenta con el presidente de la Audiencia para rebatir ciertas calumnias levantadas contra los religiosos, en especial contra el obispo electo fray Juan de Zumárraga. Informa desde Tehuantepec el 18 de enero de 1533:

“El electo e yo fuimos a mostrar ciertas firmas e testimonios falsos, e no conocimos voluntad de los querer examinar, diciendo que estaban ocupados e que V.M. sabía que todo era falso e con

pasión dicho: e yo le respondí que si no se creía nada, cómo escribió aquella carta la Católica Majestad (al obispo Zumárraga) y le mandaba ir en Castilla”.

Es interesante la razón que fray Martín aduce para justificar su enfrentamiento con la autoridad: “no por nos, sino porque nuestra doctrina y crédito en los naturales no se menosprecie”.

Lo que a fray Martín de Valencia le preocupa en primer lugar es la suerte de los nativos. El ha sido enviado para evangelizarlos y defender sus derechos; no para servirse de ellos. “Luego que en estas partes llegamos, con increíbles trabajos habemos procurado de traer estos gentiles al verdadero conocimiento e corral de las ovejas cristianas”. Evangeliza en Xochimilco y Coyoacán. En Cuitlahuac bautiza gran número de niños. Cerca de diez años después, fray Martín evoca gozosamente aquellas primeras correrías apostólicas en las que tanto fruto de conversiones cosecharan él y sus compañeros:

“Nos repartimos por las provincias más numerosas, derribando innumerables *cúes* y templos donde reverenciaban sus vanos ídolos y hacían sacrificios humanos crueles sin cuento, y posimos en su lugar cruces, y comenzamos a edificar iglesias y monasterios para les comunicar la doctrina cristiana y el santo bautismo, el cual se les administró con tanto fervor, y ellos lo pedían y recibían con tanto deseo y frecuencia, que sin escrúpulo osaremos afirmar que cada uno de nuestros hermanos, mayormente los primeros mis compañeros, tiene hasta hoy bautizados más de cada cien mil personas, los más dellos niños”.

Fray Martín no se contenta con la predicación. No olvida que más importantes que las palabras son “el concierto y buen ejemplo” que le recomendara el ministro general fray Francisco Quiñones en su *Obediencia*. Para él —hombre de oración—, el secreto del éxito está en la humildad, en la sincera búsqueda del bien ajeno, en la promoción de los oprimidos, en la obediencia a la Jerarquía. Delegado del Sumo Pontífice y del general de la Orden, investido de poderes episcopales, prefiere vivir como “fraile pobre y despreciado”. Cuando llega a México el primer obispo electo, fray Juan de Zumárraga, le cede de inmediato todos los derechos que le otorgaran León X y Adriano VI: “Llegado el electo a México con los oídos pasados, luego le hicimos —aunque él lo rehusaba— tomar la jurisdicción eclesiástica”. Nada que huelga a gloria o interés personal quiere para sí. Ni siquiera su propia vida.

Un santo frustrado en sus deseos

Los biógrafos de fray Martín nos han transmitido un detalle que encierra la clave de toda su vida y expresa su actitud funda-

mental en el espinoso problema de la cristianización de México. Se trata del ideal más vivamente sentido por él durante muchos años. Lo manifestó en el momento de su muerte con una frase desconcertante, dicha en latín: *Fraudatus sum a desiderio meo* (mi deseo me ha defraudado). La dijo junto al embarcadero de Ayotzingo, cuando, al sentir que había llegado su última hora, pidió que le tendieran sobre la desnuda tierra para exhalar su último aliento. Toda su vida había ansiado morir mártir, derramar su sangre por Cristo y sus queridos hermanos de México. Al ver que su más íntimo deseo no se había cumplido, manifestó su hondo sentimiento de frustración.

Estas palabras, *fraudatus sum a desiderio meo*, iluminan toda la figura y toda la existencia de fray Martín. El no había venido a conquistar ni a imponer su voluntad; lo que pretendía era simplemente dar su vida por los vencidos. Si el sacerdote azteca que, con tan sublimes frases, contestó a los doce apóstoles franciscanos en las reuniones de Tlatelolco hubiese sabido los propósitos que ocultaba el corazón de fray Martín, habría optado por callarse, dominado por un invencible respeto.

Un hombre capaz de semejante entrega ya no era un simple misionero o catequista, bueno o malo, sino *una catequesis viviente*. De hecho, no fue un genio organizador —si bien fue él quien convocó, en agosto de 1524, la primera Junta Eclesiástica de México para estudiar la estrategia misionera a seguir, en relación, sobre todo, con la administración del bautismo a los conversos—, ni siquiera desplegó una actividad llamativa —en parte porque nunca logró dominar el idioma náhuatl—, pero, gracias a su santidad de vida, fue el alma de aquel extraordinario despliegue apostólico de los primeros veinte años de la evangelización de México. Hablando de Martín de Valencia, dice Mendieta que “con aquello poco, hacía más que los otros, por el ejemplo que daba de santa vida”.

Altas cualidades otorga Bernardino de Sahagún a los compañeros de Martín de Valencia, pero sólo a éste atribuye santidad. De fray Francisco Soto opina que era “varón de gran talento y muy exercitado y docto”; a fray Martín de Coruña concede “maravillosa y santa simplicidad”; de Francisco Jiménez dice que era “muy docto en el derecho canónico”, y de García de Cisneros afirma que era “de gran quietud y reposo”; a Luis de Fuensalida, que había de ser provincial, considera “muy hábil”, y a Andrés de Córdoba, “gran trabajador”. Sólo de fray Martín de Valencia escribe que era “varón de aprobada santidad”. Su compañero Motolinía le otorga el revelador epíteto de “amigo de Dios”. A toda hora, en cualquier circunstancia, irradiaba santidad.

Se dedicó preferentemente a instruir a los niños, “desde el a b c hasta leer romance y latín, pero habiéndoles dado lección, poníase

a orar en parte donde le vieses... para darles ejemplo". Decía él que la mejor enseñanza es el ejemplo, pues los indios "más hacen lo que ven que lo que oyen". No castigaba sin castigarse primero. Extraña genialidad pedagógica la de fray Martín: antes de azotar al culpable, se azotaba él mismo delante de todos.

Pobreza y menosprecio de sí mismo fueron los cimientos sobre los que quiso levantar el edificio del Evangelio en México. ¿Quién podía dejar de creer a aquel hombre que, cargando su manto y zurrón al hombro —como nos lo pintan las crónicas—, caminaba descalzo y roto, cada semana ayunaba cuatro días a pan y legumbres, y respiraba amor y ternura?

México se convirtió a un cristianismo auténtico en la medida en que, en su evangelización, hubo ejemplos de vida cristiana. Las prédicas de los soldados no convencieron. Tampoco la espada de Cortés. Sólo los amigos de Dios atraen a los hombres a Dios.

Envuelto en una bandada de pájaros aztecas

Un halo de exquisita poesía franciscana ilumina los últimos días de fray Martín. Retirado al convento de Talmanalco, frecuentaba el pueblecito de Amecameca, que está —según la descripción de Motolinía—

"en la ladera de una serrecilla, y es un eremitorio muy devoto, y junto a esta casa está una cueva devota... y una arboleda, y entre aquellos árboles había uno muy grande, debajo del cual se iba (Martín de Valencia) a orar por la mañana; y certificarne que luego que allí se ponía a rezar, el árbol se henchía de aves, las cuales con su canto hacían dulce armonía, con lo cual él sentía mucha consolación, y alababa y bendecía a el Señor; y como él se partía de allí, las aves también se iban; y que después de la muerte del siervo de Dios nunca más se ayuntaron las aves de aquella manera".

Quien esto escribe tuvo la suerte de visitar el evocador árbol de Amecameca, que aún se alza vigoroso con su recio tronco y frondosa copa. Ya no acuden a su ramaje las aves como en los buenos tiempos de fray Martín, pero los vecinos de Amecameca lo conservan con devoción. Es el monumento más apropiado que han podido levantar a aquel gran amigo de Dios y hermano de los aztecas, que plantó el árbol del Evangelio en México.

Fray Martín de Valencia murió cerca de Amecameca, en Talmanalco, el día 21 de marzo de 1534. Dejó en herencia un cilicio, una túnica y dos casullas. Eran sus únicos bienes. Las casullas estaban hechas de lienzo mexicano. En carta que escribió a fray Matías Weynssen, comisario de la familia Cismontana de la Orden

de San Francisco, dijo que las mujeres mexicanas son “de mucha honestidad y tienen naturalmente una mujeril vergüenza”. Se refería a las madres de aquellos niños a quienes él había enseñado a leer, rezar y cantar. Ellas, en silencio, con el corazón dulcemente contenido, le habían labrado aquellas casullas con las que él, entre lágrimas y éxtasis, celebraba la Eucaristía. Las donó en prueba de gratitud a México. Decía él que

“más estimaba los servicios que a Nuestro Señor Dios había hecho en los dos primeros años que había trabajado en México, y los juzgaba de más merecimiento, que treinta años que estubo en la religión en España, aunque los pasó en mucha oración y en contemplación divina y en muchos ejercicios de penitencia”.

El obispo Domingo de Betanzos, dominico, gran amigo de fray Martín, lo hizo retratar al fresco en su convento de Tepletaostoc, pero la pintura se perdió con ocasión de unas obras. Habría que representarlo en actitud de oración, de total y devota entrega a los vencidos y marginados, envuelto en la clara luz de Amecameca, al pie de un árbol florecido de alegres pájaros aztecas, mientras se derrumban los teocallis y las pirámides de México en una hecatombe de civilizaciones.

Bibliografía

- ESCALANTE PLANCARTE, Salvador, *Fray Martín de Valencia*, México, 1945.
- JIMENEZ, Fray Francisco, O.F.M., “Vita fratris Martini de Valencia”, en *Archivo Ibero-Americano*, 26 (1926), Madrid.
- LEON-PORTILLA, M., *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, México, 1985.
- MENDIETA, Jerónimo de, O.F.M., *Historia Eclesiástica Indiana*, Ed. Porrúa, México.
- MESEGUER, Fr. Juan, O.F.M., “Contenido misionológico de la Obediencia e Instrucción de fray Francisco de los Angeles a los Doce Apóstoles de México”, en *The Americas*, XI, 1954-55, pp. 373-500.
- OROZ, Fr. Pedro, Fr. J. de Mendieta y Fr. F. Suárez, O.F.M., *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio...* Publicada por Fr. Fidel de Jesús Chauvet, México, 1975.
- POU Y MARTI, Fr. José, O.F.M., “El libro perdido de las Pláticas o Coloquios de los Doce primeros misioneros de México”, en *Miscellanea Fr. Ehrle*, III, Roma, 1924.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, 1947.

4. Toribio de Benavente o la dimensión liberadora de la pobreza franciscana

En cuanto los conquistadores españoles asomaron sus barbas y sus lanzas por las costas de México, los espías del emperador Moctezuma informaron, alarmados, que habían visto gente extraña, hombres que vestían de colores, unos de azul, otros de pardo y verde; y que en las cabezas traían bonetes de grana, a manera de pequeños comales.

Según esta descripción del cronista indígena A. Tezozomoc, aquellos españoles que merodeaban peligrosamente en las fronteras del imperio azteca iban trajeados de forma bastante pintoresca.

Cinco años después, el día 13 de mayo de 1524, desembarcaron en las costas de México los célebres doce apóstoles franciscanos, y sus pardos y remendados hábitos contrastaban tan violentamente con los jubones amarillos, azules zaragüelles y sombreros colorados de los primeros expedicionarios de Hernán Cortés, que los indios —tal como cuenta el cronista Jerónimo de Mendieta— “andaban tras ellos como los muchachos suelen seguir a los que causan novedad... pues maravilláronse de verlos con tan desarrapado traje, tan diferente de la bizarría y gallardía que en los soldados españoles antes habían visto”.

Ante sus maltrechos hábitos, los indios se decían unos a otros:

—Motolinía, motolinía...

Y uno de los frailes, llamado fray Toribio de Benavente, preguntó qué quería decir aquel vocablo que tanto repetían. Respondióle un español:

—Padre, *motolinea* quiere decir pobre, o pobres.

—Ese será mi nombre para toda la vida.

Y con el sobrenombre de Motolinía se quedó para el resto de su vida y para la historia.

Abierto de par en par a la vida

Toribio nació en la ciudad zamorana de Benavente. Cuando llegó a México tenía treinta años. Su talante ha quedado reflejado

como en un espejo en las tres obras que escribió: *Historia de los indios de Nueva España*, *Memoriales* y su célebre *Carta al Emperador Carlos V*. Tan al vivo y espontáneamente y con tantos detalles de reacciones personales están redactadas estas obras, que de sus páginas emerge luminosa y fresca la figura de fray Toribio.

Su carácter extrovertido, vivaz y optimista irradia una simpatía cautivadora. Ante todo, fray Toribio es un hombre abierto de par en par a la realidad, a toda la realidad. Muestra en sus escritos un sano y constante interés por conocer los mínimos secretos de la naturaleza y de las gentes de México. Mendieta, que fue súbdito suyo en el convento de Tlaxcala, lo resalta expresamente:

“Teniendo relación cierta de estas maravillas de naturaleza, las procuraba ver y las escribía”.

Pero no era sólo deseo de indagar; era su sensibilidad ante la belleza la que abría sus ojos y despertaba su corazón franciscano. Las montañas de México le obsesionaban. “¡Oh México, que tales montañas te cercan y coronan!” —exclama en un arranque lírico—. Las describe y vuelve a describir y torna a la carga, afirmando que lo mejor de Nueva España son sus montes y sierras.

En cierta ocasión, yendo de camino, no pudo pasar adelante sin contar uno a uno los ríos y arroyos con los que topaba. La cuenta sólo le subió a veinticinco, pero advierte que se trataba de una tierra relativamente árida...

En el año 1539 llega al río Papaloapán. Y el austero Toribio, educado en los eremitorios de la árida Extremadura, está a punto de caer en éxtasis. El mismo lo cuenta. “Es verdad que yo iba la boca abierta mirando aquel Estanque de Dios”.

Aquel fraile que nada quería para sí, apreciaba todo en su justo valor. Sus obras dejan transparentar un espíritu atento a todos los aspectos de la vida humana y a todas las manifestaciones de la cultura.

Elogia la ciudad de México poniéndola por encima de las ciudades europeas. Cree que en toda Europa hay pocas ciudades que tengan tal asiento y tal comarca... Y añade que duda que haya en el mundo ciudad tan buena y tan opulenta como “Timistlitán”...

Cada mañana, el pobre fraile que no posee más que su raído hábito, goza contando las carretas cargadas de todo género de productos y riquezas, que entran en la gran ciudad y, subido al teocalli de Texcoco, comprueba cómo es “muy de ver” desde allí el espectáculo de México y de los pueblos que rodean la gran urbe.

No puede ocultar su admiración por los *teocallis*, por sus proporciones, inmensidad y altura. Cuenta “más de una vez”, una a una, las gradas del gran templo de México, y mide las cuarenta brazas

que de esquina a esquina tenía la cepa del patio sagrado de Tenayuca. Reconoce que los sacerdotes aztecas conservaban sus templos muy blancos, bruñidos y limpios; que embellecían algunos con huertecillos de flores y árboles. En Oaxaca, estudia los templos de Mitla. Y en Texcoco admira sus grandes *cúes*.

Motolinía no tiene reparo en admitir algunos valores positivos del culto idolátrico. Hablando de las vestales aztecas, escribe, admirado, que en las fiestas principales iban todas en procesión por una banda, mientras los ministros iban por otra, hasta llegar delante de los ídolos, al pie de las gradas; y que los unos y las otras iban con tanto silencio y recogimiento, que no alzaban los ojos de la tierra ni hablaban palabra.

No escapa un solo detalle a su curiosidad por conocer de cerca cuanto existe. Lo mismo describe el maguey, al que dedica todo un capítulo, como el aguacate, la cañafístula, el trigo o el gusano de la seda. Estudia las cualidades de la piedra que se extrae en una cantera de Puebla de los Angeles. Ni a las gallinas deja en paz en su afán de observación, pues advierte que las de México son tan buenas, que dan tres y cuatro de las de España por una de ellas.

Fray Toribio tenía los ojos suficientemente limpios como para no espantarse ante la mujer. La observa con sana naturalidad.

“Si alguna de estas indias está de parto, tienen muy cerca la partera porque todas lo son; ...paren con menos trabajo y dolor que las nuestras españolas; ...y si los hijos son dos de un vientre, luego que ha pasado un día natural, y en partes, dos días, no les dan leche y los toma la madre después, el uno con el un brazo y el otro con el otro, y les da la teta, que no se les mueren, ni les buscan amas que los amamenten, y adelante conoce despertando cada uno su teta”. No se cansa de describir las tareas y las costumbres de las madres indias. “Y desde que llegan (los niños) a cinco o seis meses, pónenlos desnuditos entre los hombros y échanle una manta encima, con que cubre su hijuelo, dejándole la cabeza de defuera, y ata la manta a sus pechos la madre y así anda con ellos por los caminos y tierras a doquiera que va, y allí se van durmiendo como en buena cama”.

A la par de esta apertura de espíritu va su increíble movilidad. Viaja tres veces a Guatemala, llega hasta Nicaragua, recorre México de norte a sur y de este a oeste; lo mismo se le encuentra en la costa del Pacífico, en el puerto de Tehuacán, que en la del Atlántico. Mora relativamente poco tiempo en cada convento y así logra vivir en la mayoría de ellos y en los puntos más apartados: en la ciudad de México, en Tlaxcala, Texcoco, Cuernavaca, Cholula, Taxco, Atlixco, Oaxaca, Pátzcuaro, Michoacán, Huanquechula, Puebla de los Angeles, Huejotzingo, etc. Planea viajar a China con fray Martín de Valencia, y se interesa por las expediciones hechas a las míticas siete ciudades de Cibola.

Sus viajes no fueron cómodos paseos de turismo; algunos, como el que realizó —en el año 1539— a las regiones del norte de Tlaxcala, semejaron, más bien, escaladas de recio alpinismo. Describe sus andanzas con muy vivos detalles. La subida es a veces tan pendiente, que sólo es posible realizarla hundiendo las puntas de los pies en tierra, en pequeños escalones, y valiéndose de sogas o bejucos. Para superar pasos más peligrosos todavía, utiliza escaleras de un solo palo, en cuyas concavidades o muescas apoya los pies mientras sostiene el cuerpo asiendo una soga con las manos. “Subimos temblando de mirar abajo, porque era tanta la altura, que se desvanecía la cabeza”.

La travesía de los ríos es otra difícil prueba. Veces hay en que los pasa a volapié, agarrado a una soga tendida de orilla a orilla.

Paralela a este espíritu andariego y a esta sed de conocer todos los aspectos de la vida de México es la multiplicidad de sus actividades y trabajos.

Ejerce cuanto oficio y cargo es imaginable en un religioso: Guardián, Custodio, Vice-Comisario, Juez Apostólico, Visitador, Defensor y Juez Comisario, Albacea, Provincial, Vice-Provincial y hasta Vice-Episcopio.

Esta aparente inconstancia no revela en fray Toribio un carácter voluble y superficial, necesitado de un continuo cambio de lugar y de ocupación, en función de una curiosidad enfermiza; sino todo lo contrario. Obedece a una total disponibilidad de espíritu al servicio de la primitiva Iglesia misionera de México. La profusión de oficios y lugares es el reflejo más fiel de una vida heroicamente consagrada a un gran ideal: el servicio, generoso y sacrificado, alegre y enteramente libre, a los pobres. He aquí el núcleo de la personalidad de fray Toribio Motolinía.

Pobre, identificado con los pobres de México

Si Toribio de Benavente se quedó con el nombre de *Motolinía* fue porque en este vocablo *náhuatl* vio resumido el ideal de su vida de franciscano: la pobreza. Una pobreza entendida como total renuncia al egoísmo, fuente, por tanto, de una gran libertad interior; una pobreza que le llevó a identificarse con los hermanos más humildes y oprimidos y ponerse a su entera disposición. Desde este iluminado ángulo lo retrató el cronista Bernal Díaz del Castillo.

“Y pusiéronle este nombre de Motolinía..., que quiere decir en su lengua el fraile pobre, porque cuanto le daban por Dios lo daba a los indios y se quedaba algunas veces sin comer, y traía los hábitos muy rotos y andaba descalzo, y siempre les predicaba, y los indios le querían mucho porque era una santa persona”.

En cuanto pisó tierra mexicana experimentó la gozosa sensación de haber llegado a su propia casa. No salía de su asombro al ver que aquellos indios que aún no eran cristianos practicaban ya la pobreza que él se esforzaba en poner por obra desde su profesión religiosa. Observó que los indios “son contentos con muy chica morada y menos hacienda, que como caracol pueden llevar a cuestas toda su hacienda”, mientras que muchos de los cristianos llegados a México sólo pensaban en acumular riquezas. “¿De quién tomaron acá nuestros españoles, que vienen muy pobres de Castilla, con una espada en la mano, y dende en un año, más petacas y hatos tienen que arrancar ha una reata?”.

Estas pretensiones mundanas de los cristianos provocaban en él la más aguda ironía. La descripción que hace de un señor que vive entre los enredos y embarazos de las riquezas es de mano maestra. “Ver con cuánta pesadumbre se levanta un español de su cama muéllé y muchas veces le echa de ella la claridad del sol, y luego se pone un monjillazo (bata), porque no le toque el viento, y pide de vestir, como si no tuviera manos para lo tomar, y así le están vistiendo como a manco”.

Mejor disposición para la vida cristiana halla Motolinía en los indios:

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

Tal parece que fray Toribio encontrara entre los indios de México la realización del ideal evangélico de las Bienaventuranzas. Pero lo que a *Motolinía* le enternece el alma hasta las lágrimas es comprobar que gente tan pobre sea al mismo tiempo tan generosa. Entre los indios de Tlaxcala vio escenas tan admirables, que se resistía a dar crédito a sus propios ojos. “Yo mismo fui muchas veces a mirar, y me espantaba de ver cosa tan nueva en tan viejo mundo”. Era el día de Pascua. Los indios acudían a hacer ofrendas: mantas y mantillas; paños tejidos de fino algodón y de pelo de conejo; incienso o *copalli*; frutas y víveres de toda especie; adornos de brillantes plumas; cirios de todo tamaño y precio. Eran indios humildes, campesinos descalzos. Daban todo lo que tenían. Más de lo que podían tener.

A vista de semejantes ejemplos de generosidad, nada extrañaba a fray Toribio que los primeros en convertirse al cristianismo fueran “algunos pobres desarrapados, de los cuales hay hartos en esta tierra”.

Vivir la pobreza franciscana radicalmente era, sin duda, el mejor medio de “encarnarse” en México. Eso hicieron los primeros frailes. De tal forma se identificaron *Motolinía* y sus compañeros con los indios, que éstos vieron en ellos sus padres, amigos y defensores. Así lo manifestaron al presidente de la segunda Audiencia de México, don Sebastián Ramírez de Fuenleal: “Porque estos andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asíéntanse entre nosotros, conversan entre nosotros mansamente”.

Defensor de los pobres

Toribio de Benavente no fue un fraile simplón, ni un soñador. Mucho menos, un engañado por fáciles sentimentalismos indigenistas. Conocía a fondo la injusticia social que oprimía a los indios y, después de estudiar las causas de los males que estos sufrían, se propuso erradicarlas llegando hasta las últimas consecuencias, sin excluir un cambio de estructuras.

Es verdad que considera providencial la conquista realizada a sangre y fuego por Hernán Cortés. Se alegra, incluso, de la destrucción de los templos paganos. Llega a afirmar que las epidemias que diezmaron la población indígena fueron también providenciales, pues acabaron con la casta sacerdotal y con la generación más aferrada a la idolatría, facilitando la implantación del cristianismo. Defiende a Cortés. Pero al justificar la conquista del imperio azteca, no recurre sólo a argumentos teológicos (la gloria que a Dios se debía se la daban a los ídolos), sino que tiene también en cuenta los derechos humanos que conculcaba el culto idolátrico: “porque los sacrificios y crueldades de esta tierra y gente sobrepujaron y excedieron a todas las del mundo”.

Se comprende que quienes, como *Motolinía*, estuvieron en contacto con la generación que había sufrido aquel infierno de horror y de sangre no fueran capaces de hacer sutiles distinciones entre cultura y religión, representaciones simbólicas y culto al demonio, y optaran por borrar todo vestigio de aquella carnicería humana.

Con todo la implantación del nuevo orden cristiano tampoco conlleva el deseado respeto por el hombre. *Motolinía* no lo disimula. Su *Historia de los indios de Nueva España* se abre con la descripción de las “diez plagas trabajosas” que cayeron sobre México a raíz de la conquista. Reconoce sin paliativos que los nuevos amos se han enseñoreado de México y mandan a sus señores naturales como si fuesen sus esclavos. A causa de los pesados tributos impuestos por los cristianos a los indios, muchos de éstos han muerto, unos con tormentos, otros en crueles prisiones. No puede olvidar las horribles escenas que ha visto en las minas de Guaxaca,

donde, en media legua a la redonda, apenas se podía pisar sino sobre cadáveres o huesos. Recrimina a los cristianos que el hierro de marcar esclavos anda “bien barato”. “Dábanles por aquellos rostros tantos letreros, demás del principal hierro del rey, tanto que toda la cara traían escrita, porque de cuantos era comprado y vendido llevaba letrado”.

Toribio de Benavente no permaneció mano sobre mano ante estos atropellos. Al año de llegar a México, en julio de 1525, fue requerido por el Ayuntamiento de la capital por entrometerse en usar de jurisdicción civil y criminal. Un año después, el día 1 de septiembre de 1526, estampaba su firma en una carta colectiva escrita por los franciscanos contra los abusos cometidos en el repartimiento de los indios.

La lucha entre los franciscanos y la Primera Audiencia de México llegó a incidentes muy serios. El día 23 de agosto de 1529, fray Toribio, junto con otros tres franciscanos, fue delatado ante la Audiencia como conspirador. Se le acusaba de haber planeado echar de México a los españoles para devolver el poderío a los caciques indígenas, si bien bajo la soberanía del emperador de España. La denuncia, aunque no pasó de mera calumnia, es reveladora.

Meses antes, fray Toribio de Benavente, nombrado por fray Juan de Zumárraga “Visitador e Defensor e Protector e Juez Comisario de los indios”, había conminado bajo pena de excomunión al alguacil de la Audiencia, Pedro Núñez, a abandonar la ciudad de Huejotzingo en un plazo de nueve horas. Pedro Núñez había ido a apresar a algunos caciques acogidos por los franciscanos en su convento de Huejotzingo.

La pugna entre los franciscanos y los oidores terminó con la excomunión de éstos y su sustitución por la segunda Audiencia.

No sólo los venales miembros de la primera Audiencia, sino también los encomenderos en general se declararon enemigos de los frailes, a quienes infamaban diciendo que, por defender a los indios, no les dejaban enriquecerse; que eran unos tales y unos cuales...

Motolinía es tan sensible en todo lo que atañe a la defensa de los vejados indios, que no puede ver el menor signo de abuso sin que su celo se encienda de inmediato. El mismo, en su citada carta al Emperador, cuenta la siguiente anécdota. Un día, el gran defensor de los derechos humanos fray Bartolomé de Las Casas se presentó en el convento franciscano de Tlaxcala acompañado de una treintena de indios cargados de bultos y fardos, y se negó —por motivos que desconocemos— a bautizar a un pobre nativo que había llegado al convento tras un agotador camino de tres o cuatro jornadas. La reacción de *Motolinía*, que era a la sazón guardián de aquel monasterio, no se hizo esperar. “Yo entonces dije al de Las Casas:

—¿Cómo, Padre, todo vuestro celo y amor que decís que tenéis a los indios se acaba en traerlos cargados y andar escribiendo vidas de españoles y fatigando a los indios, que sólo Vuestra Caridad traéis más indios que treinta frailes? Y pues un indio no bautizáis ni dotrináis, bien sería que pagásedes a cuantos traéis cargados y fatigados”.

Fray Toribio ataca al célebre dominico sin compasión, llamándole “pesado, inquieto e importuno y bullicioso y pleitista, tan desasosegado, tan mal criado y tan injuriador y perjudicial y tan sin reposo”. Con todo, parece que el conflicto entre *Motolinía* y Las Casas no obedecía sólo a sus diferencias en el talante personal o en los criterios de evangelización. Luis Nicolau d’Olwer sostiene la sugestiva opinión de que, en el fondo, lo que les dividía eran sus ideas en relación con la autonomía política de los indios. “Las Casas —escribe Olwer— propone restaurar las extintas monarquías indianas, bajo la soberanía eminente y lejana del Emperador; en tanto que la visión política de *Motolinía* se adelanta dos siglos y medio a la idea del Conde de Aranda y casi tres siglos al Plan de Iguala”.

Apóstol de los pobres

En el ejercicio de su ministerio sacerdotal, Toribio de Benavente se dio al indio hasta el agotamiento. En sus escritos recuerda que en aquellos primeros años de evangelización, los pocos misioneros que trabajaban en México no tenían tiempo para descansar, pues un solo sacerdote tenía que realizar todos los ministerios: bautizar, oír en confesión, celebrar funerales, predicar y decir misa. Además de aprender la lengua, enseñar la doctrina cristiana a los niños, rezar, leer y cantar.

Después de algunos años de resistencia, las conversiones comenzaron a darse en forma masiva y había una demanda de bautismos tan grande, que los sacerdotes, poco numerosos aún, bautizaban por miles. En Xochimilco, dos franciscanos bautizaron más de quince mil en un solo día.

“Eran tantos los que se venían a bautizar, que a los sacerdotes bautizantes muchas veces les acontecía no poder levantar el jarro con que bautizaban por tener el brazo cansado, y aunque remudaban, el jarro les cansaba ambos brazos, y de traer el jarro en las manos se les hacían callos y aun llagas”.

¡En verdad que bautizaban a jarros!

Motolinía fue el gran bautizador. “Digo verdad que en cinco días que estuve en aquel monasterio (de Huaquechula), otro sacerdote y yo bautizamos por cuenta catorce mil doscientos y tantos,

poniendo a todos óleo y crisma, que no nos fue pequeño trabajo”. Y en su carta al emperador le confiesa haber bautizado más de trescientos mil indios, y desposado otros tantos.

En el conflicto que se suscitó en relación con las ceremonias bautismales, fray Toribio creyó que el clamor de los pobres estaba por encima de las normas jurídicas establecidas y confiesa que siguió bautizando “no obstante lo mandado por los obispos”.

La misma afluencia de indios conversos se daba en la administración del sacramento del matrimonio. Fray Toribio informa que había días en que en una sola iglesia se desposaban quinientas parejas, y hasta mil, como sucedió en el convento de Tlaxcala.

Muchos de los matrimonios a realizarse requerían resolver previamente situaciones conflictivas, pues muchos indios antes de su conversión habían tenido varias esposas y era preciso determinar con cuál de ellas se quedaban al casarse por la Iglesia.

Motolinía deja traslucir su genio travieso e irónico al referirse a algunos de estos conflictos causados por la multiplicidad de las esposas: “era cosa de ver —escribe— verlos venir, porque muchos de ellos traían un hato de mujeres, y hijos como de ovejas”.

Pero valía la pena sacrificarse por aquellos cristianos primerizos, pues de los horrores de la idolatría habían pasado al júbilo de la fe cristiana. Motolinía, el fraile pobre, era rico en medio de aquella alegre y fervorosa cristianidad.

“Después de bautizados —escribe— es cosa de ver el alegría y el regocijo que llévan con sus hijuelos a cuestras, que parece que no caben en sí de placer”.

La alegre fiesta de los pobres

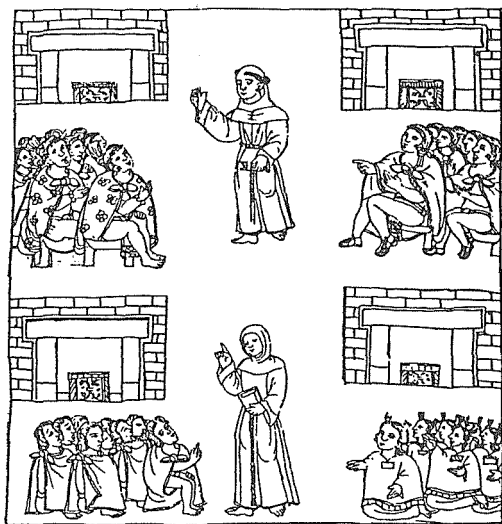
Toribio de Benavente destaca en sus escritos el carácter alegre y festivo de aquella cristiandad que iba brotando de la predicación de los misioneros franciscanos. Una cristiandad émula de las primitivas de Jerusalén y Antioquía. Los indios conversos o en proceso de conversión, todo lo hacían cantando. Aprendían los mandamientos y oraciones “en su lengua y de un canto llano gracioso”. Los catecúmenos, lo mismo niños que adultos, “estábanse a montoncillos así en los patios de las iglesias y ermitas como por sus barrios, tres y cuatro horas cantando y aprendiendo; ...por doquiera que fuesen, de día o de noche, por todas partes se oía cantar”.

En sus escritos, Toribio de Benavente pinta aquella fervorosa iglesia naciente transida de júbilo y cantos, explayándose en magní-

ficas procesiones y vistosos bailes: “Todo el camino estaba cubierto de juncia, y de espadañas y flores, y de nuevo había quien siempre iba echando rosas y clavelinas, y hubo muchas maneras de danzas que regocijaban la procesión... Iba en procesión capilla de canto de órgano de muchos cantores y su música de flautas que concertaban con los cantores, trompetas y atabales, campanas chicas y grandes, y esto todo sonó junto a la entrada y salida de la iglesia, que parecía que se venía el cielo abajo”.

En 1531, estando en el convento de Cuernavaca, fray Toribio plantó palmeras de dátiles. Diez años después, siendo guardián del convento de Texcoco, contemplaba las primeras flores producidas por las datileras de Cuernavaca. Se las llevaron sus queridos indios para que las viese. Esta sencilla anécdota, contada por fray Toribio en sus *Memoriales*, es como una alegoría que resume el sentido y los logros de su vida. El amor que el pobre y generoso franciscano sembró en México durante los largos y duros años de su ministerio, floreció en una cristiandad indígena alegre y fervorosa, espléndida como una palmera.

Dicen los cronistas que cuando fray Toribio de Benavente falleció en el convento de San Francisco de México —era el año 1569— su rostro reflejaba un gozo inefable. Fray Toribio había logrado vivir y morir como *Motolinía*. La pobreza franciscana siembra amor y florece en bienaventuranza.



La *Crónica de Tlaxcala* del mestizo Diego Muñoz Camargo, del siglo XVI, ilustra así la labor evangelizadora de los primeros franciscanos de México. (De la obra *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl* de Miguel León Portilla).

Bibliografía

- BAUDOT, Georges, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.
- BENAVENTE, Fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*. Estudio crítico por Edmundo O'Gorman. Edit. Porrúa, México, 1973.
- — —. *Memoriales*. Edición facsímil. Aviña Levy, Guadalajara, México, 1967.
- GOMEZ CANEDO, Lino, O.F.M., "Motolinía, enigma historiográfico", en *Instituto de Investigaciones bibliográficas*, IV (1970) 154-177.
- LEJARZA, Fidel, O.F.M., *Introducción a los Memoriales de fray Toribio de Benavente, Motolinía*. Madrid, 1970.
- LOPEZ, Atanasio, O.F.M., Fray Toribio de Motolinía, misionero e historiador de México en el siglo XVI", en *Illuminare*, Enero-Febrero de 1931.
- MILLARES CARLO, Agustín, "Breves notas acerca de fray Toribio de Benavente o Motolinía", en la revista *Filosofía y letras*, de la Universidad Autónoma de México, número 4, págs. 283-285, México, 1941.
- STECK, Francis B., O.F.M., "Introduction" a su edición *Motolinía's History of the Indians of New Spain*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1951.

5. Juan de Zumárraga, “por ver la redención de la tierra”

Primer obispo y arzobispo de la ciudad de México; apóstol de la evangelización de Nueva España; humanista que escribe tratados religiosos, introduce la imprenta en América, favorece varios proyectos para poblar y enriquecer las tierras del Anáhuac, e impulsa la erección de la Universidad de México y de diversos centros de enseñanza y salud para indígenas y mestizos; organizador de la Iglesia novohispana; protagonista de las apariciones de la Virgen de Guadalupe; padre y protector de los indios... Todos estos títulos —y algunos más, como Inquisidor, político de certera visión, controvertido destructor del culto idolátrico azteca— abraza la intensa y polifacética vida de fray Juan de Zumárraga durante los veinte años en que gobierna la Iglesia de México. El emprendedor y concienzudo franciscano vasco —nace en Durango hacia 1475— presenta múltiples y contradictorias facetas al historiador o biógrafo que intenta escribir su semblanza. El presente reportaje lo enfoca desde un solo ángulo: el de protector de indios, que es el que más hace a los propósitos de este libro.

Gobernantes sin conciencia

Fray Juan de Zumárraga acepta el cargo episcopal “por cruz y martirio”, como él dice. Y la hora de la cruz y martirio le da alcance muy pronto, cuando, recién llegado a México, en diciembre de 1528, inicia, en calidad de protector de indios, una desigual lucha contra los desmanes y atropellos del presidente, factor y oidores de la Primera Audiencia.

Durante la gobernación de Alonso de Estrada —desde agosto de 1526 hasta fines de 1528—, las cosas ya pintaban mal en México. La gestión de la Primera Audiencia, que sigue a la de Estrada, empeora mucho más la situación. Dicha Audiencia se componía de los siguientes personajes: Beltrán Nuño de Guzmán como Presidente; Alonso de Parada, Francisco Maldonado, Diego Delgadillo y Juan Ortíz de Matienzo como Oidores (los dos primeros, Parada y Maldonado, fallecieron de “dolor de costado” en cuanto arribaron a México). Al presidente y a los dos oidores restantes, Delgadillo y

Matienzo, se juntó, como Factor, Gonzalo de Salazar. De qué calaña era cada uno de ellos nos informa el cronista Bernal Díaz del Castillo, que los conoció de cerca.

Beltrán Nuño de Guzmán había sido gobernador de la provincia de Pánuco y, según Bernal Díaz, usó con los indios de unos medios de gobierno muy expeditivos: después de esclavizarlos, los vendió en las islas del Caribe. El negocio no fue poco menguado: más de veinte navíos cargados de esclavos. Añade el cronista que bajo la gobernación de Nuño “herráronse tantos que aún despolblara aquella provincia”.

Bernal acusa a Delgadillo de repartir indios por dinero y de nombrar alcalde a su hermano “que llevaba cohechos y hacía muchos agravios”.

Del licenciado Matienzo escribe que era viejo y bebedor, amigo de francachelas.

El que sale peor parado de la pluma de Bernal es Salazar, el astuto y perverso Salazar. Enemigo mortal de Cortés, mientras éste se alejaba de México, fingía ser su amigo para granjearse mercedes, hablándole “con la gorra quitada hasta el suelo y con muy grandes reverencias y palabras delicadas y de grande amistad, con retórica muy subida”... Autor de varios delitos, había estado en la cárcel, pero pronto se hizo tan íntimo amigo de Nuño de Guzmán y de Delgadillo, que éstos le obedecían en todo. Intrigante y adulador, empujó a la Audiencia a los extremos de la rapiña y de la violencia.

Bernal pinta a los cuatro desmadrados bailando juntos al ritmo del vicio y de la opresión. “Andaban en banquetes y tratando en amores y en mandar echar suertes... Lo que les echó a perder fue la demasiada licencia que daban para herrar esclavos, porque daban licencias a los muertos y las vendían a los criados de Nuño de Guzmán y del Delgadillo y Matienzo”. Comenzaron por adueñarse de los bienes e indios encomendados de Cortés. Luego hicieron venir a la capital a los caciques y señores de los pueblos vecinos y les exigieron fuertes tributos. Guzmán tuvo preso dos meses y sometió a tortura al soberano de Michoacán. Después de robarle cuanto pudo, lo hizo quemar vivo.

Fray Toribio de Benavente, a quien los representantes de la primera Audiencia trajeron al retortero durante todos aquellos años de desmanes, les llama limpiamente “escorias y heces del mundo”. Y el moderno historiador Lesley Byrd Simpson define su desgobierno como “interludio de bandolerismo”.

Condenado a pelear sin armas

A semejante infierno de violencia y opresión vino a dar con sus santos hábitos fray Juan de Zumárraga cuando llegó a México. Dato curioso: hizo el viaje precisamente en compañía de los cuatro oidores nombrados para la Audiencia. El los calificó rápida y certeramente con esta frase: “Tengo por muy cierto que para lo que conviene al bien y sosiego de la tierra, fue muy grande daño que Dios permitió a esta tierra con la muerte de los unos y vida de los otros”.

Los oidores llegaron provistos de grandes poderes, pero el Obispo vino con malas cartas: no había sido aún consagrado, sólo electo, y los límites de su obispado estaban todavía sin precisar. Por otra parte, en virtud de los derechos que el Patronato Regio otorgaba al Emperador, dependía de éste en todo. Hasta el extremo de que, cuando, a los tres años de su llegada a México, el Papa le expidió las correspondientes bulas, éstas fueron retenidas por la Corte, y él, el señor obispo fray Juan de Zumárraga, para poder recibirlas, fue interrogado por la autoridad civil acerca de su proceder con la Audiencia de México, y reprendido.

El primer obispo de México apenas disponía de clero propio; por necesidad tenía que recurrir a las Ordenes mendicantes, que en virtud de una bula expedida por el papa Adriano VI en el año 1522 y confirmada por Paulo III en 1535, gozaban de una “omnímoda autoridad”, tanto en el ámbito de los sacramentos como en el judicial. Suerte que Zumárraga, también del clero regular, se llevó bien con dichas Ordenes.

Por otra parte, el cargo de *Protector de los indios* que el Emperador le había asignado, era un título cuyas facultades y atribuciones nunca habían sido definidas; era, como dice García Ecazbalceta, “una pieza extraña en la máquina política”, destinada a chocar necesariamente con el poder civil.

El obispo Zumárraga entró, pues, en la pelea desarmado, sin jurisdicción real para justificar sus actuaciones, pendiente sólo de su propio discernimiento y a merced de aquellos forajidos de la Primera Audiencia que pronto empezaron a enseñar los dientes.

Los oprimidos indios estaban al tanto de que había de llegarles un protector. En cuanto Zumárraga pisó tierra mexicana, acudieron a él, y tal fue la cantidad y la gravedad de las quejas que le presentaron, que no le quedó otro remedio que abrir un informe. Ante el paso dado, la Audiencia se alarmó advirtiendo al obispo que no metiera las narices donde no le importaba; es más, añadieron los oidores que ya estaban enterados de que había dado títulos de Visitadores a algunos franciscanos y que éstos pregonaban

que eran jueces —los únicos jueces— en todas las causas relativas a los indios y que no tenían por qué rendir cuentas a la Audiencia, sino sólo al protector. Y que ellos, los oidores, no estaban para tolear tales entrometimientos.

Ante el conflicto surgido entre el poder civil y el eclesiástico, Zumárraga creyó prudente convocar a una reunión, en la que las dos partes en litigio estudiaran sus correspondientes poderes, pero les advirtió de antemano que, de todas formas, él no dejaría de cumplir con su conciencia y el Emperador, ni que haría papel mojado de las provisiones que traía como protector de los indios. Semejante declaración del obispo exasperó aun más a los oidores, advirtiendo a los indios que se cuidaran bien de acudir a aquel obispo vestido de fraile si no querían probar la horca.

Viendo el cariz que tomaban las cosas, Zumárraga optó por el método de la prudencia y de la persuasión, y se entrevistó en privado con los miembros de la Audiencia. Pero, como este método no daba ningún resultado, utilizó el púlpito para plantear públicamente los problemas que afrontaba su grey. Los oidores, para soslayar aquellos inoportunos sermones del prelado, preferían largarse de la iglesia yéndose de juerga: Salazar, Guzmán y Delgadillo a sus juegos de azar, y el viejo Matienzo a tentar su bota de vino.

Para precipitar los hechos, los miembros de la Audiencia recurrieron a la calumnia, levantando, tanto contra el obispo como contra los religiosos, “muchos falsos testimonios de cosas feas y deshonestas”.

Ni aun así perdió Zumárraga la calma; antes bien, volvió a los medios persuasivos, hablando en privado con el presidente y convocando a una asamblea conjunta entre frailes y oidores. Ningún medio surtió efecto. Al fin, ambas partes se declararon guerra abierta.

Guerra sin cuartel

La chispa saltó en Huejotzingo, de cuyo convento era guardián fray Toribio de Benavente. Los indios de la población acudieron a la Audiencia quejándose de que se les había cargado con tres tributos y que más de cien indios habían muerto, víctimas de los insaciables encomenderos. En vez de escucharlos, los oidores amenazaron con la horca a quienquiera tratase de defender a aquellos despreciables querellantes. Estos llamaron a las puertas del convento franciscano de Huejotzingo, y su padre guardián, no sólo los acogió, sino que, en su condición de “defensor y juez comisario” —títulos que le otorgara Zumárraga— amenazó con la excomunión al

alguacil enviado por la Audiencia para apresar a los indios en rebel-
día.

El señor obispo se trasladó inmediatamente a Huejotzingo, donde, de acuerdo con los frailes, ordenó que el padre Antonio Ortiz predicara un sermón ante el pueblo y ante los miembros de la Audiencia, para informar del estado y del motivo del conflicto y exigir una declaración de inocencia a favor de los frailes calumniados por los oidores. La tensa celebración, presidida por el obispo de Tlaxcala, tuvo lugar en la iglesia catedral. Cuando el predicador comenzó a llamar al pan, pan y al vino, vino, de tal forma montaron en cólera los de la Audiencia y sus parciales, que, lanzando gritos desaforados, agarraron de los hábitos al padre Antonio y lo derribaron violentamente del púlpito.

Una vez calmado el tumulto, el provisor eclesiástico declaró que estaban incurso en excomunión los que habían puesto manos violentas en el religioso. Los oidores no se acobardaron ante la censura, al contrario, dieron órdenes para que sacaran de México al provisor, montado en una mula... Zumárraga logró calmar de momento los ánimos.

Pronto volvió a encenderse la guerra. El factor Salazar, Bernardino Vázquez de Tapia y Antonio de Carbajal fueron enviados a España como procuradores. Entre otras finalidades, querían obtener de la Corona que la visita y protección de los indios fuera un derecho exclusivo de la Audiencia y no del señor obispo.

Para que los informes de Salazar y sus compañeros —puede imaginarse el lector de qué veracidad gozarían tales informes— no pudieran ser desmentidos, los oidores establecieron una estricta censura en el puerto de Veracruz. En julio de 1529 fueron interceptadas algunas cartas que Juan de Zumárraga expidió a España; pero éste, para poner a la Corte al tanto de la situación se valió de un marinero vizcaíno que “llevó la carta dentro de una boya bien breada y echada a la mar, hasta que la pudo sacar a salvo, y, llegado a España, la puso en manos de la cristianísima Emperatriz en ausencia del Emperador”.

En la carta —“una de las más importantes que jamás hayan salido de la Nueva España”, según el historiador L.B. Simpson— Zumárraga hablaba de los desmanes de los oidores; pedía que, una vez juzgados éstos y castigados, fueran sustituidos por otros más probos; que se ampliaran las facultades del protector de los indios, etc. La misiva no surtió de inmediato los apetecidos efectos.

A fines del año 1529, Nuño de Guzmán se fue de conquista, a sembrar muerte y opresión por las tierras de Jalisco. Mientras tanto, los oidores Delgadillo y Matienzo siguieron con sus tropelías, y la guerra entre el clero y el poder civil llegó a graves extremos en el

mes de marzo de 1530. Los señores Cristóbal de Angulo y García de Llerena se habían acogido al monasterio de San Francisco de la ciudad de México. Los oidores, en contra de toda ley y costumbre, allanaron el lugar sagrado, sacaron violentamente a los dos presuntos fugitivos de la justicia y los metieron en la cárcel pública, donde les dieron tormento.

Ante aquella violación del derecho de asilo, Zumárraga, el obispo de Tlaxcala y las comunidades de los frailes franciscanos y dominicos fueron —en procesión y exhibiendo signos de luto— a la cárcel, para exigir la devolución de Angulo y Llerena. No tardaron en presentarse los oidores, acompañados de un tropel de gente, exigiendo que se retirase del lugar toda aquella monserga clerical; Zumárraga pidió otro tanto a los oidores y sus paniaguados y en un dos por tres se formó la de Dios es Cristo. Delgadillo ofendió a Zumárraga; éste perdió los estribos y, —en expresión del cronista— le respondió “por los mismos consonantes”. El alboroto degeneró en lucha armada y “al mismo obispo le tiraron un bote de lanza con el recatón, que le pasó por debajo del sobaco”. El señor Obispo amenazó con el entredicho si dentro de tres horas no libran a Angulo y a Llerena, pero de nada sirvió la amenaza, pues ahorcaron al primero y al segundo le cortaron un pie. Ante el hecho, Zumárraga llevó a efecto la amenaza. La ciudad quedó en entredicho, y los frailes del convento de San Francisco, después de consumir el Santísimo Sacramento y “descomponer” los altares, abandonaron la iglesia y el convento y se retiraron a su convento de Texcoco.

Delgadillo había jurado que “antes iría al infierno que pedir perdón a frailes franciscos”. El único que le podía absolver era fray Juan de Zumárraga. Jamás recurrió a él.

Los informes de Zumárraga convencieron —¡al fin!— a la Corona de la imperiosa necesidad de remover de sus puestos a los corruptos responsables del gobierno de Nueva España. Fueron depuestos en diciembre de 1530. En su lugar llegaron “los justos jueces” —así los cualifica Simpson— de la segunda Audiencia: Sebastián Ramírez de Fuenleal, Juan Salmerón, Alonso de Maldonado, Francisco Ceinos y Vasco de Quiroga. Su venida inauguró en México un período luminoso de orden, justicia y prosperidad.

El día 9 de abril de 1532, la nueva Audiencia encontró a los oidores de la primera culpables de veintiocho cargos y los remitió, presos, a España. Diego Delgadillo y Juan Ortiz de Matienzo acabaron sus días en la cárcel.

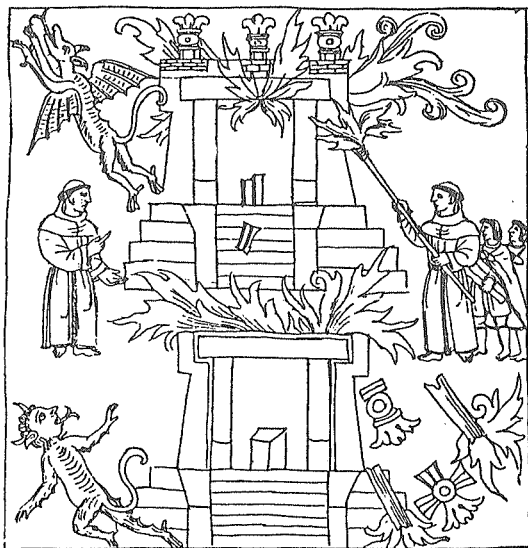
En una junta celebrada por los nuevos oidores —“personas de cencia y conciencia” en expresión de Bernal Díaz del Castillo—, y en la que tomó parte el obispo Zumárraga, se emitieron varios decretos a favor de los indios. Quedaba ya abierto el camino de la

gran reforma social que el emperador Carlos V introduciría en América con las *Leyes Nuevas*, promulgadas el día 20 de noviembre de 1542.

Al repasar los violentos hechos en que se vio envuelto el protector de los indios de México, uno se pregunta qué resortes interiores le movían a actuar con tanta energía y libertad de espíritu. La respuesta nos la da él mismo —sin pretenderlo, desde luego— en algunas de las cartas que escribió a raíz de los sucesos narrados y con ocasión de otros conflictos posteriores, en los que también se vio precisado a tomar decisiones muy drásticas. A través de dichas cartas se entrevé la fibra moral de su talante, los posibles puntos de apoyo de su conducta. Vamos a resaltar tres de estos puntos: su entereza moral, su amor al indio y su espíritu de pobreza.

Entereza moral

Fray Juan de Zumárraga siguió aún por algún tiempo bajo su doloroso sino de “cruz y martirio”. Llamado a España por la Corte, tuvo que responder a un libelo acusatorio de treinta y cuatro capítulos, escrito contra él por el licenciado Delgadillo. “Con sólo oírlos —escribe en 1533— se me pone horror, y leerlos (me da) pa-



Dstrucción y quema de templos idolátricos por frailes franciscanos. Ilustración de la *Crónica de Tlaxcala*.

vor". Pero él estaba preparado, no sólo para defenderse de las falsas acusaciones, sino también para enfrentar "los vientos contrarios desta vida caduca y variable". No rehuye la lucha. Ni en México, ni en España, donde permanece hasta junio de 1534. En un principio había optado por callar —"poner guarda a mi boca"—, pero, aconsejado por hombres de virtud, defiende su propia inocencia y la de sus hermanos de hábito de Nueva España. Después de recordar que la verdad de los hechos consta en los informes entregados, a petición suya, al Consejo de Indias, responde una a una a todas las acusaciones del libelo de Delgadillo.

En su larga vindicación, redactada en Valladolid, demuestra que tiene escrituras "de más fe" que las presentadas por Delgadillo, quien, juez y parte al mismo tiempo, se vale de testigos falsos, algunos de los cuales "me lo vinieron a decir en gran secreto y temor de cómo se habían prejurado contra mí en la dicha información por temor grandísimo que tuvieron al dicho licenciado". El espabilado Zumárraga había seguido los pasos al "calumnioso infamador", cuyas falsedades, puntos débiles, robos y exacciones llevaba bien anotados. Hasta en el casero asunto de los gallineros y nidales había él echado sus cuentas: más de cincuenta mil gallinas y codornices y unos ciento cincuenta mil huevos habían sustraído a los indios Delgadillo y "sus consortes"...

Zumárraga se apoya siempre en el peso de las pruebas judiciales. "Dicen que dirán de mí. Los procesos dirán dellos" —escribe en 1540 con ocasión de ciertos pleitos que sostiene con algunos clérigos de mala nota. Y en 1547, un año antes de su muerte: "Y si echaren de las barandas abajo al que se lo fuere a notificar la descomunión —como en las barbas se me dijo—, hablarán cartas y seremos oídos".

La verdad es el cimiento más sólido sobre el que construye el edificio de su reputación personal. Tanto la respeta y ama, que está dispuesto a aceptarla incluso cuando va contra él. Contestando al capítulo trigésimo primero del libelo de Delgadillo, escribe: "Si tal se averiguase ser verdad, yo me doy desde agora por condenado en todo". No tiene reparos en admitir que en algunos casos no hizo "lo que era obligado". "Yo conozco mis yerros pasados con las flaquezas y faltas que hay en mi indigna persona" —escribe al Consejo de Indias en 1531. Líneas más abajo añade que si alguien puede probar que ha obrado mal, "yo estoy aquí para tomar la penitencia que se me quiera imponer y esperando lo que V.S. y mercedes de mí quieran disponer, y tan buen rostro hace a lo que pareciere aciago como a lo que se tiene por próspero". Quiere que la verdad se imponga a toda costa. Cuando Delgadillo le acusa en materia de diezmos, recuerda al emperador que ya anteriormente había pedido que le "tomasen la cuenta de los dichos diezmos". Y vuelve a

suplicar que se la tomen. De acuerdo con esta su tesitura moral, la virtud que más aprecia en los que, como él, ejercen mando, es la imparcialidad:

“Y pues Dios y V. M. me hizo padre y prelado de todos, gran locura fuera la mía no abrazar a todos y contentarme con los unos y dejar a los otros y no ser general a todos, como columna que sustenta en medio del edificio, que, declinando a una parte da con el resto en el suelo”.

En carta al emperador del 17 de abril de 1540, estampa una frase que deja entrever como ninguna otra la extraordinaria nobleza de espíritu de este hombre tan probado por la calumnia: “Yo quiero sufrir más que me sufran”.

Todo por el indio

Las recias polémicas que se vio obligado a sostener como prelado, y, muy especialmente, la amarga prueba a la que le sometió el licenciado Diego Delgadillo, fueron, no sólo la piedra de toque de la reciedumbre y nobleza de su espíritu, sino también el espejo donde más claramente se refleja la sinceridad de su amor al indígena. Si primero se enfrentó con la Audiencia de México, fue “considerando el escándalo de los indios”, y si luego se defendió de las acusaciones de Delgadillo y optó por “irle a la mano”, fue por “las exorbitancias que el dicho licenciado hacía e mandaba hacer contra los indios”. En el citado informe vindicativo, no le basta defenderse, sino que pasa al ataque cada vez que recuerda las vejaciones de que son víctimas los nativos en México. Recrimina a Juan Peláez, alcalde mayor de Guaxaca, por “las cosas inhumanas y crueldades inauditas que hacía en indios, aperreándolos que los hiciesen pedazos los lebreles”. No tolera que sus indios sean escandalizados por cristianos y menos, por clérigos. Uno de éstos le tenía “espantado y atónito”. Entre otros crímenes, había matado a un indio porque “le acusó ante mí de que le había tomado su mujer para manceba”. Este hecho le forzó a escribir la siguiente frase, quizás la más dura que jamás haya salido de su pluma: “Y de mi voto, hasta desgrualle y relajarle no pararía, y que los indios lo viesan ahorcado me consolaría harto”.

Ni siquiera la “superfluidad y vanidad en trajes y atavíos de casaca” puede tolerar el austero franciscano. Porque suponen “malos ejemplos que se dan a estos naturales”, que viven pobremente.

Por su amor al indígena, fray Juan de Zumárraga se declara contrario a las guerras de conquista, que son —según él— “oprobiosas injurias de nuestra cristiandad y fe católica”. Favorece, más bien, la conquista pacífica o apostólica, llevada a cabo por misioneros y

no por soldados, a quienes se debe prohibir, so pena de muerte, entrar “en pueblo ni casa de indio”.

Prefiere convivir con indios sencillos y pobres a llevar vida palaciega o gozar del fausto litúrgico de las catedrales. “Yo, allende de ignorar los ritos y cerimonias del Oficio Divino e servicio de iglesias catedrales, no puedo, aunque quiera, residir en ella, aunque lo deseo, porque siempre estoy e ando cercado de indios”. Tampoco es amigo de refinamientos en materia de comida y bebida: “E yo, andando entre los indios, ellos me darán de comer de sus tortillas de maíz” —escribe en 1533.

Tanto en sus escritos como en su forma de vida, Juan de Zumárraga muestra una clara preferencia por el pueblo humilde, por los marginados. En su *Doctrina breve* aclara: “No sé yo por qué la doctrina de Jesucristo ha de estar escondida en estos pocos que llamamos teólogos; que si los comparamos con todo el pueblo cristiano, son una pequeñuela parte”. Por eso escribe su tratado “en estilo llano, para común inteligencia”. Quiere asimismo que la Biblia esté al alcance del pueblo:

“No apruebo yo —afirma— la opinión de los que dicen que los idiotas no leyesen en las Divinas Letras traducidas en la lengua que el vulgo usa, porque Jesucristo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se divulgen. Y así desearía yo por cierto que cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las Epístolas de San Pablo. Y aun más digo: que pluguiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas de todos los del mundo, para que no solamente las leyesen los indios, pero aun otras naciones bárbaras las pudiesen leer y conocer”.

Detesta la refinada mentira de la alta sociedad formada por los vencedores. Mendieta nos cuenta esta anécdota:

“Dijéronle a este varón de Dios una vez ciertos caballeros que no gustaban de verlo tan familiar para con los indios: mire vuestra señoría, señor reverendísimo, que estos indios, como andan tan desarrapados y sucios, dan de sí mal olor... El obispo les respondió con gran fervor de espíritu: Vosotros sois los que oléis mal y me causáis con vuestro mal olor asco y disgusto, pues buscáis tanto la vana curiosidad y vivís en delicadezas como si no fuédes cristianos; que estos pobres indios me huelen a mí al cielo”...

Se gloria de haber sobrellevado “inmensos trabajos” en la evangelización de los indios, de haberlos criado “como madres” él y sus hermanos de hábito. Y volviendo a los maltratos que Delgadillo causaba a los nativos, informa que, enterado de que el cacique principal de Tacubaya había sido coceado por aquél,

“le fuí a buscar fuera de la ciudad y le hallé escondido por temor al dicho licenciado, fuera de su casa porque no le hallase, e lo tomé al dicho cacique e le hice llevar en una hamaca, yendo yo con él, al monasterio más propincuo de Coyoacán, donde le hice curar, y con toda la diligencia que el Guardián y fraires pusieron no pudo escapar (de la muerte), porque tenía quebradas las ternillas de los pechos”.

A tan sincero amigo de los indios, se acusa de haber sido encomendero y de haberse hecho servir por indios. Recibió, en efecto, en encomienda el pequeño pueblo de Ocuituco con sus propiedades, y lo retuvo en tal condición hasta el año 1541, cuando lo cedió al Hospital *AMOR DE DIOS*, fundado por él. Respecto de sus servidores —indios y negros—, es verdad que después de algún tiempo les dio libertad, pero con la condición, bastante irrisoria a primera vista, de que habían de permanecer a su servicio mientras él viviera.

Aun pasando por alto la distinta sensibilidad que en materia de servidumbre, tributación y libertad personal tenía el hombre del siglo XVI, Zumárraga justifica en sus cartas su manera de proceder en estos puntos. En carta al emperador del 25 de noviembre de 1536, aclara que dicho pueblo de Ocuituco, y otro mejor que se le había ofrecido, no los quería “para enriquecer a parientes ni gastar superfluo, más por poder proveer del beneficio a los que hacen el oficio y han trabajado mucho en esta obra de la conversión e instrucción de los naturales”. En otra carta fechada el 17 de abril de 1540, especifica:

“Yo, de mi cuarta y de la limosna que V.M. fue servido de me hacer en el pueblo de Ocuituco, muy poco a poco he edificado una casa grande, donde al presente se reciben e se curan e son proveídos los enfermos de bubas y de enfermedades contagiosas”.

En cuanto a su servidumbre y a los oficiales indios que trabajaban en sus obras, afirma que “yo se lo pagaba mejor que el dicho licenciado”, y “siempre acostumbré de nunca querer recibir de los indios oro ni cosa alguna, antes les daba de mi pobreza lo que podía”.

Fraile pobre y libre

Aun en su alto cargo episcopal, Zumárraga vivió como humilde y pobre fraile menor. El obispo nunca eclipsó al fraile. Habiendo mandado colgar unas cortinas en su modesta casa episcopal, algunos religiosos, para zaherirlo amigablemente, le dijeron que bien se conocía que ya era obispo. A Zumárraga le hizo muy poca gracia la broma, y “volviendo a su casa —escribe Mendieta—, él mes-

mo comenzó a derribar las paramentos o cortinas, y decía a los de su casa con lágrimas: —Dícenme que ya no soy fraile sino obispo; pues yo más quiero ser fraile que obispo”.

No buscaba el poder o la ostentación, sino una vida austera, anclada en Cristo, pues “sólo Jesucristo es el maestro y doctor —escribió en su *Doctrina breve*—, sólo El es eternal Sabiduría”.

Caminaba por la calle sin los atuendos episcopales, con su hábito de fraile menor, con “áspero vestido”. Dormía en pobre cama y se levantaba a media noche a rezar maitines. Comía sobriamente, “siempre con lición y silencio”. Los viernes acudía al convento de San Francisco “y decía su culpa en el capítulo de los frailes y recibía con extraña humildad las reprensiones y penitencias que le daba el que allí presidía”.

“Muero muy pobre, aunque muy contento” —escribe Zumárraga en una de sus cartas—. La pobreza franciscana, que tan a pechos practicó, no sólo le hizo feliz, sino también soberanamente libre. Enterado de que la primera Audiencia de México le había privado de los diezmos que por ley le correspondían, no montó en cólera ni amenazó con censuras, sino, rebosando muy sano sentido de humor, comentó: —“Con unas alforjas podría yo buscar el sustento”—. Así lo comunicaba al emperador el 27 de agosto de 1529, en la época más recia y negra de su vida.

La austera pobreza en que vivía le daba también libertad para criticar el consumismo de su tiempo, diciendo que los excesos en el vestir “demás de quitar el cuero a los indios de las encomiendas”, hacían subir excesivamente los precios.

Todo indica que aquel buen fraile obligado a ser obispo, nunca llegó a ser un mediano administrador de bienes y rentas. El mismo confiesa que si no hubiera sido por la generosidad y previsión de su buen amigo y mayordomo Martín de Aranguren, más de una vez habría quedado sin poder llevar un trozo de pan a la boca. Aranguren, que era hombre de posibles y desinteresado, le sacó muchas veces de apuros económicos recurriendo —ya se sabe— a su propio bolsillo.

Pena da leer el testamento del primer obispo y arzobispo de la deslumbrante capital de Nueva España. A las monjas de la Concepción dejó ocho guadamaciles, un poco de trigo, y sus alhajas, que serían por el estilo de los demás “tesoros” que a continuación se enumeran. Al hospital *Amor de Dios* donó tres sillas; al convento de San Francisco, sus hábitos y su cama; al canónigo Juan González, una mula, y a dos de sus servidores, sus dos caballos.

Su única riqueza eran los libros, que, en decir de un cronista, eran muchos y buenos. Destinó la mayor parte de ellos a la comuni-

dad franciscana de la ciudad, y unos pocos a su pueblo natal de Durango.

Su iglesia catedral, en frase de Toribio de Benavente, era “pobre, vieja y arremendada”, con piso de tierra, techo con goteras, de poca capacidad. En las grandes solemnidades, el obispo se veía precisado a officiar en la iglesia de San José, de los franciscanos, que contaba con siete naves.

Con una economía tan mermada, Zumárraga sólo podía pagar a sus capitulares sueldos irrisorios: a los canónigos, cien pesos castellanos por año, setenta a los racioneros, treinta y cinco a los medio racioneros y doce al “perrero”. Músicos y cantores tenían que tocar y cantar gratis, si querían.

Esta pobreza obedece en parte al espíritu de generosidad y desprendimiento que caracterizó a Zumárraga. Vendió su propiedad de Ocuituco para comprar en Sevilla un órgano y hacerse con algunos libros. Cedió a una fundación piadosa una pequeña estancia ganadera, de la que era propietario. Destinó a nosocomio tres casas que había comprado en la capital. Se desprendió hasta de su cruz pectoral, entregándola a fray Domingo de Betanzos, su confesor, para que hiciera una limosna.

El 4 de diciembre de 1547, escribe al príncipe don Felipe:

“Mi deseo y propósito firme es irme desapropiando cuanto me es posible y morir fraile menor pobre. Yo, loado Dios, estoy desapropiado del hospital y de todas las casas que le tengo donadas, y de los tributos del pueblo de Ocuituco... Y a la iglesia también tengo dado el pontifical, y con poco más de con los libros me quedo y dellos los que truje de mi Orden se los vuelvo... Y la mayor merced que me resta de pedir y suplicar a S.M. y a V.A., que más en lleno toca a mi salvación, es la licencia para me volver a mi profesión, acabar mis pocos días que me restan en un monasterio destos para me aparejar y tomarme la cuenta y hacer penitencia”...

Y vio la redención de la tierra

A pesar de tan ejemplar pobreza y tan generoso desprendimiento, no creyó haber llegado al ideal de santidad que se había propuesto. “Oh, padres, icuán diferente cosa es verse el hombre en el artículo de la muerte, a hablar de ella!” —exclamó una hora antes de su deceso, mientras oraba rodeado de algunos religiosos. Era el día 3 de junio de 1548. Si él, en su humildad, no se sentía satisfecho de la perfección espiritual alcanzada, sí podía estarlo de los frutos que su recia lucha y pacientes gestiones habían logrado a favor de la libertad y promoción de los nativos, de haber cumplido a

cabalidad su cargo de protector de los indios. Ya nada ni nadie podía arrebatarse el inefable gozo que sentía por haber conseguido la liberación de sus queridos indios. Ni siquiera la injusta reprimenda que recibiera en la Corte a raíz de su valiente actuación frente a la primera Audiencia de México. Su respuesta al inmerecido regaño fue tan genial como gráfica:

—“Si me mandara (Vuestra Majestad) azotar en un asno por esta plaza y me mandara dar muy mayor penitencia, yo no podría perder el gozo que tengo en mi alma por ver así la redención de la tierra”.

Esta frase retrata de cuerpo entero al gran obispo franciscano. Trabajó, sufrió y luchó por el pueblo humilde. Y vio la redención de la tierra mexicana.

Bibliografía

- BAUDOT, Georges, “Le complot franciscain contre la première audience de México”, en *Caravelle*, 2, Toulouse, 1964.
- CARREÑO, Alberto María, *Nuevos documentos inéditos de D. Fr. Juan de Zumárraga y cédulas y cartas reales en relación con su gobierno*, México, 1942.
- CUEVAS, P. Mariano, S.J., *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, Edit. Porrúa, México, 1965.
- DIAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1968.
- DUSSEL, Enrique, *Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélisateurs de l'indien (1504-1620)*, Wiesbaden, 1970.
- GARCIA ICAZBALCETA, Joaquín, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, México, 1881, Reed. en Colección de escritores mexicanos. México, 1947.
- GREENLEAF, Richard E., *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*. Washington, 1961.
- MENDEZ PLANCARTE, G., *Humanismo Mexicano del siglo XVI*, México, 1946.
- MENDIETA, Jerónimo de, O.F.M., *Historia eclesiástica indiana*, Edit. Porrúa, México, 1971.
- OTTE, Enrique, “Juan de Zumárraga, vasco”, en *Les cultures ibériques en devenir. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon*, Paris, 1979.
- XIRAU, Ramón, *Idea y querrela de la Nueva España*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- ZULAICA GARATE, Román, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, México, 1939.

6. Andrés de Olmos, evangelizar desde la etnografía

Fray Andrés de Olmos entró con mal pie en los caprichosos dominios de la fama. A pesar de haber sido saludado por sus contemporáneos como “luz y maestro de toda la Nueva España” y elogiado por el moderno historiador francés Georges Baudot como autor de una “grandiosa obra etnográfica”, no ha logrado aún salir de las sombras de un olvido general. La historia muchas veces es injusta —y cruel— con sus más limpios acreedores.

Fray Andrés nació en Oña, Burgos, hacia 1485 y pasó la niñez y la juventud en Olmos, cerca de Valladolid. Fraile maduro ya y versado en Leyes, marchó a México en 1528 en calidad de “íntimo y único compañero” de viaje del obispo fray Juan de Zumárraga, con quien había colaborado un año antes en liberar a Navarra de brujerías y supersticiones.

Tras un breve viaje a Guatemala —donde se encontró con el omnipresente fray Toribio *Motolinía*—, se dedicó al estudio del idioma náhuatl en México y Tepepulco. Para 1533 lo dominaba de tal forma, que llegó a ser “la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra” según Mendieta. Este año 1533 es crucial en la vida de Olmos. Declarándose apasionadamente vinculado a la causa indigenista, el 31 de julio suscribe una carta colectiva de los franciscanos contra la esclavitud de los indios. “La feria anda ya tan encendida —dicen los frailes con quemante ironía—, que a dos pesos vale cada alma: así se venden los esclavos”. Es entonces también cuando el Presidente de la II Audiencia de México don Sebastián Ramírez de Fuenleal y el superior franciscano fray Martín de Valencia, le ordenan investigar y recoger en un libro “las antigüedades de estos naturales indios en especial de México y Texcuco y Tlaxcala”. Para Baudot esta orden es el acta de nacimiento de las crónicas de la civilización mexicana.

Es 1533, así mismo, el año en que Olmos estrena su oficio de investigador etnográfico. Inicia las labores en Tepepulco, donde, veinticinco años después, también Bernardino de Sahagún realizará las primeras encuestas para su *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Luego se traslada a Cuernavaca. Para poner en claro ciertas pretendidas apariciones de un demonio disfrazado de



Un héroe inmolado en el altar de los sacrificios pide el don del pulque sagrado a una divinidad huasteca. Dibujo sacado de uno de los relieves del gran Templo de los Nichos de El Tajín, estado de Veracruz. Los restos arqueológicos de El Tajín, relacionados con las culturas totonaca y huasteca, han sido estudiados por S. Jeffrey K. Wilkerson, autor del trabajo investigativo "The ethnographic Works of Andrés de Olmos". El padre Olmos evangelizó a los indios totonacas y huastecas, cuyo idioma estudió a fondo.

jefe indio... Viaja a Tlaxcala, Texcoco, Huexotzingo, Cholula, Tepeaca y Tlalmanalco. Siempre en plan de etnógrafo. En Texcoco interroga a un indio, llamado don Andrés, sobre el origen de los pobladores de México. En Tlalmanalco escudriña los secretos de un ídolo cubierto con el ancestral *tlaquimilloli* o envoltorio sagrado.

Investiga todo "con mucho cuidado y atención... y en largo tiempo". Por lo menos durante seis años. Todavía en 1539, un nativo de Hueytlalpan "me descubrió —dice Olmos— los ídolos de esta comarca".

La labor es ardua, llena de dificultades y de imprevistos. Andrés de Olmos es el primero en lanzarse en las Indias a la investigación etnográfica en plan serio y sistemático. Pionero, no sólo se ve obligado a avanzar por un camino desconocido, sino también a hacerse con los instrumentos que necesita para abrirlo. Es decir, a ingeniar los métodos de investigación. Utiliza principalmente dos; los mismos que más tarde empleará Sahagún: el estudio de las pictografías y la encuesta. Mendieta es explícito al respecto: "Habiendo visto todas las pinturas que los caciques y principales de estas provincias tenían de sus antiguallas... Y habiéndole dado los más ancianos respuesta a todo lo que les quiso preguntar". Nunca actúa a humo de pajas. Alonso de Zorita advierte que nuestro etnógrafo interrogaba a informantes y traductores "a cada uno por sí" y que sólo admitía aquellos relatos en los que "todos conformaron en la traducción".

Objetivos de su labor etnográfica

Según Baudot, Olmos llegó a realizar una “indagación etnográfica exhaustiva” en el enclave central de México. Tal indagación fue hecha por él con “buenas entrañas” —son sus palabras—, es decir, con sincera simpatía hacia aquellos hombres que habían sido capaces de producir tan admirable cultura. Por eso, no estudiaba sólo “para que lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar”, como advierte el cronista Mendieta, sino, sobre todo, para que “si algo bueno se hallase, se pudiese notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles”. Olmos pone de relieve estos elementos positivos, como son los métodos pedagógicos que se usaban en los *calmecac* o internados aztecas, y, sobre todo, los sublimes principios morales que brillaban como piedras preciosas en los *huehuetlatolli* o discursos de los ancianos, un género literario náhuatl dado a conocer por Olmos y explorado ampliamente por Sahagún con posterioridad.

Los elementos éticos y culturales que los primeros etnógrafos y cronistas franciscanos de México, como fray Andrés de Olmos, fray Toribio de Benavente, fray Martín de La Coruña y fray Francisco de Navas, descubrieron en las civilizaciones del Anáhuac fueron tan consistentes y válidos, incluso a la luz del Evangelio, que planearon construir con ellos un México nuevo, cristiano, “que intentase salvaguardar lo más posible la autenticidad del antiguo”.

Esta idea, por demás sugestiva, es, según Baudot, la que está en la base del proyecto —completo y coherente— en el que Olmos enmarca sus estudios y obras. Dicho proyecto comprende cuatro fases: etnográfica (*Tratado de las Antigüedades mexicanas*), lingüística (*Arte y Vocabulario de la lengua mexicana*), literaria (*Los Huehuetlatolli*) y catequética (*Libro de los siete sermones y Tratado de hechicerías y sortilegios*). Compuso estas obras para facilitar la evangelización de los mexicanos desde su propia cultura.

El *Tratado de las Antigüedades mexicanas*, escrito hacia 1539, recogía las investigaciones etnográficas realizadas por su autor durante seis años. Era un “libro muy copioso”, del que fray Andrés sacó tres o cuatro “trasuntos”. Tanto el original como las copias, enviadas a España, se perdieron, al parecer definitivamente. Valiéndose de apuntes y borradores, Olmos compuso en 1546 una segunda redacción, abreviada, de la obra, una *Suma*, que también se perdió. Uno de los contados ejemplares de esta *Suma* llegó a manos del cronista Jerónimo de Mendieta —“la hube y tuve en mi poder”—, pero nadie ha dado con su rastro.

Los eruditos han tratado de reconstruir la obra etnográfica de Olmos entresacando algunos de sus textos de las crónicas de Jeró-

nimo de Mendieta, Juan de Torquemada y Alonso de Zerita. Varios autores, como Paso y Troncoso, García Icazbalceta, León Portilla, Edouard de Jonghe, Baudot, Miguelez, J. Wilkerson, han trabajado en recuperar fragmentos originales del etnógrafo franciscano estudiando otros textos y códices vinculados con su obra. De todos estos nobles esfuerzos de restauración se deduce que la *Suma* contenía capítulos referentes a los mitos, culto, templos, leyendas, tradiciones, orígenes, estamentos sociales y organización cívica de los mexicanos. Olmos complementa sus investigaciones etnográficas con tres obras de carácter lingüístico y literario, que escribe en 1547: *Arte de la lengua mexicana*, *Vocabulario de la lengua mexicana* y *Pláticas (o huehuetlatolli) que los señores mexicanos hacían a sus hijos y vasallos*.

En el *Arte*, no sólo pone de relieve los elementos originales, irreductibles, de la lengua náhuatl —“algunas maneras de decir que nosotros tenemos en nuestra lengua (castellana) o en la latina, ésta (la mexicana) no las tiene”—, sino también el espíritu que subyace en sus giros y matices. Trae como ejemplo las finas expresiones literarias —él las denomina “extravagantes”— que se usan en los *huehuetlatolli*. Su interés por destacar las características culturales de los mexicanos es tan vivo, que hasta en la gramática introduce elementos propiamente etnográficos. Los capítulos dedicados a las *Maneras de hablar comunes, a las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas* y a la *Plática que hace el padre al hijo avisándole o amonestándole que sea bueno* son una buena prueba. De esa forma, también la gramática y el vocabulario se convierten en instrumentos de evangelización “desde la propia cultura”, pues los *huehuetlatolli* que en dichas obras inserta, contienen elementos formativos provenientes de una civilización pagana, pero válidos —con ciertas acomodaciones, que Olmos tiene en cuenta— para la catequesis y la vida de los cristianos.

A todas estas obras de raíz indígena, Andrés de Olmos agrega dos de ascendencia europea: *Siete sermones principales sobre los siete pecados mortales* y *Tratado de hechicerías y sortilegios*. El libro de los Siete Sermones, escrito entre 1551 y 1552, es una traducción adaptada de un sermionario de san Vicente Ferrer. Olmos lo compuso en náhuatl, y en buen náhuatl, creía él: “según que los naturales hablaban en su tiempo y algunos al presente entre sí mismos; y creo que así como nos holgamos de oír buen romance cortado, así ellos de oír su lengua más al propio, aplicándolo según que mejor pareció cuadrar”.

Fray Andrés escribió el libro de los *Siete Sermones* no sólo para halagar el oído de los indígenas. Lo compuso, más bien, como un texto que sirviera para ejercitar la fe y la devoción de los fieles, algo así como un manual de paraliturgias o de sermones en

acción, con indicaciones expresas de los momentos en que los fieles debían orar, escuchar en silencio, entonar cánticos o arrodillarse. Y siempre de acuerdo con las formas mexicanas de piedad.

El *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* fue escrito en 1553, en Hueytlan. Es una adaptación —en idioma náhuatl— de la obra *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones, hechicerías y varios conjuros y abusiones*, del franciscano fray Martín de Castañega.

Dos binomios: estudio y acción, radicalidad y apertura

Fray Andrés de Olmos —hombre de acción— no queda satisfecho con el estudio y el ejercicio de la pluma. Mientras escudriña adoratorios idolátricos y descifra códices aztecas entre 1533 y 1539, catequiza en Tepepulco y enseña latín en el colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Durante su permanencia en el convento de Hueytlan —desde 1539 hasta 1554— levanta un hospital, ayuda a construir el monasterio de Tecamachalco, procesa al señor de Matlatlán, idólatra y polígamo, cristianiza la región totonaca y funge temporariamente de guardián en Tecamachalco. Pero nunca evangeliza sin estudiar previamente el idioma y la cultura de la región en la que va a misionar. Durante el lapso de su apostolado en Hueytlan y Papantla, escribe *Arte de la lengua totonaca* y su correspondiente *Léxico*, que se han perdido. Mendieta advierte que “aprendió y supo muy bien la lengua totonaca”. Combinar acción y estudio, apostolado y escritura, es su estilo de actuar, que también observará en la postrera etapa de su vida, durante los quince años que pasa en la Huasteca. Allí compone *Vocabulario, Doctrina Christiana* y *Confesionario en lengua huasteca* —sus últimas obras, también desaparecidas— mientras desarrolla una intensa y difícil actividad evangelizadora.

Fray Andrés de Olmos llega a la Huasteca —región que comprende parte de los estados de Veracruz, Tamaulipas y San Luis Potosí— el año 1554. Cuenta ya setenta años. A pesar de estar “viejo y asmático” y tener el rostro “comido de mosquitos y otras enfermedades”, se desenvuelve con tanta energía, independencia y radicalidad, que los fuertes contrastes que presenta su figura se acentúan en forma llamativa en esta última etapa de su vida.

Esta radicalidad explica sus aparentes contradicciones. Espíritu cultivado, especialista en cuatro idiomas indígenas (náhuatl, totonaca, tepehua y huasteca), profesor de enseñanza superior en Tlatelolco e iniciador de la investigación etnográfica en el Nuevo Mundo, huye extrañamente de los núcleos humanos civilizados. “Se alejaba de poblado y de la frecuencia y conversación de gentes”

—observa Mendieta. Desprendido tanto de los originales como de las copias de sus estudios de temas etnográficos, le tiene sin cuidado el hecho de que sus libros puedan ser “la fuente de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado emanaban”. Prefiere trabajar en la periferia inculta. Como literato, es hombre de gustos refinados. Traduce “en metro castellano... con gran curiosidad y artificio” una obra de fray Alonso de Castro. Compone en 1553 *El Juicio final*, obra teatral representada en Tlatelolco por ochocientos actores indígenas, “cosa digna de ver” en opinión de fray Bernardino de Sahagún. Es cultivador y amigo del “buen romance” según propia confesión. Pero busca la compañía de “hombres que son más inhumanos y carniceros que las fieras del campo”. Entre ellos vive “tan alegre y sin recelo como si fueran muy domésticos españoles”. Así lo atestigua la *Relación Oroz-Mendieta*.

Aunque es hombre de “robusta complexión” y “aparejado para cualquier trabajo y penitencias corporales”, es de naturaleza sensible. Le descorazona la crítica. “No murmuran sino de mí que soy recio... Si Vuestra Señoría no ayuda, yo pienso dejarlo” —escribe a su amigo, el obispo Zumárraga, en 1540. Veintiocho años más tarde, en 1568, la rebelión de unos chichimecas bautizados por él le decepciona y amarga tanto, que cae enfermo.

Hombre de recia voluntad y de ferviente espíritu, no sólo supera fácilmente estos altibajos e incoherencias de su personalidad, sino que los integra en su ardiente y radical amor al indio marginado. Este amor inspira y mueve toda su vida de México, pero en particular sus últimos años en la Huasteca. Cuando Mendieta habla de su tendencia a alejarse de las poblaciones y trabajar en zonas de indios salvajes, da la siguiente razón: “porque los religiosos de la Provincia no le hiciesen prelado”. Pero, fray Bartolomé de Las Casas, amigo de Olmos y admirador de sus escritos, da otra razón: su amor y celo por los indios más alejados de la civilización y del conocimiento del Evangelio. Dice en un memorandum escrito hacia 1555:

“He rescebido cartas de un religioso de Sant Francisco que se llama fray Andrés de Olmos, antiguo en edad y en estado en la Nueva España, y que ha hecho gran fruto en los indios, *mayormente en los que tienen tierra más trabajosa y otra donde no es para fraile que lo pueda sufrir*, y está en las provincias que están desde la Veracruz hasta Pánuco, que es asperísima tierra... Este me escribe que ha ido a un pueblo que se llama Tampico, el más próximo a los chichimecas... y en otro pueblo treinta leguas de allí hacia la sierra que se llama Tamaholipa... y cómo están en frontera y en peligro, en especial el pueblo de Tamaholipa, porque vienen muchas veces los chichimecas y les hacen guerra, y a otros pueblos de por allí. Y *por remediar aquellas ánimas que perecen por falta de doctrina*, pidió licencia a la Or-

den y con autoridad del visorrey fue a hacer en el dicho pueblo de Tampico una casa”.

A impulsos de su amor al indio marginado, el anciano misionero no sólo llegó hasta las apartadas tierras donde vivía, sino que también se identificó con su pobreza y austeridad de vida. En Tampico, al observar que los indígenas vivían en tanta laceria, que sólo podían dar una manta en tributo, optó por vivir —él mismo lo confiesa— “en bien pobre casilla de paja”. Quería que sus compañeros de misión también fueran pobres. Así lo manifestó el 25 de noviembre de 1556, en carta al Consejo de Indias: “Teniendo la dicha provincia *religiosos pobrísimos* podrán mejor ser atraídos los dichos chichimecas bárbaros al conocimiento de nuestra Santa Fe Católica y a la obra de Vuestra Alteza”.

Andaba “siempre a pie por montañas y sierras fragosísimas y por valles y honduras de calores insufribles”, al igual que los indígenas que los habitaban. En aquellos parajes donde “no tenían ni maíz para comer”, fray Andrés Olmos pasaba días y semanas “sin pan, ni vino, ni carne”. “Comía cualquier cosa de mal sabor y olor como si fuera sabrosa y olorosa”, según la citada *Relación*.

Este sentido de identificación, exigido por un amor sincero y leal al indio, explica el hecho de que un cultivado y sensible etnógrafo y lingüista se convirtiera en un fraile montuno, austero y roto; pero, a su vez, su amor al indio brota de raíces más profundas: de su propia experiencia interior del amor de Dios. Hablando de la pobreza en que él y sus compañeros viven en Tampico, añade que “el principal fundamento” de su género de vida es “el espiritual”. Y en carta al emperador Carlos V, fechada el 25 de noviembre de 1556, pide frailes “pobrísimos y exemplares y deseosos de padecer algo por amor de nuestro Señor Jesu Xristo”.

De esta dimensión espiritual de su vida irrumpe su celo apostólico, la extraña energía que posee en su vejez. En los dos primeros años de su estadía en Tampico recorre, evangelizando, toda la comarca. Sube a la sierra de Tamaulipas y se adentra en dirección a San Luis Potosí. Hacia 1559 está tan agotado, que —informa su compañero fray Pedro de San Luis— le obligan a quedarse “guardando la casa que fundamos en Tampico”. Pero él nunca está ocioso. Cuando las enfermedades le impiden misionar, se dedica a escribir gramáticas y vocabularios. Todavía en 1567 y 1568 permanece activo. Tiene ya ochenta y cinco años. En una de sus últimas subidas a la sierra de Tamaulipas predica a los chichimecas “con extraño espíritu y fervor” a pesar de padecer intensamente debido a un “apostema y otros accidentes de su enfermedad”. Es heroicamente fiel a su divisa: “La cruz adelante”.

En fray Andrés de Olmos el fervor espiritual y apostólico no eclipsa la dimensión humana, no invalida sus sentimientos de hombre probo y razonable, abierto y generoso. Los chichimecas no son para él unos “monstruos” —así les llaman los tres autores de la *Relación*—, sino, simplemente, “bravos y desnudos, que por la costa andan peligrosos”. Les excusa sus rebeliones y matanzas. “No es maravilla —escribe—, pues primero les mataron a ellos”. Los quiere “traer de paz” a la civilización. Pide que los ríos Palmas, Bravo y Ochuse se colonicen, “no que haya conquista”. Decidido partidario de la conquista pacífica, envía al emperador y al Consejo de Indias un detallado plan para cristianizar y someter la Huasteca sin violencia ni derramamiento de sangre. Confía en los chichimecas. “Habrá dos años los fui a ver —escribe en 1556— y los consolé y este año se bautizaron los principales dellos y los demás esperan bautismo con otros muchos pueblos hacia Tamaholipa y los Valles, que caen a la sierra, que siembran y tienen sus casas”. En el río Pánuco le habían dado “ciertas saetas en señal, *per signum*”. Estas pruebas de amistad y confianza le llenan de noble orgullo. “Y me vinieron a ver a Tampico, treinta leguas, que no lo tuve por poco”.

El austero y espiritual Olmos en ningún momento menosprecia las realidades temporales, la obra civilizadora de la política, el valor de la geografía, la expansión del imperio y los beneficios del progreso humano. “Porque los bauticé deseo tengan lo demás que conviene”. Conoce al detalle la tierra que misiona, sus ríos, valles y costas. A seis leguas del río de Tuchipa se puede acondicionar un surgidero. El río Pánuco tiene zonas en las que hay más de cuatro brazas de profundidad aun con la mar baja, y lugares que disponen de leña, agua y lastre... Tiene “noticia de muchos pueblos y gente cerca de Tamalipa y Tamaholipa”. Y está dispuesto a dar detallados informes sobre otras “particulares cosas”. Sueña en que, a lo largo de Veracruz, la Huasteca y Tamaulipas, avance hacia el norte la obra colonizadora y de cristianización. Hasta la Florida, que es “otro mundo”. Las zonas fronterizas que él ha recorrido y evangelizado son “derrota y puerta tan grande” para que los dominios de Nueva España se expandan en dirección a las interminables tierras norteñas. Con tal de que se evite la violencia con los chichimecas. “Sin conquista ellos vernán a lo bueno y la Palabra de Dios entraría”.

Olmos no vio realizados sus grandiosos sueños. Murió en Tampico el 8 de octubre de 1568. En 1571 según otros. Como testamento, dejó “un rosario, unas cuentas benditas, unas disciplinas y un cilicio”. Eran sus únicos bienes. De sus obras etnográficas y lingüísticas se había ido desprendiendo en vida. Y sin mayores aspavientos a pesar de que constituían “la primera piedra del monumento de la historia mexicana”.

Su gramática de la lengua náhuatl llegó hasta las manos del cronista Vetancurt a fines del siglo XVII. Otro ejemplar apareció en el pueblo de Tlanepantla en el siglo XVIII. Y un tercero en la Biblioteca Nacional de París. Sus obras en lengua huasteca fueron vistas por última vez en Ozuluama, a setenta kilómetros de Tampico, según oyó decir Vetancurt. Ningún bibliófilo ha podido dar con sus estudios etnográficos. Pero fray Andrés de Olmos no murió angustiado por la triste suerte de sus obras escritas. Seguramente. Había aprendido en vida a ser pobre hasta las últimas consecuencias.

Poco antes de expirar, su rostro se transfiguró —cuenta la *Relación*—. Y los indios de la Huasteca oyeron que en el cielo de Tampico sonaba una extraña música de “trompetas, flautas y chirimías”.

Bibliografía

- BAUDOT, Georges, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1983.
- — —. “Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol X (1972), 349-357, México.
- — —. “Fray Andrés de Olmos y su *Tratado de los Pecados Mortales* en lengua náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol XII (1976), 33-59, México.
- — —. *Tratado de hechicerías y Sortilegios de fray Andrés de Olmos*, México, 1979.
- “CARTA de fray Andrés de Olmos a D. Fr. Joan de Zumárraga (1540)”, en *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 1912.
- GOMEZ CANEDO, Lino, O.F.M., *Evangelización y Conquista*. Edit. Porrúa, México, 1977.
- LOPEZ, Atanasio, O.F.M., (Investigaciones sobre los escritos de fray Andrés de Olmos) *Archivo Ibero-Americano*, LVIII, (1923), núm. 2, pp. 87-94; I (Segunda época) (1941), núm. 3, pp. 324-329.
- MEADE, Joaquín, *Fray Andrés de Olmos*, Impr. Aldina, México, 1950.
- — —. “Notes on the Franciscans in the Huasteca region of México”, en *The Americas*, XI (1955), 429-447.
- MENDIETA, Jerónimo de, O.F.M., *Historia Eclesiástica Indiana*, Edit. Porrúa, México, 1971.
- OROZ, MENDIETA, SUAREZ, O.F.M., *Relación...* Edit. Junípero Serra, México, 1975.
- PILLING, James C., “The writings of Padre A. de Olmos in the languages of México”, en *The American Anthropologist*, Washington, 1859, vol. VIII, núm. 1, pp. 43-60.

7. Alonso de Molina, el lingüista que hizo posible la comunicación entre dos culturas

Para describir el estado de total desolación en que quedó México a raíz de la conquista, fray Bernardino de Sahagún recurre al profeta Jeremías:

“Yo haré que venga sobre vosotros,
yo traeré contra vosotros
una gente de lejos,
gente muy robusta y esforzada,
gente muy antigua y diestra en el pelear,
gente cuyo lenguaje no entenderéis
ni jamás oísteis su manera de hablar,
toda gente fuerte y animosa,
codiciosísima de matar.

Esta gente
os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos,
y todo cuanto poseéis,
y destruirá todos vuestros pueblos y edificios”.

Luego, sin mayores distinciones ni rodeos, Sahagún aplica el texto a los hechos y afirma: “Esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles: fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes”.

Al violento choque de las armas siguió el enfrentamiento, más callado, pero no menos doloroso, de dos culturas en gran parte irreductibles. Los vencedores, al igual que sucede en todas las guerras, procedieron de inmediato a implantar su propia cultura: su religión, su idioma, sus propias estructuras sociales y económicas. Amenazados en su más íntimo ser, los vencidos reaccionaron en los célebres coloquios de Tlatelolco, recogidos por Sahagún:

“Es ya bastante que hayamos perdido,
que se nos haya quitado,
que se nos haya impedido
nuestro gobierno...
¿A dónde debemos ir aún?”

Los pioneros en el campo de las lenguas nativas y del bilingüismo

Puestos en medio de dos mundos enfrentados, los primeros franciscanos que llegaron a México comprendieron de inmediato que su labor más urgente consistía en abrir una vía de comunicación entre las dos culturas en pugna. Esta vía era el idioma. Por eso, a la tarea de aprender la lengua de los vencidos, fray Juan de Tecto, fray Juan de Ayora y fray Pedro de Gante llamaron “teología”... Si no era, en realidad, teología, sí podía considerarse como problema de ética el deber de conocer por parte de los españoles el idioma azteca. Así planteó la cuestión, años más tarde, fray Alonso de Molina:

“Qué mayor daño puede ser, ni más contra la naturaleza e inclinación de los hombres, que siendo naturalmente amigos de conversación y compañía, les falte el principal medio para la contractación humana, que es ser el lenguaje uno? Porque mal se pueden tratar y conversar los que no se entienden. Este daño e inconveniente experimentamos en esta tierra (de México), donde puesto caso que la piedad cristiana nos incline a aprovechar a estos naturales así en lo temporal como en lo espiritual, la falta de la lengua nos estorba. Y no es pequeño inconveniente que los que los han de gobernar y regir, y poner en toda buena policía, y hacerles justicia, remediando y soldando los agravios que reciben, no se entiendan con ellos”.

Tanta prisa se dieron en evangelizar los primeros franciscanos de México, que, no teniendo en cuenta este elemental principio apuntado por el padre Molina, cometieron verdaderos disparates pedagógicos. El cronista Jerónimo de Mendieta los admite sin ambages al recordar que, al principio, los celosos apóstoles enseñaban a los indios en latín... y que “esta doctrina era de muy poco fruto”. El único camino acertado era el de catequizar a los nativos en su propio idioma. Escarmentados, se dieron, no sólo a aprender el náhuatl valiéndose de cuanto medio o treta es imaginable —como jugar con los niños “con pajuelas y piedrezuelas” o anotar los términos aztecas que escuchaban—, sino también a componer cartillas y catecismos en lengua mexicana.

Para el año 1527, fray Pedro de Gante había compuesto una cartilla catequética. Fray Martín de Valencia ordenó en 1533 a fray Andrés de Olmos que “sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México y Tezcuco y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria”. Este muy significativo dato, recogido por Mendieta, quiere decir que los franciscanos, además de abrir un camino para poder comunicarse con los nativos, querían estudiar y conservar su civilización y asegurar su identidad

cultural. La fecunda actividad investigadora y literaria de fray Bernardino de Sahagún se movió en esta línea.

De los doce Apóstoles franciscanos de México, cuatro —Francisco Jiménez, Toribio de Benavente, Juan de Ribas y García de Cisneros— escribieron en idioma náhuatl. Fray Luis de Fuensalida y Francisco Jiménez “tradujeron lo principal de la doctrina cristiana en la lengua mexicana y pusieronla en un canto llano muy gracioso”, según Mendieta. El cronista fray Juan de Torquemada enumera veinticinco autores franciscanos que, durante el siglo XVI, redactaron doctrinas, gramáticas, vocabularios, sermonarios, traducciones de la Biblia, historias, informes culturales, himnos, tratados de Teología, etc., en las lenguas náhuatl, otomí, totonaca, guasteca, tarasca, popolaca y matlatzinca. Los nombres de estos beneméritos lingüistas franciscanos de México, conservados por los historiadores Mendieta y Torquemada, son:

Francisco Jiménez,
Toribio Motolinía,
Juan de Ribas,
García de Cisneros,
Pedro de Gante,
Juan de San Francisco,
Alonso de Herrera,
Alonso Rengel,
Andrés de Olmos,
Arnaldo de Basacio,
Juan de Gaona,
Bernardino de Sahagún,
Alonso de Escalona,
Alonso de Molina,
Luis Rodríguez,
Juan Bautista,
Maturino Gilberti,
Juan de Ayora,
Juan Bautista de Lagunas,
Francisco de Toral,
Andrés de Castro,
Pedro de Palacios,
Pedro Oroz,
Felipe Díaz,
Sebastián de Ribero.

Para dar una mayor difusión a sus escritos redactados en idiomas nativos, los franciscanos utilizaron ampliamente la imprenta, introducida en México en el año 1539 por fray Juan de Zumárraga. Los tres primeros impresores establecidos en México, Juan Crom-

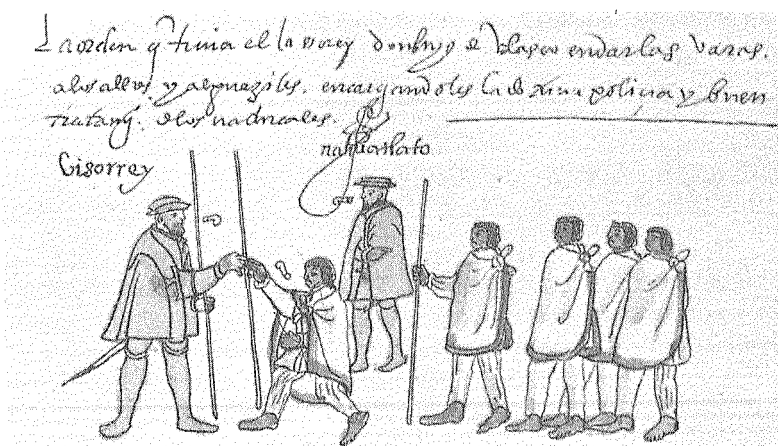
berger, Antonio de Espinosa y Pedro Ocharte, apenas dan abasto a publicar las obras que les entregan los escritores franciscanos. Es impresionante el desfile de libros que, en apretada secuencia, van editando los franciscanos de México en los primeros cincuenta años que siguen a 1539. He aquí una muestra no completa:

- 1539 *Breve y más compendiosa Doctrina Christiana en lengua mexicana y castellana*, de fray Juan de Zumárraga.
- 1544 Dos nuevas doctrinas del mismo autor.
- 1546 Doctrinas de Zumárraga y Alonso de Molina.
- 1547 *Doctrina en lengua mexicana*, de Pedro de Gante.
Doctrina en la lengua de Yucatán, de Diego de Landa.
- 1550 Nueva edición de la Doctrina de Pedro de Gante.
- 1555 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, de Alonso de Molina.
- 1556 *Doctrina christiana en lengua guatemalteca*, de Pedro de Betanzos.
- 1558 y *Arte de la lengua de Mechuacán*
- 1559 *Thesoro espiritual*
Diálogo de Doctrina Christiana
Vocabulario
Gramática
Cartilla. Las seis obras en lengua mechuacán, de Maturino Gilberti.
- 1565 *Confesonario breve*.
Confesonario mayor. En lengua mexicana y castellana, de Alonso de Molina.
- 1569 *Cartilla para enseñar a leer*, de Pedro de Gante.
- 1571 *Arte de la lengua mexicana*.
Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, de Alonso de Molina.
- 1574 *Arte y diccionario*, de Juan Bautista de Lagunas, en lengua mechuacana.
- 1575 *Tesoro espiritual de pobres*, de Maturino Gilberti.
- 1576 Segunda impresión del *Arte de la lengua mexicana*, de Molina.
- 1583 *Psalmodia christiana y Sermonario*, de Bernardino de Sahagún, en lengua mexicana.

En las numerosas escuelas erigidas en México por los franciscanos, se implantó el sistema del bilingüismo. Una vez iniciados en los primeros conocimientos a base del idioma nativo, los alum-

nos pasaban a estudiar el castellano. En la escuela superior de Tlatelolco se incluía el aprendizaje del latín y del griego. De esa manera, los franciscanos formaron una élite de cristianos indígenas, libres de traumas de aculturación y preparados para ocupar altos puestos, tanto en la enseñanza como en la administración pública de la nueva sociedad que iba surgiendo en México. Vayan, como muestra, algunos nombres: Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, cronista; Hernando Alvarado Tezozómoc, Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Pedro Ponce, Juan Ventura Zapata, etc. Entre los alumnos del colegio de Tlatelolco hay que recordar a Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Martín Jacobita, Andrés Leonardo, Alonso Vegetano, Pedro de San Buenaventura, etc.

Miembros de la nobleza indígena, como Pedro Motecuhzoma, gobernador de Atzacualco; Hernando Pimental Ixtlilxochitl, señor de Tezcoco; Diego Mendoza; Juan Ixtolinqui; Alonso de Itztapalapa, alcalde de México; Esteban de Guzmán, juez; y otros más, algunos de ellos educados también en el colegio de Tlatelolco, fueron capaces de tomar una actitud de protesta ante la opresión que sufrían sus hermanos de raza, pero mostrándose al mismo tiempo abiertos a la aceptación de la marcha irreversible que las cosas habían tomado en México desde la conquista, con tal de que el Rey proveyera remedio a los males que sufrían. La carta que estos representantes del sojuzgado pueblo mexicano escribieron a Felipe II desde Tlacopan en el mes de mayo de 1556 es un índice de cómo,



El Virrey de México confiere cargos políticos a indios nativos. (Del código Osuna). En los centros de enseñanza abiertos por los franciscanos se formó una élite indígena que ocupó altos puestos en el gobierno del México colonial.

gracias en gran parte a la labor de formación y comunicación cultural realizada por los franciscanos, era posible el ideal lascasiano del “único modo de atraer a todas las gentes a la religión de Cristo”.

“Tea grande” de la comunicación intercultural

El mayor aporte que en el problema de la comunicación intercultural hace la Orden franciscana en México durante el siglo XVI, es la labor lexicográfica del padre Alonso de Molina, a quien, muy significativamente, el cronista Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, en su Séptima Relación, escrita en náhuatl, le llama “huey ocotl, tlahuilli”, es decir, “tea grande, luz”, porque, con su Vocabulario de la lengua mexicana, “en lo tocante a lo nuestro, de los hombres de aquí... hizo que se encontraran las correspondencias de la lengua mexicana”, y porque “de él aprendieron todos los sacerdotes que nos han enseñado en nuestra lengua náhuatl”.

De origen —probablemente— extremeño, Alonso de Molina llegó a México hacia 1524, siendo aún chico. Aprendió el náhuatl en contacto con los niños aztecas. Criado en el convento franciscano de México, entró muy joven en la Orden. Esta le facilitó tiempo, apoyo y medios para que pudiera desarrollar y explotar al maximum las dotes de lingüista que poseía, de las cuales él mismo estaba muy consciente. “He recibido de nuestro Señor un pequeño talento, según algunos piensan” —escribió, con su punto de modestia, en la presentación de uno de sus libros.

Los superiores, para que pudiera dedicarse libremente a su especialidad, a cultivar su “pequeño talento” de escritor y experto en lengua mexicana, apenas le cargaron con oficios de responsabilidad. Fue predicador, guardián de Tecamachalco en 1559, de Tlatelolco hacia 1574, quizás de Texcoco. Libre de onerosos cargos, pudo escribir una docena de obras, todas en idioma náhuatl, en especial, vocabularios y artes o gramáticas. Pasó la mayor parte de su vida en la ciudad de México, dedicado, como él dice, “a trabajar y aprovechar a esta nueva Iglesia Indiana, en cuya lengua, desde mi tierna edad hasta agora, no he cesado de exercitarme”.

Siempre gozó del apoyo de sus superiores, en especial del padre Francisco de Ribera, comisario general de Nueva España. También le secundaron en su tarea de estudioso de la lengua el padre Bernardino de Sahagún y varios intelectuales indígenas, entre ellos, Hernando de Ribas.

La oposición que alguna que otra vez sufrió de parte del clero diocesano y de algún quisquilloso prelado, no perturbó mayormente su ánimo. A un clérigo que le acusó de entrometerse en asun-

VOCABVLARIO

EN LENGVA MEXICANA Y CASTELLANA, COM-
puesto por el muy Reuerendo Padre Fray Alonso de Molina, dela
Orden del bienauenturado nuestro Padre sant Francisco.

DIRIGIDO AL MVY EXCELENTE SENOR
Don Martin Enriquez, Visotrey desta nueva España.



¶ Indorum nimia te fecit prole parentem.
Qui genuit moriens, quos pater alma foues.

Confixus viuis, langues: cum mente reuoluis.
Vulnera, cum spesias, stigmata carne geris.

EN MEXICO,
En Casa de Antonio de Spinosa.
1571

Frontispicio de la segunda parte del *Vocabulario* (en lengua mexicana y castellana) compuesto por fray Alonso de Molina. Impreso en México en 1571.

tos de jurisdicción sobre indios, le contestó que “a ver si creía que él estaba allí, (en el convento de Tlatelolco) por bestia o majadero, para solamente confesar y administrar los demás sacramentos...”. Ante tan inesperada respuesta, el clérigo puso pies en polvorosa y no volvió a molestar... Tampoco le frenó en sus labores intelectuales la temible Inquisición. Se metió con él en dos o tres ocasiones, pero mostrándose comprensiva. Extrañamente. Tal era, al parecer, el prestigio de que gozaba nuestro lingüista. Ni siquiera la vez en que, al elogiar al virrey Martín Enríquez, se le fue la mano llamándolo “Cabeza de esta Iglesia de la Nueva España”, sufrió el padre Molina mayores quebraderos de cabeza. El inquisidor se limitó a tachar la palabra Iglesia, dejando al virrey en su justo lugar, es decir, como cabeza de Nueva España y no más. Y las cosas siguieron como siempre, tanto para el virrey como para el pródigo lingüista.

Los ocultos tesoros de un idioma desconocido

Instalado en un envidiable ambiente de paz y sosiego, fray Alonso de Molina se entregó con ahínco al aprendizaje del idioma náhuatl. Tanto más le era preciso su estudio, cuanto que, como él mismo confiesa, no habiendo “mamado esta lengua con la leche”, sólo la había aprendido “por un poco de uso y ejercicio” en la niñez. No se le ocultaba que semejante manera de estudiar un idioma “no del todo puede descubrir —advierde él mismo— los secretos que hay en la lengua”. Y a descubrir esos secretos se entregó con gran diligencia.

El idioma náhuatl es, en frase de Alonso de Molina, “una mina inacabable de vocablos y maneras de hablar”, una lengua “copiosísima”, cuyo dominio requiere largo tiempo y una constante dedicación. Molina procede por etapas. Primero publica su *Doctrina breve*. En 1546. A pesar de tratarse de una obra primeriza, fue considerada como “la doctrina más acertada en buena lengua mexicana”.

Molina cuenta 30 años de edad. Espíritu abierto, libre de miedos y prejuicios, publica poco después —también en náhuatl— unas Ordenanzas para uso de enfermeros y empleados de hospitales. En ellas, Molina otorga validez a ciertos conocimientos y prácticas de los brujos y sabios nativos, y se declara partidario de que los curanderos indígenas presten sus servicios en los hospitales levantados por los cristianos.

La misma actitud de apertura manifiesta en relación con el uso de la Biblia por parte de los nativos, opinando que “hay muchos de ellos de muy buen entendimiento, hábiles y muy buenos cristianos,

y no es justo que sean privados de tan gran favor”. Consecuente con su manera de pensar, edita en lengua náhuatl los evangelios que se leen en las misas a lo largo de todo el año litúrgico.

Después de estas primeras obras de menor empeño, Molina se considera con suficiente dominio del idioma náhuatl como para lanzarse, en el año 1555, a publicar un *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. La obra abarcaba trece mil dicciones y fue considerada como “harto buena y necesaria”. Con todo, para su autor, no es más que un primer paso, útil sólo para “comenzar a abrir camino” en el conocimiento y profundización del náhuatl. Alonso de Molina quiere llegar hasta la meta, ahondar en las riquezas inagotables del idioma mexicano. Cuanto más lo estudia, tanto más se siente atraído por aquella “lengua tan copiosa, tan elegante y de tanto artificio y primor en metáforas y maneras de decir”. Y a través de ella se le van revelando la sabiduría y la forma de pensar del pueblo que la habla, los insospechados secretos de una admirable cultura, los altos valores espirituales y estéticos de una gran civilización. Ya nadie ni nada podrá arrancar de su corazón la viva simpatía, el profundo amor que experimenta por aquellos indígenas marginados y por su raro y fascinante mundo, tan desconocido por la mayoría de los colonizadores. Su amigo y colaborador fray Bernardino de Sahagún se encarga de mostrar todos los tesoros —inmensos, inabarcables— acumulados por la secular cultura de los mexicanos. Otro hermano suyo de la Orden, fray Juan de Torquemada, que llega por aquellos mismos años de 1565 a México, se dedicará a describir, en voluminosos libros, las instituciones religiosas y políticas de la que él llama Monarquía Indiana. A él, a fray Alonso de Molina, le corresponde abrir y ensanchar cada vez más el único camino que conduce al descubrimiento y aprecio de estos valores: la lingüística.

En esta noble tarea se esfuerza tan denodadamente, que él mismo, en 1571, la encomia como “trabajo que nuestro Señor sabe y los que lo entienden podrán imaginar”. Luego especifica algunos de los ejercicios a los que le obligan sus estudios: averiguar “la variedad y diferencia que hay en los vocablos según diversas provincias”; estudiar los elementos constitutivos del verbo náhuatl, o, como él dice, “cuál es la substancia y cuál es el pronombre o partículas que se le anteponen”; anotar sinónimos, “los nombres equívocos y de diversas significaciones, los cuales se diferencian en los diversos acentos que tienen”; desentrañar la morfología de las palabras; imponerse en las “maneras de hablar o sentencias enteras” y en su peculiar significado...

Para salir airoso en su empeño, enumera y clasifica los mil objetos del ajuar azteca, la infinita variedad de los enseres domésti-

cos, la riquísima nomenclatura del culto idolátrico, de la fauna y de la flora de México... Anota, así mismo, los nuevos términos a los que va dando origen el proceso de aculturación que sufre la sociedad mexicana a partir de la conquista.

La gran obra

Una vez reunido y ordenado debidamente el material lexicográfico, fray Alonso de Molina se decide a publicar su obra cumbre, su monumental *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*. La primera parte viene a ser la editada en 1555, pero enriquecida con 4.000 nuevos vocablos. La segunda es completamente original. Contiene 24.000 vocablos nahuas. La voluminosa obra se imprime en los talleres de Antonio de Espinosa. En México. Año 1571.

Aunque no del todo completo, el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina está considerado aún hoy, según su moderno editor Miguel León-Portilla, como “base y punto de partida indispensable de todos los estudios sobre lexicografía de la lengua náhuatl”. Y aún tiene validez el alto elogio que de la obra hizo hace un siglo el lingüista francés Remi Simeon, quien la consideraba como “el único libro de lexicografía verdaderamente importante que se ha hecho sobre la lengua de los antiguos mexicanos”.

Molina no trabajó sólo por amor a la cultura. Su condición de sacerdote evangelizador —“hombre religioso, de gran vida y doctrina” le llamó fray Diego Salado de Estremera en 1573— era la secreta fuerza que le movía al estudio del idioma de los indios. Es suya esta consideración: “Debrían los ministros de la fee y del evangelio trabajar con gran solicitud y diligencia de saber muy bien la lengua de los indios si pretenden hacerlos buenos cristianos. Para declararles los misterios de nuestra fe no basta saber la lengua como quiera, sino entender bien la propiedad de los vocablos y maneras de hablar que tienen”.

Alonso de Molina publicó varias obras más: *Arte de la lengua mexicana y castellana*, *Doctrina Christiana en lengua mexicana*, *Rosario o Psalterio de nuestra Señora*, *Vida de nuestro padre san Francisco*... Y, como escribiera su amigo Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, “otros discursos divinos en náhuatl, que nosotros conservamos, que nosotros leemos, aquí, nosotros los hombres de la Nueva España”.

El mismo cronista indígena, con su peculiar modo de narrar, anotó la fecha de la muerte de fray Alonso de Molina:

“En el dicho año 9-caña (1579) murió en México nuestro querido padre fray Alonso de Molina, sacerdote de San Francisco, que fue gran maestro, tea grande, luz”.

El gran lingüista franciscano murió esperanzado, creyendo que, con su esfuerzo y sus obras, con “esto poco” que él había realizado, lograría “despertar los ingenios y entendimientos de los que más alcanzan de esta lengua, para que tomen ocasión de encender en esta pequeña candela la gran luz que de ellos puede salir”.

Bibliografía

- ADAMS, Elanore B., *A Bio-Bibliography of Franciscan Authors in Colonial Central America*, Washington, D.C., 1953.
- BARREIRO, Agustín J., “Los misioneros españoles y la filología”, en *Bibliotheca Hispana Missionum*. Semana de Misionología de Barcelona, pp. 283-293.
- BRICE HEATH, Shirley, *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*, México, 1972.
- FOSTER, George M., *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Veracruz, 1962.
- GARCIA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. Nueva ed. por Agustín Millares Carlo, México, 1954.
- MOLINA, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*. Edición facsímil. Estudio preliminar de Miguel León-Portilla. Editorial Porrúa, México, 1977.
- PAZOS, Miguel R., *Misionología mexicana. Lingüistas y políglotas franciscanos*, Tanger, 1962.
- — —. “Los misioneros franciscanos y las lenguas indígenas”, en *España misionera*, 13 (1956) 303-333.
- VALTON, Emilio, *Impresos mexicanos del siglo XVI*, México, 1935.
- ZULAICA GARATE, Román, O.F.M., *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*, Estudio bibliográfico, México, 1939.

8. Bernardino de Sahagún, el etnólogo que salvó la cultura azteca

Fray Bernardino de Sahagún llegó a la ciudad de México en 1529. Tenía entonces unos treinta años de edad y había cursado sus estudios en la Universidad de Salamanca. Según el cronista fray Juan de Torquemada, era “varón de muy buena persona y rostro”. Tanto, que, para evitar supuestos peligros y tentaciones, los religiosos más ancianos lo escondían de la vista de las mujeres.

La ciudad de los teocallis cautivó de inmediato al sensible fraile. No salía de su asombro al contemplar el templo mayor, dedicado a Huitzilopuchtli, cercado con blancas paredes coronadas de almenas, pavimentado con losas tan bien pulidas, que eran resbaladizas como el hielo. De tal modo se le adentró en el alma la belleza de aquel grandioso templo, que lo hizo pintar en un lienzo.

Sahagún se maravillaba —y no sin razón— de que en una laguna se hubiera podido construir una ciudad con tantas y tan diversas bellezas arquitectónicas: pirámides, cúes, patios, puentes, canales, calzadas, estatuas, templos espléndidos, y el inmenso y ordenado mercado de Tlatelolco, “cosa cierto mucho de ver”. Comparó la ciudad de México con Venecia. “Los mexicanos edificaron la ciudad de México, que es otra Venecia, y ellos en saber y en policía son otros venecianos”.

Sin embargo, cuando Sahagún llegó a México, su templo mayor estaba ya desmantelado, y derribada la mayoría de los teocallis. Se había optado por arrasar la ciudad pagana para levantar, a su costa y sobre sus ruinas, la cristiana. Nunca, pues, pudo fray Bernardino gozar de la esplendorosa vista que disfrutaron Hernán Cortés y sus soldados al cuarto día de su primera entrada en México. Bernal Díaz del Castillo, el soldado-reportero que acompañaba a Cortés en aquella ocasión, puso por escrito las impresiones de aquel afortunado grupo de conquistadores:

“Y luego (el emperador Moctezuma) le tomó (a Cortés) por la mano y le dijo que mirase su gran ciudad... y que si no había visto muy bien su gran plaza, que desde allí (desde la cima del teocalli de Tlatelolco) la podría ver muy mejor, y así lo estuvimos mirando... y vimos... cues y adoratorios a manera de torres y fortalezas, y todas blanqueando, que era cosa de admira-

ción, y las casas de azoteas, y en las calzadas otras torrecillas y adoratorios... Y después de bien mirado y considerado todo lo que habíamos visto, tornamos a ver la gran plaza (de Tlaltelolco) y la multitud de gente que en ella había, unos comprando y otros vendiendo, que solamente el rumor y zumbido de las voces y palabras que allí había sonaba más que de una legua, y entre nosotros hobo soldados que habían estado en muchas partes del mundo, e en Constantinopla e en toda Italia y Roma, y dijeron que plaza tan bien compasada y con tanto concierto y tamaño e llena de tanta gente no la habían visto”.

El asedio de la ciudad y los derribos consiguientes habían dado al traste con aquellas maravillas de arquitectura. Más tarde, Sahagún había de lamentar tanta ruina... “Fueron (los indios) tan atropellados y destruidos, ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes”.

En busca del método

Bernardino de Sahagún no había ido a México en plan de turista, para admirar la belleza de la ciudad, sino como misionero. El había ido —así lo confiesa— “con las armas muy afiladas” para convencer a los idólatras. Pero, de pronto, se vio frente a un pueblo vencido, diezmado y roto; con sus templos derribados; perseguido en su religión; sometido en todo a los nuevos amos. Y se preguntó desde el principio qué método podía ser el más justo y apropiado, el más eficaz y humano, para evangelizar en aquellas circunstancias. Creyó que, a pesar de que la conquista hubiera sido “cosa



Fray Bernardino de Sahagún realiza una de sus encuestas etnográficas. Gracias a ellas llegó a tener una “visión integral” de la cultura mexicana. (De la obra *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* de Miguel León-Portilla).

horrible” —son palabras suyas—, no había dejado de ser providencial, pues había hecho posible que los mexicanos fueran “alumbrados de las tinieblas de la idolatría en que han vivido y sean introducidos en la Iglesia Católica e informados en la religión cristiana”.

Por otra parte, al contemplar los restos de aquellos teocallis, de tan ingente mole y de tanta hermosura, comprendió que se estaba enfrentando a una gran cultura, a toda una concepción de la vida, y que a aquel pueblo, inteligente y capaz de grandes realizaciones, herido ahora en sus propias raíces, no podía infundirle una nueva fe sino a través de los elementos constitutivos de su propia cultura, de su modo de ser y sentir, de su idioma y de su arte.

Con todo, no llegó a creer que fuera posible evangelizar a los aztecas a partir de los elementos positivos y válidos de su religión. Semejante acierto hubiera supuesto en él una apertura tal, que no es posible imaginarla en la época en que vivió, si bien, en otros aspectos, se acercó bastante al método que Robert Ricard llama de “preparación providencial”. Bernardino de Sahagún creyó que para cristianizar al pueblo azteca era necesario desarraigar previamente todo vestigio de idolatría, pero —eso sí— con gran inteligencia y sumo respeto, conociendo a fondo la cultura azteca en todos sus aspectos. Su metodología evangelizadora se encauzó en esta dirección.

Importancia decisiva del lenguaje

Consecuente con sus convicciones, Sahagún se dio de inmediato a aprender la lengua náhuatl, la lengua de los mexicanos. Su amigo Jerónimo de Mendieta dice que la aprendió de tal forma, “que ninguno hasta hoy día le ha igualado en alcanzar los secretos de ella”. Hacia 1569, un franciscano anónimo escribía: “Este dicho religioso fray Alonso de Molina y otro que se llama fray Bernardino de Sahagún son solos los que pueden volver perfectamente cualquier cosa en la lengua mexicana y escribir en ella”.

Sahagún era en extremo exigente en todo lo relacionado con el idioma. Como traductores, por ejemplo, sólo admitía a expertos. Tales consideraba a los formados en la Escuela Superior de Tlalteolco. “Solo ellos —decía— nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de la manera de hablar”.

Su gran obra *Historia General de las cosas de Nueva España* tiene, y no en último lugar, una confesada finalidad lingüística. “Por mi industria se han escrito —manifiesta con noble desenfado— doce libros de lenguaje propio y natural de esta lengua mexicana, donde allende de ser muy gustosa y provechosa escritura, hallarse han

también en ella todas las maneras de hablar y todos los vocablos que esta lengua usa”.

Escribe su *Conquista de México* “para que se puedan sacar vocablos y maneras de decir propias para hablar la lengua mexicana sobre esta materia”. Y de su *Doctrina Cristiana* afirma que contiene “muchos secretos de las costumbres de estos naturales y también muchos secretos y primores desta lengua mexicana”.

Este carácter lingüístico es esencial en el método etnográfico inaugurado por Sahagún. Redacta su *Historia* en tres columnas. “Van estos doce Libros —advierte— de tal manera trazados, que cada plana lleva tres columnas: la primera, de lengua española; la segunda, de lengua mexicana; la tercera, la declaración de los vocablos mexicanos, señalados con sus cifras”.

Era partidario de que los temas mexicanos se escribieran en mexicano. Así lo hizo en sus obras: *Tratado de la Retórica y Filosofía y Teología de la gente mexicana, Historia, Cantares y Arte de la lengua mexicana con su vocabulario apéndiz*.

Con razón ha sido llamado “fundador de la literatura náhuatl”.

Ver todo, experimentar todo

Con entusiasmo que nunca decae, Sahagún se dedica al estudio de la arqueología y de la arquitectura de México; al examen científico de la astrología azteca, de sus calendarios y fiestas; a la investigación metódica de los animales, vegetales y minerales, de las costumbres, ritos, oficios, estratos sociales, formas de trabajo, organización familiar, etc., de la vida mexicana.

Apenas pone los pies en México, se da a investigar entre ruinas, templos y pirámides. Confiesa que en Xochimilco se metió bajo el agua para sacar a tierra un ídolo y poder analizarlo detenidamente. En Cholula, penetra en los subterráneos de su gran pirámide y observa los adobes y encalados de su interior. Sube al volcán Popocatepetl y a la sierra de Iztactepetl. “Es monstruoso —escribe de ver lo alto de ella, donde solía haber mucha idolatría. Yo lo ví y estuve sobre ella”. Ascende también al volcán Iztaccihuatl. En Teotihuacán admira las pirámides del sol y de la luna, que son “como grandes montes edificados a mano”. En Tula estudia “unos pilares de la hechura de culebra, que tienen la cabeza en el suelo por pie”. De esta gran ciudad tolteca dice que era “muy roja y decente, muy sabia y muy esforzada”. Sigue de cerca los bailes sagrados de los aztecas y las “diversas diferencias en los meneos de las danzas”. Toma nota de los “loores con los que alababan (a los ídolos) de noche y de día en los templos y oratorios, cantando

himnos y haciendo coros y danzas”, y copia algunos de estos himnos idolátricos en lengua náhuatl (con no pequeño escándalo de algunos frailes timoratos, por cierto). Llega, incluso, a experimentar personalmente las técnicas de los sanadores indígenas; por ejemplo, las virtudes antihemorrágicas de la piedra *eztetl*. “Yo tengo experiencia —confiesa— de la virtud de esta piedra”.

Encuesta sobre las “antiguallas” mexicanas

Los libros ideográficos aztecas fueron para Sahagún copiosa fuente de investigación. “Estas gentes no tenían letras ni caracteres algunos... Comunicábanse por imágenes y pinturas y todas las antiguallas suyas y libros que tenían de ellas estaban pintados con figuras e imágenes, de tal manera que sabían o tenían memorias de todas las cosas que sus antepasados habían hecho y dejado en sus anales”. Sahagún lamenta que un acervo tan valioso de cultura haya sido destruido casi totalmente, tanto por culpa de los conquistadores como de los misioneros y aun de los mismos aztecas y tlaxcaltecas. “De estos libros y escritos los más de ellos se quemaron al tiempo que se destruyeron las otras idolatrías”.

Con todo, pudo dar con algunas obras escondidas, “que las hemos visto, y aún se guardan, por donde hemos entendido sus antiguallas”. En vista de la escasez de obras escritas a las que podía echar mano, se dio a la ingente tarea de reconstruir la historia de la civilización mexicana a base de un método que se anticipa a nuestro tiempo: el de la *encuesta*. El mismo nos lo describe con su estilo sobrio y directo:

“En el dicho pueblo (de Tepepulco) hice juntar (en el año 1558) todos los principales con el señor del pueblo, que se llamaba don Diego de Mendoza, hombre anciano de gran marco y habilidad, muy experimentado en todas las cosas curiales, bélicas y políticas, y aún idolátricas. Habiéndolos juntado, propúseles lo que pretendía hacer, y pedíles que me dieran personas hábiles y espermentadas con quien pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que les preguntase. Ellos me respondieron que se hablarían acerca de lo propuesto, y que otro día me responderían, y así se despidieron de mí. Otro día vinieron el señor con los principales, y hecho un muy solemne parlamento, como ellos entonces lo solían hacer, que así lo usaban, señaláronme hasta doce principales ancianos, y dijéronme que con aquellos podía comunicar, y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase. Estaban también allí hasta cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco. Con estos principales y gramáticos también principales, platiqué muchos días cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha. Todas las co-

| | | | | | | | | | | | | | | |
|------------|--|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|
| 1 Acaatl | | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 |
| 2 Tzapatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 3 Calli | | | | | | | | | | | | | | |
| 4 Tzictli | | | | | | | | | | | | | | |
| 5 Acaatl | | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 |
| 6 Tzapatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 7 Calli | | | | | | | | | | | | | | |
| 8 Tzictli | | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 |
| 9 Acaatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 10 Tzapatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 11 Calli | | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 |
| 12 Tzictli | | | | | | | | | | | | | | |
| 13 Acaatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 14 Tzapatl | | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 |
| 15 Calli | | | | | | | | | | | | | | |
| 16 Tzictli | | | | | | | | | | | | | | |
| 17 Acaatl | | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 |
| 18 Tzapatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 19 Calli | | | | | | | | | | | | | | |
| 20 Tzictli | | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 |
| 21 Acaatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 22 Tzapatl | | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 | 1 |
| 23 Calli | | | | | | | | | | | | | | |
| 24 Tzictli | | | | | | | | | | | | | | |
| 25 Acaatl | | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 | 2 |
| 26 Tzapatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 27 Calli | | | | | | | | | | | | | | |
| 28 Tzictli | | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 |
| 29 Acaatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 30 Tzapatl | | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 |
| 31 Calli | | | | | | | | | | | | | | |
| 32 Tzictli | | | | | | | | | | | | | | |
| 33 Acaatl | | 12 | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 |
| 34 Tzapatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 35 Calli | | | | | | | | | | | | | | |
| 36 Tzictli | | 13 | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 |
| 37 Acaatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 38 Tzapatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 39 Calli | | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 |
| 40 Tzictli | | | | | | | | | | | | | | |
| 41 Acaatl | | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 |
| 42 Tzapatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 43 Calli | | | | | | | | | | | | | | |
| 44 Tzictli | | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 |
| 45 Acaatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 46 Tzapatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 47 Calli | | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 |
| 48 Tzictli | | | | | | | | | | | | | | |
| 49 Acaatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 50 Tzapatl | | 5 | 12 | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 |
| 51 Calli | | | | | | | | | | | | | | |
| 52 Tzictli | | | | | | | | | | | | | | |
| 53 Acaatl | | 6 | 13 | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 |
| 54 Tzapatl | | | | | | | | | | | | | | |
| 55 Calli | | | | | | | | | | | | | | |
| 56 Tzictli | | 7 | 1 | 8 | 2 | 9 | 3 | 10 | 4 | 11 | 5 | 12 | 6 | 13 |

“Tabla y manera de contar que tenían los adivinos” aztecas. Fray Bernardino de Sahagún la compuso para ilustrar el cuarto libro de su *Historia General de las Cosas de Nueva España*.

sas que conferenciamos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban; los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura”.

La paciente tarea de investigación que realizara Bernardino de Sahagún en Tepepulco la completó en Tlatelolco valiéndose de la ayuda de otros informadores, “muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas”, y de cuatro o cinco alumnos del Colegio de la Santa Cruz, “todos trilingües”, es decir, versados en náhuatl, castellano y latín.

“Y todo se tornó a escribir de nuevo” —advierte el diligente Sahagún. Es más, no contento con la perfección que la obra había logrado, se trasladó al convento de San Francisco de la capital con todas sus escrituras y allí —confiesa él mismo— “por espacio de tres años las pasé y repasé a solas y las torné a enmendar”.

De estos trabajos, realizados, como se ve, con una tenacidad asombrosa, con un esmero perfeccionista casi exagerado, con un esfuerzo y amor difíciles de imaginar, nació su gran obra *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Para el año 1569 Sahagún tenía manuscritos —“en blanco, de buena letra”— los doce libros que componían su voluminosa enciclopedia.

En 1570 el autor dio cuenta a sus superiores de los gastos en que había incurrido: “Más se gastaron de mil pesos en tomines, en tinta, papel y en los escribanos; y si todo el trabajo que en ellos se ha puesto se hubiera por pagar, no bastaran diez mil pesos”.

La obra es una verdadera enciclopedia que, según la arqueóloga Laurette Sejourné, “refleja, con una fidelidad absoluta, todos los aspectos de la vida precolombina, y gracias a ella, puede ser vencida la ambigüedad de los textos y resulta posible una nueva síntesis”. “En nuestros días —añade la citada autora— no se puede hacer más que seguir el esquema de Sahagún, esclareciéndolo con las aportaciones de los trabajos modernos”. Y lanza luego esta tajante afirmación: “Tratar de hacer una reconstrucción histórica más coherente que la de Sahagún no cabe”.

No hay que olvidar que Sejourné es arqueóloga del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, y ha sido, a lo largo de quince años, directora de excavaciones, principalmente en Teotihuacán.

Luis N. D’Olwer, por su parte, no duda en llamar a Sahagún “creador del método de investigación antropológica” y “primera autoridad en cuanto se refiere a la cultura y a la religión aztecas”.

El móvil de sus investigaciones

¿Qué corazón latía en este fraile que con tan arduo tesón se entregó a la investigación de la cultura de un país que no era el suyo? ¿Qué sentimientos le sostuvieron en ese ingente esfuerzo que suponen sesenta años de dedicación al estudio de un pueblo en todas las manifestaciones de su vida? Ciertamente que el único móvil no pudo ser su voluntad de desarraigar la idolatría. Los secretos del idioma náhuatl le interesaron por sí mismos; la vida de un pueblo, que es su cultura, le cautivó el corazón. Aquella admiración que sintió al contemplar por primera vez el teocalli mayor de México nunca se entibió en él, sino que fue creciendo con los años. Con todo, no era sólo el amor a la cultura el que movía su pluma, sino, más bien, un entrañable cariño hacia aquel pueblo que la produjo. Sí; aquella admirable cultura era como una inmensa y bella flor que había brotado del espíritu de un pueblo también admirable: del pueblo mexicano. Sahagún había aprendido a amar a ese pueblo, y no tiene empacho en manifestarlo con meridiana claridad. “Es certísimo —escribe en la introducción de su *Historia*— que estas gentes son nuestros hermanos... son nuestros prójimos, a quienes somos obligados a amar como a nosotros mismos, quidquid sit”.

Este amor al pueblo mexicano se matiza en Sahagún con ciertas características, expresadas admirablemente por su biógrafo D’Olwer: “Al ahondar en el conocimiento del pueblo indiano, se compenetra cordialmente con él. Su posición ante el indio no es vaga filantropía, ni puro sentimiento de caridad cristiana, ni menos aun protección distante y desdeñosa, sino amor franciscano y amistad sincera, tejidos de respeto por sus cualidades y de conmiseración por sus desdichas”.

Admira a los héroes paganos del pasado de México: “perfectos filósofos y astrólogos y muy diestros en todas las artes mecánicas de la fortaleza... Ellos buscaban lo que por vía humana no se puede hallar”.

Describe al emperador Moctezuma orlándolo de altas cualidades: “varón muy esforzado, muy belicoso y diestro en las armas, magnánimo, de gran habilidad y magnífico”; y no duda en dar la versión de que, en su muerte y en la de sus magnates, fueron los españoles los culpables, achacándoles que “dieron garrote a todos los señores que tenían presos y desde que los hubieron dado garrote y vieron que estaban muertos, mandáronlos echar por las azoteas fuera de la casa”.

Elogia generosamente las grandes cualidades de los indios, que son “hábiles para todas las artes mecánicas, para aprender todas

las artes liberales y la santa teología, fuertes en sufrir trabajos de hambre y sed, frío y sueño, ni menos hábiles para nuestro cristianismo, si en él debidamente fueran cultivados”.

Demuestra un particular afecto hacia sus alumnos del colegio de Tlaltelolco. “Nosotros ejercitábamos con ellos —confiesa— la blandura y piedad que entre nosotros se usa”. Cita con sus propios nombres, apellidos y pueblo o barrio de origen a sus colaboradores indígenas en la redacción de sus libros: a Antonio Valeriano, de Atzacapozalco; a Alonso Vegerano, de Quatlitán, y a Martín Jacobita, gramáticos “trilingües”; a Diego de Grado, de Tlaltelolco —del barrio de la Concepción, por más señas— pendolista; a Gaspar Matías, informador especializado en hierbas medicinales, etc.

Una de las revelaciones más significativas de la singular actitud moral de Sahagún como escritor es que redacta la historia de la conquista de México... desde el punto de vista de los vencidos. Hacia el año 1550 escribe su *Conquista de México* en lengua náhuatl y siguiendo la versión que dieron de los hechos algunos indios de Tlaltelolco “que se hallaron en la misma conquista, personas principales y de buen juicio”. Sahagún aclara su revolucionario método afirmando que “los que fueron conquistados sufrieron y dieron relación de muchas cosas que pasaron entre ellos durante la guerra, las cuales ignoraron los que los conquistaron”.

Ante esta actitud, siempre sorprendente —pues en asuntos de guerra siempre arrima uno el ascua a su sardina—, D’Olwer reconoce que Sahagún fue “aquel buen franciscano, exento de todo prejuicio de raza, de patria o de cultura, para quien sólo cuentan Dios y la verdad”.

Sahagún demostró su amor a México no sólo con su ejercicio —oscuro y tenaz, humilde y agotador— de etnógrafo y lingüista, sino también como incansable y creativo predicador. Hacia 1575 declaró que “ya ha más de cuarenta años que predico por estas partes de México y en lo que más he insistido es en ponerlos (a los indios) en la creencia de la fe católica, por muchos medios... así por pintura como por predicaciones, representaciones y locuciones, probando con los adultos y con los pequeños... dándoles las cosas necesarias de creer con gran bondad y claridad de palabras”.

En el ejercicio del magisterio, Sahagún fue uno de los primeros y más brillantes profesores del colegio de la Santa Cruz de Tlaltelolco, del que tan orgulloso se mostró siempre. Decía que sus alumnos indígenas “vinieron a entender todas las materias del arte de la gramática, a hablar latín y entenderlo, y a escribir en latín y aun a hacer versos heróicos. Yo fui el que los primeros cuatro años con ellos trabajé y los puse en todas las materias de latinidad”.

Las duras pruebas de sus últimos años

Recias fueron las pruebas que soportó Bernardino de Sahagún en sus últimos años. Sus opiniones respecto de la insinceridad en la conversión de los indios bautizados no eran compartidas por un gran número de frailes, y Sahagún, que no tenía pelos en la lengua, motejaba a sus opositores de “apasionados y mentirosos”. Ni siquiera el venerable Toribio de Benavente se vio libre de sus duras críticas. Mientras algunos influyentes religiosos, como Andrés de Olmos, Francisco Toral, Jerónimo de Mendieta, Miguel Navarro y Rodrigo de Sequera estuvieron de su lado y le protegieron, otros, como Alonso de Escalona, fueron enemigos suyos y muy poco considerados con sus extraordinarios méritos. El primer zarpazo le vino del padre Escalona. Elegido provincial en el año 1570, ordenó que Sahagún fuera privado de todas sus obras manuscritas y que éstas se depositaran en distintos conventos de la provincia. Contaba ya setenta años de edad cuando fue víctima de aquel atropello, que él lo recuerda con una contenida indignación: “Tomó —escribe lacónicamente— todos los libros al dicho autor y se esparcieron por toda la provincia”.

El nuevo provincial, Miguel Navarro, tuvo que fulminar censuras para poder reunir los manuscritos y devolverlos a su autor; pero, en el año 1577, entró en juego otro elemento más inapelable: la Inquisición. Sahagún fue fríamente despojado del fruto de toda su vida de investigación, trabajo y sacrificio, y sus obras fueron llevadas a España. Nunca más pudo recuperarlas.

De todas las obras que escribió, solamente una pudo ver impresa: sus *Cantares*. “Fue este padre —advierte su amigo Mendieta— en esto desgraciado, que de todo cuanto escribió sólo un cancionero se imprimió, que hizo para que los indios cantasen en sus bailes”.

Pero ni por éstas se dejó vencer. Había podido conservar algunos borradores, notas y fragmentos, y aunque él, tan amigo de la caligrafía, apenas podía ya mover la pluma “por temblor de la mano” —como él mismo detalla—, se lanzó, a aquellas alturas, a la loca pretensión de rehacer todas sus obras... De hecho, llegó a escribir una segunda edición de su *Conquista de México* cuando contaba 85 años de edad.

Octogenario ya, se vio envuelto en una desagradable polémica que se suscitó entre el provincial del santo Evangelio y el comisario de Nueva España. Expulsado éste, ordenó que se hiciera cargo del gobierno de la provincia el primer Definidor de la misma, que era precisamente el padre Sahagún. Este aceptó el puesto y declaró de inmediato que el legítimo prelado era el provincial rehusado por el comisario. Enterado éste de la jugada, excomulgó a Sahagún, que contaba ya 88 años de edad, y a los otros tres definidores.

Desde el año 1571 vivió en el convento de Tlaltelolco. El antiguo colegio, tanto en el régimen de sus estudios como en su economía, estaba por el suelo. Anciano, sin salud y perseguido, Sahagún se dio maña para rehacer aquel su querido plantel de estudios. “Yo que me hallé en la fundación del Colegio —escribe con su dejo de nostalgia—, me hallé también en la reformación de él, la cual fue más dificultosa que la misma fundación”. Lo dotó de nuevos libros, en especial de clásicos latinos.

En el año de 1578, mientras una terrible epidemia dieztaba el Colegio, Sahagún, profundamente impresionado y enfermo también él, escribe en tono de lamento: “Casi no está ya nadie en el Colegio; muertos y enfermos, casi todos son salidos”. Pero él vivió catorce años más. En 1590, debilitado por una afección gripal, cayó en cama. Sus hermanos del convento de Tlaltelolco le instaban a que se retirara a la enfermería de San Francisco de la capital. El les contestaba:

—Callad, bobillos, dejadme, que no es llegada mi hora.

Pero tanto le importunaron, que accedió a sus deseos. Una vez en San Francisco, díjole al enfermero:

—Aquí me hacen venir aquellos bobillos de mis hermanos, sin ser menester.

Después de varios días de descanso, regresó a Tlaltelolco, pero no tardó en recaer.

—Ahora sí —dijo entonces—. Es llegada mi hora.

Y pidió que le trajeran a sus alumnos del colegio, sus queridos latinistas indios, para despedirse de ellos. Luego se hizo llevar a la enfermería del convento de México, donde murió a los pocos días. Contaba noventa años de edad.

Su amigo Mendieta dice que fue hombre de oración, de gran recogimiento espiritual. Que nunca, ni en su vejez, faltó al rezo corral de maitines y demás horas. “Era manso, humilde, pobre, y en su conversación avisado y afable con todos”.

Etnógrafos y lingüistas, historiadores y zahoríes de obras perdidas han buscado y rebuscado los manuscritos de Bernardino de Sahagún, y éstos, aunque no todos, han ido apareciendo, como raras joyas literarias, para asombro de eruditos y especialistas. Algunos fueron hallados en la biblioteca del antiguo Palacio Real de Madrid, otros en Florencia, uno en el Archivo secreto del Vaticano. Hoy, después de cuatrocientos años, aún se siguen estudiando estas obras, de las que, por celo religioso mal entendido, por prejuicios y estrechez de criterios, su autor fue despojado tan injustamente.

Ante la figura voluntariosa y radiante, dolorida y ejemplar de Bernardino de Sahagún, es justo que nos preguntemos con L. Se-

journalé: “¿Hay en la era moderna visionarios más grandes que aquellos que consagraron su vida a trabajos, que la Antropología moderna no ha superado, con el fin de comprender y perpetuar una realidad destruida y negada?”. Para luego afirmar con la misma autora, y no sin noble orgullo: “Realizada por medio de un trabajo oscuro e incommensurable, en la intimidad de los vencidos, con un rigor en el método, una sagacidad sorprendente capaz de destacar el trazo esencial, con una amplitud de miras que la etnología apenas ha sobrepasado, la obra de Bernardino de Sahagún constituye, junto con la obra de Las Casas, el más noble monumento jamás levantado por Europa a sus víctimas”.

Bibliografía

- BAUDOT, Georges, “Los últimos años de fray Bernardino de Sahagún o la esperanza inaplazable”, en *Caravelle*, 23 (1974) 23-45.
- CHAVERO, Alfredo, “El Colegio de Tlaltelolco”, en *Boletín de la Academia de la Historia*, Madrid, vol. XL, 1902, pp. 517-529.
- D'OLWER, Luis Nicolau, *Fray Bernardino de Sahagún*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1952.
- GARCIA ICAZBALCETA, Joaquín, “Fray Bernardino de Sahagún”, en *Obras*, III, 131-293, Madrid.
- JIMENEZ MORENO, Wigberto, *Fray Bernardino de Sahagún y su obra*, México, 1938.
- OCARANZA, Fernando, O.F.M., *El imperial Colegio de la Santa Cruz de Tlaltelolco*, México, 1934.
- SAHAGUN, Fray Bernardino, O.F.M., *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Edit. por Angel María Garibay, Editorial Porrúa, México, 1979.
- SEJOURNE, Laurette, *Antiguas culturas precolombinas*, Madrid, 1973.
- STECK, Francis B., O.F.M., *El primer colegio de América. Santa Cruz de Tlaltelolco*. México, 1946.
- TORO, Alfonso, “Importancia etnográfica y lingüística de la obra del P. Fray Bernardino de Sahagún” en *Anales del Museo Nacional*, II, México, 1923.

9. Jacobo de Tastera, catequizar en la línea de la tradición indígena

Cuando, en 1529, fray Jacobo de Tastera llegó a México era ya hombre entrado en años. Había nacido entre 1460 y 1470 en Bayona, ciudad vasca próxima a la frontera franco-española. Aunque pertenecía a la provincia franciscana de Aquitania, en el sur de Francia, desde 1510 vivió en España dedicado a la predicación, llegando a ser orador del palacio imperial bajo Carlos V.

Tastera consagra a México sólo unos catorce años, los últimos de su vida; pero en ellos despliega una actividad apostólica tan intensa, hace una opción indigenista tan radical y toma actitudes de una libertad y apertura de espíritu tan admirables, que con razón ha sido proclamado como una de las grandes figuras de la conquista espiritual del Anáhuac.

Desempeña sus primeras actividades apostólicas en las tierras —fronterizas entonces— de Michoacán. En Jalisco frena las atrocidades de Nuño de Guzmán. Elegido guardián del convento de Huejotzingo, promueve una gran campaña evangelizadora en los territorios de Puebla, Atlixco y Calpan. En 1533, como Custodio, es decir, Superior de todos los franciscanos de México, se mete de hoz y de coz en defensa de la dignidad y de los derechos de los indígenas escribiendo vibrantes cartas al emperador Carlos V. Durante su mandato —1533-1536— multiplica los conventos de la custodia, extiende las fronteras de las misiones franciscanas por la zona de Jalisco y Michoacán e intenta enviar evangelizadores a Guatemala. Al finalizar el trienio, la custodia se constituye en provincia y expande su acción a la península de Yucatán, donde Tastera misiona en 1537. Nombrado representante de la provincia para el capítulo general de la Orden, viaja a España en 1540. Al año siguiente es nombrado en Mantua, Italia, comisario general de la Orden para toda América. Recluta unos ciento cincuenta misioneros en España, y regresa a México, donde los indios le hacen un recibimiento triunfal. Es el año 1543. Fallece en ese mismo año.

Cristianizar al indio sin sacarlo de su cultura

La fuerza que movió una vida tan dinámica y coronada con tan floridos éxitos no provenía solamente del temperamento de Jacobo de Tastera —“alegre y gracioso de condición y de extremado fervor”, según el cronista Mendieta—, sino, sobre todo, de su profundo amor al indio.

El primer impacto que recibió al llegar a México fue violento: la muerte del cacique Tecatele de Tacubaya, a quien el oidor Diego Delgadillo había roto las costillas a patadas. Herido en su más viva entraña, decidió consagrarse en cuerpo y alma al indígena. En una de sus cartas del año 1533, describe con frases acerdadas los esfuerzos que hizo para estudiar “los secretos de esta gente, los sentimientos de sus ánimas”, hasta que logró “romper este muro para entrar en sus ánimas a ver, a escudriñar con candelas las maravillas de los regalos que Dios obra en sus corazones”. Luego arremete contra los “fastidiosos y perezosos” detractores que “no se aserraron los dientes para pronunciar la lengua de los indios”. Si nada hicieron para aprender su idioma y conocer sus sufrimientos, que callen y “tapan la boca a piedra y lodo”.

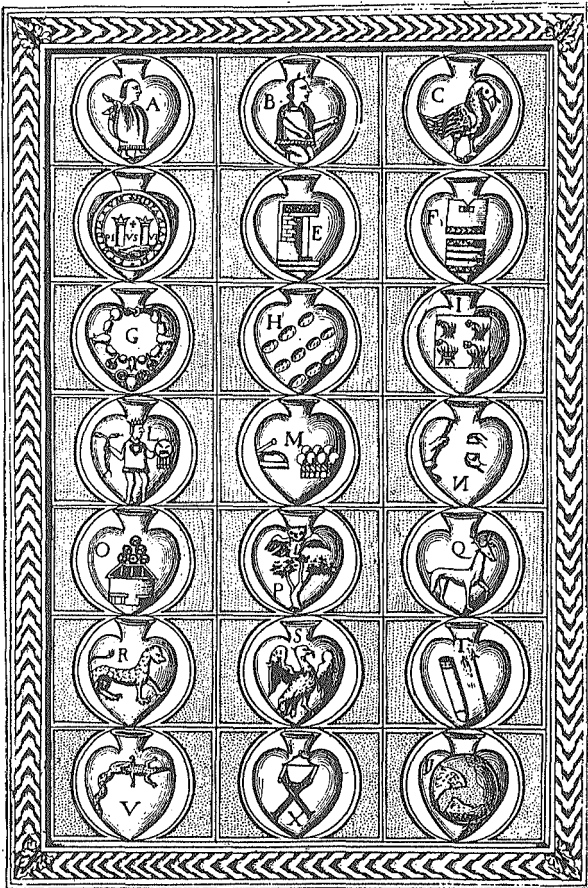
Las prácticas idolátricas de los indios no le apartaron de su trato y simpatía. “Cuando entramos en esta tierra no nos espantó ni desconfió su idolatría, mas habiendo compasión de su ceguedad, tuvimos muy gran confianza que todo aquello y mucho más harían en servicio de nuestro Dios cuando lo conocieran, y así, ejercitados a servir a los dioses falsos, en resplandeciendo en su ánimas la lumbre de la fe, quedan en la fe y en sus obras muy hábiles”. Generoso y comprensivo, los excusa de sus creencias religiosas, porque, si bien el culto idolátrico es malo, “nace de una solicitud natural no dormida, que busca socorro y no topa con el verdadero remedador”.

De esta significativa actitud de tolerancia, Tastera pasa a un sincero sentimiento de admiración por el pasado indígena, cuyos restos pudo contemplar en los templos y obras de arte de México y en las manifestaciones de la vida social y cultural de sus pobladores:

“Digan los que dicen que estos (naturales) son incapaces, cómo se sufre ser incapaces con tanta suntuosidad de edificios, con tanto primor en obrar de manos cosas sutiles, plateros, pintores, mercaderes, repartidores de tributos, arte en presidir, repartir por cabezas gentes, servicios, crianza de hablar y cortesía y estilo, exagerar cosas, sobornar y atraer con servicios, competencias, fiestas, placeres, gastos, solemnidades, casamientos, mayorazgos y sucesiones en testamento y *ab intestato*, sucesiones por elección, punición de crímenes y excesos, salir a recibir a las personas honradas cuando entran en sus pueblos, sentimientos de

tristeza *usque ad lacrymas* (hasta derramar lágrimas), cuando buena crianza lo requiere y buen agradecimiento; y, finalmente, muy hábiles en ser disciplinados en vida política y económica...”.

Mayor admiración, naturalmente, despiertan en el padre Tastera los testimonios de vida cristiana que observa en los convertidos: sus sollozos y lágrimas al confesarse, su sincera enmienda, su apostolado en la catequesis, su “muy buen espíritu”. La convivencia con el cristiano indígena es para él tan vital y trascendente, que, para describirla, recurre a expresiones bíblicas: “lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos mirado y nuestras manos han palpado”.



Alfabeto mnemotécnico compuesto por fray Diego Valadés para escolares indígenas de México.

La respuesta del indio a semejante actitud de comprensión, simpatía y amor fue generosa. Testigo fray Bartolomé de Las Casas, quien, al hablar de los nativos de Yucatán evangelizados por Tastera y sus cuatro compañeros de misión, dice que, no contentos con renunciar a sus ídolos, les llevaban sus propios hijos para que los catequizaran. Tal era la confianza que habían puesto en ellos.

Fruto, en gran parte, de esta compenetración cordial de Tastera con el indio fue el uso que —para catequizarlo— hizo de ciertas técnicas pedagógicas, de algunos medios que hoy llamaríamos “audiovisuales”: pinturas, catecismos en jeroglíficos o escritura denominada en su honor “tasteriana”, representaciones escénicas, cantos, recitados rítmicos... Si echó mano de estos recursos fue porque eran “conformes al uso que ellos (los indios) antiguamente tenían y tienen”, porque, según Mendieta, “de esta suerte se les declaró muy a su modo toda la doctrina cristiana”. Es decir, porque quiso cristianizar al indio sin sacarlo de su propia cultura.

Predicar la fe “por pinturas”

La *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta, la *Relación* de Oroz-Mendieta-Suárez y un informe enviado en 1569 al Consejo de Indias por la provincia del santo Evangelio hablan de “pinturas”, “lienzos pintados” y “doctrina pintada” utilizados por Tastera para catequizar a los nativos. “Tenía en un lienzo pintados todos los misterios de nuestra santa fe católica y un indio hábil consigo que, en su lengua, los declaraba a los demás”.

Este método no fue exclusivo de Tastera. Fray Pedro de Gante compuso un catecismo en figuras y abrió un estudio para iniciar a los indios en el arte del pincel. Fray Toribio de Benavente hizo que en la capilla de Belén, en Tlaxcala, indios expertos historiaran escenas de la Creación y diversos temas bíblicos. Ateniéndonos a las noticias que da la *Relación* de la provincia del santo Evangelio de 1569, sabemos que, además de Gante y Motolinía, “algunos religiosos han tenido costumbre de enseñar la doctrina a los indios y predicársela por pinturas”. Haciéndolo común a muchos predicadores, Mendieta describe más detalladamente el método: “Hacían pintar en un lienzo los artículos de la fe y en otros los diez mandamientos de Dios, y en otros los siete sacramentos, y lo demás que querían de la doctrina cristiana. Y cuando el predicador quería predicar los mandamientos, colgaba el lienzo de los mandamientos junto a él, a un lado, de manera que con una vara de las que traen los alguaciles pudiese ir señalando la parte que quería. Y así les iba declarando los mandamientos”.

También consta que el evangelizador dominico Gonzalo Lucero se servía de cuadros en sus catequesis de Oaxaca.

Estos métodos visuales, cuyos remotos orígenes se pueden rastrear en Europa —vidrieras policromadas, códices miniados, abecedarios con bellas caligrafías, como los de Leonhard Wagner o Ludovico Arrighi—, en México fueron heredados de la cultura azteca. En los *calmecac* y *telpochcalli* o colegios náhuas, “se cantaban las pinturas”, es decir, los alumnos memorizaban himnos, tradiciones y preceptos morales que estaban representados en muros y códices por medio de glifos ideográficos. El pintor de códices, el *tlahcuilo*, “diviniza con su corazón las cosas”, según un cantar azteca. Luego los sacerdotes-maestros, los *tlamatinime*, que “vuelven ruidosamente las hojas de los códices, los que tienen en su poder la tinta negra y roja” (la sabiduría), explican, enseñan, “nos dicen el camino”.

Entre los aztecas los símbolos más venerados de la tradición y de la sabiduría eran los códices pintados. Sin ellos, en decir de los viejos cantares, el sol no brilla, la ciudad se derrumba, el pueblo se desmanda y desaparece la música de las flautas. Ellos garantizaban la identidad del pueblo: “Nunca se perderá, nunca se olvidará lo que vinieron a hacer, lo que vinieron a asentar en las pinturas, su renombre, su historia, su recuerdo”.

Conscientes de la importancia de este elemento cultural, los primeros franciscanos —entre ellos Tastera— lo utilizaron en sus catequesis y sermones.

Cantos, bailes y representaciones escénicas

El informe Oroz-Mendieta-Suárez dice que fray Jacobo de Tastera “hizo grandísimo provecho en los naturales también con *representaciones*, de que mucho usaba”. Entre los misioneros franciscanos de México, el primero que utilizó el arte teatral como recurso catequético fue fray Pedro de Gante. El mismo lo cuenta con lujo de detalles y dice por qué lo puso en práctica:

“Estuvimos más de tres años en esto, que nunca, como tengo dicho, los pudimos atraer (a los indios), sino que huían como salvajes de los frailes... Mas por la gracia de Dios empecélos a conocer y entender sus condiciones y quilates y cómo me había de haber con ellos, y es que toda su adoración de ellos a sus dioses era cantar y bailar delante de ellos... y como yo vi esto y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse metros muy solemnes sobre la Ley de Dios y de la fe, y cómo Dios se hizo hombre... y también diles libreas para pintar en sus mantas para bailar con ellas, porque así se usaba entre ellos, conformes a los bailes y a los cantares, así se vestían de alegría

o de luto o de victoria; y luego, cuando se acercaba la Pascua (de la Navidad) hice llamar a todos los convidados de toda la tierra, de veinte leguas alrededor de México para que viniesen a la fiesta de la Natividad de Cristo... y así vinieron que no cabían en el patio que es de gran cantidad... De esta manera vinieron a los principios por bien... a la obediencia de la santa Madre Iglesia”.

Fray Toribio de Benavente fue otro de los que utilizó el género de las representaciones escénicas como medio de evangelización. Adiestró actores indígenas, levantó escenarios inmensos —como el de Tlaxcala, en el año 1539, que incluía árboles y fieras “de verdad”—, y escribió textos teatrales, como *La conquista de Jerusalén*.

También fray Andrés de Olmos, Juan de Torquemada y otros muchos redactaron obras que fueron llevadas a las tablas. Algunos predicadores, para dar mayor plasticidad a sus sermones, utilizaban artistas que escenificasen en el presbiterio o sobre una tarima, con gestos o diálogos sencillos, las ideas que ellos proclamaban desde el púlpito.

Inseparables del género teatral son la música y el canto. El padre Tastera manifiesta en sus cartas una gran admiración por el gusto musical de los indios mexicanos:

“¿Qué diremos de los hijos de los naturales de esta tierra? Escriben, leen, cantan llano y de órgano y contrapunto, hacen libros de canto, enseñan a otros; la música y regocijo del canto eclesiástico están en ellos principalmente”.

Tastera no actuó en forma aislada en el uso que hizo de la música para alegrar las representaciones escénicas que montaba, y armonizar los oficios litúrgicos que presidía. Fray Toribio de Benavente escribe que los doce primeros apóstoles franciscanos de México “impusieron en el canto” a los indios a partir del tercer año de su llegada. Y añade estos importantes detalles: que “pusieron en canto llano y gracioso” el Padre nuestro, el Ave María, la Salve, los Mandamientos, y que los catecúmenos acogieron con un entusiasmo tan grande aquel sistema de doctrina musicalizada, que la cantaban sin cesar, por patios y calles, reunidos en pequeños grupos. Fray Bernardino de Sahagún, que llegó a México el mismo año que Tastera, compuso una *Psalmodia Christiana... en lengua mexicana... ordenada en cantares o psalmos para que canten los indios en los areitos que hacen en las iglesias*.

Un informe enviado por la provincia del Santo Evangelio al Consejo de Indias contiene curiosos detalles sobre el cultivo de la música por parte de los franciscanos de México. Dice que en la mayor parte de las iglesias de la Orden, las misas y los oficios divinos

son cantados por los indios y en algunas se celebran “con toda solemnidad y aparato de música como en muchas catedrales de España”. “Toda esta armonía —añade— es de grandísimo provecho entre ellos para su cristiandad... porque su natural ha menester ser ayudado con la apariencia exterior”. Tanto, que, según declaró fray Juan de Zumárraga, muchos indios se convertían más por el sonido del órgano que por los razonamientos del misionero...

En cuanto a los instrumentos de música que los frailes enseñaron a tocar a los indios, un informe de 1561 trae una lista bastante completa: trompetas reales y bastardas, clarines, chirimías, sacabuches, trompones, flautas, cornetas, dulzainas, pífanos, vihuelas de arco, rabeles “y otros géneros de música que comúnmente hay en muchos monasterios”.

En algunos de los documentos que hablan de representaciones escénicas, procesiones, areitos, cantares y música, se aclara que su empleo por parte de los misioneros se debía al “natural” de los indios, a su idiosincrasia y cultura. Sintonizar con sus gustos y modo de ser era un requisito esencial para evangelizarlos. El canto, la danza, el “mitote”, la escenificación de ritos y sacrificios, los discursos estereotipados, los areitos, las ceremonias con ritos y vestidos simbólicos, las farsas con saltimbanquis y juglares eran elementos constitutivos de la cultura azteca. Fray Bernardino de Sahagún describe con detalles minuciosos este abigarrado mundo del arte puesto al servicio de la religión entre los antiguos mexicanos, desde la educación que daban a los alumnos de los *calmecac*, a quienes “enseñaban todos los versos de canto, que se llamaban divinos cantos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres”, hasta las comidas rituales y bailes que precedían a los sacrificios humanos; desde la “manera de los areitos y bailes que usan para regocijar a todo el pueblo”, hasta la descripción de la *mixcoacalli* o casa del canto, donde “se juntaban todos los maestros tañadores y cantores y bailadores”.

Fray Jacobo de Tastera y sus hermanos de hábito en la conquista espiritual de México supieron apreciar y respetar los valores que contenía la cultura indígena e incorporarlos a la nueva fe que predicaban.

Cristianos sin dejar de ser aztecas

Cuando, en el año 1543, fray Jacobo de Tastera regresó a México después de haber asistido al Capítulo general de Mantua, fue portador de una noticia explosiva: el año anterior, el Emperador había aprobado las Leyes Nuevas, que abrían una nueva era, de más tolerancia y justicia, para los indígenas de América. Además

de intervenir directamente en la preparación del nuevo código de Indias, Tastera, con la carta que escribiera a Carlos V el día 31 de julio de 1533, le había “puesto temores en el ánimo”, inclinándolo a una actitud más favorable a los nativos de América. “Nuestra querrela va enderezada contra Vuestra Majestad” —le decía, valiente—. “¿Cómo, Señor, el sacro óleo con que fuisteis ungido por coadjutor de Dios fue para afilar vuestro real cuchillo contra los inocentes e pupilos? Para contra los tiranos os concedió El esto, que no para contra los tristes vasallos vuestros; fue para que convirtiésetes a las gentes, que no para que las vendiésetes”.

Los indios se enteraron a medias de los hechos. Oyeron que el padre Tastera, el que evangelizaba por pinturas y jeroglíficos y ponía en escena comedias maravillosas, y hacía que los actores más tímidos pisaran bien las tablas y que músicos de medio pelo tocaran las chirimías como ángeles, había vuelto nombrado Comisario General de la Orden de San Francisco para todas las Indias. Y que —y esto era ya más grave— había dicho que, amparado por las leyes nuevas, “venía para libertar a los dichos indios e los poner como de antes estaban, antes que fuesen y estuviesen so el dominio de Su Majestad”. Fue tal el alboroto y júbilo que estas especies levantaron, que, según informó el Cabildo de México, “en el camino por donde viene (el padre Tastera) le salen a recibir e reciben mucha multitud de indios, haciéndole presentes e otros servicios, haciéndole arcos triunfales e barriéndole los caminos, echándole juncias e rosas por ellos, e trayéndole en litera e andas”.

El irritado Cabildo de México informó de estos hechos y de sus fantásticas explicaciones el día 23 de julio de 1543. Dos semanas después el espontáneo y alborotado júbilo de los indios se había trocado en llanto y luto. Fray Jacobo de Tastera falleció el día 8 de agosto de aquel mismo año.

Por el mes de septiembre llegó a la capital la primera copia de las leyes nuevas. El 4 de octubre, el obispo fray Juan de Zumárraga, el nuevo Comisario General, que era fray Martín de Ojacaastro, y el provincial del santo Evangelio escribieron al Emperador dándole su parecer sobre la nueva legislación. Entre otras cosas, le decían que ya, en México, indios y españoles formaban un solo cuerpo, que eran como carne y hueso, y que “parece horrible que los huesos despedacen la propia carne y que la carne se aparte de los huesos”. De vivir, también fray Jacobo de Tastera hubiera suscrito el memorial de sus hermanos de hábito, añadiendo, quizás, que los indios, al formar un solo cuerpo con los cristianos, nunca debían dejar de ser indios.

Bibliografía

- AUBIN, J.M.A., *Mémoires sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens mexicains*, Paris, 1885.
- CARTAS de Indias, Madrid, 1877. Reimpresas en "Biblioteca de Autores españoles", Madrid, 1974, y en Guadalajara (México), 1970.
- CODICE franciscano, vol. II de la "Nueva Colección de J. García Icazbalceta, México, 1889. Reed. Chávez Hayhoe, México.
- CUEVAS, Mariano, S.J., *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, 1940.
- CHAUVET, Fidel de Jesús, O.F.M., "Fray Jacob de Tastera, misionero y civilizador del siglo XVI", en *Estudios de Historia Novohispana*, III (1970) 7-33, México.
- — — "Evangelio y ministerio concreto en la historia de las misiones de México en el siglo XVI", en *Tercer encuentro franciscano de Latinoamérica*, México, 1972.
- LEON-PORTILLA, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, 1977.
- — — *Un catecismo náhuatl en imágenes*, México, 1980.
- MENDIETA, Jerónimo, O.F.M., *Historia eclesiástica indiana*, México, 1971.
- OROZ, MENDIETA, SUAREZ, O.F.M., *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio*. Introducción y notas de Fr. Fidel de Jesús Chauvet, O.F.M., México, 1975.
- PAZOS, Manuel R., O.F.M., "El teatro franciscano en México durante el siglo XVI", en *Archivo Ibero-Americano*, Año XI, 1951 (Nº 42), pp. 129-189.
- SAHAGUN, Bernardino, O.F.M., *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ed. Porrúa, México, 1979.
- TORRE REVELLO, J., "Orígenes del teatro religioso en la América colonial", en *Razón y Fe*, 135 (1947), 220-234, 335-347.

10. Diego de Landa, tiempo de destruir y tiempo de edificar

Entre los textos de la literatura maya de la época hispana, hay una curiosa crónica, escrita a mediados del siglo XVI por Ah Nakuk Pech, señor de Chac Xulub Chen, que —en un estilo que conserva la forma peculiar maya de narrar historia— describe algunos acontecimientos de la conquista española de Yucatán. Uno de sus fragmentos se refiere a los inicios franciscanos de la Evangelización de la península yucateca. Dice así:

“En 1545 años, se aposentaron los señores extranjeros en Zací y también en este año comenzó el cristianismo por los Padres de la Orden de San Francisco, en la puerta del mar de Champotón. Allí fue donde primero llegaron los Padres que empuñaban a nuestro Redentor Jesucristo en sus manos, y así lo mostraban a los hombres esclavizados cuando primero vinieron a la puerta del mar de Champotón, a saber, al poniente de esta provincia nombrada Ichcanzihoo.

Y, a saber, los nombres de estos Padres que comenzaron el cristianismo aquí, en la tierra, en la comarca de Yucatán, fueron, a saber, por sus nombres: Fray Juan de la Puerta y Fray Luis de Villalpando y Fray Diego de Becal (Béjar) y Fray Juan de Guerrero (Herrera) y Fray Melchor de Benavente. Ellos fueron los que comenzaron el cristianismo aquí, al poniente de la región”.

No es nada extraño que Ah Nakuk Pech confunda y tergiversar nombres y fechas, cuando los mismos cronistas de la Orden difieren entre sí al tratar de los pioneros franciscanos de Yucatán. Parece que el primero que trabajó en la evangelización de la península fue el célebre fray Jacobo de Tastera —el de los catecismos en jeroglíficos—. Proveniente de México, llegó a Yucatán al frente de cuatro frailes en 1537 según unos, en 1534 ó 1535 según otros. Los azares de la conquista, que no terminó hasta 1546, hicieron que el padre Tastera volviese pronto a México.

El primer grupo de franciscanos que misionó en forma estable las tierras yucatecas fue enviado desde Guatemala por fray Toribio de Benavente. Formado por Luis de Villalpando, Lorenzo de Bienvenida, Melchor de Benavente y Juan de Herrera, es el referido por el cronista Ah Nakuk Pech. Llegó en 1546. Un segundo contingente fue destacado desde México por fray Martín de Ojacastro. En él

entraban Nicolás de Albalate, Angel Maldonado, Juan de la Puerta y Miguel de Vera. El tercer grupo llegó de España. En 1549. Uno de sus integrantes se llamaba fray Diego de Landa.

Talante, cargos y ministerios

De ascendencia vasca —aunque nacido en Cifuentes, en la provincia de Guadalajara—, fray Diego de Landa sólo cuenta unos veinticinco años cuando arriba a Yucatán. De atenernos a un retrato proveniente del antiguo convento franciscano de Izamal, la figura del padre Landa impresiona por sus rasgos austeros y enérgicos, un tanto sombríos. La frente, espaciosa; las cuencas de los ojos, hundidas; la nariz, de agudo filo; los labios, voluntariosamente contraídos en un rictus que no se sabe si es de resignación o de velada amenaza; el mentón, partido; cerrados los párpados. Un rostro de profundos relieves, que revela una personalidad impetuosa y tenaz, inteligente y poco flexible.

Religioso ferviente, lleva un áspero cilicio ceñido al cuerpo. Su piedad está retratada en una espontánea y barroca oración compuesta por él. En ella afirma que Dios es: “ser y vida de mi alma, camino cierto de mis costumbres, consuelo de mis consuelos, alegría interna de mis tristezas, refrigerio y descanso de mis trabajos”.

Celoso misionero, después de aprender el idioma maya con el padre Villalpando, se lanza a explorar las tierras de Izamal, Mérida y Chichén-Itzá. En las serranías de Oxcutzcab, un poco al sur de Ticul y Maní, concentra en pueblos algunos indios realengos, y los bautiza.

Defiende a los indígenas de los abusos de conquistadores y encomenderos. Denuncia que “había muchos estorbos de parte de los españoles, que eran absolutos señores y querían que se hiciese todo enderezado a su ganancia y tributos”.

Gracias a sus ruegos y a los de sus hermanos de hábito, se regula la vida cívica de los indígenas de Yucatán a tenor de las ordenanzas escritas por el licenciado Tomás López, Oidor de Guatemala y promulgadas en 1552. Organizados en pueblos, los vencidos aprenden a vivir “en policía y orden”, se liberan de la tiranía de los encomenderos y, aunque un tanto a la fuerza, se hacen cristianos.

Dentro de la Orden franciscana, Diego de Landa se mueve entre hermanos de extraordinaria valía: Luis de Villalpando, graduado de la Universidad de Salamanca, buen lingüista, autor de “una manera de arte” en idioma maya; Lorenzo de Bienvenida, gran misionero, con cuyos criterios —humanitarios y realistas— chocha más de una vez el recio e inflexible Landa; Juan de Herrera, ge-

nial organizador de escuelas para niños indígenas; Francisco de la Torre, superior de especial tacto y habilidad; el obispo Francisco de Toral, ex-ministro provincial del santo Evangelio de México, duro crítico y denunciador de Landa... Gracias al celo desplegado por fray Diego y sus compañeros de hábito, la Orden se desarrolla con una rapidez extraordinaria en Yucatán. Después de su primitivo convento de Campeche, los franciscanos fundan otro en Mérida, en la cima de una pirámide maya. En Izamal construyen el convento de San Antonio, en 1549. Fundan así mismo en Maní y Cunkal. Más tarde, en 1561, en Honún y Kalkani. Poco después, en Motul y Zizantún. Para el año 1591, la provincia franciscana de Yucatán cuenta con veinticinco conventos. Años más tarde, este número sube a treinta, sin contar las ciento treinta doctrinas o pueblos de indios que dependen de la Orden. Desde 1549, fecha del primer Capítulo que celebran los franciscanos en Yucatán, la figura de fray Diego de Landa va destacándose cada vez más. Preside el Capítulo de 1560. Un año después sale electo provincial. Tiene treinta y siete años de edad.

La rica personalidad de fray Diego de Landa se despliega también en otras áreas. En el estudio del idioma y de la cultura mayas, por ejemplo. Recién llegado a Yucatán, examina de cerca —y admira— sus pirámides y palacios. Sube a uno de ellos y se deja llevar de juvenil entusiasmo. “Hay aquí, en Izamal, —escribe— un edificio entre los otros de tanta altura y hermosura que espanta... Y encima está una hermosa capilla de cantería bien labrada. Yo subí a lo alto de esta capilla y, como Yucatán es tierra llana, se ve desde allí a maravilla tanta tierra como la vista puede alcanzar, y se ve el mar”. Se da con tanta dedicación a la investigación indigenista, que su célebre obra *Relación de las cosas de Yucatán* ha sido considerada como “un tratado etnológico quizás único en la historia de la ciencia”.

En 1573, Diego de Landa, después de varios años de permanencia en España —adonde se retirara a raíz de un grave conflicto—, regresa a Yucatán consagrado Obispo. Tal como le dice Felipe II, vuelve a sus hijos, los indios. Su episcopado se distingue por el ministerio pastoral que personalmente ejerce y por la constante —violenta, a veces— defensa que hace de los nativos frente a las autoridades civiles. Muere en pie de lucha apostólica, en 1579.

Amor al indio maya; estudio de su cultura

Dentro de la variedad de cargos y ocupaciones en que transcurre la vida de fray Diego de Landa, se puede distinguir, como una constante, un apasionado amor al indio, que salta a cada paso de las páginas de su libro *Relación de las cosas de Yucatán*.

Landa admira la buena disposición física de los nativos. “Los indios de Yucatán —escribe— son gente bien dispuesta, altos, recios y de muchas fuerzas”. Exalta la belleza de la mujer yucateca. “Las indias del Yucatán son en general de mejor disposición que las españolas...; no son de tantos riñones como las negras. Préciense de hermosas las que lo son y, a una mano, no son feas”.

No disimula su ternura por los niños nativos. Afirma que se crían “a maravilla lindos y gordos”; que son “bonicos y traviesos”.

Describe con deliciosa minuciosidad los vestidos y las costumbres de los indios, su limpieza y aseo, adornos y perfumes, comidas y recreaciones, músicas, bailes y tatuajes. “Se precian mucho de ser requebrados y tener gracias y habilidades naturales”.

Elogia sin rodeos sus virtudes: honestidad, sentido de ayuda mutua y cortesía. “Y sienten mucho la amistad y la conservan aunque estén lejos unos de otros”.

Observa detalles que escaparían al más atento estudioso: el método que usan las madres para volver a sus hijos bizcos —pues “tienen por gala ser bizcos”—; la forma en que se lavan manos y boca después de comer; cierto característico sonsonete que hacen “con la aspiración en la garganta” mientras hablan; cómo las mujeres aprecian el uso del *iztah-te*, una especie de jabón perfumado...

Diego de Landa tuvo el privilegio de moverse durante muchos años en el escenario de una de las más florecientes civilizaciones precolombinas: la maya. A lo largo de 3.500 años, los mayas desarrollan su extraordinaria cultura en ciudades-estado: *Dzibilchaltún*, de más de 40.000 habitantes; *Uxmal*, que en el período preclásico, erigió impresionantes monumentos de austera arquitectura; *Sayil*, con sus típicas construcciones de estilo geométrico muy ornamentado; *Tikal*, célebre por su grandioso conjunto de palacios y pirámides-templos, de hasta 70 metros de altura algunos de ellos; *Palenque*, cuya tumba de Pacal, de increíbles bajorrelieves, es la admiración de estetas y especialistas; *Copán*, donde, ya para fines del siglo VII de la era cristiana, los mayas habían perfeccionado el calendario lunar; *Chichén-Itzá*, con sus edificios de aire imperial y militarista; *Mayapán*, *Tulún*, *Izamal*, *Becán*, *Yaxchilán*...

En su *Relación de las cosas de Yucatán*, fray Diego de Landa estudia y admira todas las manifestaciones de la cultura maya: sus obras arquitectónicas, sus instituciones sociales y religiosas, sus increíbles avances en matemáticas y astronomía. “En Yucatán —escribe— hay muchos edificios de gran hermosura, que es la cosa más señalada que se ha descubierto en las Indias, todos de cantería muy bien labrada”. “Estos edificios no son hechos por otras naciones, sino por indios” —advierte.

Fray Diego habla del estado feliz en que vivían los mayas antes de la conquista española; del “buen tratamiento de la gente menuda y la paz del pueblo” de que gozaban; de cómo “todos los señores tenían en cuenta con respetar, visitar y alegrar a *Cocom*”, que era la dinastía gobernante; de cómo fueron los mayas “tan curiosos en las cosas de la religión como en las del gobierno”.

Obsesionados por el problema del tiempo, los sabios mayas habían realizado increíbles progresos en todo lo referente a calendarios, astronomía y cálculos matemáticos. Las matemáticas habían invadido el cielo, la tierra y los infiernos. Cada dios maya tiene su número. En el cielo hay trece moradas; nueve, en el mundo subterráneo. El *Libro del Consejo o Popol-Vuh* describe un universo geometrizado:

“Grande es la exposición, la historia de cuando se acabaron de medir todos los ángulos del cielo, de la tierra, la cuadrangulación, su medida, la medida de las líneas, en el cielo, en la tierra, en los



Inscripciones jeroglíficas mayas grabadas en el dintel de piedra de uno de los monumentos de Yaxchilán.

cuatro ángulos, de los cuatro rincones”. Consciente de este culto maya por el número, Diego de Landa estudia “la cuenta de los años”: sus meses y días, fiestas y ceremonias, sus “tiempos fatales”. Se familiariza con el almanaque que rige la vida religiosa y civil de los mayas. Investiga sus maneras de adivinar.

Dotado de un gran espíritu de observación, mira y remira las inscripciones de las estelas de *Mayapán*, borradas ya por el paso del tiempo. Pregunta a los indios qué significan las señales grabadas por los antiguos en *Zilán*. Nada escapa a su insaciable curiosidad.

En su libro, trata de la industria, comercio y moneda de los yucatecos; de la agricultura y forma de administrar la justicia; de su manera de contar. Habla de los ídolos, sacerdotes y sacrificios de sus templos; de las leyes que regulan las herencias y el parentesco,

la moral matrimonial y la educación de los hijos. Explica minuciosamente el complicado calendario maya. Dibuja, en esquema, algunos de los templos paganos de *Izamal*, *Mérida* y *Chichén-Itzá* y los describe al detalle. Hojea los códices mayas y aprende a interpretar sus jeroglíficos. Consulta a los expertos sobre los secretos del pensamiento filosófico y moral de los antiguos sabios. Recurre en especial a un tal Juan Cocom, “hombre de gran reputación y muy sabio en las cosas y bien sagaz y entendido”... Este descendiente de la familia real de los *Cocomes* fue “muy familiar del autor de este libro, fray Diego de Landa, y le contó muchas antigüedades y le mostró un libro que fue de su abuelo”.

Los misteriosos códices mayas despiertan en su espíritu, además de curiosidad, una sincera admiración. Los describe con detalle, con verdadero mimo:

“Escribían sus libros en una hoja larga, doblada con pliegues, que se venía a cerrar toda entre dos tablas, y que escribían de una parte y de otra a columnas, según eran los pliegues; y que este papel lo hacían de las raíces de un árbol y que le daban un lustre blanco en que se podía escribir bien”.

De estos preciosos códices, que encerraban la cultura y la historia de los mayas, actualmente sólo se conservan cuatro: uno en Dresden —un libro de adivinación, de 78 páginas—, y los otros tres, en Madrid, París y México. Todos los demás fueron quemados por orden de... fray Diego de Landa. Lo confiesa él mismo:

“Usaba también esta gente —informa en su *Relación*— de ciertos caracteres o letras con las cuales escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias, y con estas figuras y algunas señales de las mismas, entendían sus cosas y las daban a entender y enseñaban. Hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena”.

Esta drástica —y lamentable— decisión fue tomada por fray Diego de Landa con ocasión de un auto inquisitorial que celebró en el pueblo de Maní a raíz del descubrimiento de ciertas prácticas idólatras en las que habían caído algunos bautizados. El célebre proceso tuvo lugar en el año 1562. De él hablaremos más adelante. ¿Cómo se explica que un sincero y ferviente admirador de la cultura maya haya sido capaz, no sólo de derribar sus ídolos y templos, sino también de quemar sus códices y pinturas?

Clave para reconstruir e interpretar la cultura maya

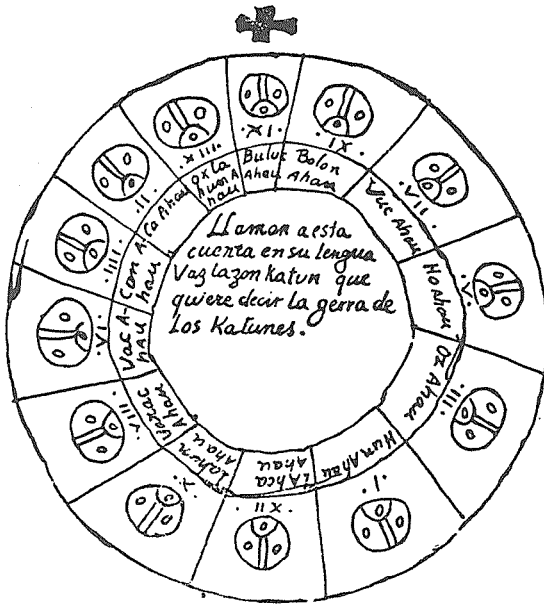
Hijo de su tiempo, fray Diego de Landa atribuye a la fe religiosa tan absoluto y exclusivo valor, que, ante ella, las demás realidades palidecen y pierden su categoría de entidades autónomas. Arte, cultura, civilización, derechos humanos, libertad de conciencia son, en el siglo XVI, conceptos tan relativos, que, tanto en el mundo católico como en el protestante, quedan suprimidos en cuanto supongan peligro o sean obstáculo para la religión. El santo y humanísimo fray Martín de Valencia justifica la guerra por la sola razón de combatir la idolatría. El tercer concilio mexicano, que se celebra en 1585, es decir, una veintena de años después de los hechos de Maní, establece la siguiente norma en relación con las “obras de arte” de la cultura pagana:

“Así mismo encarga este santo Concilio al Gobernador y yusticias de Su Majestad den orden cómo se quitan de las puertas o edificios los ídolos que en ellas están puestos, o se deshagan las figuras que tienen, y los cues o sacrificaderos se allanen y quiten. Porque del todo se pierda la memoria de sujeción del demonio en que estos miserables vivían”.

Averiguar con torturas, reprimir con castigos físicos, incluso con la muerte, los “errores”, las “herejías” o los pecados públicos, eran medidas normales, aceptadas por la sociedad y por las legislaciones vigentes. Cuánto más, quemar libros paganos o derribar templos idolátricos. Para justipreciar el hecho de la destrucción de los códices mayas que comentamos, es iluminadora la consideración que al respecto hace el estudioso de la cultura maya, J. Eric S. Thompson:

“El Obispo Landa ha sido acremente criticado por su severidad al tratar de extirpar las recrudescencias del paganismo; mas en esto, él no fue sino un instrumento y un producto de las circunstancias que reflejan, además, los puntos de vista de su tiempo, o sea, que el alma ha de tener prioridad sobre el cuerpo, así como que el fin justifica los medios. Pero ¿quiénes somos nosotros para criticar esta manera de ver las cosas? En nuestra época hemos sustituido las ideas sobre el alma por las de orden político y mantenemos el prejuicio de que el fin justifica los medios”.

Fray Diego de Landa destruye lo que en conciencia cree que debe destruir, pero luego reconstruye culturalmente lo que su celo religioso ha arruinado. Este es uno de los aspectos más positivos y luminosos de Landa, que le ha valido el título de “el más grande intérprete y conservador” de las culturas precolombinas después de fray Bernardino de Sahagún. Tan singular puesto lo ganó el padre Landa escribiendo su inmortal libro, *Relación de las cosas de Yucatán*. La obra, que ofrece una visión sintética de la cultura y de



Según fray Diego de Landa, los mayas, además de contar los años y los meses, “tenían cierto modo de contar los tiempos y sus cosas por edades, las cuales hacían de veinte en veinte años”. A este sistema de numeración, representado por Landa con el círculo de glifos aquí reproducido, los mayas denominaban “la guerra de los katunes”.

la historia de los mayas, fue redactada probablemente —detalle significativo— después de los hechos de Maní. El escrito original se ha perdido. Se conserva un extracto del mismo, que fue hallado por el sacerdote francés Brasseur de Bourbourg, en 1863, en una biblioteca de Madrid. El especialista J. Eric S. Thompson elogia la obra en los siguientes términos:

“Se trata de toda una mina de información acerca de costumbres, creencias religiosas e historia, a la vez que contiene una explicación detallada del calendario maya, ilustrada con dibujos de los glifos. Fue este libro el fundamento insustituible sobre el que se ha reconstruido la escritura jeroglífica maya. Viene a ser así lo que más se aproxima a una especie de piedra de Roseta de esta cultura, casi tanto como lo mejor que podríamos desear jamás. Y ciertamente, sin este libro es dudoso que hubiéramos podido dar ningún paso en el desciframiento de los jeroglifos, y sabríamos mucho menos de los mayas... Landa, como cualquier etnólogo moderno, obtuvo su material de informantes nativos. Y por extraño que parezca, de no haber emprendido tan celosamente su campaña contra la vuelta de los mayas a sus creencias paganas, bien podría ser que no contáramos con la fuente de primera importancia que es su *Relación*”.

Todos los arqueólogos, epigrafistas y etnólogos que estudian la cultura maya se han basado en la obra de fray Diego de Landa.

Desde Ernst Förstemann —para sus interpretaciones de los jeroglíficos de Yucatán— y Charles Lacombe —para sus labores de desciframiento del calendario maya—, hasta los modernos especialistas Heinrich Berlin, Christopher Jones, Roberto García Moll, B.L. Turner, Edwin Shook, Yuri Knorozov, Cristina Alvarez Lameli, Leonardo Manrique, Richard Adams...

Fray Diego de Landa es, además, autor de las primeras obras impresas en idioma maya.

“En esta tierra (de Yucatán) —informaba en 1578 a los inquisidores de México— no se ha hasta ahora traducido en la lengua de los naturales cosa alguna de la Sagrada Escritura ni tienen en lengua más de una Doctrina Christiana que yo hice imprimir en esa ciudad (de México) estando en ella, y también algunos sermones de mano en la misma lengua, no impresos”.

Landa completó también la gramática maya que escribiera su maestro fray Luis de Villalpando. La obra cultural y lingüística emprendida por Landa fue continuada por sus hermanos de hábito. En 1550, los padres Villalpando, Diego de Béjar y Miguel de Vera piden a la Corte la creación de una Universidad para “españoles y nativos” de Yucatán. En 1552, fray Lorenzo de Bienvenida trata de conseguir libros de texto para estudiantes indígenas. Por los años en que muere Landa —1579—, fray Alonso de Solano escribe un “vocabulario maya muy copioso”. Fray Antonio de la Ciudad Real, que arriba a Yucatán en 1573, es autor de un “Gran Calepino de la lengua maya de Yucatán” —una obra monumental de seis volúmenes, de doscientos folios cada uno— y de un “Diccionario de Motul, maya-español”, que, según Ralph L. Roys, encierra “una mina de oro para los etnologistas”, con diecisiete mil palabras mayas y numerosas ilustraciones.

Entre los lingüistas franciscanos que publican obras sobre el idioma maya en el siglo XVII, hay que recordar a fray Juan Coronel, fray Julián de Cuartas, Juan de Acevedo, Bernardino de Valladolid, Luis Vidales, Gabriel de San Buenaventura, etc.

Motivos y confesiones de un Inquisidor

Si la forma inflexible y poco humanista en que fray Diego de Landa entendía la fe le llevó a un grave conflicto con la cultura maya, le puso en un lance más apretado todavía frente al hombre maya. Corría el año 1562. Landa era ya Provincial. Por el mes de junio, en las cercanías de Maní, se descubre por casualidad un hecho inquietante: algunos indios bautizados dan culto a ídolos, a escondidas. Alarmados, los franciscanos de la zona —Pedro de Ci-

dad Rodrigo, guardián del convento de Maní; Andrés de Bruselas, superior del de Homún; Miguel de la Puebla, Juan Pizarro, Francisco de Santa Gadea, Francisco de Miranda, Antonio Verdugo y Francisco Aparicio— inician una amplia pesquisa. En cuanto se entera de la alarmante noticia, fray Diego de Landa se constituye en Inquisidor apoyándose —son palabras suyas— “en la facultad que su Orden tenía para en aquellas partes, concedida por el papa Adriano a instancias del emperador, y el auxilio que la Audiencia Real de las Indias le mandó dar conforme a como se daba a lós obispos”. Como inquisidor, Landa recurre a la autoridad civil. “Pidieron los frailes —añade— la ayuda del Alcalde Mayor prendiendo a muchos y haciéndoles procesos”.

Tras una verdadera cacería de idólatras llevada a cabo por frailes y alguaciles, en la que no faltan extorsiones y torturas, se celebra en Maní un solemne auto de fe. Lo presiden el padre Provincial fray Diego de Landa y el gobernador don Diego de Quijada. Fungen de jueces ordinarios del Santo Oficio fray Miguel de la Puebla, fray Pedro de Ciudad Rodrigo y fray Juan de Pizarro. Asiste a la función numerosa concurrencia de gente. Para dar mayor teatralidad al acto, a los penitentes se les hace entrar desnudos de la cintura arriba, con capirotos en la cabeza, sogas al cuello y velas en las manos. Les preceden el estandarte real y las insignias del Santo Oficio. El aspecto macabro del escenario se completa con rezos de salmos penitenciales y “muchos cadalsos encorizados”.

Según informa el mismo fray Diego de Landa, con ocasión del auto, “muchos indios fueron azotados y trasquilados y algunos ensambenitados por algún tiempo”. Aunque los penitentes “mostraron todos mucho arrepentimiento y voluntad de ser buenos cristianos”, a los organizadores de la tragicomedia —con la que pretendían atemorizar a los relapsos en idolatría— se les fue la mano, pues, según confesó el mismo Landa, “otros, de tristeza, engañados por el demonio, se ahorcaron”. De atenernos a los informes del notario Sebastián Vázquez, muchos quedaron lisiados y mancos por efecto de las torturas sufridas durante las pesquisas. Tampoco se dejó en paz a los relapsos difuntos. Sus huesos fueron sacados de los cementerios cristianos y esparcidos por los montes.

No todos los franciscanos vieron con buenos ojos la severidad empleada por el provincial Landa. Fray Lorenzo de Bienvenida la desaprobó expresamente, lo mismo que el primer obispo de Yucatán, Francisco de Toral —franciscano también él—, quien pidió al rey que sacara de Yucatán a Landa, porque, debido a su rigor, “en lugar de doctrina, los indios han tenido estos miserables tormentos y, en lugar de les dar a conocer a Dios, les han hecho desesperar”.

Forzado o voluntariamente, Landa renunció al provincialato y se fue a España. Al presentarse a las autoridades del Consejo de Indias, “le afearon mucho que hubiese usurpado el oficio de obispo y de Inquisidor”, en frase del mismo Landa. Añade que al recordar él las facultades de que disfrutaba la Orden, “los del Consejo se enojaron más por estas disculpas y acordaron remitirle con sus papeles y los que el obispo (Torral) había enviado contra los frailes, a fray Pedro Bobadilla, provincial de Castilla, a quien el rey escribió mandándole que los viese e hiciese justicia”.

Un tribunal compuesto por cuatro teólogos y dos juristas sentenció que fray Diego de Landa “hizo justamente el auto (inquisitorial) y las otras cosas en castigo de los indios”, si bien reconociendo que el rigor usado había sido excesivo. Landa fue absuelto de los cargos y, más tarde, rehabilitado por la Orden con varios nombramientos de confianza.

En 1506, el obispo Torral, a petición de Felipe II, se retracta de las imputaciones hechas por él contra “un varón santo como el padre Landa”. Reconoce que las hizo “por solo informe de apasionados”. Torral muere en 1571. Dos años después, le sucede en la sede episcopal fray Diego de Landa...

Landa obispo es tan inflexible como Landa provincial. Choca con el gobernador Francisco Velázquez Gijón, a quien excomulga. Desconfía de los que detentan el poder civil. Quisiera disponer de mayores facultades para impedir “que estos jueces del rey sean en esta tierra tan tiranos y atrevidos con la Iglesia”. Reconoce que ha usado de “alguna fuerza” al reprimir las actividades de algunos brujos mayas, pero pide más amplios poderes para erradicar todo posible brote de idolatría. Se queja de que “ningún auxilio me dan ni me quieren dar” para tal fin. En 1575, interviene —muy a gusto, sin duda— como orador principal en un proceso público que monta la Inquisición de México contra treinta y seis sospechosos de heterodoxia.

Si se enfrenta con tanta acritud a gobernadores y encomenderos, si destruye códices y manda encepar idólatras y brujos, no es por dureza de corazón o falta de entrañas. En el momento menos esperado, se le sorprende dibujando en el aire un gesto de ternura. En carta al inquisidor mayor de México, aboga, por pura consideración humana, a favor de unas señoras que habían incurrido en caso reservado. “He consolado estas personas —escribe— por parecerme que sería posible arriesgar sus conciencias antes que manifestar ante notario sus miserias por ser negocio de tanta aspereza”.

Es sensible. Le enternece la *Tixzula*, una flor “del más delicado olor que yo he olido”; le arrebató el canto del *ixyalchamil*, “un pajaro pequeño, de tan suave canto”.

Si tan duro y tan poco tolerante se muestra Landa con españoles e indios, es, en último término, por su amor a éstos, a quienes quiere defender de la opresión de aquéllos y procurar su bien a pesar de ellos mismos... Su amor al indio es tan hondo, que le duele como un puñal clavado en el corazón. “Veo que andan —escribe— y han andado tantas muchedumbres de gentes caminando para el infierno; lo cual es tan grave dolor que no sé a quién no quiebra el corazón ver la mortal pesadumbre e intolerable carga con que el demonio ha siempre llevado y lleva a los idólatras al infierno”.

Es sincero, consecuente con su forma de entender las cosas de Dios y de los hombres, tan consecuente que, una y otra vez, va más allá de los límites que las virtudes de la prudencia y de la benignidad señalan. Pero es también capaz de reconocer sus errores y de humillarse ante Dios y ante los hombres. Está consciente —tal como se expresa en su *Relación*— de la “diferencia que hay entre quien confiesa su yerro, o faltas, y el que las defiende”. El las reconoce. “Perdonarás las mías —escribe— como dice el Profeta... Señor, yo dije que confesaré mi maldad e injusticia y luego tú las perdonaste”. También supo humillarse ante los hombres. En cierta ocasión, siendo ya Obispo, le arrojaron lodo algunos encomenderos que se sentían perjudicados en sus intereses. Landa no se airó ni protestó. Sólo comentó que “más se gana perdiendo en tales casos”.

Los mismos indios que tanto le temían vivo, lo lloraron muerto. Porque sabían que toda su severidad de inquisidor nacía del grande amor que, como padre y obispo, les profesaba.

Bibliografía

- GOMEZ CANEDO, Lino, O.F.M., "Fray Lorenzo de Bienvenida, O.F.M. and the origin of the Franciscan Orden in Yucatán", en *The Americas*, VIII (1952) pp. 493-513.
- LANDA, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Ed. Porrúa, México, 1978.
- LOPEZ COGOLLUDO, Diego, O.F.M., *Historia de Yucatán*. (Colección de grandes crónicas mexicanas), México, 1957.
- ROYS, Ralph L., "The Franciscan contribution to Maya linguistic research in Yucatán", en *The Americas*, VIII, (1952).
- SCHOLES, France V. y RALPH L. Roys, *Fray Diego de Landa y el problema de la idolatría en Yucatán*. Carnegie Institution, Washington.
- SHIRLEY, Paul, "En el cuarto centenario de la misión de fray Diego de Landa en América", en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Tomo LXII, 2, 1956.
- THOMPSON, J. Eric S., *Grandeza y decadencia de los Mayas*, (Versión de Lauro José Zavala) México, 1959.

11. Pedro de Betanzos, la otra cara de la conquista

Por más ingenuo que uno sea, no es fácil creer a un guerrero que habla de paz con la espada en alto. Cuando, en el año 1524, el capitán Pedro de Alvarado entró en Guatemala por Xetulul, advirtió a los nativos que los quería “atraer de paz sin dalles guerra”; pero —por lo que pudiera tronar— llevó una tropa compuesta por doscientos cincuenta ballesteros y jinetes y unos trescientos indios mexicanos armados de arcos y flechas, macanas y lanzas. Como era de esperar, ni los *quiches*, ni los *cakchiqueles*, ni los *mames*, ni los *zutuhiles* creyeron en las propuestas de paz de Alvarado. También ellos se armaron hasta los dientes e hicieron frente al invasor.

La guerra fue atroz. La versión *cakchiquel* de la conquista habla de cómo sus reyes y jefes fueron exterminados: unos en la horca, otros en la hoguera. “No tenía compasión por la gente el corazón de *Tonatiuh*”, —así llamaban a Alvarado los indígenas—. El mismo Alvarado reconoció los excesos a que le había obligado la contienda: “Y viendo que con correrles la tierra y quemársela, yo los podría traer al servicio de Su Majestad, determiné de quemar a los señores (quichés)... e como conocí de ellos tener tan mala voluntad al servicio de V. Majestad, y para el bien y sosiego de esta tierra, yo los quemé y mandé quemar la ciudad y poner por los cientos...”.

Terminada la conquista, los prisioneros fueron vendidos como esclavos, se implantó el sistema de la encomienda y se impusieron fuertes tributos. Pero los vencidos no doblegaron la cerviz. Su actitud de resistencia al nuevo orden establecido por los vencedores está reflejada en la literatura *cakchiquel* de la época. Los *Anales de los cakchiqueles* recuerdan que los indígenas de Guatemala fueron obligados a tributar oro a *Tonatiuh* —“Toda la gente extraía oro”—, pero luego advierten: “Ninguno de los pueblos pagó tributo... Nosotros nos dispersamos bajo los árboles, bajo los bejucos... No nos sometimos a los castellanos”...

Los *quichés*, por su parte, se aferran a su pasado y exaltan a los héroes caídos en la guerra. A *Tecum*, que luchó cuerpo a cuerpo con Alvarado, mitifican pintándolo como un águila que se abate contra el invasor. El río Olintepeque lleva sangre de guerreros.

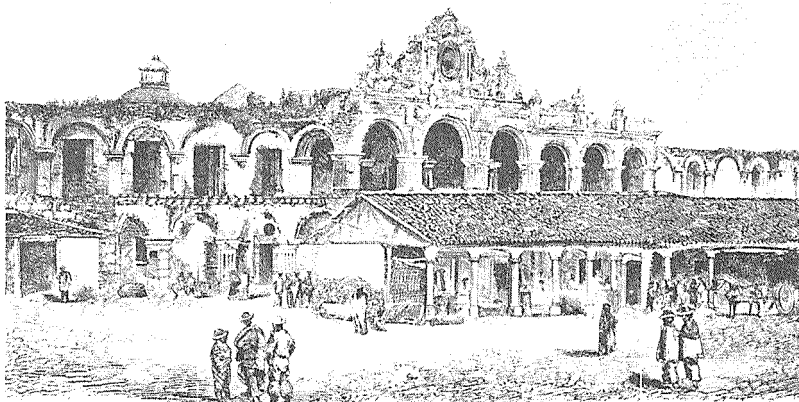
“Toda el agua venía hecha sangre y también el día se volvió colorado por la mucha sangre que hubo en aquella jornada”.

El célebre *Popol-Vuh*, escrito a raíz de la conquista de Guatemala, quiere mantener las tradiciones religiosas de los *quichés*, enseñar a los perseguidos por los cristianos “lo que estaba escondido, lo que fue iluminado por el Maestro Mago del Alba, por los Espíritus de los Lagos, los de la Verde Copa”... Ataca al mismo tiempo, con veladas ironías, con duros sarcasmos, a la nueva religión impuesta por los invasores. *Gumarcaah*, la ciudad sagrada donde “se ajustaron las veinticuatro Mansiones”, ha sido abandonada, está desierta y vacía desde que la bendijo el obispo don Francisco Marroquín. “Aquello que hacía ver lo que fueron antaño los primeros jefes, *Quiché*, ya no existe, ha sido suplantado por la Santa Cruz”... El anónimo autor de *Popol-Vuh* lamenta que el misterioso contenido de su libro, del gran libro del Consejo de los indios quichés, sea ya desconocido de todos: “su faz está oculta al que ve”...

La conquista de Guatemala confirmó, una vez más, la verdad del conocido axioma: los guerreros vencen, jamás convencen.

Al filo de la conciencia

Los nuevos dueños de Guatemala eran, a pesar de todas sus posibles injusticias, cristianos, es decir, hombres capaces de poner en tela de juicio sus propios actos. Don Pedro de Alvarado, de talante



Grabado en madera de las ruinas de la Antigua Guatemala. Destruída por el volcán Hunahpu en 1541, la primitiva capital guatemalteca fue reedificada en el valle del Panchoy en 1542. Uno de los solares de la nueva ciudad fue asignado a la orden franciscana en ese mismo año de 1542.

franco y desenvuelto, relata a Hernán Cortés sus méritos, pero también sus excesos —“las guerras y batallas para pacificar las provincias de *Chapotulán*, *ChECIALTENANGO* y *Utlatán*, la quema de su Cacique y nombramiento de sus hijos para sucederle...”—. En 1530, lleva de España, no venales exactores, sino al honesto y celoso primer Obispo de Guatemala, don Francisco Marroquín, a quien nombra su albacea. Marroquín no teme recriminar al conquistador por sus injusticias. Le recuerda —es un ejemplo— que no le es lícito herir como esclavos a los indios de su encomienda de *Jocotenango*. Alvarado acepta las reprensiones. “Y así él lo (re)conoció”.

También en la Corte se deja oír la voz de la conciencia. En agosto de 1530 se legisla que nadie, ni aun en guerra justa, ose cautivar indios ni herarlos como esclavos. Los encomenderos, heridos en sus intereses, pronto consiguen que la Real Cédula quede en papel mojado; pero los defensores de los oprimidos no callan. La protesta que los franciscanos de México elevan en 1533 es valiente. Se refiere a la marcha atrás que la Corte había dado en lo referente a la prohibición de hacer esclavos. Dice así:

“Oh católico Príncipe, y ¿ése es el galardón que de vuestras reales manos esperaban vuestros vasallos? Y ¿ése el tesoro que la Iglesia esperaba de las ovejas a Vos encomendadas? No podemos alcanzar con qué espíritu fue movido el que tal relación fue a dar a vuestro Consejo para que tan gran crueldad concediese”.

La conciencia cristiana logra imponer poco a poco sus fueros, no solamente desde los púlpitos y las sedes de los obispados, sino también desde los organismos civiles. Los anales cakchiqueles elogian la actuación de Alonso Maldonado y Alonso López de Cerrato, presidentes de la audiencia de Guatemala. “El príncipe Maldonado llegó a aliviar a la gente de sus sufrimientos: el lavado del oro cesó y cesó también el tributo de hombres y mujeres; cesaron también de quemar vivas a las personas, y los actos violentos... En el curso del año 1549 llegó el presidente Cerrato... Condenó a los castellanos; puso fin al trabajo forzado y obligó a los castellanos a pagar por todo trabajo, pequeño o grande”.

También el oidor Juan Rogel ayudó a mejorar la condición de los indígenas, para quienes levantó reducciones en unión con los franciscanos. Estos llegaron a Guatemala en 1539 gracias a las gestiones del obispo Marroquín. Diego Ordóñez, Gonzalo Méndez, Francisco de Bustillo, Diego de Alba y Francisco de Valderas fueron los primeros. En ese mismo año de 1539, el Consejo de la ciudad pidió cincuenta franciscanos más. Es significativo el motivo que adujeron los miembros del Consejo al hacer la petición: “Porque hasta agora todos los vecinos y moradores de esta gobernación habemos entendido en las guerras y conquistas de los naturales de

esta provincia y agora que la mayor parte de ellos están en paz... deseamos conquistarlos de nuevo por la vía espiritual y descargar la real conciencia de Vuestra Majestad, y porque para ello hay necesidad de persona religiosa de buena vida y ejemplo”...

La nueva remesa de franciscanos —doce en total— llegó, procedente de México, en 1542. Quien, entre ellos, puso más en claro con su modo de sentir y de actuar qué significaba conquista espiritual fue fray Pedro de Betanzos.

Identificación por medio del lenguaje y de la simpatía

La cualidad que más destacan en fray Pedro de Betanzos sus biógrafos es su dominio de los idiomas indígenas. Un informe redactado por un franciscano anónimo en 1583 afirma que sabía las lenguas mexicana (*náhuatl*), y guatemalteca (*cakchiguel*), utlateca (*quiché*) y *Zutuhil*. El cronista fray Francisco Vázquez dice que entre las “muchas, varias y disparatadas” lenguas que aprendió suman más de doce. El Conde de la Viñaza, en su *Bibliografía española de las lenguas indígenas de América*, precisando un poco más, sostiene que en menos de ocho años dominó catorce idiomas.

Betanzos sobresale entre los grandes lingüistas franciscanos de Guatemala —Diego Ordóñez, Francisco Gómez, Francisco de la Parra...— no sólo por haberse hecho como ningún otro “con la llave maestra de la inteligencia de las lenguas de los indios”, en expresión del padre Vázquez, sino, sobre todo, por sus obras escritas, en particular la *Doctrina cristiana en lengua guatemalteca*, publicada en México en 1556 y reimpresa numerosas veces durante los siglos XVII y XVIII. Consultor del obispo Marroquín, Lector de Teología, elocuente predicador, versado en Biblia y en los santos Padres, docto en las ciencias y artes de su tiempo, fue, según el citado cronista, “asombroso” por su memoria e inteligencia.

Las aportaciones que, con la ayuda del dominico fray Juan de Torres, hizo Betanzos para traducir a los idiomas aborígenes de Guatemala las verdades y los misterios del cristianismo fueron decisivas, pero su gestión estuvo erizada de graves dificultades y no exenta de agrias controversias. Muchos de los posibles equivalentes indígenas de los términos que contiene la nomenclatura cristiana estaban cargados de referencias mágicas e idolátricas, provenientes de las culturas de Centroamérica, cuyos restos escritos —*Popol Vuh*— y monumentales —Copán, Seibal, Yaxchilán, Tikal, Xultún, Ixinché, Zaculeu...— están todavía bajo estudio. Aún hoy se discute el significado de ciertos vocablos del *Popol Vuh*.

El punto más controvertido fue el referente a la traducción en lenguaje indígena del término Dios. Las culturas autóctonas desig-

naban a un vago Ser Supremo con los vocablos *Jurakan*, *Uquxcaj*, *Tojil*, *Maqxit* y *Qabowil*. Los dominicos defendían que el vocablo *Qabowil* —quiere decir Portento— era apropiado para designar a Dios. Betanzos opinaba que no era un término suficientemente claro y preciso, porque entre los nativos era usado para designar a ciertos ídolos dotados de poderes especiales. Según él, la palabra Dios no tenía equivalente en las culturas aborígenes de la América Central y era preciso dejarla intacta, aunque pronunciada a la manera indígena, *Tiosh*.

Fray Pedro de Betanzos quería hilar delgado para salvaguardar la pureza de los dogmas y de la moral del cristianismo. Intuyó los peligros de un sincretismo pagano-cristiano, vigente hoy en muchas zonas de Guatemala. El término *Wachibal*, por ejemplo, con que los indígenas guatemaltecos designan a los santos patronos de los pueblos, es el nombre con que la religión *quiché* denominaba a ciertos seres fantasmales. El infierno se sitúa en *Xibalbá*, el misterioso mundo abismal donde reinaba el astuto dios *Quaxtoc*, desdoblado en Lucifer. Y no se sabe a través de qué extrañas trasposiciones, *Rugam*, el “envoltorio sagrado” que guardaba las reliquias de las divinidades *quichés* y *cakchiqueles*, se ha refugiado en san Pascual Bailón...

Las controversias entre franciscanos y dominicos fueron, al parecer tan desentonadas, que, según el cronista Vázquez, obligaron a Betanzos a salir de Guatemala: “los motivos que le excitaron el viaje (a Costa Rica) fueron algunas contradicciones que tuvo el Arte y Catecismo que hizo”:

Si Betanzos se entrega tan a fondo al estudio de los idiomas indígenas no es por mera curiosidad intelectual ni sólo para hacerse con un instrumento imprescindible para evangelizar a los infieles, sino, sobre todo, por una necesidad, sinceramente sentida, de total identificación con el nativo. En la base de su afán lingüístico hay una clara opción indigenista, una actitud de profunda y comprometida simpatía con el nativo, que le lleva al trato diario, a la constante convivencia con el mismo. Durante los treinta años que pasa en Centroamérica (en Guatemala, Nicaragua y Costa Rica mayormente), se gloria de haber vivido siempre entre indios. En su carta a Felipe II del año 1559 se describe como “persona que ha casi veinte años que estoy entre estos indios”. Le dice que no ha podido ver cierta cédula real dirigida a la Audiencia de Guatemala porque andaba “fuera, allá por los pueblos de los indios”. No puede viajar a la Corte “por falta que de mí tienen los naturales, por razón de saber sus lenguas”.

Su manera de conducirse con los nativos era, según el cronista Vázquez, muy humano y cordial. “Acariciábalos con mansedum-

bre de padre, pasándoles la mano sobre las cabezas, que ellos tenían por agasajo, y con suavísimas palabras proferidas con el mismo sonsonete, modo y articulaciones de ellos, los atraía a la ley de Dios". Con estos tan cordiales métodos de persuasión, no sólo lograba adentrarse en medio de las tribus más hostiles "sin llevar consigo otra compañía que un pequeño muchacho a quien tenía enseñado a ayudar a misa", sino también "rastrear con extraña diligencia sus costumbres y ritos" y averiguarles "sus más ocultas intenciones, señas y tratos".

Así logró hacerse indio con los indios, sintonizar con su modo de ser y respetar su idiosincrasia, dejándoles vivir y conducirse de acuerdo con sus costumbres. "Que se quite esta vexación y los dejen vender y comprar, coger y sembrar a su modo, como hasta aquí han hecho". No toleraba que los españoles les obligasen a trabajar a un ritmo que no era el suyo. "Porque aunque los españoles dicen que están ociosos los indios, los españoles son los que lo están".

Gracias a esta identificación por medio del idioma y de la simpatía, a él y a sus hermanos de hábito se les hizo posible adentrarse en el ánimo de los indígenas, hacerse entender y comprender de ellos y conducirlos a una sincera conversión. "Los religiosos que sabemos sus lenguas y estamos toda la vida entre ellos podemos encajar en su entendimiento" las leyes y los principios que ni la Iglesia ni la Real Audiencia lograban imponerles. Así lo confesaron los indios de Sololá: "Estábamos ciegos y no entendíamos, porque aunque había llegado la palabra de Dios a nosotros... aunque quería entrar en nuestros corazones, no podía, porque no la conocíamos. Hasta que predicándonos el padre fray Pedro de Betanzos nos abrió el entendimiento y fueron cayendo de nuestra vista unas como escamas que nos impedían el ver la clara luz de lo que se nos decía".

Hermano y servidor de los indios, les fue fiel hasta la muerte. Murió en Chomez, "pueblo de indios" de Costa Rica, "acostado encima de una esterilla que llaman *petate*, con su hábito puesto y el manto abrochado al cuello", asistido por indios.

Denuncias y reducciones

No bastaba sintonizar con los indios, era preciso tomar partido y salir por ellos. En carta de 1556, Betanzos informó que se les había desposeído "de sus cacicazgos y señoríos sin oírles, los cuales, según las leyes antiguas, eran señores naturales, y por no lo entender ni guardarles orden de derecho, ha habido y hay grandes disensiones... y no se puede predicar el evangelio, ni ellos están al presente para lo poder recibir". Tres años después volvió a denun-

ciar que a los nativos se les fatigaba con excesivos trabajos, tratándolos como a esclavos y sin darles tiempo ni para “rascarse”. En sus cartas, Betanzos acusa a las autoridades civiles de Guatemala de poco favorables a los indígenas. “Antes que sepan qué es ser cristiano, les han puesto estos señores en saber qué cosa es Audiencia y pleitos para hacelles gastar y, por mejor decir, roballos”. Critica duramente a Zorita, Landecho y Mejía. Achaca al doctor Mejía haber agravado los servicios de los indios y disminuido las ayudas para la construcción de las iglesias. “No hay caballeriza de negro que no esté hecha, y los templos de Dios, todos por hacer”. Aclara a Felipe II que la controversia que mantienen los frailes con las autoridades civiles se basa en la defensa que ellos, los religiosos, hacen de los derechos de los indios. A no ser por esta tutela —dice— “ya fueran acabados”.

A la denuncia había precedido la súplica. “Muchas veces yo y mis religiosos les hemos pedido y suplicado por peticiones a vuestro presidente (de la Audiencia) y oidores se compadezcan dellos y les quiten estos servicios... y no basta con estos señores a querernos oír... que no ha bastado ya más que ponerse los españoles a querernos matar y procurar deshonorarnos e infamarnos, porque les fuimos a la mano en conservar esta gente”.

Las reducciones fueron la empresa de mayor envergadura acometida por fray Pedro de Betanzos y sus hermanos de hábito a favor de los indios de Guatemala. En esta labor de modelación social y religiosa de los indígenas, los franciscanos se ocuparon desde 1540 hasta 1553. El manuscrito fundacional de la provincia de Guatemala atestigua que “el padre fray Pedro Betanzos fue uno de los que más trabajaron en la doctrina y conversión de los naturales y en sacarlos de los montes y barrancas para que viviesen en pueblos”. En su citada carta de 1559 recuerda Betanzos: “Los juntamos por poblaciones, que estaban antes por los montes huidos y amedrentados, y así hicimos pueblos de a mil y a dos mil y a tres mil hombres, y de aquí abaxo muchos en que hicimos más de doscientos pueblos entre chicos y grandes, y comenzámosles a hacer iglesias para honra de nuestro Dios y darle un poco de calor a su cristiandad”.

En esta tarea de las reducciones los franciscanos tuvieron un cuidado especial en que los poblados indios se construyeran “en su natural” y no en zonas de “temples diferentes”. Durante la campaña reduccional llevada a cabo por el Oidor Zorita, Betanzos había visto desgarradoras escenas de indios desplazados por fuerza a lugares distantes. Escribió en 1556: “Y no hay a quien no moviese a gran lástima y compasión viendo las pobres indias presas y atadas con sus hijos a cuestras por los caminos, y los maridos, de miedo por los montes, las haciendas robadas... Un pobre indio que vio que

por fuerza le mandaban ir de donde estaba y tenía lo que había menester, y el licenciado Zorita le llevaba a otra parte a do no tenía con qué mantener a sí y a sus hijos y mujer, se ahorcó y murió desesperado”. La tarea principal de los franciscanos que cooperaron con el Oidor Juan Rogel en la fundación de pueblos de indios, consistió en persuadir a éstos a que se redujeran voluntariamente después de haberles levantado pueblos en lugares apropiados y agradables.

Las reducciones fundadas por los franciscanos tenían sus propios responsables. “Teníamos puesto en cada pueblo un indio como fiscal o coadjutor para juntar la gente a la doctrina”, recuerda Betanzos. El indígena era muy sensible en este punto. El *Memorial de Sololá* de los cakchiqueles lamenta que, en 1532, Pedro de Alvarado les impusiera un jefe sin previa consulta. “No hubo elección de la comunidad para nombrarlo”. Una cédula real de 1553 había ordenado que los alcaldes y alguaciles de los pueblos fueran elegidos por los indios. Seis años después, en 1559, Betanzos denunció al rey Felipe II que el Presidente de la Audiencia, Juan Martínez de Landecho, había destituido de sus puestos a los fiscales nativos y puesto en su lugar españoles. “Y así los quitan, y todo lo quieren ellos hacer y gobernar y ser tenidos, ni que haya voz de Dios, solamente, dicen, voz del Rey”.

La provincia franciscana de Guatemala —declarada como tal en 1565— se mantuvo fiel a la labor indigenista iniciada por fray Pedro de Betanzos. Las sesenta doctrinas o parroquias de indios que atendió durante la época colonial constituyen la mejor prueba de su amor a los vencidos. Gracias, en muy notable parte, a su labor social y evangelizadora, la violenta conquista de Guatemala llevada a cabo por el capitán Alvarado tiene su reverso, su otra cara, en la que brilla con particular esplendor la figura de fray Pedro de Betanzos.

Bibliografía

- ADAMS, Eleanor B., *A bio-bibliography of Franciscan authors in colonial Central America*, Washington, 1953.
- LUJAN MUÑOZ, Jorge, *La conquista de Guatemala a través de las crónicas indígenas*, Guatemala, 1967.
- RECINOS, Adrián, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Guatemala, 1957.
- — —. *Anales de los cakchiqueles o Memorial de Tecpán Atitlán*, México, 1950.
- SAENZ DE SANTA MARIA, Carmelo, S.J., *El licenciado don Francisco Marroquín*, Madrid, 1964.
- — —. “La conquista espiritual del reino de Guatemala”, en *Anuario de estudios americanos*, 27 (1970), 61-108.
- SANCHEZ, Daniel, O.F.M., “Carta de fray Pedro de Betanzos al rey don Felipe II”, en *Archivo Ibero-americano V* (1916) 365-386. (Véase también *AIA XXI* (1924) 246-248).
- VASQUEZ, Francisco, O.F.M., *Crónica de la provincia del santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, de la Orden de N.S.P.S. Francisco, en el reino de la Nueva España*, Ed. Lázaro Lamadrid, O.F.M., Guatemala, 1937-1940.
- ZABALA, Silvio, “Contribución a la historia de las instituciones coloniales en Guatemala”, en *Jornadas* (El Colegio de México) 36, México.

12. Jerónimo de Mendieta, el frustrado político de la utopía

Fray Jerónimo de Mendieta, el célebre autor de la *Historia Eclesiástica Indiana*, además de historiador, fue político; político en el mejor sentido de la palabra, es decir, de hombre que lucha por lograr que sus ideas se encarnen en la sociedad de su tiempo. Sólo que Mendieta, al tratar de que sus proyectos se realizaran, pretendió detener la marcha del tiempo, y así vino a ser, por idealista, un político frustrado.

Fue un hombre tenaz, utópico y sensible, trabajador y sufrido. Su larga y tensa existencia trasluce cierto brillo de heroísmo —el brillo que emiten las vidas quemadas generosamente en perseguir nobles e imposibles ideales. En él todo se explica —inclusive la orientación que dio a su producción literaria— a partir del sublime error que cometió en su sacrificada vida: no haber sabido comprender el hecho, el vulgar y triste hecho, de que hay programas tan puros y elevados que no caben en los estrechos cauces por los que avanzan, a duras penas, la historia de los hombres, que es esencialmente limitada, no sólo en sus logros, sino también en sus posibilidades.

Sus modelos de vida franciscana

Nació en el año 1525, en Vitoria, ciudad vasca donde el frío y cortante viento del monte Gorbea afina el espíritu hasta la angustia. Su padre, que casó legítimamente tres veces, tuvo cuarenta hijos, de los cuales el menor fue Jerónimo. Este, orgulloso, al parecer, de semejante portento de la fecundidad humana, hizo pintar en un pergamino su frondoso árbol genealógico.

Tomó el hábito de la Orden en la provincia de Cantabria, en cuyos conventos cursó los estudios. “Estudí mi curso de artes y teología en esta provincia de Cantabria”.

A los veintinueve años marcha a México. Viaja a bordo de la nao *Almirante*. Con más libros que ropa —en total, diez kilos de peso—. Llega a Veracruz el día 24 de junio de 1554, después de un tedioso viaje de cuatro meses.

Destinado de inmediato al convento de Tlaxcala, es por unos tres años súbdito —y discípulo— de Toribio de Benavente, el gran

Motolinía, el más conspicuo representante de los doce apóstoles de México. En *Fray Motolinía*, “varón muy amigo de la santa pobreza, muy humilde y muy devoto y competentemente letrado” según el parecer del P. Bernardino de Sahagún, encuentra Jerónimo de Mendieta su maestro ideal, lo mismo en cuanto a la forma de vida franciscana como en todo lo referente a la evangelización de los indios y a la organización de la Iglesia en México.

Toribio de Benavente había sido el principal impulsor de aquel arranque sin precedentes con el que se abrió la cristianización de Nueva España; de aquel período misional de oro que se extendió, más o menos, hasta la época en que llegó a México el padre Mendieta, y que es comparable únicamente con la milagrosa expansión de la primitiva Iglesia. Aquella fulgurante experiencia misionera, según Bernardino de Sahagún, se caracterizó por un “grandísimo fervor”: “con gran fervor los religiosos deprendían esta lengua mexicana y hacían artes y vocabularios della, con fervor predicaban y administraban los sacramentos, enseñaban a leer y escribir y cantar y apuntar a los muchachos —que estaban recogidos en gran cantidad en nuestras casas, y comían y dormían en ellas—, con gran fervor entendían en derrocar los templos de los ídolos y en edificar iglesias y hospitales”.

Mendieta, sensible e idealista, se dejó cautivar de inmediato por aquel fervor. En la actitud apostólica de los primeros misioneros de México vio reflejados los anhelos más nobles y profundos de su propio espíritu. En la Cristiandad de Nueva España descubrió el más perfecto modelo de Iglesia, su Iglesia ideal. Nadie le pudo, ya apartar de aquel proyecto de vida y acción que tan brillante y redondo se le había manifestado en sus primeros años de América.

En su *Historia Eclesiástica Indiana* rememora constantemente el austero y dinámico espíritu de los primeros frailes de Nueva España:

“Algunos hubo (y yo los conocí) que predicaban tres sermones, uno tras otro, en diversas lenguas, y cantaban la misa, y hacían todo lo demás que se ofrecía, antes de comer. Y llegados a la mesa, el regalo que tenían era echarse un jarro de agua a pechos, y no beber gota de vino, por guardar la pobreza, a causa de ser en esta tierra el vino costoso”.

Con un estilo vivo y chispeante, resalta la austeridad de vida de aquellos santos religiosos. Dice que no hubo necesidad de milagros en la conversión de los indios, porque éstos veían en los misioneros

“una grande mortificación de sus cuerpos, andar descalzos y desnudos, con hábitos de grueso sayal, cortos y rotos, dormir sobre una sola estera con un palo o manojo de yerbas secas por cabe-

cera, cubiertos con solos sus mantillos viejos sin otra ropa, y no tendidos sino arrimados, por no dar a su cuerpo tanto descanso; su comida era tortillas de maíz y chile, y cerezas de la tierra y tunas”.

Obsesionado con seguir las pisadas y el espíritu de sus predecesores, Mendieta no se cansa de contar anécdotas devotas, detalles significativos, y hasta pintorescos, como el siguiente:

“Y cuando en Carnaval comían gallina, era una sola (entre dos) en toda la semana, repartiéndola de esta manera: el domingo cocían y comían el menudo, que es pescuezo y cabeza, hígado y molleja; los otros cuatro días guisaban cada día su cuartillo sin otra carne, y a la noche no cenaban, porque ésta era general costumbre en toda la provincia, no cenar, sino solamente el domingo alguna poca cosa... y con todo esto trabajaban en la doctrina y visitas mucho más que ahora”.

En lo primero que trató de imitar a sus admirados modelos fue en el aprendizaje del idioma náhuatl. Como buen vasco, Mendieta era “tardo de lengua al hablar en castellano”, dice un contemporáneo suyo. Sin embargo, se hizo tan rápidamente con el idioma mexicano, que algunos vieron en aquel hecho un milagro. En efecto, al año y medio de su llegada a México misionó en el valle de Toluca dirigiéndose a los nativos en su propia lengua.

... y de política indigenista

Pronto se dio cuenta fray Jerónimo de que sus maestros no habían cultivado un espiritualismo desencarnado. Si algún aspecto llama la atención en el fervor religioso de aquellos primeros franciscanos de Nueva España, provenientes de las filas más trabajadas por la reforma observante de la península, es precisamente su dinamismo social y político. Fue la suya, ciertamente, una espiritualidad liberadora.

No había pasado todavía un año desde su arribo a América cuando Mendieta exhibió su precoz talante político, enviando —el 2 de enero de 1555— un informe sobre la situación social de México al emperador Carlos V.

Dos años después, vuelve a escribir al Emperador pidiéndole, en nombre de los superiores franciscanos de México, que declare a los indios exentos del pago de diezmos. El soñaba con poblaciones indígenas económicamente autosuficientes y libres de exacciones contributivas. En 1564 torna a insistir varias veces sobre este punto.

Para el año 1558 estaba ya Mendieta trabajando en concentrar en poblados a los indios dispersos del valle de Toluca. Los pueblos de Calimaya y Tepamachalco fueron fruto de su labor reduc-

cionista. En este particular, no se contentaba con principios generales; descendía al nivel de lo concreto, al detalle. Llega, por ejemplo, a diseñar un plano de concentración poblacional de la provincia de Tlaxcala, en el cual los poblados de indios se ubican, con sus bienes comunales, ejidos, etc., en torno a los conventos franciscanos que había en dicha provincia...

El mal trato que recibían los indios de parte de los españoles le hirió dolorosamente desde el principio. Su actitud contra el sistema de los *trabajos o servicios personales*, al que ya se había opuesto en un informe su maestro fray Toribio de Benavente en el año 1550, fue endureciéndose con los años. Después de un cuarto de siglo de experiencia en México, su oposición al sistema se hizo rotunda y enérgica. Escribía en el año 1582:

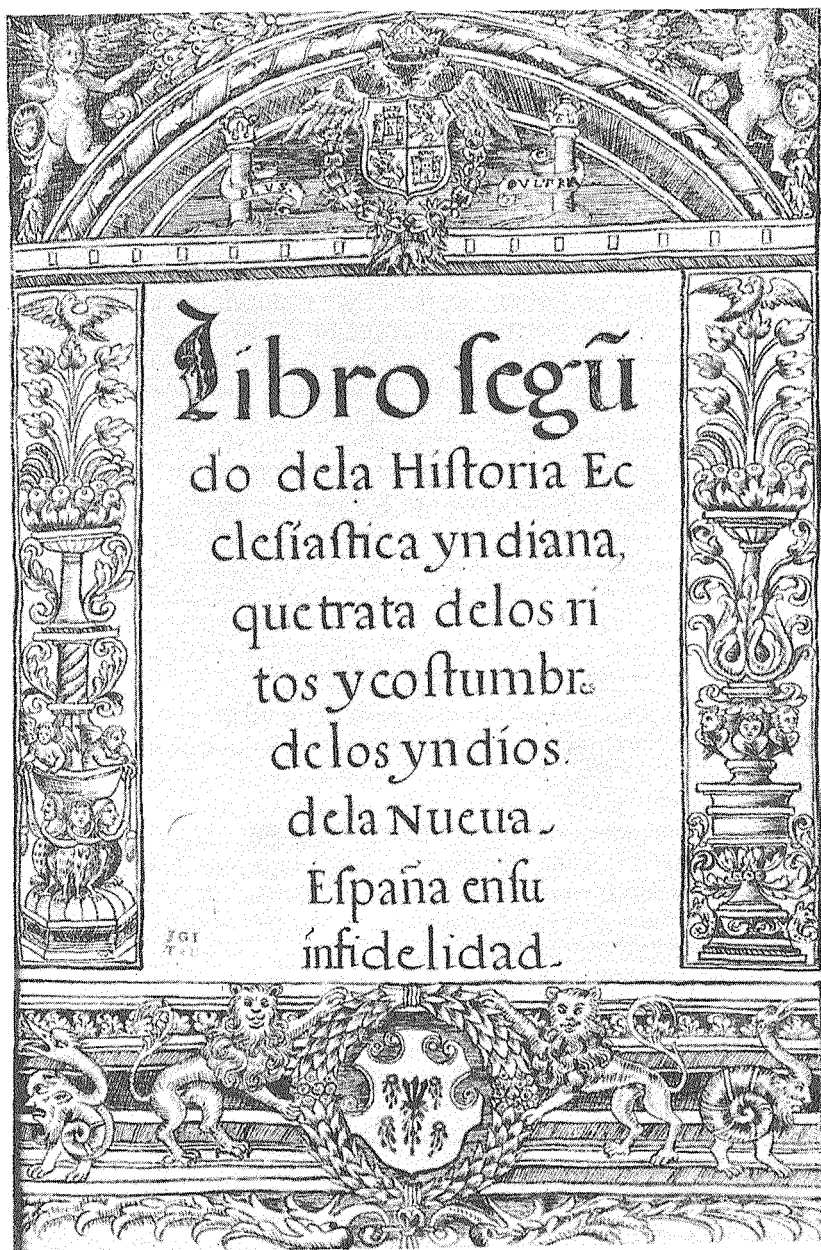
“Cuanto al servicio personal, dicen los españoles que no pueden pasar sin él, y que pues los indios no se alquilan voluntariamente, es necesario que sean compelidos. A esto digo que ambas premisas son falsísimas, y puesto que fueran verdad, no era bastante causa la necesidad de servicio de la nación española, por muy grande que fuera, para compeler a los indios para que los sirviesen con notable daño y perjuicio suyo, tanto más con tanta destrucción y asolamiento de su república como lo es agora manifiestamente”.

Después de haber observado que “en todo lo que los españoles tienen hollado... se han despoblado y quedado desiertas muchas y grandes provincias”, propuso, como uno de los puntos-clave de su política indigenista, que los indios viviesen en poblados aparte. “Estando juntos (indios y españoles), estos los van comiendo y así no les dejan ni casa, ni tierra, ni planta que ponen, ni la hija ni la mujer y, sobre todo, se han de servir dellos para todo cuanto quisieren hacer”.

Para el año 1565, Mendieta se sentía suficientemente seguro de su ideario político como para atreverse a proponer al mismísimo Felipe II, veinticuatro puntos de medidas de buen gobierno para Nueva España. Este programa de política indigenista y eclesiástica de Mendieta había de ser suscrito cinco años más tarde, el día 20 de enero de 1570, por el Provincial y los definidores de la provincia del santo Evangelio de México.

Una utopía que no se mantuvo en pie

La defensa de los conculcados derechos de los indios y la evangelización de éstos llevaron a Mendieta a proponer soluciones francamente clericales, en las que los valores políticos están al servicio de la que él llamaba Iglesia primitiva, una Iglesia misional inspirada en la estricta observancia franciscana. La “Iglesia primitiva



Frontispicio del segundo libro de la *Historia Eclesiástica Indiana* de fray Jerónimo de Mendieta.

en aspectos destos naturales” debe estar, según él, animada por los ideales evangélicos de las Ordenes mendicantes.

El modelo de esta Iglesia es la de los Apóstoles. Ya el dominico Pedro Córdova había soñado en “fundar cuasi tan excelente Iglesia como fue la primitiva”, y el gran Vasco de Quiroga quería formar “un género de cristianos a las derechas, como primitiva Iglesia”. Para explicar este ideal del cristianismo primitivo, común en el primer período de la evangelización de América, se ha recurrido a las influencias ideológicas en los espirituales joaquinistas, de Savonarola y Erasmo de Rotterdam, pero las extraordinarias características que en cuanto a disposición, número y fervor, revistieron las primeras conversiones de México, por una parte, y el ideal de estricta observancia de los religiosos reformados que en ellas trabajaron, por otra, bastan para explicar la aparición de la utopía político-religiosa de los mendicantes, en especial de los franciscanos de Nueva España, según han advertido algunos historiadores.

La república india independiente de la de los españoles que proponía Mendieta en sus sugerencias a la Corona, era, por decirlo así, una república misional servida por religiosos y separada, incluso, del clero diocesano. (Mendieta, al parecer, abrigaba ideas poco favorables en relación con el clero secular, pues llegó a pedir que los indios estuviesen lejos de un “clérigo que los desuelle y apereee”, y lejos de obispos “de rentas y fausto”).

Sugería expresamente un obispo para los españoles y otro para los nativos: “que para los indios hubiese otros obispos, los cuales fuesen siempre frailes de las Ordenes mendicantes... y sepan la lengua de los naturales”.

Mendieta quería perpetuar de esa forma el carácter misional que la Iglesia mexicana había revestido en la primera mitad del siglo XVI, cuando los religiosos actuaban provistos de amplias facultades concedidas por los Papas y presididos por obispos en su mayoría provenientes de sus propias filas.

Pero aquel dorado sueño se le estaba escurriendo a Mendieta de entre los dedos. El fervor de los religiosos se desvanecía a medida que crecía su número, aumentaban sus cargos administrativos —“intereses y propios negocios”— y la división entre criollos y españoles se hacía cada vez más tirante.

El fervoroso discípulo de fray Toribio de Benavente lamenta que vaya “declinando el rigor de la pobreza y estrechura en que se había fundado esta Provincia del santo Evangelio”. Hombre sinceramente espiritual y austero, intentó frenar la relajación por medio de un plan de eremitorios para frailes que propuso en el capítulo provincial de 1581, pero que no fue aceptado.

Por otra parte, el paso de la Iglesia misional a la diocesana era irreversible, y, sobre este punto, las orientaciones del Concilio de Trento se hicieron sentir pronto.

Los buenos tiempos habían pasado y a aquel admirable soñador vasco sólo le quedaba el recurso de los vencidos: el lamento.

“Ya murió el primitivo espíritu; ya no hay el concurso que solía a la Iglesia de Dios”, escribe en 1562.

Y su lamento es amargo porque se ha perdido, según él, una oportunidad única de traducir el Evangelio a una sociedad cristiana perfecta. Sobre este particular, Mendieta no abrigaba la menor duda: “En el mundo no se ha descubierto nación o generación de gente más dispuesta y aparejada para salvar sus ánimas que los indios de esta Nueva España”. Es una pena, una gran pena, haber perdido semejante oportunidad, única quizás, porque “estaba la masa de los indios para ser la mejor y más sana cristiandad y policía del universo mundo”.

Crisis en Vitoria

En 1570, Jerónimo de Mendieta viajó a España como secretario del padre Miguel Navarro, cántabro así mismo y “hombre amable y de entrañas sanísimas”. Este viaje —que ha sido estudiado con lujo de citas y detalles por el historiador Francisco Solano y Pérez Lila— le ocasionó el momento cumbre de su vida, cuando creyó encauzar y poner en marcha sus más acariciados proyectos, y la crisis más aguda y dolorosa.

En Madrid se entrevistó con el hombre que más ampliamente compartía sus ideales, el que más dispuesto estaba a secundar su política indigenista y eclesiástica en Nueva España y que, al mismo tiempo, podía llevar sus planes a la práctica: el licenciado Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias desde el 18 de febrero de aquel mismo año de 1570.

Mendieta puso en las manos de Ovando sus proyectos de política indiana —“muy provechosos para descargo de la real conciencia” según su opinión—, una carta de reclamaciones suscrita por representantes de la población indígenas, y un manuscrito, modelo de caligrafía, “escrito de letra de indio, tan bien formada, igual y graciosa, que de ningún molde pudiera dar más contento a la vista”.

Jerónimo de Mendieta salió de Madrid cantando aleluyas; pero, al pisar las calles de Vitoria, notó que llegaba con la salud quebrantada (era a mediados de febrero y el helado viento del Gorbea hendía cuerpo y alma). A pesar del cariño con que fue recibido por frailes y familiares en su ciudad natal, y del esfuerzo que hizo para

aparentar buen ánimo, tuvo que ceder ante la realidad y reconocer que estaba deshecho. Su confesión al respecto es reveladora:

“Aunque el hombre fuese de acero y aunque la obra que los fieles siervos de Jesucristo hacen en las Indias sea tan heroica, causa una fatiga tan continua de cuerpo y de espíritu, y aun desfallece el mismo espíritu, cuando el trabajo no es favorecido en que sea fructuoso”.

Las cartas que escribió desde Vitoria acusan los titubeos, dudas, y contradicciones en que se debatía su espíritu. Por una parte se inclina a quedarse en la provincia de Cantabria, “que es mi madre de hábito y profesión y crianza y como tal me ha recibido con mucha caridad”. Llega a pedir que le dejen “en la quietud que poseo”, pues “yo no puedo hallar mejores Indias que las que al presente tengo”. Pero, al mismo tiempo, sueña en México y no olvida que “soy tan hijo de aquella tierra de Indias en el deseo y procuración de su bien della”. No sin nostalgia, recuerda que “yo sé la lengua de aquella tierra y entiendo algo de los negocios della, y que tengo afición a aquellas gentes y ellos también de mí crédito y confianza”.

Con todo, su depresión no obedecía sólo a factores emocionales o a falta de salud. Mendieta había sido herido en el punto más vivo de su entraña: en sus acariciados proyectos de política indigenista y eclesiástica.

En el mes de junio de 1571, fray Cristóbal de Cheffontaines, Ministro General de la Orden franciscana, en una elogiosa y estimulante carta, le pidió que regresara a México para dedicarse allí a escribir la crónica franciscana de Nueva España. Poco después, en otra carta, le prohibía volver a México y —cosa más grave aún— mantener cualquier tipo de comunicación con el presidente y los miembros del Consejo de Indias. La contradictoria orden no se explicaba sino por la presión que el General de la Orden había sufrido por parte de algunos elementos opuestos a las ideas de Mendieta. Uno de estos adversarios era fray Jerónimo de Albornoz, Comisario de la Orden ante la Corte. Con la nueva carta del Ministro General en las manos, Mendieta vio, con indecible angustia, que todos sus proyectos, elaborados a lo largo de más de veinte años de experiencia americana —y que precisamente entonces estaban a punto de poder realizarse gracias a la acogida que habían tenido en el Consejo de Indias— caían en el abismo del fracaso.

Aturdido y confuso, escribió a su amigo Ovando que “ni a los padres de esta Provincia puedo dar el sí de mi quedada, ni satisfacer a mis deudos y otros que sobre ello me preguntan, como hombre que está suspenso”. Le preocupaba también la honra —“que es el tesoro del religioso” según él—, pues temía que “no dejará de engendrar sospecha en algunos oír que un obispo y fraile de la Or-

den (se refería a Jerónimo de Albornoz) procura con instancia que no me dejen volver a las Indias, como cosa que no conviene al servicio de Dios ni del Rey.

Para salir de aquel atolladero, Mendieta recurrió al Ministro General, confesándole que “no saber lo que se ha de ser de mí me da mucha pena”. La respuesta del General le sacó, en buena hora, de todas sus angustias, pues en ella, después de haber revocado sus anteriores prohibiciones, le daba obediencia para regresar a México.

Mendieta vio de nuevo abierto el horizonte de su vida; pero su salud seguía deteriorada. Temió, incluso, morir, y tan de veras, que pidió a sus antiguos compañeros de México: “Cuando oyeren que soy difunto, me digan las misas que por los frailes que allá fallacen acostumbran decir”.

Repuesto de sus achaques, volvió a México en junio de 1573, al frente de veinticuatro religiosos, la mitad de ellos cántabros. Nombrado guardián de Xochimilco, escribió a su amigo Ovando que en las Indias se sentía “con mucha más salud que en España”.

Defensor de la utopía hasta la muerte

Jerónimo de Mendieta, eficaz y activo siempre, prudente y dotado —en frase del cronista Torquemada— “de grave estilo de razonar”, ocupó en México puestos de responsabilidad: definidor, guardián y secretario. Fue, sobre todo, secretario. Tenía un carisma especial para ser secretario. Lo fue de los provinciales Diego de Olarte y Miguel Navarro. Este lo tuvo como tal siendo Custodio, Provincial (en dos trienios) y Comisario General.

Gozó de gran prestigio en la Provincia del Santo Evangelio. La siguiente anécdota, contada por el cronista fray Juan de Torquemada, da prueba del ascendiente que disfrutaba entre los frailes.

“Sucedió que en cierto capítulo que se celebró en esta Provincia del Santo Evangelio, en aquel siglo dorado, cuando se sustentaban los de esta sagrada religión, como los de los primeros siglos del mundo, con castañas y manzanas, como refiere Virgilio, y otras legumbres, para sólo pasar lo forzoso de la vida, que los padres congregados en él le encomendaron los oficios de la Tabla, así de guardianes como de intérpretes, porque el guardián que no era lengua llevaba uno, (como ahora también se usa), y le dijeron que comprometían en él, por la satisfacción que de su buen juicio tenían, y que mientras la estaba haciendo y distribuyendo, ellos lo estarían encomendando a Dios en las horas ordinarias del coro y misa, y con otras particulares oraciones. Y encargándose fray Gerónimo de la dicha Tabla y distribución de oficios, la hizo como mejor supo y Dios se lo dio a entender, porque entonces nadie pedía ni a nadie por peticiones y ruegos se le daba.

Acabada la dicha Tabla, hizo juntar a definitorio y en él la leyó; y como la iba leyendo, la iban aprobando los padres de él y el prelado superior confirmando. De manera que ni añadieron ni quitaron de como venía en borrón, y firmándola la leyeron y se concluyó el capítulo; de donde se infieren dos cosas: la una el crédito grande que de este padre Mendieta tenían todos y el buen juicio que en esto mostró; y el otro, el poco cuidado que causaban entonces los oficios, pues más se atendía a la oración que a procurarlos; cosa necesarísima para el buen acierto de un capítulo”.

En el año 1575 Juan de Ovando dejó la presidencia del Consejo de Indias. Con su salida, Mendieta perdió la única coyuntura que había tenido para imponer sus proyectos desde los organismos del poder civil y eclesiástico. Firme en sus ideas, sólo le quedó un recurso, la pluma. Un año antes, en 1574, se había determinado a escribir, no ya una simple crónica, sino una verdadera Historia que reflejara su ideología. Su *Historia Eclesiástica Indiana* —se ha dicho— no es más que el fiel reflejo de su visión personal de la evangelización del Nuevo Mundo, en particular de Nueva España. Esta es presentada por él como fruto del ferviente espíritu vivido por los primeros apóstoles franciscanos de México, prototipos de la más estricta observancia y creadores de una Iglesia primitiva y misional.

En el año 1595, septuagenario ya, se retiró al convento de Huaxutla, austero y silencioso. El pequeño eremitorio sólo tenía seis celdas, de ocho pies de ancho y nueve de largo. La anchura del claustro no pasaba de siete pies. Allí se sintió a su gusto, y escribió con tal dedicación, que su obra quedó muy adelantada.

En Huaxutla demostró, una vez más, su afición a la pintura. Nunca, al parecer, le convenció nadie de que sus dotes de artista no pasaban de la buena intención, y se ocupaba —nos dice Torquemada— “en rotular los libros de la librería y convento”. Incluso se atrevió a retocar grabados de fray Diego Valadés, un artista respetable.

Mejor escritor que dibujante, su estilo es fluido, directo, hasta ameno, menos cuando se pone a hacer oratoria.

En el año 1602, siendo morador del convento de Xochimilco, sufrió “un desbarato del estómago que rompió en sangre”. Hubo que llevarlo a la enfermería, “donde estuvo muchos meses padeciendo mucho de ello. Mostró en esta enfermedad grandísima paciencia y nunca la perdió por más que le afligiese”.

Falleció el día 9 de mayo de 1604, en el convento de San Francisco de México. Pocos días antes había encomendado a su discípulo fray Juan Baptista Viseo que se encargase de publicar su obra, su *Historia Eclesiástica Indiana*, que la tenía ya prácticamente aca-

bada. El autor y su obra llegaron a su respectivo término al mismo tiempo. Así tenía que ser, pues la obra encerraba el alma de su autor, el afán de toda su vida: perpetuar el espíritu de la conquista franciscana de México, la utopía de una Iglesia misional, pobre y pura, que mantuviera a los indios libres de la opresión de los españoles, sin diezmos ni trabajos forzados, a la sombra benigna de una torre que siempre apunta al cielo...

Bibliografía

- BAUDOT, George, *Utopía e historia en México*, Espasa-Calpe, 1983, Madrid.
- GARCIA ICAZBALCETA, Joaquín, "Cartas de Religiosos 1539-1594", en *Nueva colección de documentos*, vol. I, México, 1886. Reed. en 1941.
- GONZALEZ CARDENAS, Luis, "Fray Jerónimo de Mendieta, pensador, político e historiador", en *Revista de Historia de América*, N° 28, México, 1950.
- LARRINAGA, Juan de, O.F.M., "Fray Jerónimo de Mendieta, historiador de la Nueva España", en *Archivo Ibero-Americano*, I (1914) 290-300; 488-499; II (1914) 188-201; 387-404; IV (1915) 341-373.
- MARAVAL, J.A., "La utopía político-religiosa de los franciscanos en la Nueva España", en *Estudios Americanos*, I, Sevilla, 1949.
- MENDIETA, Fray Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, editada por Joaquín García Icazbalceta en 1870, Edición facsímil por E. Porrúa, S.A., México, 1971.
- PHELAN, John Leddy, *The millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A study of the writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)*, Berkeley y Los Angeles, 1956.
- SYLVEST, Edwin, *Motifs of the Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century. New Spain Province of the Holy Gospel*, Washington, D.C., 1975.
- ZABALA, Silvio, *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, México, 1937.

13. Alonso Maldonado, la lucha de un profeta contra el “establishment”

En el mes de junio de 1543, la Corona promulga las célebres *Leyes Nuevas* para el gobierno de las Indias. De los cincuenta y cuatro artículos de que constan, veintitrés se refieren a los derechos y buen trato de los indígenas.

Fruto, en gran parte, de la insistente presión que sobre la Corona y la opinión pública habían ejercido las Ordenes Religiosas desde América, las *Leyes Nuevas* encerraban una discreta dosis de dinamita para remover parcialmente las estructuras feudales implantadas en el Nuevo Mundo. Restringían los servicios personales; prohibían los trabajos forzados; liberaban los esclavos; mandaban hacer una nueva tasación de los tributos; reducían la encomienda a dos generaciones, y —en el artículo 35— ordenaban que los indios encomendados pasaran, al morir las personas que los tuvieran, “a nuestra Real Corona”.

Se trataba, pues, de un nuevo arbitrio orientado, no sólo a imponer un poco más de justicia social en el Nuevo Mundo, sino también a fortalecer el poder centralizador de los reyes a costa de los ya peligrosamente prepotentes encomenderos. Estos reaccionaron de inmediato. En Perú estalló una verdadera revolución al mando de Gonzalo Pizarro, que en 1546 vence al virrey Blasco Núñez de Vela, enviado para implantar las *Leyes Nuevas*. En México, el virrey Velasco comenzó a ver peligros de alteración del orden en cada esquina y advirtió que, si a los españoles se les debilitaba en su posición social y económica, además de mermarse la prosperidad del país, indios y negros se alzarían en armas y se harían dueños de la situación.

En la peligrosa crisis provocada por las nuevas disposiciones, la Audiencia de México se puso de parte de los encomenderos. A su llegada a la capital de Nueva España, don Francisco Tello de Sandoval, comisionado de la Corona para hacer cumplir las nuevas normas de gobierno, enfrentó tal avispero de ruegos y amenazas, que optó por ceder y suspender de momento su ejecución. Así, logró al menos soslayar el peligro de correr igual suerte que Blasco Núñez de Vela en Perú, quien acabó sus días decapitado.

Cien años de informes, viajes y denuncias

En relación con las *Leyes Nuevas*, los frailes se muestran partidarios de la liberación de los indios, pero, al mismo tiempo, amigos del orden y de soluciones pacíficas. En general, fray Juan de Zumárraga aconseja que no es prudente desarticular de buenas a primeras el sistema de las encomiendas. Opina que, para el bien de los mismos indios, es mejor que dichas encomiendas sean dadas a perpetuidad. Los dominicos se vuelven, de pronto, tan conservadores, que aconsejan a Tello de Sandoval que deje las cosas tal como están, pues los españoles tratan a los indios “como si fueran sus propios hijos”. Los franciscanos no caen en la tentación de tornarse acomodaticios o pecar de ingenuos, pero fray Martín Sarmiento de Ojacastro, a pesar de los solemnes apellidos que carga, se muestra temeroso y suspicaz, advirtiendo que la “tumultuación popular” que han suscitado en México las *Leyes Nuevas* no es sólo mucho ruido y pocas nueces, sino que encierra “más mucho (ruido) dentro de la cáscara de lo que fuera suena”. Hay que andar, pues, con mucho tiento.

La promulgación de las *Leyes Nuevas* no frena las gestiones de los franciscanos de América a favor de los indígenas, que siguen oprimidos. Cualquiera de estos optimistas misioneros se siente capaz de sacarse de las mangas de su hábito todo un plan de reforma social. Levantan denuncias y dan pareceres con una admirable libertad de espíritu. Entre otros muchos, envían informes y subscriben cartas: Juan de la Puerta, Lorenzo de Bienvenida, Francisco del Toral y Luis de Villalpando, desde Yucatán; Francisco de Bustamante, desde Guatemala; Pedro de Gante, Angel de Valencia, José de Angulo, Pedro de Betanzos, Andrés de Olmos, Cintos de San Francisco, Rodrigo de la Cruz y Francisco de Mena, desde México; Juan de Torralba, Cristóbal de Ravanera y Antonio de Carvajal, desde Chile; Jerónimo de San Miguel y Pedro de Aguado, desde Colombia; Antonio de Zúñiga, desde Ecuador; dos grupos de franciscanos, desde Perú; y, ya entrado el siglo XVII, varios más desde Venezuela.

Entre las denuncias presentadas por los franciscanos, llama la atención por su radicalismo la del padre Francisco Morales, ex-provincial de Perú. En carta dirigida al rey Felipe II, declara que las injusticias cometidas en las Indias son tan grandes como “nunca jamás el turco ha hecho”. Y, entre quejoso y admonitorio, escribe al Rey:

“Acuérdese V.A. que son setenta años que nos sufre Dios... y que en este tiempo ha enviado santísimos varones a ser testigos de su verdad y justicia, los cuales no han sido creídos, y han podido tan poco, que aun no han sido parte para que tantos y tan infi-

nitos males no se hagan con autoridad de justicia y que el Evangelio se predique pública y libremente entre los que se dicen y se aprecian que son sus defensores”.

No contentos con escribir, algunos franciscanos viajan a España —y a Flandes— para abogar ante la Corona a favor de los indígenas en el debate suscitado por las *Leyes Nuevas*. Fray Hernando de Armellones, provincial del Perú, se atreve a refrescar la memoria al mismísimo Rey:

“Ya se acordará Vuestra Majestad con cuánto trabajo fui a España e a Flandes para advertir a Vuestra Majestad e a su Consejo Real de lo que convenía a este reino del Perú e a su conciencia, de manera que cinco prelados de los principales que de acá fuimos e informamos al Consejo no fuimos creídos en lo de la perpetuidad (de las encomiendas)”.

(El padre Armellones, junto con el padre Morales, se oponía a dicha perpetuidad).

Cinco prelados viajaron desde Perú; de México fueron tres: los provinciales de los franciscanos, dominicos y agustinos. El de los franciscanos era fray Francisco de Soto, uno de los doce apóstoles de Nueva España, a quien Mendieta pinta dotado de “juicio naturalmente muy claro, de gran prudencia y suaves costumbres”. El dominico y el agustino no abrigaban dudas sobre la inconveniencia de las *Leyes Nuevas*, pero el franciscano hilaba, al parecer, más fino. Después de haber firmado un memorandum colectivo “más por importunación que de entera voluntad” según el cronista Jerónimo de Mendieta, cuando comenzó a reflexionar sobre el paso que había dado “cayó en su alma —prosigue Mendieta— un escrúpulo muy grande y no pudiendo sufrir la inquietud que esto le causaba, rogó que le mostrasen la escritura que se había firmado... y viendo su firma, rompióla y, echándosela a la boca, tragóla, diciendo que había sido engañado” y que él no había viajado a España en representación de los poderosos encomenderos, sino “de todos los españoles pobres y de los indios y naturales”. Según declaró después, “hubiera sido escándalo ir a esa corte religiosos a cosa que fuera contraria a los que teníamos por hijos espirituales” (los indios).

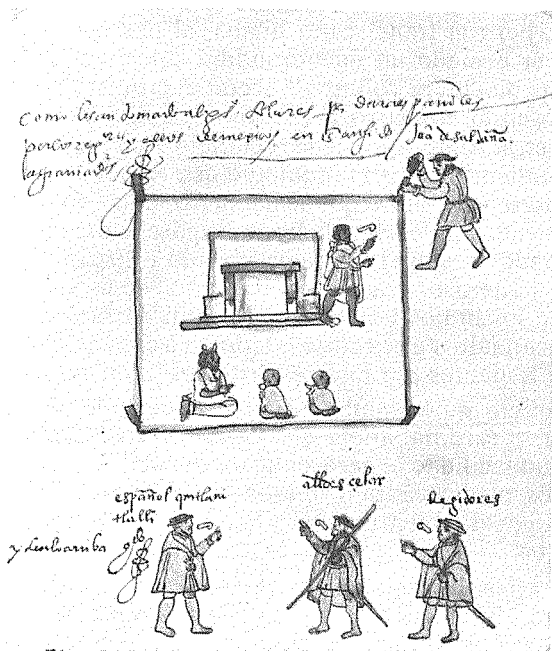
Jerónimo de Mendieta, quien también supo el consabido oficio de arrimar el ascua a su sardina, anota que “ganaron los españoles (encomenderos) con facilidad al parecer de los demás religiosos, salvo el de los nuestros, a cuya causa formaron quejas contra ellos, hasta llamarlos enemigos del bien común y hombres que en todo querían ser particulares”.

Fray Francisco del Toral, luego primer obispo de Yucatán, pasó a España en el año 1554. Las crónicas lo describen recorriendo los polvorientos caminos de Castilla “siempre a pie, con un po-

bre hábito de sayal, remendado”, pidiendo como limosna: misioneros a los reverendos Provinciales, y un poco de respeto y de buen trato hacia los indios, al Emperador.

Dos años después, en 1556, atravesó el océano fray José de Angulo con el propósito de impedir que se dieran a perpetuidad las encomiendas.

Fray Francisco de Bustamante, Comisario de los franciscanos de México, “muy enseñado en las divinas letras y buen poeta latino” según Mendieta, olvidó sus altos saberes e inspiradas poesías y, en el año 1562, viajó a la Corte a dar aviso a Felipe II de que los indios, a pesar de la nueva legislación, seguían “muy supeditados de los que buscan antes el interese del cuerpo que la salud de las almas”. Al padre Bustamante acompañaban dos reverendos padres Provinciales de México: el de los dominicos y el de los agustinos. Nada logró Bustamante, quien, llegado a Madrid, falleció muy en breve. Tampoco consiguieron los otros dos Provinciales, pues, en frase de Mendieta, “los del Consejo les taparon la boca con sendos obispados”. Para disipar toda posible sospecha de que al superior franciscano que tan “oportunamente murió le taparon la boca, si no con una mitra, sí con una estocada”, es de advertir que cuando viajó a España era ya “hombre de días y necesitado de estómago”,



Usurpación de tierras indígenas en México. (Códice Osuna).

tanto que —así detallan las crónicas— para salir librado de sus achaques acostumbraba tomar una extraña infusión de hojas de aguacate...

Sombria visión de la realidad americana

Un año antes, en 1561, el padre Francisco de Bustamante había enviado a España al padre Alonso Maldonado de Buendía con los mismos propósitos que él llevó después: defender la suerte de los oprimidos. Tanto por sus escritos como por la forma en que actuó ante la Corte de Madrid, el padre Maldonado es, entre los defensores franciscanos de los marginados de América, el profeta más radical y de signo más trágico. Que yo sepa, todavía no ha atravesado el océano Atlántico ningún religioso de su Orden equipado con una carga explosiva tan poderosa como la que llevó bajo sus santos hábitos este reverendo fraile, de quien hay que advertir de antemano que, a pesar de sus terribles denuncias y proyectos, era piadoso, docto y observante a carta cabal.

Natural de la provincia de Salamanca, por sus venas circulaba sangre judía, pues su padre, abogado, era descendiente de “convertos”. Pasó a América como misionero en el año 1551 y, en frase de un cronista de la época, “estuvo algunos años en el Perú y en la Nueva España y en otras partes de Indias, entendiendo en la doctrina y conversión dellas, donde entendió su condición y manera de vivir”.

A Alonso Maldonado le bastaron diez años de experiencia americana para percatarse de los males que el sistema de las encomiendas y servicios personales había introducido en la vida de los sometidos indios, así como para idear las líneas fundamentales de una posible política indigenista cuya implantación remediara las injusticias vigentes.

Testigo de escenas de muertes y opresión tan —al parecer— horribles, que —es frase suya— “ensucian los aires”, le indignaba que hubieran quitado a los indios sus tierras y pastos y que padecieran las injusticias a que daba lugar la *mita* o sistema de trabajos forzados. Hasta la forma de construir iglesias y conventos era para él intolerable. “Aquellas iglesias —escribe— se edifican con sangre humana... pues no se les paga (a los obreros indígenas) por su trabajo”.

Con un espíritu exacerbado hasta la obsesión y la manía, el padre Maldonado ve el Nuevo Mundo inundado por “un mar de sangre de inocentes”, como una extensión de “cuatro mil leguas donde se ha infamado y hecho horrible el Evangelio”.

Justifica la presencia de España en las Indias, pero no la forma en que se realizó la conquista, ni menos aun el sistema social implantado en los territorios sojuzgados. Opina que las guerras de conquista llevadas a cabo contra los indios son “contra toda ley natural y divina y con obligación de restitución”.

Ni siquiera se evangelizó como era debido según el inexorable franciscano. “El modo que se ha tenido de promulgar el Evangelio es contra todo Evangelio” —sentencia—. Y afirma que si los conquistadores llevaron la cruz al Nuevo Mundo, fue “para que les hiciese sombra a sus maldades”.

Por lo que ha podido observar nuestro crítico, las leyes que se hacen en España para el buen gobierno de las Indias son, en sí, justas y plausibles, pero de nada sirven, pues no se observan. “Sólo hacen leyes sin tener cuidado de la ejecución de ellas”. Opina que los males de América desaparecerían “si se guardase lo que las *Leyes Nuevas* disponen”, pero éstas no se ponen en práctica.

Tampoco perdona Maldonado a los prelados de la Iglesia indiana. Ataca su fausto. Les afea su ignorancia de los idiomas nativos. Fustiga a los miembros del clero que obligan a los indios a dar diezmos, “porque los indios no están obligados sino a Vuestra Alteza”. Únicamente se salvan de sus acerbas críticas los religiosos



El indio Guamán Po-
ma de Ayala ilustró
de esta forma la opre-
sión a la que sometía
al indígena vencido el
“español soberbio,
criollo o mestizo o
mulato”.

que se dedican a servir y defender a los indígenas. Lamenta que estos verdaderos siervos de Dios no sean respetados por las autoridades civiles y que hayan sido, incluso, expulsados de sus Misiones, “lo cual ha sido causa de grandísima infamia del Evangelio”.

Ante esta visión tan cerradamente negativa de las realidades americanas, Alonso Maldonado se siente reformador y con vocación de profeta. Lo afirma expresamente: “Ha de haber profetas que en las enfermedades particulares digan a cada uno lo que conviene según la Divina Escritura nos lo enseña en muchas partes”.

Como reformador, no se queda en las ramas, va a los altos organismos que han creado y mantienen con su autoridad y leyes el orden establecido. Estando aún en las Indias, envía un memorándum al virrey de México y, de paso, advierte a jueces y corregidores que no quedan justificados ante Dios y la ley con su acostumbrada trampa de tomarse residencia unos a otros. Pero no se contenta con amonestar a virreyes, alcaldes y tinterillos de América. Da la batalla en la misma Corte y en el consejo de Indias. No en las colonias, sino en la Metrópoli. Donde brota la fuente de todos los males, allí es preciso aplicar el remedio.

Propuestas revolucionarias

Fray Alonso Maldonado regresa a España en 1561. Aunque se siente extraño en el refinado ambiente cortesano —“yo de mi cosecha soy hombre grosero”, escribe—, reside en Madrid para tener más fácil acceso a los organismos de gobierno. Ni del rey ni de sus paniaguados pretende para sí privilegio alguno, ni siquiera “el valor de un grano de trigo”. Al contrario, prevé trabajos. Pero no le arredran. Con tal de ser fiel a su misión de reformar las Indias, está dispuesto a sufrir cualquier sacrificio. A arriesgar, incluso, su vida. Esta actitud heroica le brota de su clara conciencia de reformador providencial. Está convencido de que él es el médico llamado a “tomar la sangre al enfermo puesto en última necesidad”.

Acude a la Corte seis veces, en tres de ellas con autorización escrita del Ministro General de la Orden. Recurre también al Consejo de Indias. Y, por medio del Nuncio, al mismísimo papa, Pío V, a quien escribe un larguísimo informe, titulado: *Defensa de los pequeñuelos evangélicos*. Estos pequeñuelos son los indios de América, “inocente y sincerísima gente” en su cordial apreciación.

Entrega siete memoriales a la Corte de Madrid, mientras apremia al Rey a convocar una Junta General que estudie en última instancia la reforma de las Indias.

“Suplico a Vuestra Majestad —escribe— por el sacrosanto bautismo con que fue consagrado a Dios, entienda que no hay ni ha habido negocio más grande que éste ni más digno de Concilio General y que ninguna causa ha habido mayor ni más universal ni más dificultosa, dignísima que toda la Iglesia de Dios se juntase a definirla. Congregue Vuestra Majestad prelados y varones doctos, celosos de la salvación de las almas, para que con la autoridad y sosiego que tan gravísimo negocio pide, se trate y se determinen las verdades que en suma aquí porme”.

Las “verdades” del idealista y radical profeta franciscano estaban condenadas al fracaso, pues chocaban con unas realidades injustas, si se quiere, pero irreversibles después de setenta años de historia. He aquí algunas de las propuestas del padre Maldonado, tan extremadamente revolucionarias, que no sabe uno cómo calificarlas, si de admirables o de ingenuas:

“Aunque Vuestra Majestad tenga el derecho a las Indias, cada uno es señor de su hacienda. Por tanto, todas las tierras y pastos que con autoridad de Vuestra Majestad se han quitado a los indios, está Vuestra Majestad obligado a restituirlos y cada español obligado a restituir lo que tiene y ha llevado y habido de ellas, pues tiene hacienda ajena contra voluntad de su dueño... Restituyendo a los indios sus tierras... darán a Vuestra Majestad parte dellas que valoran, más todos los tributos, como tengo puesto en otro memorial”.

“Hasta que a los indios se les restituyan sus tierras y pastos, todos los tributos que se llevan son injustos y con obligación de restitución”.

“A los señores e hidalgos (indios) que les han quitado su honra y señoríos y hacienda, está Vuestra Majestad obligado en conciencia a buscar medios cómo se restituyan y vivan en libertad y honra...”.

“El modo que se tiene en el gobierno de las Indias es contra ley divina y natural”.

“Todas las encomiendas de los indios que por espacio de setenta años se tiene por experiencia que son causa de tanta destrucción del linaje humano sin haberse remediado, Vuestra Alteza está obligado a quitarlas o a poner remedio”.

Las reformas propuestas por Alonso Maldonado afectan también a puntos tan vitales y discutibles, como son los diezmos, las propiedades y dineros habidos por eclesiásticos en Indias, el sistema judicial, la distribución de las tierras, los llamados servicios personales, etc.

La reacción del orden establecido

Como era de esperar, las denuncias y los proyectos del reformador franciscano irritaron los ánimos de los ministros y subalter-

nos de Felipe II y del mismo Rey, quien tachó a Maldonado de “fraile de mucha desenvoltura y desenfrenada lengua”. También reaccionaron negativamente los oficiales del Consejo de Indias a quienes fray Alonso acusara de tratar los problemas del Nuevo Mundo “sin jamás querer preguntar lo que allá hay”. La forma de pensar y de actuar del radical profeta ocasionó disgustos incluso dentro de la Orden. Algunos de sus hermanos de hábito, en efecto, escribieron informes en su contra, procurando impedir que participara en el próximo Capítulo General, al que había sido invitado por el Papa. Quienes más abiertamente se malquistaron con él fueron el padre Jerónimo de Albornoz, Comisario de la Orden ante la Corte, y el padre Francisco Guzmán, Comisario General. Este lo calificó de “locuacísimo y osado” y mandó que lo recluyeran en un convento.

Atacado en España por la Corte y por la Orden, fray Alonso escribe a Su Santidad, Pío V, en un desesperado intento de desautorizar al poderoso padre Guzmán, cuyo “oficio de Comisario General —dice— ni es de Regla ni conforme a los estatutos antiguos (de la Orden), antes, es una ambiciosa ambición... y una manera de negociar y pretender el generalato futuro”. En respuesta a este ataque, el padre Guzmán moviliza cuanto resorte político tiene a mano para impedir que el molesto reformador asista al Capítulo General a celebrarse en Roma. Fray Alonso, idealista en asuntos de moral, pero práctico en sortear obstáculos diplomáticos, se fuga de Madrid y, valiéndose de las conexiones que tiene en Lisboa, llega a Roma en 1570. El padre Guzmán no se da por vencido. Recurre a Felipe II, quien ordena a su embajador en Roma, Juan de Zúñiga, que secuestre al turbulento fraile para arrebatarse los “grandes memoriales” que retiene, y repatriarlo a España. Zúñiga toma a pecho la real orden, pues está convencido de que es “indecente” que un fraile a quien él califica de “loco de atar” haya sido invitado a la Ciudad Eterna por el mismo Sumo Pontífice; pero no logra apresar al escurridizo franciscano.

Fray Alonso Maldonado de Buendía regresó a España a fines de 1571. No contento con haber querido reformar las Indias y la Orden franciscana, se enfrentó con la Inquisición. Topar con la Inquisición era meterse en la boca del lobo. Ya antes había experimentado la presión del Nuncio papal en Madrid, Mons. Segá, quien lo mandó sacar de la ciudad a pesar de las cartas de recomendación, firmadas por el papa Pío V, que trajera de Roma. Entregado a los superiores de la Orden, fue recluido en los conventos de Salamanca y Villalón. En 1575 fue acusado por la Inquisición de “inquietud muy notoria” y de que “con ánimo obstinado” atacaba al Santo Oficio y a sus ministros. En 1578 sufrió nueva reclusión. Citado otra vez por el Santo Oficio en 1582, fue retenido en el convento de Valladolid, y aprisionado en las cárceles secretas de la In-

quisición desde 1583. Todavía en el año 1596 seguía preso. Contaba ya ochenta y seis años de edad. Probablemente ninguna de las continuas reclamaciones de inocencia que escribió le sacó de las mazmorras inquisitoriales por el resto de sus días.

Epitafio para un profeta latinoamericano

Obsesionado hasta la angustia por las injusticias de América, fray Alonso Maldonado de Buendía suscribe los ideales de fray Bartolomé de Las Casas, a quien llama “cristianísimo y doctísimo”. Con él colabora en la redacción de un memorial, que, suscrito por ambos, envía al Papa en el año 1566.

Idealista y utópico, coincide también en muchos aspectos con las tesis indigenistas de fray Jerónimo de Mendieta.

Fogoso predicador, impresiona vivamente a santa Teresa de Jesús, tal como ella lo cuenta en su *Libro de las Fundaciones*.

Pero no logra convencer a los representantes del orden establecido, para quienes las razones de Estado suelen ser más poderosas que los postulados de la conciencia.

En el caso de fray Alonso Maldonado de Buendía, el sistema aplasta a su impugnador. Una vez más.

La figura acerada de este profeta, que parece emerger de un oscuro rincón del Antiguo Testamento, hace sufrir. No sólo porque su vida es la de una víctima injustamente amordazada, sino también por su mismo talante. Duro, inflexible, poco humano, fray Alonso se resiente de cierto rigorismo calvinista. No hay en él medida alguna, ni un mínimo gesto de tolerancia, ni un asomo de alegría, ni una pequeña concesión a la fragilidad humana. Carece de ternura franciscana.

Tenaz, radical, sufrida, aislada en la marcha de la historia, su ascética figura se esfuma en un lamento angustioso de impotencia.

Todo el dolor de los pobres de América se hace en fray Alonso Maldonado clamor de denuncia, grito de reforma, alarido de lucha.

Bibliografía

- BORGES, Pedro, "Un reformador de Indias y de la Orden franciscana bajo Felipe II: Alonso Maldonado de Buendía, O.F.M.", en *Archivo Ibero-Americano*, XX y XXI (1960-1961).
- LOHMANN VILLENA, Guillermo, "La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú", en *Anuario de Estudios americanos* (Sevilla), vol 23 (1969) pp. 21-89, Sevilla.
- MONICA, M., *La gran controversia del siglo diez y seis acerca del dominio español sobre América*, Madrid, 1952.
- MURO, Antonio, "Nuevas Leyes de Indias de 1542", en *Anuario de Estudios americanos*, vol. 2 (1945) pp. 811-835.
- PEREZ DE TUDELA, Juan, "La gran reforma carolina de las Indias en 1542", en *Revista de Indias* (Madrid), números 73-74 (1958), pp. 463-509.
- SIMPSON, Lesley Byrd, *Los conquistadores y el indio americano*, Ediciones Península, Barcelona, 1970.

14. Juan Focher, los buenos oficios de un jurista en tiempos de crisis

Tzintzuntzan es una humilde y silenciosa aldea del Estado de Michoacán. En Tzintzuntzan —su musical nombre quiere decir en lengua tarasca “el rincón de los colibríes”— los franciscanos construyeron convento en 1526. Aún hoy pueden admirar los turistas su bello claustro de dos pisos, los primitivos frescos de sus arcos y la alta torre de su iglesia de la Soledad.

A la paz de este convento de Tzintzuntzan se acogió, en el año 1544, fray Juan Focher. Había llegado a México en 1541, procedente de Francia, su patria. Doctor en Derecho civil y en Derecho canónico por la Universidad de París antes de su ingreso en la Orden, cursó estudios de teología después de su profesión religiosa. “En todas tres facultades fue consumatísimo letrado” según el cronista Mendieta, compañero suyo en la Provincia mexicana del Santo Evangelio.

En Tzintzuntzan, el padre Focher gozó de paz sobrada. Desde su celda conventual veía el lago Pátzcuaro, de aguas tranquilas, así como los suaves declives de los montes que lo rodean, cubiertos de encinas y pinos. En el pueblo, en edificios de adobe y teja de color ocre, indios y españoles convivían pacíficamente desde que, a partir de 1537, fijara en él su sede episcopal el humanista obispo Vasco de Quiroga, el querido “Tata Vasco” de los indígenas. “Tata Vasco” se había marchado al cercano pueblo de Pátzcuaro en 1540, pero los habitantes de Tzintzuntzan, olvidados ya de los desmanes que cometiera durante su desgobierno Nuño Guzmán, continuaron disfrutando de la discreta prosperidad que les proporcionaban los oficios que les enseñara el bendito obispo: tallar madera, tejer juncos y pintar —con una deliciosa ingenuidad— piezas de cerámica.

Canes que tanto ladran

El jurista Focher no se dejó engañar por el ambiente de égloga de Tzintzuntzan. Le habían bastado los tres años que llevaba en México para percatarse de un hecho inquietante: las estructuras de la Iglesia de Nueva España, de carácter misional, sostenidas hasta entonces por el clero regular, entraban en un período de crisis, en un delicado y doloroso proceso de cambio.

Los frailes de más larga experiencia apostólica mostraban vivo resentimiento ante las novedades que se querían introducir. Durante los capítulos conventuales, en las caminatas con los hermanos por las calles y calzadas de México, en los lentos paseos en torno a los claustros de los conventos, fray Juan Focher oyó una y mil veces los lamentos y murmuraciones de los inconformes. No querían admitir, por ejemplo, las nuevas normas que se habían implantado para la administración del bautismo. De estas críticas frailerías se hace eco Jerónimo de Mendieta.

No sin su punto de vanidad y orgullo de grupo, los franciscanos recordaban los buenos tiempos en que ellos, los grandes apóstoles de México, bautizaban indios a millares pasando evangélicamente por alto ciertos minuciosos pormenores del Ritual con los que ahora les querían cortar alas. ¿No había sido ejemplar la libertad de los misioneros de la primera hornada, que bautizaban sin crisma, sencillamente “porque no la había?”. Y aún más tarde, prescindían “de candela, saliva y templo”. De templo, porque los catecúmenos no cabían en las iglesias. En cuanto a la saliva, se pregunta Mendieta: “¿qué saliva había de bastar para ponérsela a todos?”. Fraile hubo que bautizó a diez mil en un solo día. En Guacachula, dos franciscanos bautizaron a “catorce mil y doscientos y tantos”. En cinco días. Y aunque a los catorce mil y pico de catecúmenos les pusieron óleo y crisma, no faltaron quienes murmuraron de los celosos misioneros por administrar los sacramentos tan al por mayor.

Mendieta critica, a su vez, a los críticos. Dice que éstos ni trabajan en la obra de la conversión de los infieles ni se preocupan de aprender su idioma; al contrario, les molesta su “olor de pobres”. En otra parte, les llama “canes que tanto ladran”.

Los nuevos celadores de las normas litúrgicas sembraron entre los frailes tal inquietud y confusión, que hubo necesidad de convocar a una reunión general, a la que asistieron los prelados, superiores religiosos, letrados de la ciudad y oficiales de la Real Audiencia. No bastó la junta. Se elevó una consulta al Consejo Real y otra más al Consejo de Indias. Ambos consejos optaron por acudir al mismísimo Papa. El sumo pontífice —Paulo III— contestó con una bula. Las normas que dio el Papa sobre administración de bautismos y matrimonios de indios fueron estudiadas por los obispos de México en 1538, pero algunas de sus interpretaciones dieron pie a nuevos desacuerdos.

Teniendo en cuenta estas circunstancias históricas, se comprende que el primer tratado que escribe el padre Focher en Tzintzuntzan esté dedicado principalmente a aclarar cuestiones morales y jurídicas relacionadas con el bautismo y el matrimonio de los indios. Para el mes de octubre de 1544, Focher tiene redactado su *Enchiridion de Adulorum Baptismo et de eorum matrimonio*. Se

trata de un opúsculo de noventa páginas manuscritas, del que hace varias recensiones. Con ellas, en 1546, elabora un *Tractatus de baptismo et matrimonio noviter conversorum*.

Estas obritas, publicadas por fray Diego Valadés con el título de *Itinerarium Catholicum*, ayudaron en gran manera a aclarar conciencias y establecer normas y criterios para la Pastoral en un momento crítico de la historia eclesiástica mexicana.

El padre Focher que, en un lapso relativamente corto, había aprendido el idioma náhuatl —Mendieta afirma que compuso un *Arte de la lengua mexicana*— y había llegado a conocer a fondo al indio a través del ministerio sacramental y de la predicación, demuestra en sus primeras obras una mentalidad abierta y una actitud humanitaria en relación con los indígenas. Admite que la evolución de las estructuras eclesiales no debe ser frenada, pero nunca con menoscabo de la atención espiritual que merece el indio. Este debe ser tratado por el misionero “con paternal abrazo”, con amor de padre. Cree que las mejores armas para conquistar infieles son “el olor y la fama de una vida santa y de una doctrina verdadera”, y no la violencia. Si el bien de los indios así lo pide, usen los frailes en buena hora de dinero, o dejen de llevar el hábito, o prescindan de padrinos en el bautismo, o de administrarlo en forma solemne, pues un bien mayor no debe ser impedido por otro menor, ni la caridad debe destruir nunca la caridad, y hasta “ha de preferirse la conservación de la vida del hombre a la inviolabilidad del templo”.

“El mayor bien es procurar la salvación de los infieles” —sostiene Focher—. Tanto estira este principio, que llega a extremos peligrosos. Defiende, por ejemplo, que los misioneros, como representantes que son de la autoridad pública, podrían separar, en ciertas circunstancias, a los hijos de sus padres para poder hacerlos cristianos. No así los particulares, a no ser que se trate de niños pequeños en grave peligro de muerte. Recuerda que ningún menor debe ser bautizado si no hay seguridad sobre su futura instrucción religiosa.

Focher arremete contra los “cazadores de almas”, contra los que bautizan por el mero afán de multiplicar el censo de los feligreses. Dice muy gráficamente que quien sólo bautiza y no atiende luego —por sí o por otro— a los bautizados, es como un caballo que va de paso.

Las tramas y madejas de los matrimonios

La parte más extensa de los tratados que Focher escribe en Tzintzuntzan es la referente al matrimonio. Desde que llegaron a

ITINERARIVM

CATHOLICVM PRO-
ficifcentium, ad infideles cōuertendos.
Fratre Ioāne Focher minorita autore.
Nuper summa cura & diligētia auctū,
expurgatum, limatū ac prælo mādatū,
per fratrem Didacum Valadesium,
eiusdem instituti, ac prouintiae
Sancti Euangelij in noua
Hispania, pro-
fectorem.

AD REVERENDISSIMVM PATREM,
F. Franciscum Guzmanum, omnium Indiarum maris
Oceani Commissarium generalem.

ACCESSERVNT ETIAM DENO
indices duo, quibus & quæstiones, & res no-
tata dignas, cuiusq; libri designantur.

Omnia ecclesie Catholice Apostoli-
cæq; iudicio submissa sunt

HISPALI.
Apud Alphonsum Scribanum.
1574.

Portada del *Itinerarium Catholicum*
de fray Juan Focher, obra editada
en Sevilla en 1574.

Para tratar de aclarar problemas de esta índole, los frailes celebraron infinidad de capítulos y reuniones a partir del mismo año de su llegada a México, en 1524. El mismo obispo fray Juan de Zumárraga participaba en el estudio de los casos que surgían por todas partes, “siempre martillando sobre esta materia”, en decir de Mendieta. Pero las discusiones no aquietaban los espíritus. En contra de algunos letrados, los franciscanos defendían que el matrimonio de los indios aún no convertidos era legítimo. Se consultó el asunto con canonistas de España. Se recurrió al cardenal Cayetano. Hasta al papa Paulo III. Después de la bula papal de 1537, los preladados de México se reunieron “no una vez, sino muchas”. Se aclaró que “sin alguna duda, los naturales de la Nueva España tenían legítimo matrimonio y como tal usaban de él”. Pero aún quedaba mucha tela que cortar. Al llegar a México el jurista Focher, le cayeron como moscas consultas, dudas y casos, tal como describe Mendieta:

“Como en aquel tiempo los matrimonios clandestinos eran válidos y se casaban de ordinario grandísima cantidad de indios

México los primeros misioneros, el problema del matrimonio de los indígenas les había causado serios quebraderos de cabeza. “Eran tantos los impedimentos y embarazos que se iban descubriendo —advierde Mendieta—, que no bastara la ciencia del abad Panormitano para desmarañar y desenredar las tramas y madejas que se hallaban trabados”. Hasta el año 1530, contados fueron los casos que pudieron aclarar los primeros franciscanos. Aun después, desde 1530 hasta 1540, este punto les mantuvo “bien afligidos y congojados”. Se daba el caso de un hombre que, habiéndose casado por la Iglesia, descubría más tarde que la primera mujer con la que legalmente se había unido antes de su conversión, no era la que había llevado al altar, sino otra. ¿Estaba obligado a dejar la mujer con la que convivía, para tomar la primera, o podía quedarse con la segunda?

nuevos cristianos, ofrecíanse por momentos gravísimas dificultades, que fuera menester la consulta de una Universidad para desatarlas, con todas las cuales se acudía de trescientas leguas alrededor de México a solo el decreto de este doctísimo y santo varón (fray Juan Focher) la declaración de ellas, y a todas respondía por escrito con admirable claridad la resolución de ellas. Y no solamente le preguntaban cerca de este artículo, sino de todos los tocantes a la administración de los demás sacramentos y de otra cualquier materia que se ofreciese, como a verdadero manantial de sabiduría. Y a esto acudían no sólo la gente común, mas también los oidores y letrados de la ciudad de México, y la clerecía y los religiosos de todas las Ordenes. Y así fueron innumerables los casos a que respondió, haciendo muchas veces tratados enteros para la respuesta de ellos”.

En su *Itinerarium*, Focher parte del principio de que “es legítimo matrimonio el que ha sido instituido por institución regia o según las costumbres de un pueblo”. Entre infieles, el contraído según sus leyes es verdadero matrimonio, pero —advierte Focher— “si alguien tiene muchas mujeres porque las tomó una sola vez y al mismo tiempo, ninguna es su esposa”.

Acomodándose a las circunstancias concretas que se dan en una Iglesia misional, como la del México de su tiempo, el jurista franciscano estudia el matrimonio de los catecúmenos: de los catecúmenos entre sí; de un catecúmeno con una mujer pagana; de un catecúmeno con una bautizada. Esta misma preocupación misionera deja él traslucir cuando trata de los impedimentos matrimoniales; del requerimiento que se ha de hacer a la mujer gentil dispuesta a cohabitar con el marido; de la investigación que debe hacerse sobre los matrimonios ilícitos; del castigo que hay que imponer a los que se casan indebidamente, etc.

Atento a una grave injusticia de que eran víctimas los siervos indígenas o macehuales, Focher recuerda que, en tocante a matrimonios, los súbditos gozan de los mismos derechos que los jefes; los plebeyos que los nobles. Este principio, consagrado por el primer Concilio provincial de México en 1552, iba directamente contra las pretensiones de los amos que se creían en el derecho de señalar a sus siervos la mujer con la que únicamente podían casarse, y contra otros parecidos abusos.

De la casuística a la Misionología

El *Itinerarium* de fray Juan Focher no es, contra lo que pudiera parecer a primera vista, un tratado de casuística de temas morales o canónicos. Su autor, partiendo de casos concretos, sube a principios más generales. Reflexiona sobre los hechos que estudia y llega a establecer una auténtica teoría misionológica. Tanto que,

para el bibliógrafo Robert Streit, el *Itinerarium* es el primer tratado de Misionología que se ha publicado. Para el padre Antonio Equíluz, O.F.M., moderno traductor y editor de la obra, encierra ésta “uno de los primeros planteamientos sistemáticos de los principios de la ciencia misionológica” y, desde luego, es “el primer tratado misional sobre América”.

He aquí, a modo de ejemplos, algunos de los temas misionológicos que aborda el libro. Se abre con una tesis misional de amplias perspectivas: la voluntad salvífica de Dios respecto de los infieles no es menor que la referente a los ya convertidos. De este hecho deduce el padre Focher, por una parte, la importancia y la urgencia de la vocación del misionero y, por otra, las cualidades que en éste se requieren. Para Focher dichas cualidades se reducen a tres: santidad, ciencia y bondad o sentido humano.

El problema de la idoneidad del misionero de las Indias abordado por el jurista franciscano había sido objeto de graves preocupaciones en aquellos años. Tanto por parte de la Iglesia como del gobierno español. En un momento dado, los superiores de las Ordenes Religiosas de América prefieren que la inspección de los misioneros sea hecha por organismos estatales, pues los Provinciales de España tienden a “soltar” a los súbditos más relajados e impedir el paso de los más piadosos y mejor preparados. El padre Focher se enardece al tocar este punto. Desarticula con extraordinaria viveza las razones que aducen los superiores para no enviar más religiosos a América. No le convence la excusa —mantenida todavía hoy por no pocos— de que primero deben ser atendidos los fieles, y que subvenir a las necesidades de los países de Misión es un asunto supererogatorio.

En cuanto a la santidad de vida que Focher exige en el misionero, Mendieta atestigua que en México se había experimentado ser de tal eficacia, que bastaba para hacer que los indios se rindieran sin necesidad de otros argumentos.

El padre Focher toca también en su *Itinerarium* el problema de los métodos de apostolado. Cree que el misionero evangeliza tanto más eficazmente cuanto más de cerca sigue el modo de predicar de los Apóstoles. Aboga por los métodos basados en la persuasión, bondad, total desinterés. Rechaza el uso de las armas o de cualquier otra forma de violencia o coacción. Uno de los motivos de persuasión en el que insiste es el de la gratitud. Debe el indio bautizado amar a Cristo del mismo modo que amaría al que, en nombre suyo, devolviese al acreedor cien o mil vestidos que le debiera el interesado.

La conquista que propone es —naturalmente— la pacífica. Eso no significa que el misionero no pueda defenderse en caso de agresión. Puede, incluso, llevar su prudente pelotón de soldados arma-

dos, exigir de conquistadores y encomenderos su diario sustento y, en caso de que se vea envuelto en una inesperada batalla, tirar piedras...

El autor del *Itinerarium* opina que el trabajo del misionero no se reduce a las tareas estrictamente espirituales; debe preocuparse también del bienestar temporal del indígena.

Este tema ocupa la tercera parte de la obra. Focher hace hincapié en la conveniencia de que el indio bautizado viva, no solitario o en tribus, sino en régimen de reducciones, en comunidades o pueblos de indios donde todos o la mayoría sean cristianos. “Conviene en gran manera —escribe— agruparlos en poblados”.

Le preocupa la formación cultural de los indígenas:

“Hay que enseñarles todo lo que concierne al culto y a la cultura: cantar, tocar, leer y escribir toda clase de música... Nuestros hermanos (franciscanos) enseñaron a estos neófitos el arte de hablar en público, junto con otros oficios; así tenemos gimnasios públicos, donde los niños se educan como en el seminario, tanto en las costumbres cristianas como en el trato social y político”.

Frtales y obispos a la greña

Hacia el año 1546, fray Juan Focher tuvo que abandonar el sosiego del convento de Tzintzuntzan y trasladarse a la ciudad de México, reclamado, al parecer, por fray Martín Sarmiento de Ojacaastro, un fraile comedido y un tanto inseguro de sí a pesar de ser riojano... Fray Martín era comisario general de los franciscanos de todas las Indias desde 1543. Amigo de concertar paces más que de provocar contiendas, se vio, de pronto, envuelto en la enmarañada problemática que suscitó la promulgación de las *Leyes Nuevas*, verdaderamente revolucionarias en orden a la estabilidad social y económica del Nuevo Mundo. En momentos tan difíciles, el buen fray Martín quiso tener a su lado a un jurista tan perspicaz y seguro de sí mismo como había demostrado serlo fray Juan Focher. Las cuestiones morales y jurídicas de las Indias se volvieron tan intrincadas, que el obispo fray Juan de Zumárraga, para su solución, intentó llevarlas al mismísimo Concilio de Trento. El padre Ojacaastro no aspiraba a tanto. Le bastaba con las soluciones que le diera Focher. Tanta fe depositó en el jurista franciscano, que, al ser nombrado obispo de Tlaxcala, recurrió de nuevo a su ciencia. La relación de Oroz-Mendieta informa que, mientras llegaban las bulas papales, pidió “le diesen por maestro al muy docto y santo varón, fray Juan Focher, para que le leyese los sacros cánones”. Este, a la sazón, explicaba derecho en el convento de Cholula. Allí tuvo como alumno al recién electo obispo.

Mientras tanto, las relaciones entre la Jerarquía y las Ordenes religiosas se habían vuelto cada día más tirantes, sobre todo con ocasión del primer Concilio provincial mexicano. Los superiores mayores y guardianes de las tres ordenes mendicantes de agustinos, dominicos y franciscanos no estuvieron presentes en el acto de la proclamación solemne de las constituciones del concilio —noviembre de 1555—. O al menos —también significativamente— el cronista que narró el acto no los mencionó. De hecho, algunas de las disposiciones tomadas en las sesiones conciliares reducían drásticamente los derechos y privilegios que los religiosos de México habían tenido hasta entonces en el ejercicio del ministerio.

Los afectados alegaron de inmediato que dichas facultades provenían directamente de los Papas. No contentos con el alegato, recurrieron al rey de España. Este les confirmó en sus privilegios y exenciones por medio de dos cédulas. En 1562 recabaron también la ayuda del Consejo de Indias.

La lucha entre los dos cleros se hizo cada vez más agria. El arzobispo Alonso de Montúfar, que convocara y presidiera el citado Concilio provincial, escribió en 1556 un informe tan violento, que, según el historiador mexicano fray Fidel de Jesús Chauvet, O.F.M., constituye “la crítica más cruel que se haya hecho jamás contra los religiosos de las tres Ordenes de México de entonces”. Estos, naturalmente, reaccionaron. El Comisario General de los franciscanos, Francisco de Mena, pidió al Rey que “mande venir a estas partes (a España) al arzobispo de México y le dé acá de comer, como fue hecho con el obispo de Chiapas por la inquietud que en las Indias daba. Y si en esto no se pone remedio, téngase por cierto que los religiosos dejarán la tierra (de México)”.

De la dureza de las acusaciones que se intercambiaban los representantes de los dos cleros, habló, entre otros, el doctor Luis de Anguis, profesor de Derecho de la Universidad de México. En carta a Felipe II, decía: “Los unos por defender su poder y los otros por derribarlo y deshacerlo, vienen a las puñadas”.

Nuestro jurista Focher no dudó en tomar parte en tan recia polémica. Para aclarar conceptos, señalar errores y dar a cada una de las partes contendientes lo que le correspondía en derecho. De un barrio indígena de Atlixco, donde le encontramos en 1554, pasa en 1555 a Santiago de Tlatelolco, en la ciudad de México. Aquí, al mismo tiempo que ejerce de profesor, escribe varias obras orientadas a aclarar la tensa situación surgida a raíz del primer Concilio provincial.

En el mismo año del citado concilio —1555— redacta un breve tratado sobre *Qué pueden hacer los frailes mendicantes en virtud de sus indultos sin el consentimiento de los obispos*. También es

del año 1555 la obra titulada *Refugium Pauperum*, donde Focher reivindica los derechos y privilegios de su Orden. La amplió en 1559 con una *Relación de las facultades y breves apostólicos que los religiosos de la Nueva España tenemos para la administración de los sacramentos y enseñamiento de la doctrina y cómo usamos de ellos*.

Un año después, en 1560, escribe *De la potestad del religioso electo para obispo antes de su confirmación*, y en 1561, *Compendium privilegiorum*.

Siempre al día y atento siempre a defender los legítimos derechos de su Orden, escribe en 1563 un folleto de cuarenta y seis páginas para ilustrar el modo de llevar a cabo las elecciones canónicas según el Concilio de Trento. En 1565, describe en otro folleto el estado de las órdenes religiosas a tenor de las disposiciones dadas sobre el particular por el Concilio tridentino.

Pasando de los principios teóricos a los hechos, el arzobispo Montúfar se posesionó del convento y de la doctrina de Calimaya, pertenecientes a los franciscanos. Al padre Focher le bastaron tres folios y cinco renglones para probar que el señor Arzobispo había obrado en contra de los cánones de la Iglesia y para advertirle que si no restituía las propiedades injustamente quitadas en Calimaya incurría en excomuni3n. El arzobispo recapacit3 a tiempo.

En medio de los libelos infamatorios con que los contrincantes se acometen —el doctor Anguis habla de las “cartas emponzoñadas que todos escriben, reventando de pasi3n”—, el jurista franciscano interviene en la polémica con serenidad. Ni la ofensa ni el insulto crean derecho. Ante el avance irreversible de la autoridad episcopal y del clero diocesano, Focher defiende las exenciones y facultades de su Orden, pero sin perder la compostura. Con todo, su afán de proteger las cada vez más amenazadas posiciones de sus hermanos de hábito le lleva a ampararse exageradamente en el poder civil. Ante los ataques de que son blanco por parte de la jerarquía eclesiástica, las Ordenes Mendicantes se escudan en el rey de España y en el virrey Luis de Velasco. El citado Dr. Anguis afirma que éste mostraba demasiada “licencia y crédito” a favor de los religiosos. Se comprende que éstos se inclinaran a defender los privilegios de sus protectores, los reyes de España, en especial su poder “vicarial”.

El *Itinerarium* del padre Juan Focher ha sido considerado como “la primera obra vicarialista”.

“Los (ministros del Evangelio) que son enviados (a las Indias) por el rey —escribe Focher—, son enviados inmediatamente por él, mediatamente por el Papa, puesto que hacer por medio de otro es como hacer por uno mismo. De aquí que estén en las

mismas condiciones los enviados inmediatamente por el rey católico, puesto que tanto éstos como aquéllos se dicen igualmente enviados por el Sumo Pontífice y gozan igualmente de los privilegios que el Papa concede a los que nominalmente él, por sí mismo, envía”.

Sus últimos años

A pesar de los honrosos títulos que mereció en vida y después de la muerte —“Oráculo de ciencia”, “Luz de esta nueva Iglesia mexicana”, “varón doctísimo y aventajado”—, fray Juan Focher no fue un intelectual envanecido. Los áridos libros de cánones, leyes y decretales que constantemente manejó no le aislaban de la gente humilde. Muy a gusto ejerció el ministerio sacerdotal entre los indios marginados de Tzintzuntzan, Atlixco, Tepexic del Río. En Tepexic, “pueblo de solos indios” según la relación de Oroz-Mendieta, fue párroco entre 1568 y 1570, anciano ya.

Siempre tuvo a gala defender los derechos de los indígenas, sobre todo de los sometidos al régimen de la encomienda. A los encomenderos recordó con vehemencia su gravísimo deber de procurar el bienestar material y la atención espiritual de sus súbditos. El cristiano que no cumple estos deberes de estricta justicia “es peor que los gentiles”. Añade que “los patronos no tienen ningún derecho ni dominio sobre el alma ni sobre el cuerpo de sus siervos”.

Con todo, Focher deja traslucir en sus escritos cierta prevención contra los indios chichimecas. Dice que

“no trabajan, andan desnudos... ejercen su tiranía sobre sus compatriotas y sobre los demás cristianos, presionando a unos, desollando a otros, matándolos o robándoles sus bienes”.

Focher justifica la guerra que en su tiempo se hacía contra ellos. Es más, cree que puede haber circunstancias en las cuales haya obligación de hacerla. No todos los franciscanos de su época pensaban lo mismo. Gracias a Dios. En 1541, el emprendedor fray Juan de San Miguel funda el pueblo de Uruapan con indios chichimecas, a quienes enseña a cultivar tierras, levantar escuelas e iglesias y regar huertos de árboles frutales. También civilizan y cristianizan a chichimecas fray Antonio Bermul, fray Juan Lazo y fray Jacinto de San Francisco, el fabuloso “fray Cintos”. Otro franciscano que sometió pacíficamente a indios levantiscos fue fray Francisco Lorenzo, quien, a partir de 1550, construyó unos cuarenta pueblos con indios guerreros de los estados de Jalisco y Querétaro. Mientras tanto, nuestro buen jurista sudaba latines y exprimía citas bíblicas para justificar desde el Evangelio la guerra... Quizás, para apaciguar alzados y rebeldes, no sean los más indicados los juristas.

El padre Focher pasó en Tlatelolco sus dos últimos años. Siempre activo, siguió escribiendo sobre problemas jurídicos y morales: sobre los religiosos expulsados de la Orden, el justo precio del vino, la recepción de sacramentos por parte de los enfermos...

Quien tan diligentemente defendió los privilegios de su Orden, hizo caso omiso de sus propios derechos. Jamás se dispensó de asistir al rezo coral; sólo retuvo en su celda como libro de uso personal —recuerda Mendieta— un ejemplar del Derecho canónico.

Cuando el célebre profesor de la Universidad de México, el agustino Alonso de Veracruz, se enteró de la muerte —acaecida en el año 1572— de su admirado amigo franciscano, exclamó: “Pues Focher es muerto, podemos decir que todos quedamos en tinieblas”. La luz de sus conocimientos jurídicos y ejemplar vida iluminó el lapso que corre entre 1541 y 1572, cuando la joven Iglesia mexicana experimentó su primera crisis de cambio de estructuras.

Bibliografía

- CAMPOS, L., O.F.M., *De Joanne Focher, O.F.M., Mexici missionario et missionologo S. XVI* (Pro manuscrito), Romae, 1935.
- CHAUVET, Fidel de Jesús, O.F.M., *Franciscanos memorables en México*, Tomo I, México, 1983.
- EQUILUZ, Antonio, O.F.M., *P. Juan Focher, O.F.M. Itinerario del misionero en América*. Texto latino con versión castellana, introducción y notas. Madrid, 1960.
- — —. “El Enchiridion y el Tractatus de Baptismo et Matrimonio de F. Juan Focher”, en *Missionalia Hispanica* 19, (1962), Madrid.
- — —. “La Declaratio Litterarum Apostolicarum de Fr. Juan Focher”, en *Missionalia Hispanica* 20 (1963), Madrid.
- PALOMERA, Esteban J., S.J., *Fray Diego Valadés. Su Obra*. México, 1962.
- STREIT, R., “Focher ein unbekannter Missionstheoriker des XVI J.”, en *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 3, 1913.

15. Diego Valadés, apología humanista de lo indiano

Entre los frailes que, procedentes de América, llegaban a España durante la época colonial, rara vez iban religiosos nativos de las Indias. Hubo excepciones. Fray Diego Valadés, franciscano arribado a la Península en 1571, había nacido en la ciudad de Tlaxcala. Hijo de una india y de un conquistador español, era mexicano y mestizo.

Fray Diego Valadés entró en España con buen pie. Acogido con benevolencia por don Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, y por el reverendo padre Francisco Guzmán, Comisario General para toda América desde 1572, vio con satisfacción que, al menos para el éxito de sus primeras gestiones, se le abrían las puertas sin mayores dificultades. Así lo consignó, reconocido, dos años después, en una carta en la que agradece al padre Guzmán “la deferencia y benevolencia que hasta ahora habéis tenido tanto para mí como para mis asuntos”.

Valadés también fue recibido con especiales muestras de bondad por el Padre General de la Orden, fray Cristóbal de Cheffontaines, con quien se entrevistó en París. Espíritu abierto, Cheffontaines mostró siempre un interés especial por la marcha de las actividades franciscanas en el Nuevo Mundo. En aquel mismo año de 1571, en carta dirigida a fray Jerónimo de Mendieta, se había manifestado altamente satisfecho de que, en México, los franciscanos hubieran realizado “muchas cosas dignas de memoria” en la conversión de los infieles. No es, pues, de extrañar que secundara con entusiasmo uno de los proyectos que, al ir a Europa, llevaba entre manos el padre Valadés: publicar los escritos de su maestro fray Juan Focher, en especial su *Itinerario católico de los misioneros que marchan a convertir infieles*.

Embajador de la nueva cultura indiana

Valadés tenía un particular interés en imprimir esta obra de Focher. En primer lugar, por gratitud personal hacia su amigo y mentor, cuyos apuntes había reunido desde su juventud “con tanto trabajo y desvelos”, y de cuya doctrina se había servido en los años

de su apostolado entre los indios chichimecas y en los de su docencia por los conventos de México. Deseaba, además, con el *Itinerario*, suscitar en España vocaciones misioneras para América y poner en manos de los nuevos evangelizadores un instrumento muy útil para su futuro apostolado. Pero, en su plan de dar a conocer en Europa la obra de Focher, entraba otro motivo: con los escritos del jurista franciscano —y, sobre todo, con los que él mismo proyectaba publicar— quería llevar a la Iglesia del Viejo Mundo el espíritu de la Iglesia misional del Nuevo Mundo y, al mismo tiempo, demostrar a la intelectualidad europea que la cultura, tanto religiosa como profana, había alcanzado en las Indias un alto nivel. Valadés llevaba muy dentro —en su misma sangre— el amor a América para desperdiciar la extraordinaria ocasión que su viaje le brindaba de mostrar a los humanistas de Europa el sorprendente hecho de que, en sólo cincuenta años de evangelización y de labor civilizadora, la Iglesia indiana hubiese escalado una altura tan insospechada. “No quiero aminorar el valor de los romanos —escribiría pocos años después, precisamente desde Roma—; sin embargo, hay que exaltar con mayores alabanzas y con nuevas y esclarecidas palabras el inaudito valor de Hernán Cortés y de los religiosos que llegaron a estos nuevos mundos. Pues es cierto que no ha habido nadie de ánimo tan grande como para emprender tan ardua empresa o llevarla a término en tan breve espacio de tiempo”.

Para el padre Valadés, la edición del libro de Focher significaba el inicio de una nueva etapa en su vida, tan rica en experiencias. Había sido, en efecto, por algún tiempo, ayudante y secretario del gran pedagogo Pedro de Gante, tal como él afirma: “yo mismo escribí, en su nombre, muchas cartas”. No contento con sus estudios de dibujo y teología, había cooperado a explorar las vastas regiones de Nueva Vizcaya y Zacatecas: “En el número de esos exploradores, yo también me encontré, gracias a Dios”. Además de ilustrar con sus enseñanzas las cátedras de la provincia del santo Evangelio, había sido misionero entre indios: “He morado entre ellos (loado sea Dios) treinta años más o menos, y me dediqué durante más de veintidós años a predicarles y confesarlos en sus tres idiomas: mexicano, tarasco y otomí”.

Ahora, de pronto, está ante la coyuntura más codiciada de su vida: él, fraile mestizo, nativo del Nuevo Mundo, puede poner en conocimiento del Viejo Mundo los valores religiosos y culturales que “su” joven Iglesia de América ha desarrollado al otro lado del océano.

La publicación de la obra del padre Focher fue el comienzo de esta apasionante aventura. Ya para el mes de octubre de 1573, Valadés había terminado de preparar la edición, con divisiones, prólogos e índices propios. Dedicó el libro al padre Francisco Guzmán, su

protector. Editado en Sevilla en el año 1574, “de tal modo lo aumenté, transformé y ordené —afirma Valadés—, que tal vez se me pudiera atribuir”. Sus aportes, más bien externos, no justifican atribuciones tan generalizadas, pero cada cual valora sus méritos según sus propios cánones.

Para alcanzar los objetivos que perseguía el padre Valadés, la publicación del *Itinerario* fue un acierto, pues la obra de Focher no es sólo un manual para misioneros noveles, sino también una muy seria reflexión teológica y pastoral sobre la evangelización llevada a cabo en el Nuevo Mundo y un buen exponente de la cultura religiosa que florecía en México.

Una vez cumplido con su maestro, Valadés se lanza por su propio pie, es decir, con sus propios escritos, a cumplir con su misión de portador de los valores americanos. La ocasión se le presenta pintiparada, ya que en 1574 es elegido Procurador General de la Orden Franciscana, cargo que le retiene en Roma por varios años. Allí, en el corazón de la Europa humanista, gracias al alto cargo que ocupa y, sobre todo, a la gran obra, titulada *Rethorica Christiana*, que redacta, se halla en condiciones óptimas para realizar su peculiar tarea. Su principal biógrafo, el jesuita Esteban J. Palomera, ha interpretado así esta providencial circunstancia:

“La *Rethorica Christiana* era portadora de un trascendental mensaje para el hombre europeo. Era el mensaje americano, que años antes habían hecho resonar Garcés, Vasco de Quiroga, Las Casas y otros. Pero en esta ocasión la voz que pregonaba ese mensaje no era la de un europeo trasplantado a América, sino la de un hombre nacido en América y trasplantado al corazón mismo de Europa, a la Roma eterna. Valadés había vivido y sentido en sí mismo el trascendente contenido de ese mensaje americano; su persona misma, su cultura humanista, su sensibilidad artística formaban parte viva del mensaje de América a Europa”.

No es fácil precisar en qué momento de su vida se determinó Valadés a ser mensajero y defensor de la cultura americana. Durante su viaje a Europa, hay un incidente que es, al respecto, muy significativo. El hecho sucedió en España y lo cuenta él mismo. Había sido invitado a una reunión por una “dama principal”, que era, a su vez, “conocida de la Corte del Rey Católico”. Coincidió en la visita cierto noble que, habiendo estado algunos años en el Nuevo Mundo, atacó duramente a los indios y puso en duda la sinceridad de su cristianismo. La reacción de Valadés no se hizo esperar. “Me sentí —confiesa— movido a aclarar lo verdadero y lo dudoso en lo referente a los indios”. Más tarde escribirá en su *Rethorica* dos apasionados capítulos sobre “la inconsiderada acusación que hacen algunos contra los indios” y sobre el “sincero cristianismo” de éstos.



Portada de la *Rethorica Christiana* de fray Diego Valadés. Año de la primera edición de la obra: 1579.

Pero la obra americanista de Valadés no se reduce a una simple apología del indio, ni es mero fruto de la reacción que despierta en el fraile mestizo el injusto ataque de un enemigo de América; obedece, ante todo, a la concepción humanista que tiene del hombre y de la cultura.

Humanista hasta las cachas

El humanismo renacentista entró en México a hilo de la evangelización llevada a cabo por los primeros misioneros y obispos.

El pensamiento de fray Juan de Zumárraga, máximo organizador de la Iglesia novohispana, estaba inspirado notablemente por Erasmo de Rotterdam. El obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés, era discípulo de Nebrija. Vasco de Quiroga conocía a fondo la *Utopía* de Tomás Moro. Si la defensa de las culturas autóctonas de América tiene en fray Bartolomé de Las Casas un acérrimo defensor, el principal promotor de su conversación y estudio en México es fray Bernardino de Sahagún, alumno de la Universidad de Salamanca. Francisco Cervantes de Salazar introduce en México el pensamiento de Luis Vives. Los franciscanos del primer período misional de Nueva España no se distinguen solamente por su fervor religioso, sino también por su extraordinario afán por los estudios lingüísticos y etnográficos, por su promoción de obras de arquitectura, pintura y escultura (recuérdese a fray Pedro de Gante) y por la importancia que dan al estudio de los autores clásicos, sobre todo en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

En este ambiente humanista de la provincia del santo Evangelio se forma y mueve Valadés entre los años 1545 y 1570. Amigo de apuntes y libros desde sus primeros años, asimila en tal forma la ideología y los gustos del movimiento humanista, que éste configura su pensamiento de teólogo y su sensibilidad de grabador.

No es, pues, de extrañar que, al llegar a Roma, se sienta como el pez en el agua y se entusiasme ante las esculturas y pinturas del Renacimiento.

Cita continuamente a los clásicos griegos y latinos. Para él, Platón es el mayor de los filósofos; Aristóteles, el más sistemático; Sócrates, el más admirable; Cicerón, a quien cita cincuenta y siete veces en su *Rethorica*, es la cúspide de la elocuencia, mientras Demóstenes es su gloria. Copia frases de Homero, Jenofonte, Eurípides, Virgilio, Horacio, Quintiliano, Ovidio, Juvenal, Tito Livio, Séneca, Catón, Plutarco, Plotino... Como buen humanista, al tratar de las cualidades que debe revestir la predicación cristiana, no encuentra inconveniente alguno en presentar una síntesis del pensamiento pagano. Lleva tan metida en la sangre la formación clásica,

que, al encomiar las hazañas apostólicas de los primeros franciscanos de México, no los compara con otras figuras de la Orden, sino con los héroes de la historia de Grecia y Roma: Alejandro Magno, Julio César, Pompeyo...

Conoce los autores del Renacimiento, como se ve por sus citas de Pico de la Mirándola, Petrarca, Benito Arias Montano, Ludovico Dolce, Luis de Granada, Melchor Cano, Miguel de Medina, el "Broncense" o Francisco Sánchez de las Brozas, etc.

Valadés escribe en la lengua culta de su época, en latín. El suyo es un latín clásico, elegante y cadencioso en general, un poco faragoso a ratos. Hasta para describir cómo "tortean" o confeccionan tortillas las indias de México, recurre al latín. Su dominio del griego le lleva a tomar actitudes pedantescas, como cuando al *Itinerario* de Foher llama "Hodoepóricom"; y "Anakefaloiosis" a una ingeniosa síntesis que hace de la Sagrada Escritura.

También en el aprecio por el indio se puede ver reflejada su concepción humanista del hombre, tal como sugiere el padre Palomera, quien afirma que "el matiz propio y peculiar que adquirió el humanismo en la Nueva España... fue el sentido de comprensión del indio". Valadés, en efecto, no sólo defiende la tesis —discutida por algunos durante el siglo XVI— de la capacidad de los indígenas de América para la vida civil, sino que, muy de acuerdo con la tendencia renacentista a exaltar la autonomía del hombre, pone de relieve las cualidades intelectuales y físicas del nativo mexicano y eleva su aptitud para llevar vida "política" y cristiana hasta el extremo de presentarlo como paradigma de éstas. Destaca así mismo las manifestaciones de las culturas precolombinas, en especial de las mexicanas, tanto en arquitectura como en astronomía, pictografía y matemática.

El renacimiento influye también en las formas de expresión artística de Valadés. Es un dibujante y grabador de notables cualidades. Sus ilustraciones tienen gracia y perfección. Tanto en su manera de representar las figuras humanas como en el modo de diseñar viñetas y decorados, es renacentista. Veintiséis dibujos, hechos de su mano, ilustran su *Rethorica*. Al pie de la mayoría de ellos Valadés estampa su firma. En latín, desde luego: *F. Didacus Valades fecit. F.D. Valades inventor*.

El grabado de la portada de la *Rethorica* lleva —enmarcado en una lápida— el título de la obra y, en la parte inferior, el escudo de armas del papa Gregorio XIII, a quien va dedicado el libro. En los flancos del frontispicio, las personificaciones de la teología y la retórica. Corona el conjunto el escudo de la Orden franciscana sostenido por dos ángeles. El libro se cierra con un curioso y detalladísimo calendario azteca correlacionado con el juliano.

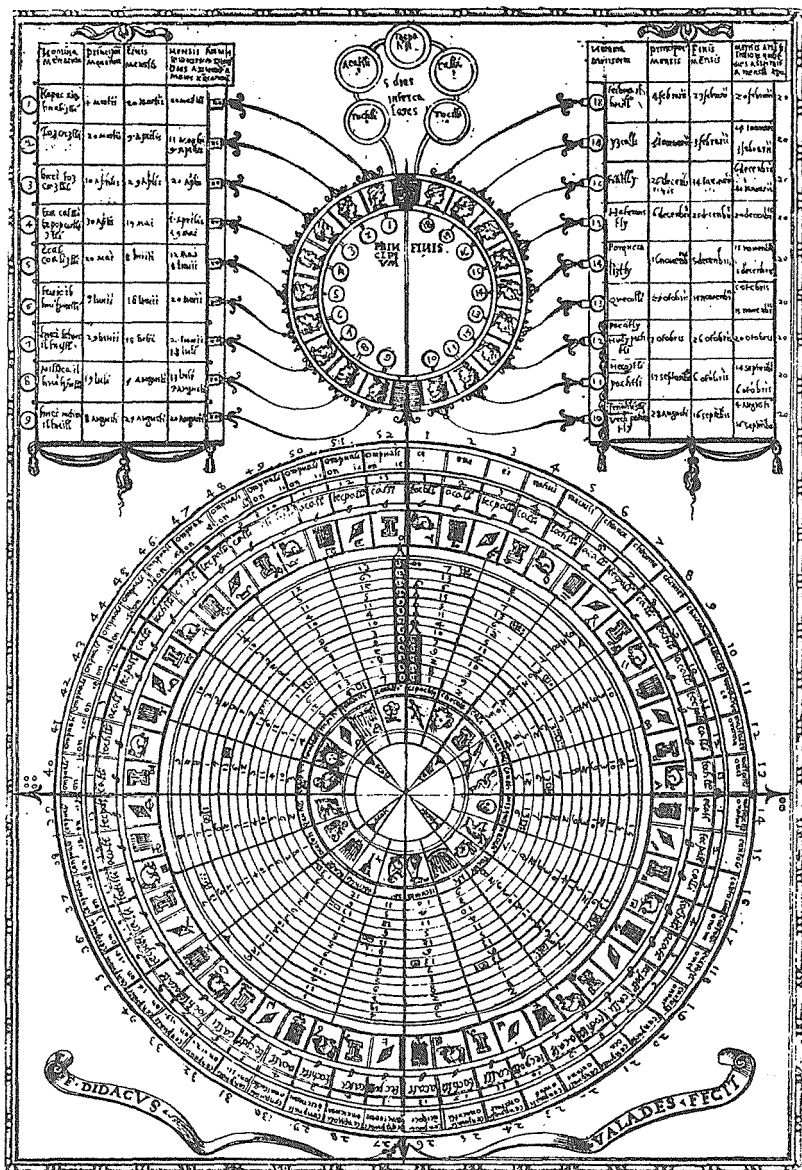
A lo largo de su obra, Valadés inserta muy logradas ilustraciones de algunos de los temas que en ella trata: organización franciscana del apostolado en México, las siete artes liberales, alfabetos mnemotécnicos, ritos y costumbres aztecas, la ordenación jerárquica de la Iglesia y del Estado, técnicas catequéticas empleadas por los franciscanos en Nueva España, los Sacramentos, el triunfo del cristianismo.

El mismo da a conocer las razones que le movieron a ilustrar su obra. “Añadimos algunas láminas con el fin de que rápidamente se recuerden esas cosas, como también para que se conozcan debidamente y con claridad los ritos y costumbres de los indios, y así, por medio de estos dibujos, se inciten las voluntades de los lectores a leer estas páginas con avidez y conserven en su mente aquello que más les haya agradado”. Valadés no ignora que “las cosas que se ven mueven con más fuerza las potencias del hombre”.

Un alto aprecio por las ciencias relacionadas con el estudio del hombre, tan característico del Renacimiento, aflora constantemente a lo largo de la *Rethorica*. En el capítulo tercero de la primera parte, habla de cómo el orador “necesita echar mano de varios recursos científicos”. En el sexto y séptimo, insiste en la utilidad que aportan las letras humanas para entender la Escritura, y explica cómo deben utilizarlas quienes estudian teología. En la segunda parte del libro, da a conocer el funcionamiento de la vida vegetativa, de la imaginación y de la sensibilidad. Inculca, en particular, la importancia de la memoria y ofrece algunos medios para cautivarla. En la tercera parte, recalca, entre las virtudes humanas, la mansedumbre y la amabilidad. Explica, así mismo, el modo de poner en movimiento los afectos humanos. La cuarta parte trae una sorprendente “alabanza sobre los bienes materiales”.

Intento de síntesis de los altos saberes del Renacimiento

La *Rethorica Christiana* de fray Diego de Valadés —seis partes, ciento veinticuatro capítulos, trescientas setenta y ocho páginas, veintiséis grabados— es, ante todo, un texto para formar buenos oradores. Trata de las propiedades del discurso, de las cualidades de la predicación cristiana, del oficio del predicador. Habla de la Retórica en sí, de sus divisiones y objetivos; la elocución; los tres géneros de causas (demostrativo, deliberativo y judicial); los tropos y figuras literarias, las diversas formas de argumentar; la pronunciación, etc. Pero Valadés no se contenta con un texto, suscinto o extenso, de Retórica; pretende que su obra sea algo así como un compendio de las ciencias que se cultivaban en su tiempo, una *Summa summarum scientiarum*, una síntesis de las ciencias más excelsas,



Interesante grabado realizado por fray Diego Valadés para describir la correlación del calendario azteca con el Juliano.

es decir, la Sagrada Escritura y la teología, con elementos de filosofía, disciplinas profanas, artes liberales. El orador sagrado debe ser, según él, “varón de vasta cultura”.

Para dar a su obra este carácter de compendio del saber universal, tan del gusto del Renacimiento, Valadés leyó y releyó “los casi incontables volúmenes de Retórica”, así de autores paganos como cristianos, escritos hasta entonces. Luego, reunió, sintetizando, “lo que estaba disperso en varios códices” y procuró “abrir alguna brecha en las Letras Sagradas para beneficio de los oradores cristianos”.

Su insistencia en la necesidad de estudiar la Biblia es constante. En el capítulo IX de la primera parte expone un “sustancioso compendio de toda la Sagrada Escritura”. En la segunda parte vuelve a dar una síntesis de la misma, “para que brevemente se pueda aprender de memoria”. En la tercera, habla con más amplitud del canon judío y eclesiástico de los Libros Sagrados, de las traducciones, de los sentidos escriturísticos, de los géneros de exposición, etc.

También intenta en su *Rethorica* dar una sinopsis de la teología, “una egregia explicación del pensamiento teológico”. De hecho, expone sintéticamente los cuatro libros del maestro de las sentencias, Pedro Lombardo. Introduce así mismo al lector en la Patrología con numerosas citas, tanto de los padres griegos como latinos, así como en la cultura de la época, ya que en su obra habla “sumariamente de casi todas las ciencias”.

Valoración y propaganda de lo indiano

Un hombre tan compenetrado con los ideales del Humanismo, cual era fray Diego Valadés, y un libro que, como la *Rethorica Christiana*, intentaba dar una visión global del saber de su tiempo, constituían ya, por sí mismos, una buena prueba a favor de la cultura que había florecido en la “tierna planta” de la Cristiandad americana. No contento con esta demostración indirecta, Valadés utiliza su libro para hablar explícitamente, a tiempo y a destiempo, de su querida América. Aun a riesgo de andarse por las ramas, aprovecha cualquier ocasión para dar a conocer a los europeos las peculiaridades y logros de la civilización de allende los mares. Hablando de las parábolas y metáforas de la Biblia, por ejemplo, explica cómo los indios mexicanos se sirven de comparaciones y semejanzas cuando toman la palabra. Para ilustrar qué es memoria artificial, recurre a los jeroglíficos y pictografías que usan los indios para retener fechas e ideas. Como ejemplo de género demostrativo en oratoria, echa mano de una larguísima y forzada “digresión para venir en más claro conocimiento de las cosas de los indios”, ilustra-

da, incluso, con varios grabados. Es un paréntesis de dieciocho capítulos, una digresión tan intencionadamente tendida, que se conoce como “la crónica mexicana de Valadés”. Un cartel de brillantes colores, un anuncio propagandístico compuesto con el propósito de pregonar las notas particulares y novedosas de México: desde las danzas y coreografías aztecas hasta la organización social del Imperio de Moctezuma, desde la exótica decoración de los templos idolátricos hasta los fulgurantes logros obtenidos por los apóstoles franciscanos.

Valadés muestra un interés especial en dar a conocer los aportes originales de la Iglesia indiana, sus nuevos métodos de evangelización —ensayados con tanto éxito en Nueva España— y las manifestaciones de fervor, orden y belleza de la liturgia misional mexicana. Quiere demostrar con hechos e informes avalados por su propia experiencia, este acontecimiento trascendente en la historia: que la Iglesia católica no se restringe ya a los estrechos límites de la vieja Europa; que la joven Iglesia del Nuevo Mundo enriquece, aumenta y da variedad y frescura a la Cristiandad.

Para Valadés, la conquista de México es un hecho tan extraordinario, que “entre todos los acontecimientos y empresas de los cristianos, desde que Dios creó el mundo universo, no hay otro alguno tan digno de eterna memoria y en el que Su Majestad haya mostrado tanta clemencia”. En cuanto a la evangelización de Nueva España, piensa que “nunca se ha oído o leído que una tan gran muchedumbre haya sido convertida, con igual dedicación y constancia y por tan pocos, a la fe cristiana como, por la divina clemencia, ha sucedido con los indios”.

En cuanto a la forma de celebrar la liturgia, Valadés, tras haber visto “las ceremonias de los europeos”, opina que éstas quedan muy por debajo de la “magnificencia” con que son celebrados los oficios sagrados en México. Destaca el esplendor y el ambiente de júbilo popular de que se reviste el culto católico en Nueva España. Únicamente cede cuando habla del canto litúrgico. Dice, en efecto, que “todos los indios conocen los sonos y ritmos de la música; pero está fuera de propósito el comparar sus voces con las de los españoles o con las voces de los cantores de otras naciones”.

Otro punto que pone de relieve es la importancia que en la catequesis novo-hispana se da al uso de los medios visuales, heredados algunos del culto pagano.

En la cerrada apología que hace del indio convertido, propone a éste como modelo tanto por la asiduidad y fervor con que participa en la vida sacramental como por las virtudes de afabilidad y generosidad que practica. Admira su sentido de “pulicía”. No se cansa de describir el alto nivel de vida civilizada que se observa en los

pueblos de indios: los terrenos, bien cultivados; las escuelas, limpias; las iglesias, artísticamente decoradas; alegres las bodas y solemnes y sentidos los entierros.

En estos luminosos y optimistas cuadros pintados para exaltar la Cristiandad indiana, está siempre presente la figura del fraile franciscano. La *Rethorica* encierra una gran apología del apostolado llevado a cabo por la Orden de San Francisco en México. Editada en un idioma conocido por todos los hombres cultos de Europa y en una fecha —1579— en que todavía no se habían publicado las grandes crónicas franciscanas del Nuevo Mundo —la de Motolinía no se edita hasta 1580 y la de Torquemada, hasta 1615—, la *Rethorica Christiana* de Valadés lleva al Viejo Mundo informes de la Orden ignorados en las esferas intelectuales. Pocos años después, en 1588, la mayoría de las noticias referentes a los indios contenidas en el libro de Valadés fueron traducidas al alemán.

La *Rethorica Christiana*, editada en Perusa por Pietro J. Petrucci y acogida favorablemente por la culta Europa, no sólo puso en alto el nombre de la América india, sino también el de su autor. Los humanistas del Viejo Mundo rindieron sincera pleitesía al extraño fraile mestizo, nacido en Tlaxcala, que era capaz de escribir en latín clásico no sólo un buen tratado de oratoria, sino también brillantes síntesis del pensamiento de la Europa del Renacimiento. Uno de estos sorprendidos humanistas, el poeta franciscano fray Camilo Sabelio, cantó en verso eólico a su hermano traxcalteco, el de la “hermosa cabellera” mestiza:

“Mas tú, humanista de Iberia bélica,
a todos has superado...
Mientras el aire críe
veloces pájaros, la tierra fieras,
y peces las aguas del vítreo océano,
perdurará la gloria de tu renombre en todo tiempo”.

Bibliografía

- GOMEZ ROBLEDO, Xavier, *Humanismo en México en el siglo XVI*, edit. Jus, México, 1954.
- MAZA, Francisco de la, "Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo XVI", en *Anales del Instituto de investigaciones estéticas*, 13 (1945), México.
- MENDEZ PLANCARTE, Gabriel, *Humanistas mexicanos del siglo XVI*, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, México, 1946.
- OLIGER, L., *De vita et scriptis Didaci Valadés, O.F.M.*, Firenze, Italia, 1943.
- PALOMERA, Esteban J., S.J., *Fray Diego Valadés, O.F.M., evangelizador humanista de la Nueva España en el siglo XVI. Su obra*. Edit. Jus, México, 1962.
- — —. *Fray Diego Valadés. El hombre y su época*. Edit. Jus, México, 1963.

16. Juan de Torquemada, dimensión universal de la historia y de las instituciones de los indios mexicanos

Fray Juan de Torquemada —no lo confunda el lector con su homónimo, el célebre organizador del Santo Oficio— llega a México de niño, hacia 1565. De tal modo se encariña con la tierra mexicana, que la toma por su nueva patria. “Téngola por propia por haberme criado en ella”.

Apasionado admirador de todo lo mexicano

Ni en su edad madura pierde Torquemada la capacidad de admirar la belleza y la fertilidad de las tierras de Nueva España. Con más de cincuenta años sobre sus hombros, conserva sensible el corazón y describe con un entusiasmo de adolescente las frutas, flores y cereales de México. Recuerda que en el pueblo de Coahuatlacán vio un rosal florecido en el mes de septiembre —“un rosal con rosa muy hermosa y fresca”—. Y que en Tlaxcala se dan membrillos a lo largo de todo el año. Y peras en el mes de enero. Y rosas en febrero y marzo. Y que en el convento de Perihua, pueblo que cae en el estado de Michoacán, vio, en el año 1584, sacar de la huerta una gran canasta de membrillos tan bien logrados, que le causaron asombro. Y habla de las manzanas que en la encomienda de un tal Fernando de Oñate, maduran por igual en las cuatro estaciones. Y se le hace la boca agua cuando elogia los duraznos y peras cermeñas de Sochimilco, “más dulces que la miel”. Y afirma que en un mismo valle mexicano hay simultáneamente trigo que se siembra, trigo que despunta, trigo que verdea, trigo que madura y trigo que se siega. “Si san Isidoro lo viera —escribe— no dejara de espantarse”.

No se sabe si nuestro entusiasta fraile haya compuesto o no algún poema a la fertilidad del paraíso que encontró en México, pero sí se conoce un precioso detalle que retrata su sensibilidad de esteta. “Hoy —confiesa—, que se cuentan 17 del mes de noviembre del año 1611, tengo en mi poder dos duraznos tan lindos y fres-

cos, como se dan por su propio y natural tiempo”. En su austera celda del convento de Santiago de Tlatelolco no poseyó nunca fray Juan de Torquemada cuadro de tanta belleza y color ni joya que le produjera más viva alegría, que aquel par de duraznos. Es de esperar que nunca se haya atrevido a comerlos...

El futuro historiador de México estuvo siempre consciente de que su admiración por la tierra y la capital de Nueva España rayaba en el apasionamiento, que él llamaba afición. “No niego tenerla” —admite—. También en relación con los nativos mexicanos reconoce ser “tan aficionado”. Aprecia su belleza. “Tienen las caras y rostros hermosos y agraciados, así hombres como mujeres, y en su niñez son muy graciosos y de muy buenas facciones, y muy alegres”. Alaba sus cualidades morales, su valor en la guerra, su destreza en toda clase de artes y oficios. Recuerda que el gran retablo que él, siendo guardián, colocó en la iglesia de Santiago de Tlatelolco, había sido labrado por el indio Miguel Santiago, tallista “de mucho y delicado ingenio”. Los artesanos nativos “labran talla y escultura, así grande como chica, y hacen imágenes y santos” de tanta perfección, que los llevan a España.

Para identificarse más con el indígena, Torquemada aprendió el *náhuatl* con fray Juan Bautista Viseo, “nacido en esta tierra”, y con Antonio Valeriano, uno de los intelectuales aztecas salidos de las aulas del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Se inició también en la lengua *tonaca* en Zaclatán.

Torquemada no es ningún crítico sistemático del dominio español en América, pero no oculta los males que la conquista ha causado a los nativos. Denuncia “el pesado yugo” que el coloniaje carga sobre los diezmados indígenas. Gran defensor de Hernán Cortés, elogia sus hazañas guerreras, pero aclara que solamente la misión de evangelizar a los vencidos justifica la presencia de los españoles en México. “Si Dios nos sufre a los españoles en esta tierra es por el ejercicio que hay de la doctrina y aprovechamiento espiritual de los indios... Todo lo demás es codicia pestilencial”. En política indigenista, Torquemada es partidario de las “dos repúblicas”, es decir, que indios y españoles vivan, para bien de aquéllos, separadamente. “Harta lástima es que en Yucatán y Guatemala y en lo del Perú estén los españoles poblados por sí, y los indios por sí, y que en esto de México, donde a razón hubiera de haber más orden y concierto, no haya esto llevado remedio”.

Simpatía por el pasado histórico

Fray Juan de Torquemada vio siempre con ojos de simpatía y admiración el pasado histórico de los mexicanos. Durante más de vein-

te largos años trabajó con increíble afán en reconstruir ese pasado que la conquista había pretendido borrar para siempre. Fue su amor al indio el que le hizo ver que éste no podía sobrevivir desligado de su historia, sin la base de su propia identidad cultural. Justificó hasta con ardor que, a raíz de la conquista, se hubiesen destruido ídolos y templos a mansalva, pero lamentó la locura, el desorbitado celo, de quienes quemaron códices y pergaminos “de mucha importancia para saber las cosas antiguas de esta tierra”.

Torquemada, al igual que todos sus contemporáneos, es partidario del método de la tabla rasa en lo referente a la cristianización de los idólatras, pero no deja de advertir que “la idolatría, como tal, vasa destruyendo y acabando, no sólo porque la Divina Providencia no la consiente ni la aprueba, sino también porque, de su misma naturaleza, por ser falsa y mentirosa, no puede permanecer con la verdad”. Con esta afirmación, fray Juan de Torquemada no defiende la tesis de que la idolatría azteca puede ser superada sin violencia, exclusivamente por medio del libre juego de la verdad y del error. La liberalidad de su espíritu no llega a ese extremo, pero sí a hacerle ver que dentro del culto idólatrico pueden subsistir formas muy apreciables de belleza y ejemplos de raras y admirables virtudes. Halla tan limpios y lucidos los templos paganos, que “no parece que manos de hombres los hubiesen hecho ni que pies humanos los pisasen”. Incluso admira la belleza de algunos ídolos esculpidos en piedra. Respecto de los sacerdotes idólatras, atacados tan duramente por la mayoría de los historiadores de la época y tachados por algunos de crueles y sodomitas, sostiene que siempre fueron castos, lo mismo en sus actos que “en la composición de su persona”.

En sus escritos, Torquemada resalta y elogia cuanto de positivo encuentra en los acontecimientos e instituciones de la historia del México precolombino, así como las virtudes y glorias de sus grandes emperadores. Tlotzin es “nobilísimo”; Nezahualcoyotl, “prudente y sabio”; “uno de los más sabios del mundo”, Moctezuma I.

Esta simpatía con que Torquemada ve el pasado indígena de México no es una mera actitud sentimental, un diletantismo más o menos elegante y superficial; es un amor sincero, tan radical y envolvente, que da sentido e impulso a toda su existencia. La gran obra de su vida, su colosal *Monarquía Indiana*, es fruto de este apasionado amor. El mismo lo confiesa. Al enumerar las razones que le movieron a escribir la voluminosa obra, “otra fue —dice— ser yo tan aficionado a esta pobre gente indiana y querer excusarlos, ya que no totalmente en sus errores y ceguerras, al menos en la parte que puedo no condenarlos, y sacar a luz todas las cosas con que se conservaron en sus repúblicas gentílicas, que los excusa del título bestial que nuestros españoles les habían dado”.

Valoración de la historia y de las instituciones prehispánicas

Aparte esta finalidad reivindicatoria de carácter inmediato, el amor que fray Juan de Torquemada profesa al indio le inspira un proyecto mucho más comprometedor y trascendente. Quiere valorar el pasado indígena de tal forma, que se demuestre que la historia de México no comienza con la conquista llevada a cabo por Hernán Cortés, ni siquiera con los aztecas, sino en tiempos mucho más remotos, que él trata de sacar a luz. Así se podrá ver que el actual régimen establecido por los españoles se enlaza unitariamente con “el monárquico imperio con que gobernaron y rigieron estas gentes sus reinos hasta que por los nuestros fueron desbaratados, de los cuales pasaron a nuestros reyes de Castilla”. Además de articular hechos históricos, Torquemada intenta probar que las creencias, prácticas religiosas e instituciones civiles y políticas prehispánicas de México no son un mundo cerrado, sino que se integran en un contexto universal de acontecimientos y culturas, que él examina a la luz de la teología de su tiempo.

Para desarrollar una tesis tan abarcadora, Torquemada planifica su *Monarquía Indiana* como una obra de tipo enciclopédico, tal como lo sugiere el título: *Los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquistas, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*.

Las dos mil “fojas” impresas de que consta la obra dan una idea de su extensión. Se divide en tres partes. En la primera —cinco libros—, Torquemada describe el origen y regímenes de los toltecas, chichimecas, aculhuas y aztecas, sus ciudades y hechos principales, así como la conquista de la “monarquía indiana” por Hernán Cortés y el gobierno de la Nueva España durante el siglo XVI. En la segunda, compuesta de nueve libros, se habla de las instituciones religiosas y sociales del México prehispánico: ídolos, sacrificios, templos, sacerdotes, calendario de solemnidades y fiestas, organismos políticos y militares, matrimonio y educación, trabajo, guerra y comercio. La tercera —siete libros— versa sobre la evangelización de México y la promoción social de los nativos, realizadas, en particular, por la Orden franciscana.

Un poderoso espíritu de apertura y universalismo indigenistas agita esta monumental y farragosa “crónica de crónicas”. A lo largo de toda ella, Torquemada quiere probar que la historia y la cultura de los vencidos están abiertas al pasado y al futuro, que son un patrimonio de la Humanidad. Es verdad que, como se ha observado, sus investigaciones no remontan más allá de las conquistas chichimecas, pero, una y otra vez, manifiestan la voluntad de dar a la his-



LIBRO PRIMERO

DE LOS VEINTE Y UN

RITUALES,

Y MONARQUIA INDIANA.

COMPUESTO POR Fr. JUAN DE TORQUEMADA,
de la Provincia del Santo Evangelio de Mexico.

ARGUMENTO DEL LIBRO PRIMERO.

CRÍA DIOS EL MUNDO, PARA MOSTRAR SU GRANDEZA, y Poder. Es un Mundo solo, y no muchos (como digeron algunos) Es todo habitable, segun sus quatro Partes. Ai Antipodas; y está el Mundo repartido, en Islas. Llámase Indias, las Tierras de esta Nueva-España: Como se poblaron? No son Judios los Indios. Por donde vinieron à la Tierra? Huvo Gigantes, en ellas. Pueblanla los Toltecas. Tras ellos los Chichimecas, y Aculubuas. Xolotl, es el primer Rei de estas Gentes; de donde vino, y como fue creciendo en numero, su Familia? Prosigue esta Monarquía, hasta el Emperador Tlaltecatzin, en cuió tiempo entraron los Mexicanos, en la Tierra. Ai intermedios otros dos Emperadores; es à saber, Nopaltzin, Hijo del Primer Emperador Xolotl, y Tlotzin, Hijo de Nopaltzin. Mudan el Asiento Imperial, de Tenayucan, donde tuvo su principio, a la Ciudad de Tetzcucó, Población muy Antigua de esta Tierra.

Encabezamiento del primer libro de la *Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada, edición de 1723.

toria indiana una mayor dimensión que la conocida por sus contemporáneos. “Ya tengo dicho en muchas partes de estos libros cómo los que han escrito el origen de estas gentes no se han curado de más que dar noticia de cómo estos últimos mexicanos vinieron; ...siendo así que, cuando ellos llegaron, había ya gentes y estaba poblado todo”.

Si compara las instituciones públicas —los “rituales”— de la civilización azteca con las estructuras y creencias del Viejo Mundo, es “para que se vea cuán común ha sido en todo el universo este modo de gobierno y cómo es imposible que sin él se hayan conservado en policía todos sus moradores y vecinos”. Cuando —es un ejemplo— trata de la idolatría de los aztecas, recurre a su habitual método de contar datos entresacados de diversas culturas y religiones, “porque no se entienda —advierte— que solos estos indios fueron los perniciosos en este pecado”. Luego empareja ídolos aztecas y griegos: *Tezcalipuca* es *Júpiter*; *Huitzilipuchtli*, *Marte*; *Tlaloc*, *Neptuno*; *Quetzalcohuatl*, *Juno*; *Centeutl*, *Ceres*, *Tonatiuh*, *Apolo*; *Tlazolteutl*, *Venus*.

Este enfoque ideológico con que Torquemada estudia la historia le es posible gracias al increíble caudal de erudición que posee. Domina todos los ramos de las ciencias de su tiempo, desde la Biblia y la Patrística hasta la literatura clásica y la geografía. Sus constantes citas y digresiones —en la segunda parte de su obra, por ejemplo, transcribe frases de más de trescientos treinta y cinco distintos autores, especialmente antiguos— hacen la lectura de la obra sumamente pesada, casi insoportable; pero, al mismo tiempo, logran el objetivo que persigue el autor: unir mundos, enlazar culturas. Lo dice él mismo: “Bien quisiera excusar cosas antiguas que en su comprobación trato, pero no he podido, por haber sido mi intento comparar estas gentes indianas a otras más antiguas del mundo”.

“Confieso que el trabajo ha sido muy grande”

Un proyecto literario de semejante envergadura era una empresa de titanes aun sólo desde el punto de vista de la cantidad de material informativo que requería. Pero el trabajo resultó mucho más difícil debido al criterio con el que seleccionó el autor los documentos. “Sólo escribo verdad, de la cual siempre me he preciado” —dice. “No es libro de caballerías éste, sino historia”.

Esta actitud crítica con que Torquemada se enfrentó a su formidable tarea fue la causa de que empleara más tiempo en investigar, ordenar y supervisar los informes, que en redactar la obra. Siete años, según confiesa, le llevó la escritura del libro; catorce, la búsqueda y el estudio de los documentos.

Con detalles de vivo colorido describe la obsesiva diligencia con que se entrega a la tarea, los momentos de decaimiento que experimenta, así como el intenso gozo que le proporciona un trabajo en el que, como enamorado de la causa indigenista y miembro de la Orden franciscana, tanta ilusión ha puesto.

Los mayores obstáculos surgieron al principio, cuando intentó penetrar en las etapas históricas que subyacían bajo el período azteca. “En solos estos dos libros primeros gasté tiempo de cinco o seis años —confiesa—, cotejando unas historias con otras y confirriendo las narraciones entre sí”. Hojeando las páginas de la *Monarquía Indiana*, se pueden rastrear algunos de los caminos que recorre su autor para internarse en los secretos del pasado indígena. En Tlaxcala, hace medir murallas y fortificaciones de los olmecas. En Tezcoco, observa la azotea del palacio del rey Nezahualpilli en compañía de un nieto de éste. En la ciudad de México, estudia los restos de los antiguos templos aztecas.

Investiga pinturas toltecas. Para averiguar el origen de los predecesores de los aztecas recurre a algunos “libros que los naturales tenían guardados y escondidos”. Escruta también ciertas pictografías “que los más curiosos de estos indios naturales tenían y yo al presente en mi poder tengo”. Con permiso de un nieto del rey de Tezcoco, el célebre Nezahualcoyotl, estudia algunos códices pertenecientes al tesoro real. Guarda en su celda como codiciadas joyas “tres o cuatro libros” utilizados otrora por los sacerdotes aztecas para contar meses, años, fiestas y acontecimientos religiosos e históricos, y “una rueda” o calendario. Utiliza así mismo “algunos fragmentos y un libro que se halló entero” en poder de un nieto del rey Nezahualpilli. Interroga a indios “de gran elocuencia y saber”. Discute el sentido de muchas palabras *náhuas* con indios “colegiales (de Tlatelolco) y latinos, que en su lengua mexicana son Cicerones”...

Con raro ingenio y gran flexibilidad de espíritu combina sus trabajos de investigador con sus ocupaciones y responsabilidades de Superior y Lector. “Me ha sucedido —dice— lo que al invictísimo Julio César, que, peleando con los enemigos, iba escribiendo las cosas que le sucedían”. Viaja a Guatemala, donde entrevista al cronista Bernal Díaz del Castillo, “hombre de todo crédito”. Para allegar documentos, acude a los despachos de los escribanos, hurga en los archivos de los monasterios, pide informes por carta. “Me ha sido forzoso juntar y conferir papeles y memoriales con mucha fatiga de mi entendimiento e imaginación, inquirir e investigar la verdad, sacar relaciones y testimonios ciertos”... Ni sus viajes a Tlaxcala, Michoacán, Jalisco y Veracruz, ni sus trabajos como arquitecto y maestro de obras en la iglesia de Santiago de Tlatelolco y en varias represas y calzadas de México le impiden seguir en su labor de

historiador. Está ya engolosinado con su gran proyecto. Nada es ya capaz de apartarle de él. “Cuando me hallaba cansado de los trabajos en que en las obras y otras ocupaciones me tenían, volvíame al estudio de los libros y a dar una y muchas vueltas a las cosas que escribía, porque en el revolvimiento y trasiego de ellas descansaba”. De día investiga y discute, a veces entre apasionados gritos. De noche trabaja “en el silencio de mi soledad”, hurtando horas al descanso. “Después de haber rezado maitines en comunidad con los demás religiosos, me ocupaba en esto”.

Hay momentos en que su ánimo decae. La tarea es interminable. Recio el trabajo. “Muchas veces dejé la pluma y propuse no pasar adelante”. Pero el deseo de que no se pierda “la memoria de casos y personas tan dignas de ella” le infunde valor. Otro motivo que le alienta es el carácter colectivo de la empresa. Fray Juan de Torquemada está muy consciente de que su *Monarquía Indiana* es la gran obra de su Provincia franciscana del Santo Evangelio. Es la “crónica de las crónicas”, escrita, no sólo por él, sino también por sus predecesores: fray Andrés de Olmos, Motolinía, Jiménez, Sahagún, Mendieta. En este supuesto, él suma sin mayor escrúpulo los escritos de sus hermanos en la Orden a los suyos propios. Los copia con tal profusión y libertad, que ha sido tachado de plagario, en especial por el bibliógrafo Joaquín García Icazbalceta y por el cronista mexicano fray Agustín de Vetancurt. Torquemada no tiene reparo alguno en admitir que en la composición de su vasta obra entran materiales ajenos, numerosos escritos de sus hermanos de hábito, en especial de Mendieta. “De que mucho me he aprovechado”. Lo confiesa.

La *Monarquía Indiana* es un río caudaloso, de corriente tan impetuosa, que arrastra cuanto informe válido, ajeno o propio, halla a su paso. Respecto de otros cronistas e historiadores de la época, como Herrera, Gómara, Las Casas, Acosta, a veces les sigue, otras les contradice. Compila, ordena, critica, aclara, se apropia o rechaza cuanto informe cae bajo su dominio, pero, siempre es sincero. “Todo esto he copilado y juntado de varios escritos y memoriales”, admite, aunque advirtiendo que su obra es “nueva historia”. Nueva no sólo por la reelaboración crítica a la que somete los aportes ajenos, sino también por el original enfoque con que los ve y presenta.

Al terminar su colosal obra —hacia el año 1612—, fray Juan de Torquemada no disimula su satisfacción. “Vencí todas las dificultades —escribe— y, desplegando las velas de mi encogimiento, salí con ella al cabo. Confieso que el trabajo que en ella he pasado ha sido muy grande”. No le faltan motivos. Ha hecho justicia a la causa indígena salvando su patrimonio histórico. Ha servido a la Iglesia y a la Orden. Cree también que “con esta larga historia, en tres volúmenes o partes distribuida”, su nombre pasará a la poste-

ridad. “Es bien que dejemos alguna cosa —escribe con muy noble e ingenua sinceridad— en la cual corra nuestro nombre por muchos siglos”.

Tanto la *Monarquía Indiana* como la anhelada fama póstuma del autor se salvaron por pelos. Impresa en Sevilla en el año 1615, la voluminosa obra desapareció en un naufragio. Sólo se pudieron recuperar unos pocos ejemplares. Un siglo después, en el año 1723, se hizo una segunda edición. En Madrid. Dos más, en México, en nuestro siglo. Hoy los estudiosos de la historia de América quieren vindicar a este franciscano que dio un valor universal a la historia y a la cultura de México. La Universidad Nacional mexicana prepara una edición crítica de su *Monarquía*.

A raíz de haber terminado su obra, fray Juan de Torquemada fue elevado al honroso cargo de Ministro Provincial. En 1614. Falleció diez años después, en Tlatelolco. Con su característico estilo, los *Anales Coloniales de Tlatelolco* describen la muerte del ilustre franciscano:

“1624, año 5-caña. Entonces murió nuestro querido padre fray Juan de Torquemada, el martes, primer día del mes de enero, en el Año Nuevo. No había estado enfermo. A la medianoche subió al coro, iba a decir los maitines. Al terminar, dijo a los hermanos: —Ayudadme, abridme el pecho, en donde tengo el corazón. Enseguida murió, en presencia de todos los hermanos”.

Bibliografía

- ADAMS, E.B., *A Bio-bibliography of Franciscan Authors in Colonial Central America*, Washington, D.C., 1953.
- — —. “Anales coloniales de Tlatelolco, 1519-1633”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, T. VII, n. 2, México, 1948.
- CHAUVET, Fidel, O.F.M., *Tlatelolco. Noticia histórica sobre la iglesia y anexos de Santiago*, México, 1946.
- GONZALEZ OBREGON, Luis, “Elogio de fray Juan de Torquemada”, en *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, por Vicente de P. Andrade, México, 1899.
- LEON-PORTILLA, Miguel, *Fray Juan de Torquemada, Monarquía Indiana*, Introducción, selección y notas. (Universidad Nacional de México), México, 1964.
- MORENO TOSCANO, Alejandro, “Vindicación de Torquemada” en *Historia Mexicana*, Abril-Junio, 1963, pp. 497-515.
- — —. *Fray Juan de Torquemada y su Monarquía Indiana*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1963.
- STREIT, R., *Bibliotheca Missionum*, Munster, 1916.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, Cuarta edición, Ed. Porrúa, México, 1969.
- VETANCURT, Fray Agustín de, O.F.M., *Teatro Mexicano - Menologio Franciscano*, Ed. Porrúa, México, 1971.

17. Bernardo de Armenta, pacifista a brazo partido

Fueron los pantanos de la Florida los que —inesperadamente— abrieron las puertas de la fama y de la aventura a Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Allí, caminando hacia las tierras de Apalache, dio, sin saberlo, los primeros pasos de su increíble viaje, tan increíble que le valió el título de “primer caminante del mundo”. A lo largo de nueve años, por trochas y soledades que ningún europeo había recorrido hasta entonces, atravesó las inmensas extensiones de Mississippi, Luisiana, Texas, Sonora, California y Chihuahua. Sus únicos compañeros de sustos, desgracias y novedades sin fin fueron Alonso del Castillo, Andrés Dorantes y Estebanico, un “negro alárabe”, quien no contento, al parecer, con las millas andadas, acompañó luego al franciscano Marcos de Niza en su alucinante viaje a las Siete Ciudades de Cibola.

En el mes de agosto de 1537 Alvar Núñez Cabeza de Vaca regresó a España, donde escribió su célebre obra *Naufragios* para hacer valer sus méritos ante la Corte. En premio a tantas leguas recorridas y a tantos infortunios sufridos, el rey le nombró Gobernador, Adelantado y Capitán General del Río de la Plata. Cabeza de Vaca era de familia noble y dueño de un rico patrimonio, por lo que, sacando ocho mil ducados de su bolsillo, costeó a su propia cuenta una lucida expedición para dirigirse a su nuevo destino. Viajó, en efecto, a su imperio del Río de la Plata al frente de cuatro navíos, provistos de “mucho bastimento y pilotos y marineros e cuatrocientos soldados bien aderezados y treinta caballos”. (Uno de los soldados que marchaba en la expedición, para remediar en el mar su incurable nostalgia de las praderas de tierra adentro, se llevó consigo un grillo, y todas las noches —detalla el libro *Comentarios* de Pero Hernández, escribano y secretario de Cabeza de Vaca— “el grillo a nos daba su música”...).

Dos frailes franciscos en las costas de Brasil

El día 4 de marzo de 1541 la flotilla fondeó en la isla Santa Catalina, situada al sur de Brasil, dentro de los límites de la gobernación de Cabeza de Vaca. Los citados *Comentarios* nos informan

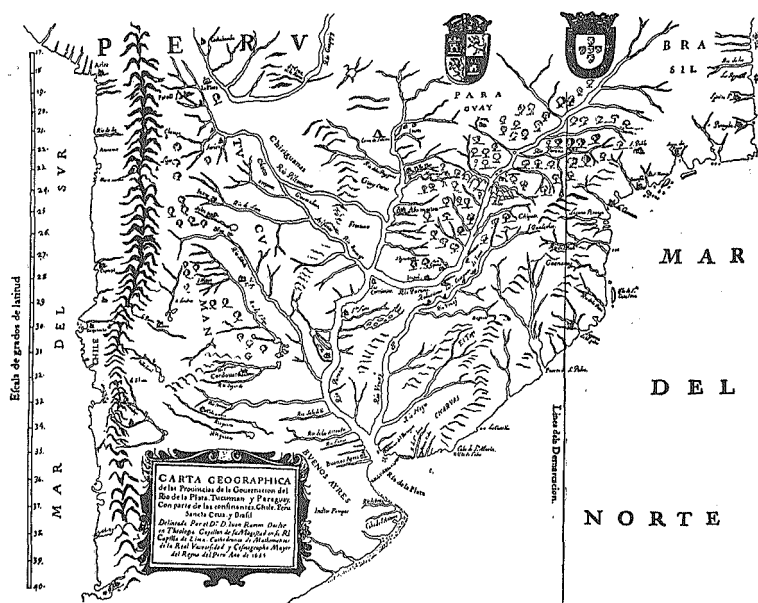
que, una vez en tierra los soldados y marinos de la expedición, se enteraron por medio de los nativos del lugar de que a catorce leguas de la isla, “donde dicen el *Biaza*, estaban dos frailes franciscos”. Eran estos: fray Bernardo de Armenta, natural de Córdoba, y fray Alonso de Lebrón, de la Gran Canaria.

Cuando Bernardo de Armenta presencié el alarde que con sus ballestas, arcabuces, picas, lanzas y caballos hizo Cabeza de Vaca, se le revolvieron las tripas. Aparte el grillo y su inocente canto, todo aquel poderío militar que traía el gobernador daba grima al franciscano, pues era un convencido pacifista, un entusiasta partidario de las conquistas sin armas. Defendía —y practicaba— el principio de que para civilizar y cristianizar a los nativos de América había que prescindir en absoluto de toda guerra y valerse solamente del Evangelio y del trabajo. Había llegado a las costas de Brasil, a principios de 1536, en compañía del padre Alonso Lebrón y de otros tres misioneros, como comisario del Río de la Plata. El mismo es quien informa al respecto: “Vinimos a esta provincia del Río de la Plata y quedamos en la costa de Santa Catalina, porque a la sazón que vinimos no podíamos hacer ningún provecho en el Río de la Plata por el hambre y la guerra que los cristianos tenían con los indios”.

Poco después de haber llegado a Brasil, el padre Armenta escribió a Juan Bernal Díaz de Lugo, del Consejo de Indias. La carta estaba dirigida a Sevilla. Tal parece que el correo no andaba tan mal, pues dicha carta, a pesar de haber recorrido los siete mares —de Brasil a Sevilla, de Sevilla a México y de México, de nuevo a Sevilla— llegó a su destinatario. La curiosa noticia de esta odisea epistolar nos la da el historiador Jerónimo de Mendieta: “Esta carta en su original fue derecha a Sevilla y de allí vino abierta a esta Nueva España y la hubo el padre fray Toribio Motolinía y, sacado el traslado de ella, que yo tengo en mi poder, envió el original al mismo doctor Bernal”.

Gracias, en parte, a esta andariega carta sabemos los orígenes de la actividad misionera del padre Armenta.

Biaza o *Mbiaza*, el punto de la costa de tierra firme a donde se trasladó Armenta desde Santa Catalina, estaba habitado por los fieros indios *carijós*. Estos habían recibido una providencial y curiosa preevangelización años antes. Un indio llamado *Otiguara* les había predicho que, andando el tiempo, les visitarían los *pai-zumé*, o grandes hechiceros, a quienes debían recibir con sumo respeto. Los primeros *pai-zumé* que arribaron a las orillas de la tierra de los *carijós* fueron unos náufragos cristianos, los cuales fueron tratados tan obsequiosamente por los indios, que hasta les barrían los caminos por donde habían de ir. Luego llegaron otros *pai-zumé*: varios fugitivos de la expedición que, en 1536, Pedro de Mendoza condujo al



Carta geográfica del Paraguay, Tucumán y Río de la Plata. Del año 1685.

Río de la Plata, y algunos antiguos compañeros de Sebastián de Caboto. Casados con indias *carijós*, aquellos europeos aprendieron su idioma y fueron los intérpretes de Armenta. En efecto, informa éste en su carta: “Hallé luego lenguas con que pudiese hablar a los indios y estos fueron tres cristianos que ha tiempo están entre ellos y saben hablar su lengua como los mismos indios”.

También los misioneros fueron tratados por los *carijós* como auténticos *pai-zumé*. “Fue tan grande el gozo que con nuestra venida ovieron, que no nos dejan reposar ni apenas comer, de los muchos que vienen a recibir el bautismo”, según el informe de Armenta.

El padre Armenta, quien probablemente había misionado anteriormente en otras zonas de América, pone en práctica sus métodos pacifistas en cuanto fija los pies en Biaza, pues a los pocos meses de su llegada pide “algunos labradores y artesanos de toda clase para que ejerzan aquí sus oficios”, convencido de que “es más fácil atraer a estos salvajes por medio de la dulzura que por medio de la fuerza”. No quiere armas, sino aperos de labranza. Pide también ovejas, sementes de caña de azúcar, de algodón, de trigo y cebada, plantas de árboles frutales y hasta los servicios de un especialista que sepa explotar un ingenio o molino de azúcar.

Bernardo de Armenta planeaba en Biaza una especie de reducción, al estilo de la que los franciscanos ensayaron en Cumaná a partir del año 1514. Con una notable originalidad y multiplicidad de iniciativas, la Orden promovió en Las Indias el método de la conquista pacífica, sobre todo a mediados del siglo XVI. Por los mismos años en que el padre Armenta evangeliza a los carijós en Biaza, fray Juan de Zumárraga defiende en México la tesis de que la única conquista justificable es la espiritual, la realizada por medio de la predicación. En su afán pacifista, el primer obispo de México planea, incluso, abandonar su diócesis para ir a misionar tierras no azotadas por la guerra, más allá de los mares del sur.

Poco después, en 1551, los franciscanos de México obtienen una revolucionaria Real Cédula, en la que se les concede que puedan reducir indios sin la ayuda de las armas y que dichos indios, de ese modo reducidos, puedan vivir en municipios propios, con alcaldes y regidores elegidos por ellos mismos, sin pagar tributo en los diez primeros años, y sin que a ningún español le sea permitido mezclarse en su forma de vivir ni en sus negocios.

Fray Jerónimo de Mendieta, idealista lascasiano, insiste también en la necesidad del método pacífico. “Ansí se les predicaría el Evangelio —escribe—, conforme al modo que tuvieron los apóstoles en la primitiva Iglesia y según debe ser la predicación que se hace a los gentiles”.

Este método de evangelización pura, iniciada en Cumaná y extendida luego a otros puntos del continente, tenía la ventaja de poder actuar al margen de la violencia, pero contaba también con el inconveniente de tener que promover las nuevas comunidades de forma más o menos aislada del sistema socio-económico dominante. Aun así, Bernardo de Armenta estimaba que la experiencia por él desarrollada en Biaza era positiva. A muchos había bautizado para cuando Alvar Núñez Cabeza de Vaca se presentó en Santa Catalina con sus arcabuceros. Optimista a ultranza, esperaba que pronto se habían de convertir todos los indios circunvecinos en ochenta leguas a la redonda.

Se comprende, pues, que no le entusiasmara, precisamente, la vista de aquellos soldados —armados hasta los dientes— traídos por Cabeza de Vaca, y que su reacción fuera negativa cuando éste le requirió que le acompañase al Paraguay.

Viaje a través de selvas, ríos y discordias

Bernardo de Armenta tenía un carácter altivo y, al defender sus opiniones, no daba fácilmente su brazo a torcer. Al veedor Alonso Cabrera, que le obligaba a ir al Río de la Plata, contestó en es-

tos términos: “Haréis lo que decís que jurásteis con aquellos sobre que vos lleváis mando y jurisdicción, mas no la tenéis sobre mí ni los religiosos que conmigo vienen... pues con nuestro trabajo y sudor y costa los truxe”. Y se quedó en tierra. Con todo, terminó por ceder ante la insistencia del gobernador Cabeza de Vaca y, quizás más por fuerza que de grado, se avino a acompañarlo al Paraguay. “Determiné —informó al rey— hacer la jornada por servir a Dios y Vuestra Majestad, aunque con muy gran dificultad”.

Pusiéronse en camino el día 2 de noviembre de 1541. Eran, según el citado libro de los *Comentarios*, doscientos cincuenta arcabuceros y ballesteros, veintiséis de a caballo, los dos frailes y algunos indios. Cuatro meses duró el viaje. Fue en extremo dura la travesía de la sierra del litoral brasileño, para cuyo paso tuvieron que hacer talas y cortes en la enmarañada selva. Al cabo de los primeros diecinueve días, se les habían agotado las provisiones y fue entonces cuando los padres Armenta y Lebrón comprendieron que su viaje no había de ser inútil. Por testimonio de uno de los expedicionarios, llamado Pedro Dorantes, factor y oficial real, sabemos, en efecto, que “hice con el dicho Cabeza de Vaca que primero enviase a fray Bernardo de Armenta, Comisario de la Orden de San Francisco, que él haría traer bastimentos, y así se fiso y se truxo todo lo que había menester”, sin necesidad de guerra ni fuerza alguna.

La compañía de los dos frailes fue de gran utilidad a los expedicionarios. Pronto echaron de ver éstos la radical diferencia de actitudes que frente a los indios mantenían Cabeza de Vaca y los religiosos. Esta diferencia de criterios y de conducta hizo que el gobernador no pudiera tolerar su compañía, pues, según el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, les obligó “a que fuesen atrás o por otro camino, porque los indios les daban a ellos cuanto tenían y cuanto pedían y no al gobernador”.

Más o menos juntos o distanciados, pero nunca revueltos, frailes y soldados atravesaron el río Tibagui, “enladrillado de losas grandes”, el Tacuari, a cuya orilla les esperaba el cacique Abangobi, el Iguatu, ancho y caudaloso, y el Piqueri, afluente del río Paraguay. Después del Tacuari, entraron en “tierra muy alegre, de grandes campiñas, arboledas y muchas aguas de ríos y fuentes”. Caciques guaraníes de rumbosos nombres y ancho corazón, como Añariri, Cipoyay, Tocanguazú y Tapapirazú les proveyeron generosamente de toda suerte de bastimentos, menos el cacique Yaguarón, que los recibió a flechazos.

A fines de enero llegaron a orillas del Iguazú, y arribaron a Asunción el día 12 de marzo de 1542.

Denuncia de las injusticias sociales

En Asunción, la pugna entre el pacifista Armenta y el belicoso Cabeza de Vaca llegó a extremos más graves, tanto que el historiador brasileño fray Odulfo Van der Vat no duda en afirmar que Armenta fue “el mayor antagonista del malogrado gobernador Alvar Núñez Cabeza de Vaca, representante típico del sistema de conquista violenta”.

La ciudad no había tenido aún tiempo para asentarse como tal. Fundada por Juan Salazar de Espinosa el día 15 de agosto de 1537 —“el dicho capitán se abaxó por el río abaxo... y hizo y asentó una casa fuerte en este puerto de la Asunción”—, todavía sufría la inestabilidad y la inquietud social propias de los inicios. Con la llegada del nuevo gobernador, la población se dividió en dos bandos contrincantes: por una parte, los antiguos colonos, capitaneados por el vasco Domingo Martínez de Irala, y por otra, los advenedizos traídos por el andaluz Alvar Núñez Cabeza de Vaca. También el clero, a pesar de su reducido número, se parcializó: Antón de Escalera, Rodrigo de Herrera y Luis de Miranda se declararon a favor del nuevo gobernador, mientras que Francisco de Andrada, un clérigo vizcaíno y los padres Armenta y Lebrón tomaron partido por Irala.

Bernardo de Armenta denunció al emperador la situación de injusticia provocada por la actitud del nuevo gobernador en Asunción. En su informe aclara que antes de la llegada de Cabeza de Vaca la colonia se mantenía en paz y prosperidad, tranquila y sumisa la indiada; pero que el gobernador todo lo echó a perder: maltrató a los indios, inquietó a los colonos y provocó la guerra. En cuanto a los servicios personales, Armenta informa que “entre los cristianos de esta provincia se ha usado y usa que después de haber habido las indias que más pueden de los indios de la tierra para su servicio, las tales indias se tornan luego a vender y contratar por muy excesivos precios unos cristianos entre otros, como si fuesen esclavas”. Aunque, como es natural, Armenta no lo dice, en los Estatutos y ordenanzas que Cabeza de Vaca publicó en el año 1542, se daban leyes tan justas y humanitarias como ésta: —“Primeramente, que ninguno pueda rescatar y contratar directa ni indirectamente ningunas indias unos con otros sin licencia de Su Señoría por ser, como son, libres”. La orden era, sin duda, justa, pero en aquellos momentos minaba de tal forma la base misma de la economía de la incipiente colonia, que hasta los indios se quejaron “viendo que de quitarles la contratación se les quitaba el provecho”, en frase de Pedro de Dorantes. No era, pues, fácil saber a qué atenerse en terreno tan resbaladizo.

De todas formas, a pesar de su posible parcialidad contra Cabeza de Vaca, Armenta manifiesta siempre un decidido afán de justicia social.

La esclavitud fue otro de los temas que le indujo a enfrentarse con el gobernador. Le requirió, en efecto, que, en sus luchas con los indios, hacía esclavos y permitía que los *carios*, aliados de los españoles, tuvieran asimismo esclavos, a quienes, por cierto, después de conducirlos al interior de las selvas, los comían convenientemente aderezados...

Prisión y revuelta

El antagonismo entre Armenta y el gobernador no quedó en meras denuncias e intimidaciones. Después de un intento de fuga, Cabeza de Vaca, “indignado, mandó prender a él (Armenta) y a los oficiales (reales), poniéndoles muchos centinelas y guardias”.

Una vez libertado, tuvo que trabajar fuera de la ciudad, entre los indios. “Yo empecé a hacer una casa de doctrina —escribe— y (el gobernador) no permitió que los indios de la tierra me ayudasen... y por no hacerla en el pueblo de los cristianos tuve necesidad de hacerla a dos leguas del pueblo entre los indios”.

Allí, lejos de los escándalos de los colonos, organizó una pequeña reducción, al estilo de la que había iniciado en Biaza, con un internado, donde se formaba una treintena de hijos de familias indias, y con unas labranzas, con que la pequeña colonia franciscana se autoabastecía.

Mientras tanto, en la ciudad el ambiente era cada vez más tenso y revuelto. El descontento popular se manifestó en forma de conspiración en el mes de septiembre de 1543, y estalló en revuelta armada en el mes de abril del año siguiente. Cabeza de Vaca fue detenido, y proclamado gobernador su rival Domingo Martínez de Irala. Todo indica que Bernardo de Armenta y su compañero, el padre Lebrón, no estuvieron mano sobre mano en el desaguisado. No falta quien sugiera que fueron ellos los instigadores.

El depuesto gobernador, conducido preso a España, fue condenado al destierro por el Consejo de Indias, tras un proceso que duró ocho años.

Bernardo de Armenta y Alonso Lebrón regresaron a Biaza. Les acompañaron seis españoles y algunas indias que habían sido catequistas en el internado que levantarán cerca de Asunción.

La paz es noble, pero frágil

De nuevo en Biaza, Bernardo de Armenta vio, por fin, hechos realidad sus dorados sueños de evangelización pacífica. Lejos del nefasto brillo de las lanzas y del pestilente olor de la pólvora, en Biaza sólo resplandecía el metal de la cruz. Los únicos sonidos que se oían eran: el de las campanas que llamaban a oración y el de las azadas que roturaban la fértil tierra. Para el año 1545, quince mil *carijós* se habían hecho cristianos, y veinte mil para el 1552. Aquellos feroces salvajes se habían vuelto “la mejor gente de esta costa”, según testimonió el jesuita padre Nóbrega en el año 1549.

Bajo la dirección de Bernardo de Armenta, Biaza llegó a ser una original misión-colonia agrícola. Extensas tierras cultivadas, una capilla, el convento de los frailes, dos colegios con régimen de internado, almacenes y casas de españoles y de indios reducidos formaban la Misión.

La historia ha conservado los nombres de algunos de los españoles que trabajaban en Biaza: Alfonso Bellido, “persona honrada” según testimonio de Juan de Salazar, quien estuvo en Biaza en 1552; Diego de Durango, un náufrago vasco de la expedición de Rodrigo de Cunha, que llegó a la Misión en 1542; Alonso Benítez, Román Pérez, Antonio Alvarez y Pedro Beloy.

El evangelio arraigó tan profundamente en aquellos indios, que, todavía en el tardío 1603, el jesuita Jerónimo Rodríguez encontró cerca de Biaza algunos “cristianos antiguos”.

El padre Armenta falleció por los años 1546 ó 1547. A principios de 1548, salteadores portugueses que viajaban a bordo de dos naves comandadas por Martín Vaz y Pascual Fernández, irrumpieron en la Misión y apresaron al padre Lebrón, a los labriegos españoles y a más de un centenar de indios e indias. El padre Lebrón logró liberarse, pero murió a manos de corsarios franceses mientras se dirigía a España.

La obra del pacifista Bernardo de Armenta quedó destruida por la violencia de unos desalmados cazadores de hombres. La paz es noble, pero frágil.

Bibliografía

- HERNANDEZ, Pedro, "Comentarios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca", en *Biblioteca Indiana*, Edit. Aguilar, Madrid, 1962.
- LOPEZ, Atanasio, O.F.M., "Fray Bernardo de Armenta en el Río de la Plata (siglo XVI)", en *Archivo Ibero Americano*, 18 (1922), 174-222.
- MILLE, Andrés, *Crónica de la Orden franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y el Tucumán*. Emecé editores, Buenos Aires, 1961.
- ROMAG, Dagoberto, O.F.M., *Historia dos franciscanos no Brasil de 1500 a 1659*, Editora Vozes, Petrópolis, Brasil.
- VAN DER VAT, Odulfo, O.F.M., *Principios da Igreja no Brasil*, Editora Vozes, Petrópolis, Brasil, 1952.

18. Jerónimo de San Miguel, el amor a la verdad lleva a la muerte

Si el lector es amigo de navegar ríos, lo invito a surcar, aguas arriba, el Magdalena. A todo aquél que llega a sus orillas con un remo al hombro o con un libro bajo el brazo, el gran río colombiano le ofrece mil trescientos kilómetros de aguas navegables y cuatrocientos años de historia documentada.

Aunque con cierta desmesura, uno de los primeros en elogiar el gran río fue el cronista franciscano Esteban de Asensio. En su *Historia Memorial*, escrita en el año 1585, dice que el Magdalena “tiene grandísima suma de oro en polvo y puntas, por cuanto a él cuelgan y corren todos los minerales auríferos de más de quinientas leguas de tierra y montañas riquísimas de oro... Cuya anchura junto al mar será media legua, que es un hermosísimo brazo... con suntuosísima apariencia y amenidad. Desbarata las soberbias olas del mar, quebrándolas con la fortaleza de su entrada por espacio de más de dos leguas dentro de el mar”.

A estas bocas o delta del Magdalena arribó, en el año 1501, Rodrigo de Bastidas, fundador de Santa Marta; pero dos años antes, otro adelantado, el célebre Alonso de Ojeda, había hecho sentir a los nativos de Colombia el filo de la espada española matando en la Güajira sesenta y ocho indios y quemando más de cien ranchos. Así lo hizo constar uno de los integrantes de la expedición armada, el célebre florentino Américo Vespucci.

La conquista estaba en marcha y los guerreros acudieron a la cita, espadas en alto: Ambrosio Alfínger, que murió a manos de indios; Pedro de Heredia, que fundó la ciudad de Cartagena; Sebastián de Belalcázar, que, en 1536, erigió Popayán; Nicolás de Federman, quien, después de haber atravesado los infinitos ríos de las llanuras orientales, llegó a los altos valles, conquistados ya; y Gonzalo Jiménez de Quesada.

En el año 1536, Quesada navega el Magdalena al frente de seiscientos soldados. Belicoso, aventurero, letrado y escritor en una pieza, es el gran conquistador de Colombia. Dejando el agobiante calor del Magdalena, sube a las frías tierras del altiplano, sembradas de claras lagunas, a las tierras de Zipaquirá, Chiquinquirá, Sogamoso y Ubaté, habitadas por los *muiscas*, indios de avanzada vi-

da social, vestidos de largas ruanas, comerciantes de sal y esmeraldas. Quesada los vence con sus picas y caballos y, en el año 1539, funda Santa Fe de Bogotá y, más al norte, a 2.820 metros de altitud, Tunja.

Tras la espada llega la cruz.

Los indios remeros del Magdalena

En los primeros meses de 1550, un grupo de diez franciscanos surcó el Magdalena a bordo de cuatro inseguras y sobrecargadas canoas. Era la expedición fundadora de la Custodia de San Juan Bautista, que, en el año 1565, llegaría a ser la provincia de la Santa Fe, de Colombia.

Uno de los frailes que integraban la expedición, natural de la isla mediterránea de Cerdeña y miembro de la provincia franciscana de Mallorca, se llamaba fray Jerónimo de San Miguel, y era, según el cronista Asensio, “buen predicador” y en opinión del chantre Lucas Fernández Piedrahita, “mejor teólogo”.

En un determinado punto del río las canoas zozobraron y los pobres frailes, si salvaron por un pelo sus vidas, no pudieron evitar la pérdida de todos los libros, ornamentos, vestidos y utensilios que llevaban para sus futuras fundaciones. “Y así quedamos —informa fray Jerónimo— sin tener aparejo para decir misa y sin libros para nuestro estudio”.

Al llegar a Mompo, donde, andando el tiempo —1582—, se había de fundar convento franciscano, murió uno de los tres oidores de la Primera Audiencia de Bogotá, que viajaban con los frailes: el señor Gutierre de Mercado. Para calvario y desventura de fray Jerónimo, quedaron vivos los otros dos: Beltrán de Góngora y el señor Galarza.

Durante la navegación del Magdalena, Jerónimo de San Miguel, no distrajo sus ocios contemplando los caimanes de las orillas ni menos escuchando la música de los pobladores de sus riberas, de cuyos ritmos había de brotar la pegajosa *cumbia*. Más que los caimanes, a Jerónimo le interesaban los hombres. Observó que los indios de las márgenes del Magdalena eran “muy muchos” y que se trataba de “gente bien doméstica y buen ingenio”. Eran, entre otros, los que Asensio había de denominar “malibúes”. Pero los que más le interesaron fueron los indios remeros, los “bogadores”. Sus canoas eran “muy grandes y pesadas, y cierto es lástima ver estos pobrecitos estar todo el día en pie bogando y muriendo tan largo camino”.

Sobre las inhumanas condiciones en que trabajaban los remeros del Magdalena habla también fray Juan de San Filiberto, sucesor de fray Jerónimo en el cargo de custodio: “Los envían al desembarcadero y a todas partes por cargas y les llevan el precio de su trabajo y no les dan nada ni aun apenas maíz crudo que coman en el camino”.

Los dos viajes que fray Jerónimo de San Miguel hizo por el Magdalena —el segundo, agua abajo, con el oidor Beltrán de Góngora— despertaron su conciencia social y marcaron la trayectoria de su corta y trágica vida de misionero.

Las exigencias de la verdad

Mientras Jerónimo de San Miguel, después de haber trepado por las escarpadas laderas de la barranca del Magdalena, fue penetrando en el interior del recién conquistado país y poniéndose al tanto de las condiciones en que habían quedado los vencidos, echó de ver que tan sólo para una sencilla y terrible misión le había llevado Dios a las tierras de Colombia: proclamar la verdad. En la carta que escribió al Emperador el día 20 de agosto de 1550 salta a cada paso esta preocupación suya. Dice en ella que “aunque en los estrados se manda lo que es justo, fuera de ellos se disimula lo que no era razón de se disimular”. Ante este proceder hipócrita, él se propone “dar aviso a Vuestra Alteza... porque sabiendo la verdad, provea cómo estos naturales sean bien tratados, como también por descargo de mi conciencia”. Es tan acendrado su amor a la verdad de los hechos, que pide al Emperador que a sus cartas “no se dé más fe de cuanto fuesen con verdad escritas, y si en ellas se hallare haber yo escrito cosa que contra verdad sea, pido que Vuestra Alteza, como falsario, me mande castigar, pues parece especie de traición con falsedad informar en cosas tan graves a su rey y señor. Empero yo espero lo que podrá más con Vuestra Alteza la fuerza de la verdad que las de personas apasionadas y con tal esperanza no dejaré de decir y escribir la verdad”.

La primera exigencia de la verdad era proclamar que aquellos indios subyugados por la espada no eran unos salvajes, incapaces de reclamar derechos o de exigir trato humano; al contrario, bien pronto observó que eran “de muy vivo ingenio y de muy grande habilidad e gran razón... Es gente que no se deja engañar”.

Es más, era preciso admitir que los indios, aunque vencidos por la fuerza de las armas, eran hombres libres y que, por tanto, ninguna servidumbre o esclavitud podía, en conciencia, justificarse. “No hay género de servidumbre —manifestaba al rey— que no pa-



Sello de la provincia franciscana de Santa Fe de Colombia. Esta Provincia trae su origen —1565— de la Custodia de San Juan Bautista, cuyo primer Superior fue fray Jerónimo de San Miguel.

Fieles a un método clásico entre los franciscanos de América, los primeros que misionan en Colombia reúnen en sus pequeños monasterios pajizos a los hijos de los caciques para instruirlos en la fe e iniciarlos en la civilización. Fray Jerónimo informa que, a fin de compenetrarse más con los indígenas, ha comenzado a levantar residencias de frailes o doctrinas entre los naturales para favorecer la instrucción religiosa de éstos. Ambiciona que “ningún pueblo de indios” quede sin doctrina.

Además de predicar la verdad del Evangelio, fray Jerónimo expone los hechos tal como en realidad se dan en las nuevas tierras conquistadas por los cristianos. Pero denunciar tenía sus peligros y dificultades. Jerónimo en ningún momento dejó de verlos. Sus palabras al respecto son de una claridad solar. “No faltarán —advierte al Rey— muchos que de mí, como de persona odiosa, escriban lo que les pareciere... Estos han de trabajar cuanto pudieren en disminuir mi opinión”.

Los primeros en reaccionar fueron los encomenderos. Fray Jerónimo los había denunciado sin piedad desde el púlpito. Y en carta

dezcán, siendo tan libres como Vuestra Alteza por sus nuevas leyes declara” (se refería a las Nuevas Leyes de 1542).

Como hombres libres, los indios tenían derecho a conocer la verdad liberadora del Evangelio, de un Evangelio integral. Estaba nuestro misionero muy consciente de que su tarea consistía en “predicar el santo Evangelio y resistir a las crueldades que contra los tristes indios se hacen y trabajar que se cumplan y guarden las nuevas leyes que en favor de la libertad de los naturales Vuestra Real Alteza ha mandado hacer”.

Ateniéndose a este programa, Jerónimo de San Miguel se entregó, primeramente, a la tarea de evangelizar, “poniendo —como él mismo dice— la doctrina evangélica por los pueblos, anunciándoles el misterio de la cruz”.

que dirigiera desde Tunja al Emperador en el año 1551, le había pedido que ninguno de ellos se entrometiera “ni poco ni mucho” en el apostolado que los religiosos llevaban a cabo con los nativos. El elenco de crímenes e injusticias que les atribuye en su carta del 20 de agosto de 1550 es impresionante: mutilaciones en hombres y mujeres, torturas, ahorcamientos.

La lucha desatada entre encomenderos y frailes no nacía solamente de las denuncias de éstos contra aquéllos, sino también de la contrapuesta actitud de unos y otros frente a los nativos. Mientras los primeros querían mantenerlos desorganizados para, así, teniéndolos a su exclusiva merced, poder explotarlos más fácilmente, los frailes querían dotarlos de autonomía en lo social y laboral, de modo que, reunidos en pueblos, pudieran valerse por sí mismos. Por el solo hecho de instruir y admitir a la Eucaristía a los indígenas, los encomenderos “ladran contra nosotros”.

Se trataba de un grupo social dominado por un egoísmo estrecho y materialista, pero que actuaba al amparo de los oidores Galarza y Góngora.

En lucha abierta con la Primera Audiencia de Bogotá

La lucha a favor de la verdad y de la justicia en la que estaba empeñado Jerónimo de San Miguel no era tan sólo con unos ambiciosos terratenientes, la mayoría de los cuales eran gente sin cultura, sino con la misma autoridad constituida: la Audiencia de Bogotá. Frente a los oidores, su único recurso era el Rey. Por eso le escribe una y otra vez. Recién llegado a Colombia, le advierte fray Jerónimo: “Yo y mis frailes en los púlpitos no dexamos de hacer lo que a nuestro oficio toca, e decir e reprender los agravios que a los indios hacen, e como la verdad es odiosa e nunca ellos (los oidores) han sido reprendidos dello, paréscelos mal e aborréscenos e emezan ya a nos perseguir y amenazar”.

Los motivos en que se apoyaban fray Jerónimo y sus frailes para atacar a los oidores y a sus paniaguados no eran de poca monta, pues les achacaban, entre otros abusos, haber reducido al indio a mero artículo de comercio... “Porque sepa que sus oidores lo consienten muy indiferentemente y so color de vender una estancia o un poco de ganado, venden los indios, y los oidores se lo encomiendan a quien compró la estancia y dan ocasión que se lleven los dineros robados”.

De estas denuncias y avisos nacía la hostilidad de los oidores. Así consta, por ejemplo, en el informe que el licenciado Alonso de Zorita levantó en Bogotá en el año 1550, donde afirma que los oido-

res se oponían a los religiosos, “por algunos sermones que habían hecho en favor de los indios y porque procuraban juntarlos en pueblos y que se les moderasen los tributos”.

Semejantes críticas y entrometimientos tenían hartos a los oidores. Ya no podían tolerar a aquellos fisgones. “No los entendemos” —llegan a confesar. Reconocen que fray Jerónimo de San Miguel es un tipo “hábil”, pero “no tan quieto ni sosegado como era menester”. Eso les hacía pupa, que no fuera un acomodaticio, que no hiciera juego a sus tropelías. Ellos, los oidores, hubieran preferido unos frailes más “prudentes”, más recogidos en sus claustros y rezos.

Por otra parte, aquellas denuncias, siempre importunas, eran especialmente peligrosas en los primeros años que siguieron a la conquista, cuando jueces pesquisidores enviados por la Corte, miembros de la Audiencia y responsables del gobierno de la colonia se espiaban y denunciaban mutuamente en un enredo de tragicomedia. En aquellos revueltos años cualquier acusación de los frailes podía ser utilizada por los enemigos de los oidores. En efecto, en el año 1544, Miguel Díaz de Armendáriz —con quien, por cierto, hizo buenas migas Jerónimo de San Miguel— llegó al altiplano con órdenes de exigir cuentas a los gobernadores de la naciente colonia. Poco después, en el año 1549, viró la suerte y se presentó Alonso de Zorita con el encargo de tomar residencia a Miguel Díaz de Armendáriz. A su vez, los oidores Galarza y Góngora, que llegaron en el año 1550, opusieron tenaz resistencia a Zorita. Dos años más tarde, en 1552, el licenciado Montañón vino dispuesto a juzgar tanto a los oidores Góngora y Galarza como a Díaz de Armendáriz. Pero salió mal en la refriega; tan mal que, sometido a juicio, terminó siendo ejecutado en España.

Bastante tenían, pues, los oidores Góngora y Galarza con defenderse de los perros sabuesos que les llegaban de la corte de España para tolerar, además, el índice acusador de aquellos frailes metidos a profetas de la verdad y de la justicia. Era forzoso acallarlos de una vez.

La venganza de los oidores

El primer medio que utilizaron los oidores para reducir al silencio a los frailes fue el hambre. Arma poderosa. El licenciado Zorita informó en 1550 que tanto los oidores como los encomendados “estaban mal con ellos” (los frailes) y que “no les daban limosna para sustentarse”.

Los frailes se vieron obligados a mendigar el pan de cada día. “Andan de casa en casa pidiendo lo que han de comer” —advierte su Custodio, el padre Jerónimo. Aún tres años después, su sucesor, el padre Juan de San Filiberto, informaba: “No nos quieren proveer de lo necesario, que es pan y carne”.

También en sus residencias sufrieron los franciscanos la hostilidad de los poderosos. Hechas de paja y palos, expuestas a la lluvia y al fuego, rodeadas de cercas inseguras, eran, más bien, tugurios.

Debido a la enemiga de los oidores y encomenderos, durante el breve tiempo, —unos dos años— en que Jerónimo de San Miguel fue Custodio, los franciscanos apenas pudieron expandirse. Sólo abrieron casa —humildes residencias provisionales— en Bogotá y Tunja. También había un pequeño grupo de frailes en Popayán, al parecer dueños de un exquisito y exigente sentido de respeto y de delicadeza hacia los indios vencidos, pues, refiriéndose a ellos, escribió fray Jerónimo desde Cali en 1550; “son buenos, que no quieren indios ni mujeres que les sirvan”.

Aquellos primeros años de la Custodia de San Juan Bautista de Colombia fueron años de estrechez y persecución. Más tarde llegaron los tranquilos y prósperos, cuando pudieron levantar el bello claustro de su convento de Tunja, con sus admirables cubiertas de madera de estilo mudéjar, o la iglesia de San Francisco de Bogotá, con su artesonado, también mudéjar, y su espléndida sillería de madera labrada.

Probablemente en 1552, la oposición más o menos indirecta y sorda que los oidores mantenían contra el Custodio franciscano, se convirtió, de pronto, en abierta y torva persecución. La Historia ha conservado unas mínimas referencias que permiten recomponer los últimos pasos del trágico desenlace en el que perdió su cargo y su vida fray Jerónimo de San Miguel. Consta, en efecto, que Diego Díez Boca, escribano de Su Majestad, intervino en el “proceso que se hizo contra fray Jerónimo, Custodio de San Francisco”. Por testimonio de su sucesor fray Juan de San Filiberto, se sabe que fray Jerónimo “fue preso por mandato de los oidores desta Real Audiencia”, mientras que el chantre Lucas Fernández de Piedrahita aclara que, antes de remitirlo a España, fue puesto en la “cárcel pública”.

A estos datos, el historiador Asensio añade que Jerónimo de San Miguel “fue enviado a España violentamente”. Esta palabra “violentamente” adquiere todo su siniestro acento con el siguiente dato, entresacado de las actas de un proceso seguido contra los dos oidores, Góngora y Galarza, que condenaron a fray Jerónimo. En efecto, un tal Alonso de Torrijos, cerrajero, recibió en Bogotá “siete pesos de buen oro por unas esposas e candado que hizo para llevar preso al Custodio San Miguel, del orden de St. Francisco”, a España.

Y Asensio cierra el trágico fin de la vida de fray Jerónimo de San Miguel informándonos que pereció en las costas del sur de España, ahogado.

Proclamar la verdad a tiempo y a destiempo, ante débiles indios y poderosos oidores, le había costado caro. Para los profetas de la liberación, el precio de la verdad es, muchas veces, la muerte.

Bibliografía

- ARCILA ROBLEDO, G., O.F.M., *Provincia franciscana de Colombia. Las cuatro fuentes de su historia*, Bogotá, 1950.
- — —. "Origins of the Franciscan Order in Colombia", en *The Americas* 5 (1949).
- GOMEZ CANEDO, Lino, O.F.M., "Los orígenes franciscanos en Colombia", en *Archivum Franciscanum Historicum*, 53 (1960), 189-193.
- IBOT, A., *Los trabajadores del río Magdalena durante el siglo XVI*, Barcelona, 1933.
- LEE LOPEZ, A., O.F.M., "Panorama histórico de la cuestión del aborigen en Colombia", en *Ethnia* 42 (1973), 33-50.
- LOPEZ, Atanasio, O.F.M., "Documentos inéditos del siglo XVI referentes al Nuevo Reino de Granada (Colombia)", en *Archivo Ibero Americano*, 20 (1923), 146-152.
- — —. "Los franciscanos en Colombia y Venezuela", en *Archivo Ibero Americano*, 15, 69-94; 129-151.

19. Jodoco Ricke, el civilizador que erigió grandiosas iglesias y humildes doctrinas y enseñó a enyugar bueyes y tocar chirimías

En la portería del convento de San Francisco de Quito se exhibe —enmarcado por las dovelas de un arco— un viejo cuadro que representa a un fraile en actitud de bautizar a un indio adulto. En uno de sus ángulos, el lienzo lleva un óvalo con una leyenda que empieza así: *El Venerable Padre Fray Jodoco Rique...* Pintado por Antonio de Astudillo en 1785, es decir, doscientos años después de la muerte del padre Ricke, difícilmente puede ser un verdadero retrato del ilustre franciscano; pero la figura del fraile bautizador de indios dibujada por Astudillo, de elevada estatura, rostro de amable y ascética expresión, y finas manos que derraman agua bautismal con un gesto de suma delicadeza, bien ilustra uno de los rasgos más destacados de la personalidad de fray Jodoco: su nobleza y altura de sentimientos y propósitos.

La forma de vida que, a lo largo de cuarenta años, llevó Jodoco Ricke entre Quito y Popayán, el tipo de proyectos civilizadores y de apostolado que planeó y en parte realizó, y la actitud que mantuvo ante indios y conquistadores reflejan un aire de aristocracia espiritual, que él supo hermanar con una amable y fina humildad franciscana. Hasta los rasgos de su letra dejan entrever un espíritu exquisito, elegante. Así lo hizo constar su biógrafo fray Francisco María Compte al examinar dos cartas originales, escritas “con un carácter hermoso y cortésano”.

Natural de la ciudad flamenca de Malines, fue fray Jodoco, en frase del cronista Diego de Córdoba Salinas, “varón docto, de singular espíritu y gran nombre en aquel siglo, de ilustre sangre”.

Pariente del emperador Carlos V según algunos, contó en su familia con miembros de cierta relevancia social, como Jorge Thueertz, señor de Myerbeek.

Fundador y primer Superior de la Custodia de San Francisco de Quito, constructor de los conventos de Quito y Popayán y guardián

por varios trienios del primero, ha pasado a la historia como el pionero de la Iglesia en el Ecuador y uno de los grandes civilizadores de la América del Sur.

Espíritu abierto y cultivado, supo rodearse de frailes excepcionales en erudición, sensibilidad social y artística: Pedro Gocial, su fiel compañero y compatriota, maestro de pintores en Quito; Francisco Morales, denunciador de injusticias ante el rey Felipe II y fundador del colegio quiteño de San Andrés, primer plantel de artistas y artesanos de América del Sur; Marcos Jofré, graduado de la Universidad de Alcalá; Jerónimo de Villacarrillo, parcial del presidente La Gasca durante la rebelión de Gonzalo Pizarro; Antonio de Zúñiga, autor de un extenso y desenfadado informe sobre política indigenista.

Un raro manuscrito titulado *Espejo de Verdades*, compuesto en América por los mismos años en que murió fray Jodoco, enumera las mil variadas actividades que para civilizar a los nativos del Ecuador emprendió el gran misionero belga:

“Enseñó a arar con bueyes,
hacer yugos, arados y carretas,
la manera de contar en cifras de guarismo,
y castellano.
Además enseñó a los indios
a leer y escribir
y tañer los instrumentos de música,
teclas y cuerdas,
sacabuches y chermías,
flautas y cornetas,
y el canto del órgano y llano.
Como era astrólogo, debió de alcanzar
cómo había de ir en aumento aquella provincia...
y enseñó a los indios
todos los géneros de oficios,
los que deprendieron muy bien...
hasta llegar a ser muy perfectos pintores,
y escritores, y apuntadores de libros;
que pone gran admiración
la gran habilidad que tienen
y perfección de las obras que de sus manos hacen,
que parece
que tuvo este fraile espíritu profético.
Debe ser tenido por inventor
de las buenas artes en aquellas provincias”.

Bases para establecer una civilización integradora

La dura y luminosa aventura americana de fray Jodoco Ricke comienza el día 19 de julio de 1532, cuando, estando en España,

obtiene licencia para trasladarse a Las Indias. Los historiadores discuten la fecha exacta de su arribo a América. Por caminos que aún no han sido descritos con exactitud, llega a Quito en compañía de fray Pedro Gocial y fray Pedro Rodeñas. Corrían tiempos difíciles. Conoció de cerca el dolor de los indios vencidos. Presenció el horrible ajusticiamiento del cacique Chamba, a quien Juan de Ampudia quemó vivo.

Doblegada la resistencia de los caciques Rumíñahui y Zopozopangui —el primero, decapitado en Quito, en pública plaza—, los indios fueron repartidos en encomienda, y los vencedores Sebastián de Benalcázar y Diego de Almagro abrieron un nuevo capítulo en la historia de Quito y sus provincias: el de la Cristiandad.

Testigo y actor de la época fundacional de la ciudad —1534-1535—, Jodoco Ricke está consciente de la importancia que para un civilizador nato como él reviste el momento histórico. “Yo fui el primer fraile franciscano que habité en esta ciudad de San Francisco de Quito” —escribe.

De inmediato ve que, más que de fundar una nueva ciudad, se trata de iniciar una nueva etapa en la cadena de civilizaciones que han florecido en Quito y zonas limítrofes. El, lo mismo que el cronista Pedro Cieza de León, ha visto —asombrado— “el camino de los incas, tan famoso en estas partes como el que hizo Aníbal en los Alpes o la calzada que los romanos hicieron”. Admira los palacios que en Quito levantara Huayna Capac en sus buenos tiempos de esplendor y poderío. La Quito fundada por Sebastián de Benalcázar y Diego de Almagro se levanta sobre las ruinas de la Quito incaica y ésta, a su vez, había sido erigida sobre la antigua metrópoli de los Shiris. El padre Ricke no olvida estos hechos, y cree que la nueva civilización a implantarse no debe suprimir, sino integrar las precedentes, ni ha de ser para el exclusivo beneficio de los conquistadores, sino también, con tanta o más razón, para el de los indios conquistados. En carta dirigida al padre guardián del convento de Gante en el año 1556, se expresa así: “Los indios, aun los más salvajes y sin escuela alguna, son naturalmente de buenas costumbres y viven con tanta justicia y rectitud de vida, que superan a los civilizados que disponen de libros, leyes y conocimientos. Muy aptos para la fe, son ingeniosos y bien dispuestos para la instrucción, lo mismo que para cantar y tocar instrumentos músicos”. ¿Cómo era posible marginar o ignorar a unos seres humanos tan capacitados para la fe y la cultura?

Para llevar a cabo sus planes, fray Jodoco Ricke, apóstol y humanista, planeó construir un templo y un convento dotados de tal capacidad y de valores artísticos tan notables, que pudieran fungir de centros irradiadores de la soñada civilización integradora. La iglesia sería lugar de culto, monumento y muestrario de belleza;



Sello oficial de la provincia de San Francisco de Quito. Grabado publicado en el libro *De origine Seraphicae Religionis* de fray Francisco Gonzaga, impreso en Roma en 1587. Fray Jodoco Ricke fue el primer Custodio de los franciscanos del Ecuador.

En el año 1557 consigue que le asignen doce arrobas de vino y seis de aceite para el culto. En 1559 obtiene cuatro campanas, cuatro cálices y patenas, por valor de quinientos setenta pesos de oro. En 1564, logra que le den mil quinientos pesos para poder seguir adelante con las obras. Tres años después, llega una nueva provisión de aceite y vino. Tanto pide y vuelve a pedir el buen fraile, que da origen a una leyenda, según la cual el Emperador Carlos V, irguiéndose, ansioso, en los balcones de su palacio, preguntaba cada tarde si ya despuntaban en el horizonte del Atlántico las torres de la iglesia de San Francisco de Quito, pues muy altas habrían de ser, sin duda, las construidas con tanto dinero como le había sacado fray Jodoco.

La monumental obra avanzó lentamente. Ya para 1556, los reacios muros del convento y de la iglesia, de piedra de cantería, ha-

el convento, plantel de evangelizadores y misioneros, seminario de instrucción y ciencia, escuela de artistas y artesanos.

Decidido y emprendedor, obtiene para sus proyectos los solares que antaño fueran propiedad de los capitanes de Huayna Capac. En 1536, pide al Cabildo nuevos terrenos. Las obras se harán a costa de Su Majestad y contando con la cooperación de los indios para los trabajos de construcción. Para salir airoso en su empeño, fray Jodoco solicitó, una y otra vez, ayuda a las autoridades de la ciudad y al Emperador. Sus cartas respiran una noble humildad de fraile limosnero: "Fray Jodoco suplica a Vuestras Mercedes le hagan caridad de los solares de la casa del señor San Francisco, que por el fiel están señalados, y las tierras... y en ello recibiré limosna". "Fray Jodoco, franciscano, parezco ante Vuestras Mercedes y digo que me hagan merced de unas tierras que son pasando el río, a las espaldas de este monasterio de San Francisco".

bían comenzado a descollar. En 1605 se acabaron de cerrar los arcos —de impresionantes sillares— de la portería del convento. Fray Jodoco no los pudo ver terminados. Al tiempo en que escribe fray Diego de Córdoba Salinas su crónica, —en 1649— el edificio iniciado por el padre Ricke —iglesia de tres naves, convento de cuatro claustros, con columnas de piedra labrada— cuenta como el principal de la ciudad. Aún hoy está considerado como la obra arquitectónica más importante de Quito.

Irradiación de fe y cultura

A mediados del siglo XVII, el proyecto del padre Ricke, con su biblioteca “de innumerables y curiosos libros”, comunidad de cien frailes —sin contar los novicios—, cátedras de filosofía y teología, predicadores y doctrineros, dos órganos “que arrebatan el espíritu”, lienzos de “valientes pinturas”, estaba cumpliendo a cabalidad la misión que le asignara su fundador: ser foco de irradiación de fe y cultura. Pero ya en vida de fray Jodoco, cuando aún las obras estaban en sus inicios, el convento era, en expresión del padre provincial Fernando Cózar, “la primera fuente en lo temporal y espiritual de estos reinos”. Hacia 1550, en efecto, siendo guardián del mismo el padre Ricke, fray Francisco Morales establece, incorporado al monasterio, el colegio San Andrés “para los naturales desta gobernación e los demás pobres della sin precio ni interese alguno”. Una veintena de frailes cuidan e instruyen en sus aulas a numerosos niños indios y mestizos, en especial a huérfanos, según el cronista dominico Reginaldo Lizárraga. A tenor de un documento de la época, las materias que se enseñaban en el plantel eran “leer y escribir y oficios mecánicos, como son, albañiles, carpinteros, herreros, zapateros, sastres, canteros y pintores y todos los demás oficios y policía que gozan estos reinos”. En cuanto a la formación musical, el citado Lizárraga especifica que se enseñaba a cantar y tañer flautas y que “las voces de los muchachos indios, mestizos y aun españoles, eran bonísimas; particularmente eran tiples admirables”.

El colegio de San Andrés, cuyas aulas permanecieron abiertas durante unos ciento veinticinco años, descolló por la promoción que hizo de la escultura y de la pintura. En sus talleres se confeccionaban muy originales mezclas de hierbas y tierras tropicales para pintar fantásticos cuadros religiosos, y se esculpían —en versión americana y maderas del país— estatuas copiadas de Berruguete y Juní. En el colegio de San Andrés tuvo origen la llamada “escuela franciscana de Quito”, que exportó valiosos cuadros y estatuas de madera policromada a diversas ciudades y regiones de Sudamérica —Alto Perú, Tucumán, Chile, Lima, Popayán—, e influyó en grandes artistas indígenas y criollos: Caspicara, Gaspar Zangurima, Adrián Sánchez Galpe, Miguel de Santiago, Goríbar, Mateo Mejía...



Músico de los Andes. Grabado del cronista indio Guamán Poma de Ayala, del siglo XVI.

Durante el siglo XVI, el convento franciscano y su colegio de San Andrés fueron los más poderosos motores de transformación social y religiosa del Ecuador. A ellos asistían no sólo los indios de Quito, sino también los de toda la comarca circunvecina. Así consta por una Real Provisión de 1561, en la que la Corona admite que los religiosos del convento “han enseñado y enseñan de mucho tiempo a esta parte a los naturales de esta ciudad y de algunos pueblos e repartimientos de la comarca della”. Los alumnos más aventajados, convertidos en catequistas y maestros, ayudaban a los religiosos en la enseñanza de la doctrina cristiana dentro y fuera del colegio. Una veintena de años más tarde, en 1582, el padre Luis Martínez, Provincial, reconocía que la única razón de ser del convento quiteño era el servicio que prestaba a los indígenas y que, sin él, se vería “abatido y menospreciado”.

Los binomios fe y cultura, evangelización y acción civilizadora, presiden toda la existencia de fray Jodoco Ricke. Un documento de 1558 precisa que enseñaba a los indios “la doctrina cristiana y tener y guardar toda buena policía y orden”. Con este mismo criterio de apostolado integral, implantó gran número de doctrinas o parroquias de indios desde 1538 hasta 1548, década en que ostentó el título de Custodio de todos los franciscanos del entonces llamado Perú. Asignó en catego-

ría de doctrineros a la mayor parte de los miembros de la Orden llegados al Perú en esta época. Envió a Pasto, en el sur de la actual Colombia, a su colega de los primeros años de Quito, fray Pedro de Rodeñas.

Para formarnos una idea del alto número de parroquias de indios que organizó la Orden en Ecuador durante sus años iniciales, basta recordar que, todavía en el tardío 1589, cuando ya muchas de ellas habían sido entregadas al clero secular, la Provincia franciscana del Ecuador administraba treinta y una doctrinas, cada una de las cuales, cabecera de varias “visitas” o subdoctrinas. En el año 1579, los franciscanos solicitaban la administración de las de Mira, Sicho, Chimo y Pimampiro. Todavía a fines del siglo XVI son, entre otras, doctrinas franciscanas en el Ecuador las de:

San Juan Bautista de Cotacollao,
San Miguel de Perucho,
Santa María Magdalena de Calacali,
San Luis de Paussi,
San Antonio de los Chisquios,
San Bartolomé de Timbiobito,
San Buenaventura de Guachicono,
Santa María de los Angeles de Carangue,
Santa Isabel de Puni,
San Francisco del Monte de Pinepe,
Santa María Magdalena de Yaguangui,
San Bartolomé de Panzotara,
San Juan Bautista de Saquisili,
Santiago de Gualasco...

No sin razón, los franciscanos del Ecuador recordaban a la Corona en el año 1579 que “es una cosa muy averiguada que la doctrina en esta tierra nosotros la habemos plantado y sustentado” y que “esto de dejar los frailes de San Francisco las doctrinas es muy en perjuicio de... la cristiandad de los naturales”, pues en ellas “hay gran pulicía, y en dejando la doctrina, se pierde todo”.

Una clara prueba de que en las parroquias de indios administradas por los franciscanos se enseñaba *pulicía* además de catecismo, nos la proporciona un informe de 1581, en el que se encarece la solemnidad con que se cantaban las misas en los pueblos de indios —“ansí de música como de las demás cosas a ello tocantes”—. Dicha música corría a cuenta de “indios cantores” según el citado informe. Los “obrajes” o fábricas de paños levantados por los franciscanos en sus doctrinas son otro exponente del apostolado integral que la Orden llevó a cabo en Ecuador.

Denuncias, sembradíos y obrajes

La nueva civilización cristiana que frailes y conquistadores, oidores y encomenderos estaban implantando en Quito y sus comarcas, llevaba también, como todos los sistemas impuestos, su cuota de opresión e injusticia. El vencido era víctima fácil de excesivos trabajos y de insoportables impuestos. Oprimidos por corregidores y encomenderos sin escrúpulos, privados con dolo de sus tierras y de sus derechos con ocasión de las tasas nuevas y de las llamadas provisiones reales, sometidos a maltratos en los obrajes, pronto cayeron los indios en la cuenta de que el nuevo orden no dejaba de ser despótico.

Los primeros franciscanos del Ecuador no permanecieron mudos ante los abusos de los opresores. Dos de los que más clara y

valientemente hablaron fueron compañeros del padre Ricke: fray Francisco Morales y fray Antonio de Zúñiga. El primero emitió —con acentos lascasianos— un parecer sobre el tratamiento de los indios del Ecuador y del Perú, fechado en el día 2 de enero de 1568. El padre Zúñiga, el 15 de julio de 1579, escribe a Felipe II un extenso, vivo y detallado informe sobre la situación de los indios del Ecuador. Con frases cortantes, de un extraordinario color, denuncia los males sociales: “Al cabo de los dos meses les da el español dos pesos, y ha gastado el indio de manta y camiseta más de tres, y de sus espaldas los cueros y algunas veces, la vida”. “Si un negro va a la carnicería por carne para su amo, lleva un indio que se la trae... y si no quiere, luego anda el palo listo, y si el indio se va a quejar al alcalde, en sabiendo cuyo es el negro, envía al indio con Dios... y no hay justicia”.

Fray Jodoco Ricke no escribió denuncias. Prefirió remediar los males por sí mismo. Ya en los inicios de sus actividades constructivas, en el mes de junio de 1536, pide al Consejo de la ciudad de Quito unas tierras “para que los indios que sirven o servirán a la casa puedan sembrar sus papales y maíz”. Obtiene también de Carlos V una cédula a favor de los *yanaconas* o indios que trabajan para el convento. En dicha cédula se les hace propietarios de los



Indios de los Andes sembrando maíz. Grabado de Guamán Po-ma de Ayala.

terrenos que, en una legua de extensión, van desde el monasterio hasta las faldas del monte Pichincha.

El jefe de estos *yanaconas*, llamado don Jorge Mitima, era un indio nacido en el pueblo de Guachachiri. Había venido a Quito acompañando a un capitán español durante las revueltas de Gonzalo de Pizarro. Muerto el capitán, Jorge Mitima, desamparado y sin ocupación, fue acogido por el padre Ricke, quien le dio trabajo y albergue. Más tarde, gracias a las gestiones de fray Jodoco, Mitima obtuvo título de propiedad de unos terrenos aledaños a las canteras donde sacaban piedra para las obras del convento.

En 1558, a todos los *yanaconas* empleados en las construcciones que dirigía el padre Ricke se les confirmaron oficialmente sus títulos de propiedad sobre las tierras que cultivaban, “para que en ellas puedan sembrar y siembren trigo, maíz y papas y todo lo que más quisieren y por bien tuvieren para su sustentación y mantenimiento”.

A muchos de los indios que vivían en las doctrinas administradas por los franciscanos se les ayudó por medio de obrajes o talleres de tejidos. Se confeccionaba en ellos “cantidad de paños negros y de color, bayetas, sayales, jergas y otras cosas, que no poco remedio ha sido para toda esta tierra”, nos dice el padre Zúñiga. La finalidad que los frailes doctrineros perseguían al promover la manufactura textil era eminentemente social: “porque tengan (los indios) de dónde, con descanso, puedan sacar sus tributos y no anden derramados”. Así lo atestigua el citado Zúñiga.

Sea en la forma de organizar las doctrinas, en el trato que da a sus *yanaconas*, o en las disciplinas que implanta en el colegio de San Andrés, fray Jodoco Ricke sigue el mismo patrón: formar al indio no sólo como creyente, sino también como ser humano. Le proporciona doctrina y trabajo, le enseña a labrar la tierra y a ser dueño de la misma, le instruye en las letras y en el arte y le capacita para ejercer una profesión o un oficio. Fray Jodoco se interesa por el hombre integral.

Y lo mismo en religión que en política. Para él, por encima de las banderías partidistas, está el hombre, con sus derechos y dignidad inalienables. Durante las revueltas suscitadas en Perú y Ecuador con ocasión de la implantación de las Leyes Nuevas, fray Jodoco —probablemente— se pone de parte de Gonzalo Pizarro, pero, al mismo tiempo, esconde en el convento a tres enemigos de éste. Es un dato significativo.

El mejor símbolo de este realismo humanista que distingue la vida y labor civilizadora y apostólica de fray Jodoco, es aquel célebre cantarillo de trigo que, junto con la cruz, transportó a Quito.

El cantarillo —de barro cocido— llevaba una leyenda escrita en alemán arcaico. La tradujo así el sabio Alejandro de Humboldt durante la visita que hizo al convento de San Francisco:

“Tú que me vacías,
no te olvides de tu Dios”.

Los granos de trigo que contenía el cantarillo fueron sembrados por el mismo fray Jodoco en los terrenos del convento, más o menos en el espacio que corresponde a la plaza que actualmente se extiende ante la iglesia. Aquel trigo se multiplicó prodigiosamente en manos de los indios, a quienes iniciara el fraile flamenco en la agricultura. Pocos años después, el cronista Pedro de Cieza escribía: “Conociendo el provecho y utilidad del trigo y de la cebada, muchos de los naturales, sujetos a esta ciudad del Quito, siembran de lo uno y de lo otro y usan comer dello”.

De Quito a Popayán

La Custodia fundada por fray Jodoco Ricke llega a ser Provincia en el año 1565. El capítulo que ésta celebra en 1569 envía a fray Jodoco a erigir convento en Popayán. Muy recio tuvo que hacersele el nuevo destino a aquel anciano de más de setenta años, de alma sensible, refinada por el arte y la cultura. El amaba Quito, en cuyos treinta y cinco primeros años de existencia tan brillante protagonista había sido. Pero él era pobre, desprendido y humilde. Durante largos años, mientras se construía el convento, había morado en un albergue provisional e incómodo. Si mucho dinero había corrido por sus manos, él y sus frailes habían vivido “con toda pobreza y menosprecio de la hacienda y bienes temporales”. Así lo reconoce una Cédula real del 29 de marzo de 1570. Se sometió generosamente a la obediencia, despidióse de su querida ciudad, de su convento, de su iglesia a medio construir, y se puso en camino hacia el lejano Popayán.

Popayán había sido fundada en 1537 por Sebastián de Benalcázar. Guerrero valiente, fantasioso y espléndido, Benalcázar fue amigo y bienhechor del padre Ricke en Quito. En Popayán no le pudo ayudar, pues, caído en desgracia, murió en 1550.

Sacando fuerzas de flaqueza, el anciano fraile comenzó a allegar voluntades y maravedíes para construir el convento de San Bernardino, como primero hiciera en Quito. Una vez más salió airoso en la empresa, pero tampoco en Popayán pudo gozar del fruto de sus esfuerzos, pues falleció a los pocos años, en 1574.

Las ciudades de Quito y Popayán heredaron —como bendición y testamento de fray Jodoco— su espíritu civilizador y artístico.

Quito ha sido llamada "la Atenas de América" y "relicario de arte". Popayán, cuna de sabios y poetas, exhibe esculturas de Caspicara en sus espléndidas iglesias y derrocha oro y molduras barrocas en sus retablos coloniales.

En Popayán, los restos de fray Jodoco Ricke descansan gozosamente.

Bibliografía

- COMPTE, Francisco María, O.F.M., *Varones ilustres de la Orden Seráfica en el Ecuador*, Quito, 1885.
- — —. *Defensa del Padre Fray Jodoco Ricke*, Quito, 1882.
- CORDOBA SALINAS, Diego, O.F.M., *Crónica Franciscana de las Provincias del Perú* (Nueva edición). Academy of American Franciscan History, Washington, D.C., 1957.
- DIRKS, Servais, O.F.M., *Le P.F. Josse de Rycke de Marselaer de Malines*, Saint Trond, 1883.
- GOMEZ CANEDO, Lino, O.F.M., "New data regarding the origins of the Franciscan Mission in Peru, 1532-1569, en *The Americas*, IX (1953), 315-358.
- SALAZAR, Buenaventura, O.F.M., "Monografía de las Misiones Franciscanas en el Ecuador", en *Bibliotheca Hisp. Missionum*, I (1930), Barcelona.
- TIBESAR, Antonine, O.F.M., *Franciscan Beginnings in colonial Peru*, Washington, 1953.

20. Juan de Torralba, crítico de la violencia

Los primeros cronistas, frailes y poetas que establecen contacto con los nativos de Chile, los miran con buenos ojos. Para Agustín de Zárate, hombre comedido y culto, la tierra chilena, a pesar de su áspera cordillera, está “bien poblada”, y sus habitantes son hombres y mujeres “de buenos gestos”, es decir, bien parecidos. Alonso de Ercilla, poeta y soldado en una pieza y “buen testigo”, según él, de lo que narra, se exalta noblemente cuando, en solemnes endecasílabos, describe a los araucanos como

“ágiles, desenvueltos, alentados,
animosos, valientes, atrevidos,
duros en el trabajo y sufridores
de fríos mortales, hambres y calores”.

La simpatía y admiración de Ercilla por los nativos chilenos son sinceras; nacen de una muy honda convicción. Lo advierte él mismo, no ya en exaltadas octavas reales, sino en serena prosa, afirmando que “si a alguno le pareciere que me muestro algo inclinado a la parte de los araucanos” es porque en sus modos de guerrear y en su firmeza en defender la patria, han demostrado ser superiores a la mayoría de los pueblos de la tierra. Lo que más admira en ellos es su amor a la libertad. Si combaten en tan larga y tenaz guerra —duró ésta cerca de trescientos años— no es para defender grandes ciudades ni riquezas, sino, como él dice, “unos terrones secos y campos incultos y pedregosos”, es decir, su propia dignidad de hombres libres, aunque pobres.

En esta misma línea pro-araucana, si bien en forma más radical aún, se mueven algunos eclesiásticos del tiempo de las guerras chilenas. Entre ellos, el provincial franciscano Juan de la Vega, quien, en una carta escrita al rey de España en el año 1573, dice que, por lo que él ha podido observar en el proceder de los contendores, “los españoles somos bárbaros y los indios son españoles”, quiere decir, civilizados.

Los primeros franciscanos destinados a Chile reciben consignas claramente indigenistas. En el año 1551, la Corona urge al Provincial franciscano del Perú a que envíe misioneros a Chile, “para que entiendan en la defensa y protección de los indios”.

Dos años después, el rey autoriza al también franciscano fray Gaspar de Burguillos a llevar a Chile hasta doce frailes con la siguiente finalidad: “traer de paz al conocimiento de nuestro Señor algunos (indios) que no están conquistados ni debajo de nuestra obediencia”. El padre Gaspar debía intentar la conquista pacífica de los nativos sin que alguien pudiera entrometerse en su empresa, “ni de guerra ni so color de buscar minas”.

Que se sepa, fray Gaspar de Burguillos nunca llegó a Chile. Los primeros franciscanos que entraron en la rebelde tierra araucana —en 1553— fueron Martín de Robleda, Juan de Torralba, Cristóbal de Rabaneda, Juan de la Torre y Francisco de Frejenal.

Denunciar sin temor, a la luz del Evangelio

Quien fungía de superior del grupo era fray Martín de Robleda. De unos cuarenta años de edad, era “gran eclesiástico, docto en teología, de buena vida y ejemplo”. Novicio todavía en tierras americanas —llegó al Perú en 1552—, le había sobrado tiempo para demostrar que no toleraba abusos ni injusticias, pues en Cuzco —lo cuenta él mismo— acusó públicamente de *tiranos* a ciertos españoles que oprimían a los indios. Al llegar a Chile, poco tiempo necesitó para percatarse de la violencia que sufría el país desde la entrada de los conquistadores. En 1535, los soldados de Diego de Almagro habían cometido las primeras tropelías. En 1540, entra, espada en mano, Pedro de Valdivia e implanta la encomienda. Al año siguiente del arribo de los franciscanos, muere Valdivia a manos de los indios, en la batalla de Tucapel. Robleda juzga su muerte como castigo de Dios. Razón: más que su “vivienda pública” (adulterio) con doña Inés de Suárez, tal como quiere el cronista Góngora Marmolejo, el maltrato dado por el conquistador a los nativos.

Aleccionado por los hechos, el padre Robleda promete no ceder ante nada ni nadie en la defensa de los naturales y advierte a los gobernantes que, sean quienes sean, avisará siempre “lo que sintiese convenir”, mientras exhorta a los misioneros a que hablen “sin temor”.

No duró mucho tiempo el celoso apostolado del padre Robleda. Viaja a Europa en 1556 para representar a sus hermanos de Chile y Perú en el Capítulo General de la Orden. Propuesto por Felipe II en 1560 para la sede episcopal de Santiago de Chile, muere en España poco después.

Fray Juan de Torralba, sucesor del padre Robleda en el cargo de comisario de los franciscanos de Chile y en el arduo trabajo de defender los derechos de los nativos, dispuso de más tiempo para su do-

ble cometido. Pasa en Chile treinta y cinco años, desde 1553 hasta 1588. De ellos, doce en calidad de Comisario y cuatro como Provincial. Ejerce por largos años el oficio de guardián del convento de Santiago. Es durante su mandato cuando se funda o se reorganiza la mayoría de los conventos de la Provincia. Gracias a sus afanes fundacionales y organizativos, el padre Torralba pudo ver en los últimos años de su vida el primer florecimiento de la Orden en Chile: medio centenar de religiosos y nueve conventos jurídicamente constituidos.

Torralba reside habitualmente en Santiago, al frente la comunidad del convento de Nuestra Señora del Socorro, al cálido amparo de la imagen de esta entrañable advocación mariana, una imagen diminuta, "peregrina en su labor", llevada a la ciudad por los primeros conquistadores.

La atención que dedica Torralba a los problemas internos de la comunidad y de la Provincia no le impide ocuparse de los problemas sociales. Cree que la promoción de la justicia, la defensa de los oprimidos y la evangelización de los indígenas son las únicas razones que justifican la presencia de los religiosos en Chile. "Si en esto no se provee —escribe al Consejo de Indias en el año 1562—, no hay para qué venir acá religiosos, sino tornarnos los que acá estamos a la quietud que teníamos en nuestras Provincias (de España)".

Si el padre Torralba se erige en crítico y denunciador de la situación social y política de Chile es porque está convencido de que, como ministro del Evangelio que es, no puede renunciar en ningún momento a éste su deber profético. Su único criterio de juicio para condenar y aprobar es el Evangelio. En él encuentra, además de una luz segura para dar con las causas de la violencia reinante, un espíritu de libertad insobornable para enfrentarse, lo mismo a los gobernantes y jefes del ejército, que a los simples soldados o encomenderos.

Clasifica en buenos y malos a los gobernantes civiles y jefes militares, no por sus cualidades políticas o guerreras, sino según manifiesten o no sentido humanitario o de equidad con los indígenas. Acusa a Francisco de Villagra de haber "alargado la tasa muy mucho" y de haber reducido la ayuda a los indios llamados de paz. Sostiene que lo que Chile más urgentemente necesita es de gobernantes de "buena conciencia, experiencia y prudencia", y no tanto de combatientes y aventureros. No hay que olvidar que Villagra, a quien tan duramente enjuicia el franciscano, poseía en La Imperial una encomienda de treinta mil indios.

Fray Juan de Torralba encomia y alaba al gobernador García Hurtado de Mendoza por "el gran celo que mostró de los natura-

les". Recuerda que los indios le temían —mandó ajusticiar al célebre Caupolicán—, pero que también le apreciaban. Hurtado de Mendoza suavizó notablemente el régimen de la encomienda.

Nuestro fraile contestatario ataca también a Bravo de Saravia, presidente de la primera Real Audiencia de Chile. Informado a tiempo de los agravios que sufrían los indios, "ninguna cosa remedió" según Torralba. Al contrario, empeoró la situación de los indígenas.

En un plano más general, Torralba censura la guerra que los españoles han desencadenado en Chile. La califica de "cruel". En unión de sus hermanos de hábito, en cuyo nombre el Padre Provincial fray Juan de la Vega suscribió un Parecer sobre la libertad de los indios en el año 1567, sostiene que la conquista de América se justifica únicamente si con ella se procura la conservación, el buen trato y la conversión al Cristianismo de los nativos.

Las raíces de la violencia

La reacción contra las denuncias de Torralba y sus hermanos de la Orden no se hace esperar. En 1568, Saravia escribe a la Corte que los frailes, "mayormente de la Orden de San Francisco", ayudan poco a la causa de la conquista, pues predicán que la guerra es injusta y se niegan a oír en confesión y absolver a los soldados.

Atacado por los organismos oficiales, fray Juan de Torralba trata de probar que la verdad está de su parte, alegando que él actúa con total desinterés económico y sin ambición personal alguna, mientras que sus contrincantes envían "cartas de acá y oro para su majestad". Más dignos de crédito son —advierte— los "pobres religiosos", que "los que llevan oro" y a nadie escapa "cuán diferentes son los intereses" de unos y de otros.

Desconfiando, al parecer, que sus argumentos sean suficientes para convencer a la Corte, recurre en busca de apoyo a fray Bartolomé de Las Casas, a quien, en unión de los padres Rabaneda y Carvajal, escribe en el año 1562. Torralba coincide en muchos puntos con el ideario de Las Casas. Ha leído —confiesa— un "tratado" escrito por el gran protector de los indios. Pide al obispo dominico que interponga sus buenos oficios ante la Corte para conseguir que se establezca una Real Audiencia en Chile, medida que considera oportuna y eficaz para atajar los males de la guerra y de la encomienda. Denuncia —una vez más— la "crueldad" de los aventureros que combaten a los indios. Opina que con la conquista no se pretende otro fin que el de "enriquecer a Su Majestad y a los españoles", si bien lo que a la postre se obtiene es "condenarse los unos y los otros".

Esta carta hace pensar que los religiosos de Chile que aún conservaban vivo el fuego del idealismo y del amor a la justicia se sentían cada vez más aislados e incomprendidos en medio de una mayoría de “realistas” que justificaban la guerra y la encomienda. Pero esta incómoda posición no reduce al silencio a fray Juan de Torralba. Al contrario, sus denuncias son cada vez más certeras, dirigidas al mismo corazón de los problemas. En el año 1569 informa al rey que si en Chile arde la hoguera de una interminable guerra se debe al estado de injusticia y marginación que se fomenta y mantiene sistemáticamente. “Sepa Vuestra Majestad —escribe— que estos indios de este reino de Chile han sido muy agraviados en los tiempos pasados y ésta ha sido la causa de su alejamiento y revolución que han tenido tantos años ha... Lo cual ha sido causa de que los que están de guerra, viendo los malos tratamientos que son hechos a los que están en paz, procuran de sustentar la guerra y querer antes morir peleando que sujetarse a gente que tantos agravios les hacen sin justicia y sin razón”.

Si se quiere acabar con la guerra —insiste el P. Torralba— es necesario suprimir la encomienda y “quitar el servicio personal, porque en tanto no se hiciere... no habrá paz ni cesará la guerra”.

El examen crítico al que somete Torralba el estado de violencia que reina en Chile, le mueve a pedir la reducción de los tributos y una justa tasación de las tierras. Así lo hace en 1571. Los males cesarán si los encomenderos dejan de robar al indio. Si se les paga el trabajo, si no se les maltrata, si no se les quita “ni un grano de maíz”, si no se les obliga “a servir personalmente contra su voluntad”, habrá paz. Solamente entonces.

Los medios propuestos por Torralba nunca se pusieron en práctica, y los que llegaron a establecerse no dieron el resultado apetecido. La Real Audiencia fue origen de nuevas injusticias bajo su primer presidente Saravia. Los intentos que se hicieron para reducir los tributos no cuajaron. En cuanto a la tasa —“tasa justa, sin servicio personal”—, no la aceptaron los gobernantes. Ante el fracaso de estas medidas, Torralba pide que se nombre un protector de indios y que se erijan reducciones o pueblos donde estos puedan vivir libres del despotismo de los encomenderos. Mientras tanto, él atiende personalmente a los indios enfermos recluidos en el hospital que se alza junto al convento franciscano de Santiago, y administra a favor de los sometidos al régimen de la encomienda los bienes que un tal Diego de Nietó dejara en testamento para este noble fin.

Si poca o ninguna fue la atención que las autoridades civiles y militares prestaron a los reclamos del padre Torralba, entre sus hermanos de hábito sí encontró una cooperación muy generosa,

a pesar de que las continuas guerras dificultaban tanto el apostolado como la convivencia entre los indios. Hacia 1584, cuatro franciscanos catequizaban a los nativos en su propio idioma. Los conventos de Osorno, Valdivia y La Imperial abrieron misiones y doctrinas de indios. El provincial fray Juan de Vega, autor de una gramática en lengua indígena, fue visitador de indios encomendados. Fray Diego de Medellín, obispo de Santiago de Chile entre 1574 y 1593, alzó la voz a favor de los indígenas empleados en las minas.

Uno de los colaboradores más fieles y decididos con que contó el padre Torralba fue fray Cristóbal de Rabaneda. Este suscribe todos los informes y avisos que aquél redacta en defensa de los nativos. Cuando el extremista y exaltado fray Gil González, dominico, proclama que “los indios que se han alzado han tenido justicia al alzarse”, Rabaneda se pone de su parte. Guardián del convento de San Francisco de la ciudad de Santiago, del de Concepción y Valdivia, Definidor, Visitador y Provincial, “varón de excelentes virtudes”, nunca rehuyó la defensa de la justicia.

La violencia llama a la violencia

Los últimos años de la vida de fray Juan de Torralba fueron tensos, dolorosos. En 1571 se queja de la “suma penuria” que padecen en Chile los religiosos. A la pobreza se junta la soledad, pues nadie quiere ir “a este rincón del mundo”, dice. Numerosos pueblos están desprovistos de clérigos y frailes, y los pocos que quedan se ven obligados a multiplicar sus servicios. Por otra parte, la guerra no cesa. Al contrario, según se prolonga, el olor de la aventura atrae a soldados y mercenarios experimentados en otras guerras. El pacifista Torralba ve —con indecible dolor— que, a medida que corren los años, el horizonte se carga de nubes cada vez más amenazadoras.

En el año 1583 toma el mando de la gobernación de Chile un militar que sólo cree en la razón de las armas: Alonso de Sotomayor. Enemigo de su humanista predecesor Martín Ruiz de Gamboa, defiende a los encomenderos y declara guerra de exterminio a los indios sublevados. Estas actitudes exacerban los ánimos de los araucanos, que se unen en un frente común. En 1599 estalla la terrible rebelión general, en la que los indios arrasan ciudades y desbaratan los ejércitos españoles con un ímpetu incontenible. Siete ciudades quedan totalmente destruidas y muy afectadas otras cinco. La capital Santiago sufre un furioso embate de cuatro mil indios. De los once conventos franciscanos, sólo seis quedan en pie. El padre Provincial, Juan de Tovar, es ultimado junto con el gobernador Martín García de Loyola y dos frailes más.

Tras la desoladora avalancha de la violencia, el país queda “a pique de perderse” —en frase de un informe escrito por los franciscanos a raíz de los tristes hechos. Sin gente, sin caballos, sin comida. Mientras los araucanos —confiesa el citado informe— des-cuellan tras la guerra “soberbios y muy grandes soldados, superiores en todo a nuestra gente”.

Para entonces, fray Juan de Torralba había muerto. Quizás a fines de 1588. Tal como él advertiera a tiempo, la violencia no pudo ser atajada con la violencia. Se creyó erróneamente que la paz es fruto de la guerra y no de la justicia. Hacer caso de los avisos y denuncias de un crítico de la violencia, como fray Juan de Torralba, hubiera ayudado más a la causa de la paz que los arcabuces de los mercenarios. Así lo consignó en *La Araucana* el genial Alonso de Ercilla:

Otro escuadrón de amigos se me olvida,
no menos que nosotros necesarios,
gente templada, mansa y recogida,
de frailes, provisos, comisarios,
teólogos de honesta y santa vida,
franciscos, dominicos, mercedarios,
para evitar los insultos de la guerra,
usados más allí que en otra tierra.

Bibliografía

- CLINE, Howard I., "The Franciscans in colonial Chile", en *The Americas*, vol. 10 (1954) 471-480, Washington, D.C.
- GENTO SANZ, Benjamín, O.F.M., "The first franciscans in Chile", en *The Americas*, vol. 10 (1954) 481-489.
- GUIÑAZU, H.R., *Los frailes en Chile a través de los tiempos*, Santiago de Chile, 1909.
- MEZA VILLALOBOS, Néstor, *Política indígena en los orígenes de la sociedad chilena*, Santiago de Chile, 1951.
- OLIVARES MOLINA, Luis, O.F.M., *La Provincia franciscana de Chile de 1553 a 1700 y la defensa que hizo de los indios*, Santiago de Chile, 1961.

21. Luis Bolaños, idea y éxito de sus “reducciones”

Las comunidades indígenas que, en la época de la conquista española, poblaban el este y sur de Brasil, los territorios de Paraguay y Uruguay y las márgenes del Plata y del Paraná, pertenecían a la gran familia tupí-guaraní. Los primeros que escribieron acerca de su cultura y costumbres fueron dos soldados alemanes del siglo XVI: Hans Staden de Homberg, arcabucero de profesión y aventurero de espíritu y Ulrich Schmidl. Staden hizo dos viajes a las costas de Brasil en los años 1547 y 1550. Schmidl —metido siempre en lances de guerra y arriesgadas “entradas”— recorrió el río de la Plata y Paraguay durante veinte años, entre 1534 y 1554.

El ambiguo mundo cultural de los tupí-guaraníes

Hans Staden de Homberg, prisionero por nueve meses de los tupíes de la costa del sur de Brasil, los describe como “gente hermosa de cuerpo y de apariencia”, engalanados con vistosas plumas, amigos de salvajes comilonas, voraces antropófagos.

Schmidl, cuyo campo de observación es mayor y más variado, pinta a los timbúes arrogantes y garbosos; altos y fornidos a los agaces; bajos de estatura y gruesos de cuerpo a los guaraníes. Tanto tupíes como guaraníes andan desnudos, “como Dios todopoderoso los ha creado”.

Lo mismo en la zona en que vivió Staden como en el territorio recorrido por Schmidl, los indígenas viven en chozas comunes o *malocas*. Estas se aglomeran en aldeas defendidas por empalizadas y fosos. Cada aldea reúne medio centenar de personas, emparentadas entre sí y presididas por un patriarca.

Los caciques y los poderosos practican la poligamia. Uno de los jefes tupinambas que conoció Staden tenía un harén de doce mujeres, cada una con su aposento y su propio fogón en la cabaña común, y su plantación de mandioca en los contornos. La esposa de turno le daba de comer. Según pudo observar Staden, las mujeres de un mismo marido se llevaban bien entre sí.

Algunos indígenas, como los querandíes, son nómadas, pero, en general, cada tribu tiene su propio asentamiento. Cazán y guerrear

con macanas y arcos de dos metros de envergadura; cultivan mandioca —mandioca *poropí* y mandioca *pepirá*—; practican el arte de la cestería, del tejido y de la cerámica.

“No hay división de bienes entre ellos —observa Staden—. No tienen idea del dinero. Sus riquezas son plumas de pájaros”. El régimen económico de los tupí-guaraníes es comunal. Eficiente en la producción de víveres. Almacenan para casos de emergencia.

El cacique no es vitalicio. Asistido por un consejo de ancianos, su misión se reduce a ser el “hacedor de la paz”. Las tribus se confederan bajo un jefe en casos de guerra.

El *chamán* o *paí* mantiene los mitos religiosos, la moral y las tradiciones. Se inspira con el canto y el baile. La maraca —una especie de sonaja— no es sólo para marcar el ritmo del baile, sino también para evocar los espíritus.

En el seno de la gran familia tupí-guaraní se dieron ciertas curiosas manifestaciones de éxodos religiosos provocados por los *karai* o profetas de la selva, conductores inspirados que removían de tiempo en tiempo la vida de las tribus prometiéndoles el *yvi Maray* o tierra sin dolor ni desgracia, un paraíso que se encuentra más allá del océano...

Los primitivos textos míticos guaraníes, recogidos por modernos etnógrafos como León Cadogan, reflejan una gran belleza y una sorprendente sabiduría. El dios creador es Ñamandú, “nuestro Padre, el Primero, el que antes de haber creado su futuro paraíso existía iluminado por el reflejo de su propio corazón”.

La ascética de los *Mbyá* enseña que los que oran no se encolezan; que todo aquel que, como Chiku, canta, danza, ora y se dedica a pedir inmortalidad, obtiene la perfección y su corazón se ilumina con el reflejo de la sabiduría. No son menos bellos ciertos textos provenientes de los *paí tavytera*.

A pesar de tan bella literatura —influenciada, sin duda, por el Cristianismo— el mundo de los tupí-guaraníes no era ciertamente un paraíso. Ya Staden había observado que su mayor ambición era prender y matar enemigos. A mayor número de víctimas, más alta nobleza de espíritu... Schmidl informa que un indio vendía sin mayores escrúpulos a su mujer, hija o hermana por una camisa o un cuchillo. Refiriéndose a los tupíes, escribe que guerrear, comer y emborracharse es su única ocupación. Que son orgullosos y altaneros.

Las vivas descripciones que Staden hace de la *muassarana* o cordón de la muerte, del *iwera pemme* o macana mortal y de los ritos que usan en el país de “salvajes, desnudos y feroces caníbales” no son precisamente un elogio del indio inocente y feliz con

que han soñado muchos ingenuos indigenistas. Su peor plaga era la guerra tribal. Los guaraníes, por ejemplo, andaban siempre a la greña con los agaces y los guaicurús; los guayaná, “con todas las demás naciones”, según Staden; y los charrúas se distinguían por su ferocidad.

A pesar de todo, las comunidades indias del Río de la Plata y sus grandes afluentes se mantenían en un relativo equilibrio. Conservaban sus propias instituciones, su peculiar identidad cultural. Hasta que llegó el invasor europeo. Con la conquista, el violento choque de dos culturas y el enfrentamiento de las armas desorganizaron la vida de las tribus y provocaron la formación de una nueva y desigual sociedad.

Cara y cruz de la conquista

Juan Díaz de Solís guerrea en 1515 con los pobladores de las orillas del Plata. El portugués Alejo García logra remontar el Paraná en 1524. Cuatro años después, en 1528, el italiano Sebastián Caboto recorre el río Paraguay. Los nativos reciben amistosamente a todos estos intrusos, pero al final los combaten. Solís y García mueren a manos de los guaraníes.



Uno de los fines que Bolaños persigue con sus Reducciones es la superación de la violencia armada. Este grabado, entresacado de la obra *Viaje al río de la Plata* de Ulrich Schmidl, editada en 1599, ilustra la batalla de Lambaré.

Ya por esta época, en 1521, el traficante de esclavos Juan Ramallo merodea por las costas del sur de Brasil sembrando violencia. En 1536 llega Pedro de Mendoza. Trae una armada de trece navíos y un millar de hombres. Su lugarteniente Juan de Ayolas, al mando de ocho bergantines y de cuatrocientos soldados —entre ellos nuestro informante Schmidl— sube por el Paraná y entra en el territorio paraguayo. Sus primeros tanteos de convivencia amistosa degeneran pronto en batallas y actos de violencia, que Schmidl describe con ingenua sinceridad. Es significativo, por ejemplo, el motivo que, según el cronista alemán, aducen Juan de Ayolas y sus soldados para combatir a los guaraníes en Lambaré: “pues la tierra y la gente nos parecieron muy convenientes, junto con la manutención”. No en vano habían observado que los indígenas cultivaban maíz, mandioca y batata, y que poseían pescado, carne, guanacos, puercos, gallinas y gansos “en divina abundancia”. Tras la batalla, los derrotados guaraníes brindaron a los vencedores víveres y mujeres.

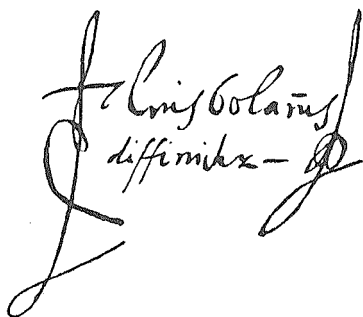
Además de la *saca de mujeres* que practican desde el principio, los españoles reclutan guerreros entre los guaraníes y los lanzan contra sus enemigos, los agaces. Refiriéndose a una de estas batallas trabadas por la coalición española-guaraní, anota Schmidl: “Dimos muerte a hombres, mujeres y aun a niños... y les hicimos un gran daño”.

Ayolas muere en una de sus *entradas* a los indios maiperús y payaguás. Mientras tanto, van llegando nuevos personajes al enclave paraguayo. Juan de Salazar levanta una fortaleza en Asunción en el año 1537. Alvar Núñez Cabeza de Vaca, que llega en 1542, guerra sin compasión. Hablando de una de sus batallas contra los *surucusis*, Schmidl confiesa que los soldados —él entre ellos— mataron a cuantos pudieron dar alcance y, después de haber cautivado unos dos mil entre hombres, mujeres y muchachos y niñas, quemaron el pueblo y se apoderaron de todo lo que tenían. Schmidl reconoce que “les hicimos una injusticia”.

Domingo Martínez de Irala, con la ayuda de los *yapirus*, vence a los guaraníes o carios, amigos tradicionales de los españoles, sublevados ahora. El aventurero alemán, testigo, una vez más, de los horrores de la guerra, confiesa que “matamos los hombres que pudimos alcanzar” y que sus aliados, los *yapirus*, recogieron un rico botín: mil cabezas de guaraníes.

Al factor desintegrador de la guerra se añade el de la encomienda, que destruye en su misma raíz la familia y la comunidad indígenas. Domingo Martínez de Irala, quien, en 1556, reparte en encomienda veinte mil indios entre trescientos veinte españoles, reconoce que desde el principio de la conquista los guaraníes entrega-

ban a los vencedores “sus hijos, hermanas y mujeres y parientes que les sirven”. Las normas humanitarias que Irala prescribe a los encomenderos no se cumplen, naturalmente, y la reacción de los explotados guaraníes no se hace esperar. Si en el año 1543 el cacique Aracare se levanta en armas contra la práctica española de reclutar indios para la guerra, en 1559 las tribus guaraníes se sublevan contra los abusos de la encomienda y de la mita. Unas diecisiete insurrecciones armadas se registran en los primeros cincuenta años del dominio español en el Paraguay. A la violencia, el indio responde con la violencia.

A handwritten signature in black ink, reading "F. Luis Bolaños" in a cursive script. Below the name, the word "diffinito" is written in a smaller, less legible cursive hand, followed by a flourish.

Autógrafo de fray Luis Bolaños.

Siempre fue más fácil destruir que construir, pero el invasor no había venido sólo a empuñar la espada. El dominio español no se extiende sólo por medio de la guerra, sino también —y mayormente— por medio del mestizaje, que en Paraguay es intenso y rápido.

La violencia es frenada por generosos protectores del indio: los franciscanos Armenta y Lebrón, el factor Pedro Dorantes, los clérigos Andrade, Lezcano, González...

Se destruye la *maloca*, pero también se erigen ciudades y poblados: Asunción en 1537, Villarrica en 1570...

La encomienda explota al indígena, pero ya en 1542 se establece que su trabajo sea remunerado con salario justo, pues es hombre libre...

También se reglamenta la vida ciudadana. Irala, el “Patriarca del Paraguay”, promulga leyes y normas para el cabildo de Asunción, que controla, mal que bien, la siempre revuelta ciudad. (Asunción, por otra parte, se gloria de contar con una escuela de dos mil alumnos, coro de cinco voces y sede episcopal, aunque vacía). En el año 1547 se nombra al primer obispo de Paraguay —el franciscano fray Juan de Barrios—, si bien nunca llega a ocupar la sede. En 1556 arriba a Asunción su segundo obispo, el dominico fray Pedro Fernández de la Torre, un tanto litigioso y alborotador. Al obispo De la Torre no le basta con empeñarse en exigir diezmos y construir una nueva catedral; coge el báculo y marcha hacia las tierras del

Perú en un aventurado viaje. Porque Asunción se ha convertido en punto de partida para el interior del inmenso Continente Sudamericano. El centro de la tierra paraguaya ya no es el legendario *yvi Pité* de los guaraníes, sino Asunción, la ciudad de los colonizadores, “cabeza de las provincias del Río de la Plata”, según rezan, no sin su punto de vanidad, los viejos documentos.

Así, aunque a costa de sus propias instituciones y de su original cultura, el cerrado y primitivo mundo de los tupí-guaraníes se abre a un orden más universal, a una nueva civilización. Los viejos guaraníes que prefirieron —y lograron— quedar anclados en su mundo ancestral, en su antiguo modo de ser, llorarán más tarde: “Ahora la tierra está vieja, nuestras generaciones ya no prosperarán. A todos los que murieron vamos a volver a ver cuando caiga la noche. Bajará el murciélago para acabar con la generación que habita esta tierra. De noche baja el tigre azul. El tigre azul baja para devorarnos” (texto *aspokuvá*).

El nuevo orden estaba devorando la vieja sociedad nacida espontáneamente en la tierra guaraní. A salvarla, dentro de los límites que impone la Historia, llega al Paraguay, en 1575, un hijo de san Francisco: fray Luis Bolaños.

Primeras tareas: conquista pacífica y doctrinas

El día 8 de febrero de 1575 llegaron a Asunción dos franciscanos: fray Alonso de San Buenaventura y fray Luis Bolaños. El primero era un religioso de edad madura y con fama de sacerdote santo; el segundo no pasaba de los 25 años de edad y sólo había sido ordenado diácono en su nativa Andalucía. Vinieron en la armada de Juan Ortiz de Zárate, en compañía de otros diez franciscanos: Alonso de Armijo, Juan Martínez, Juan de Mora, Diego de Agreda, Pedro de la Torre, Antonio de Alcocer, Antonio Navarro, Andrés Vázquez, Luis Navarrete y Gregorio de Bilbao. Ornamentos, campanas y cálices figuran en el matalotaje de los doce frailes.

Al entrar en Asunción, los misioneros tuvieron que hospedarse en una ermita. Si bien a partir de 1542 algunos franciscanos, entre ellos Armenta, Lebrón, Aroca y Ocampo, habían actuado en la ciudad, la Orden no disponía en ella de casa propia.

Alonso de San Buenaventura y el joven diácono no estuvieron mano sobre mano en su solitaria ermita. Años más tarde, el clérigo don Pedro de Sierra y Ron declaró que había presenciado la llegada de los dos frailes a la ciudad y que “luego se ocuparon en la conversión de los indios naturales del distrito desta ciudad”.

Las primeras experiencias apostólicas de los dos nuevos misioneros no fueron positivas. Pronto echaron de ver que no era efectivo predicar a Cristo a quienes estaban oprimidos por cristianos. La violencia que desataban conquistadores y encomenderos neutralizaba la eficacia de la evangelización. Testigos, en 1574, de la sangrienta batalla en la que Ortiz de Zárate y Juan de Garay reprimieran a los indios charrúas de San Salvador, en tierras uruguayas, los dos misioneros vieron también de cerca los horrores de la guerra con la que, el año 1578, Juan de Garay aplastó una rebelión de los guaraníes, encabezada por el cacique Overá. Molestos y escandalizados por tanta violencia, optaron por abandonar la capital paraguaya y sus alrededores y marcharse al otro lado del río Jejuí, hacia el norte, por Guarambaré y Pitun, a tierras de indios no colonizados. En frase de un testigo de aquellos años, el arcedianos don Felipe Franco, los dos frailes se adentraron entre indios salvajes “solos y sin compañía ni escolta de españoles”. Años más tarde, en 1614, el mismo Bolaños dirá que él y su compañero se dedicaron entonces a “correr la tierra, predicándoles (a los indios) la ley evangélica, persuadiéndoles que se redujesen para ser más bien enseñados en las cosas de su salvación, lo cual vino a efecto sacándolos de los montes mediante la solicitud y diligencia de este testigo”.

Con los indios convertidos, los dos misioneros itinerantes forman pequeños poblados o doctrinas. En el centro de la nueva aldea cristiana erigen una capilla provisional o enramada. Al norte fundan Atirá e Ypané y, en el valle del Ypacaraí, Tapaicúa. Hacia el este, por Ciudad Real, levantan unas quince aldeas, y unas veinticinco por Villarrica.

En Villarrica, los dos misioneros se enfrentan con el encomendero Díaz Melgarejo. Este, temiendo que la predicación de los frailes solivianta a sus esclavizados indios, expulsa a aquéllos de su territorio. El arcedianos Franco habla del “despecho” que entre los españoles había provocado la forma de tratar y de predicar observada por los dos franciscanos entre los indígenas. Hubo, sin embargo, dos jóvenes, hijos de españoles, que no sólo comprendieron el amor de los misioneros a los indios, sino que se animaron a seguir su mismo género de vida ingresando —los primeros de Paraguay— en la Orden franciscana: Gabriel de la Anunciación y Juan de San Bernardo.

Hacia 1580 evangelizan cerca de la capital. En Los Altos erigen la primera reducción. Entran luego en el “riñón” del Guairá, a los indios tupíes, belicosos y antropófagos. Allí levantan la misión de Pacuyú, entre otras.

Justificación del sistema de reducciones

Una década duró la diaconía del hermano Bolaños en tierras de Paraguay. El mismo año —1585— en que él y Alonso de San Buenaventura regresan de su gira apostólica del Guairá a Asunción, llega a la ciudad el obispo Alonso Guerra, dominico, quien ordena sacerdote al ya experto misionero.

Los dos apóstoles itinerantes y los dos novicios que trajeron del Guairá pudieron esta vez hospedarse en casa propia. Cinco años antes, en efecto, en el 1580, había pasado por Asunción el padre Juan Pascual de Rivadeneira, primer Custodio del Tucumán, quien, según un informe escrito ese mismo año por los oficiales reales de Asunción, “dejó en esta ciudad una casa de la Orden del Señor Sant Francisco empezada”.

Cinco franciscanos, ya ancianos, vivían en esa época en Asunción, pero parece que no hicieron gran cosa por terminar la obra iniciada por Rivadeneira. Fue el padre Alonso de la Torre, sucesor de éste como superior de la Custodia, quien levantó el convento. Ubicado en la ribera misma del río Paraguay, para el año 1587 estaba ya construido y vivían en él cuatro religiosos según los informes que le llegaron al cronista general de la Orden, fray Francisco de Gonzaga.

A partir de esta época, la figura de fray Luis Bolaños emerge como estrella de primera magnitud, mientras la de fray Alonso de San Buenaventura va descendiendo a su ocaso. Marcha éste a España en el año 1585 a informar sobre “el estado de la tierra” y a reclutar nuevos evangelizadores. En un segundo viaje que realiza, conduce a América veinticuatro misioneros, entre ellos a fray Martín Ignacio de Loyola, futuro obispo de Asunción.

Mientras tanto, Bolaños es nombrado superior del convento de Asunción. Como tal, tiene que enfrentarse de inmediato con un problema espinoso: reducir a obediencia a dos religiosos díscolos y poco ejemplares: fray Francisco Romano, quien termina siendo procesado por la Inquisición, y fray Francisco Merino, más amigo, al parecer, de las armas que del retiro conventual, pues consta que hacia 1588 andaba por las selvas del Guairá con un arcabuz al hombro...

Las tres décadas que corren entre 1585 y 1615 son las que registran los mayores logros del apostolado social de Bolaños. En la plenitud de su edad —de 35 a 65 años—, dotado ya de un profundo conocimiento de la psicología y de las condiciones de vida del indio, lleva a cabo su gran proyecto de política indigenista: las reducciones. Es el período áureo de su vida.

Por medio de esta institución social —utilizada anteriormente en diversos puntos de América—, Bolaños intenta modelar humana y cristianamente a los guaraníes. Los reúne en poblados independientes, no sólo para sacarlos de su dispersión y poder evangelizarlos más fácilmente, sino también para defenderlos de la explotación de los encomenderos. Puestos bajo la dirección —paternalista— del misionero y gobernados por un cabildo de caciques indios elegidos por la base, los guaraníes reducidos conservan su propio idioma y su forma ancestral de trabajo colectivo, parte de cuyo producto es para cada familia —el *abambaé*— y parte para el fondo común —el *tupambaé*—.

En el aspecto urbanístico, cada reducción se ordena a partir de una gran plaza central; alrededor de la cual se levantan la iglesia, el convento o casa cural, las viviendas de los caciques, un gran patio, el almacén, el cementerio, los talleres y la cárcel. Las calles, tiradas a cordel, corren rectilíneas, amplias, flanqueadas por las viviendas de los indios, que van provistas de soportales.

Según atestiguó en el año 1618 don Pedro de Sierra, tesorero de la catedral de Asunción, la razón que movió a los dos franciscanos a organizar su primera reducción, la de Los Altos, fue su voluntad de defender a los indios de la explotación de los encomenderos: “por irse acercando a sus pueblos y tierras los españoles”.

Bolaños conocía bien el estado de opresión que padecían los guaraníes sometidos al yugo de la conquista. Lo declaró expresamente en 1614: “Por verse ya tan acabados y acordarse que, antes de ser encomendados, les quitaban sus mujeres e hijas en toda esta provincia en muchos años en muy excesivo e increíble número, y después de encomendados también, aunque no con tanto exceso”. Las doctrinas no ofrecían suficiente defensa contra la avidez de los colonos y conquistadores. Tampoco evitaban la dispersión de los nativos. Era, pues, preciso reunirlos en núcleos urbanos de tal forma organizados, que les facilitaran una vida segura, libre de la opresión de los colonos, y de acuerdo con su propia idiosincrasia.

Fray Luis Bolaños no abriga dudas sobre la capacidad del indio para poder desenvolverse por su propia cuenta. Sus testimonios al respecto son abundantes y claros. “Los guaraníes —escribe—, para salir con su intento... saben dar trazas y modos con que puedan convencer a que los crean más que si hubieran estudiado para ser procuradores o abogados”. Con todo, reconoce que, por una parte, son “inconstantes y mudables” y, por otra, poco amigos del trabajo. Era, pues, necesario andar con tiento. Los indios de las reducciones debían estar separados de los explotadores, pero también sometidos “a la obediencia de sus doctrinantes”. Combinando prudentemente —con realismo, autonomía y autoridad— tradición

ancestral y doctrina cristiana, era posible —y sólo así según Bolaños— mantener en pie las “repúblicas de indios”, las reducciones.

Expansión y triunfo

La primera reducción que organiza Bolaños y Alonso de San Buenaventura —la de Los Altos— les sirve de punto de partida para sus ulteriores establecimientos. La experiencia de Los Altos les ayuda a examinar y poner a prueba el nuevo medio de modelación humano-cristiana que proyectan implantar.

Cinco años después, en 1585, los dos misioneros erigen la reducción de Ytá, también vecina a Asunción, con unos quinientos guaraníes que vivían dispersos por los montes.

La tercera es la de Yaguarón, cuya iglesia, en pie todavía, está considerada por algunos como “el más bello ejemplar de iglesias de estilo barroco-indígena de la América hispana”.

Al partir para España fray Alonso de San Buenaventura, Bolaños se hace cargo de las reducciones de Los Altos, Ytá y Yaguarón, así como de varias doctrinas cercanas a la capital. Luego su acción misionera y civilizadora se extiende a Tobatí, Areguá, Pirayú y Caacupé, hacia el este de Asunción.

Por el año 1607, Bolaños erige la reducción de San José de Caazapá, junto a uno de los afluentes del Tebicuary, donde más de cuarenta caciques aceptan la nueva forma de vida. El gobernador Hernandarias ayuda generosamente al establecimiento de la nueva reducción con herramientas de labranza, vacas, novillos y una fragua. Envía también un herrero y un carpintero.

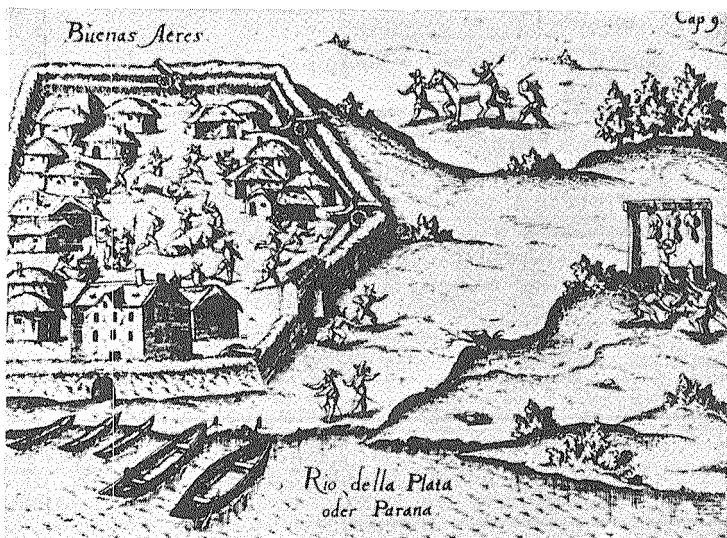
En 1611, Bolaños levanta la reducción de Yuti, un poco más abajo que Caazapá. Al año siguiente, las dos Custodias de Paraguay y Tucumán se funden en una sola Provincia, la de *Nuestra Señora de la Asunción del Río de la Plata, Tucumán y Paraguay*. El padre Bolaños, que ha sido Custodio, es nombrado Definidor provincial. Fortalecidos en número y estado jurídico, los franciscanos no sólo pueden ahora mantener las fundaciones hechas, sino también ampliar su número. Según un informe de 1617, dieciocho religiosos atienden quince reducciones y doctrinas, “donde han hecho y hacen mucho fruto y provecho en la policía cristiana, sin haber llevado ni llevar salario ni estipendio alguno de ello”.

El mejor aliado con quien Bolaños y sus hermanos de hábito cuentan para la obra de las reducciones es el ejemplar gobernador Hernandarias de Saavedra. Trabaja hombro con hombro con Bolaños y fray Martín Ignacio de Loyola y, en el sínodo de Asunción de 1603, declara obligatoria la reducción de los indios.

Oficializado y protegido desde el poder civil, el sistema de reducciones introducido por Bolaños llega a su plena floración en Paraguay en manos de los jesuitas. La provincia jesuítica del Paraguay se erige en 1607 y desde sus inicios cuenta con la generosa cooperación del padre Bolaños. La primera reducción organizada por los jesuitas —la de San Ignacio Guazú, de 1610— se levanta sobre una doctrina establecida anteriormente por Bolaños. La organización de esta reducción y de las que, siguiendo el mismo patrón, integrarán luego el célebre y combatido “Imperio jesuítico del Paraguay” se basa en el ideario y en la experiencia de fray Luis Bolaños.

Mientras tanto, éste abandona el territorio de Paraguay y desciende por el Paraná sembrando nuevos pueblos y reducciones. En 1615 erige Itatí, hoy célebre santuario mariano, en Corrientes. En el mismo año —1615— organiza la reducción de Varadero, en Buenos Aires, donde cinco años después está aún de “doctrinante”.

El año 1615 es pródigo en fundaciones de pueblos de indios a lo largo del río Paraná gracias al celo de Hernandarias, quien erige las reducciones de San José de Bagual, Santiago de Tumbichamini, San Lorenzo de los Macoretas, San Miguel de los Calchines, San Bartolomé de los Chanes, Santa Lucía de los Astores y San Francisco, al frente de cuya administración y atención espiritual pone a los franciscanos.



La ciudad de Buenos Aires en sus inicios. Grabado alemán del siglo XVI.

Entre 1580 y 1615, a lo largo de una línea imaginaria tendida desde Asunción hasta Buenos Aires, los franciscanos establecen o atienden catorce reducciones. Las doctrinas de fundación franciscana son diez: Atirá, Ipané, Guarambaré, Pitún, Jejuí, Tobatí, Nin-guarás, Pacuyú, Curimai y Jujuivas.

Un informe que, en 1619, manda hacer el Visitador fray Juan de Arrieta, asegura que todos los establecimientos misionales de origen franciscano, tanto en Paraguay como en el Río de la Plata, están atendidos por religiosos de la Orden, a excepción de las reducciones de Los Altos y Yaguarón y de las doctrinas de Tobatí, Atirá y Guarambaré, entregadas por la Orden a sacerdotes diocesanos. En Ytá sirve fray Juan de Córdoba; fray Alonso Velázquez, en Yuti. Frailes franciscanos atienden Caazapá y las nuevas reducciones abiertas a lo largo del río de la Plata. La de Calchines es “muy grande de mucha cantidad de indios”. En ella está fray Juan de Ilárza. Bolaños sigue en Varadero.

Eficacia y frutos del sistema

El sistema de reducciones y doctrinas implantado por el padre Bolaños fue un medio eficaz para lograr la defensa y la promoción, tanto religiosa como social y económica, del indio.

Demostró ser, en primer lugar, un instrumento más apropiado que la guerra para la pacificación del país. Como prueba se puede aducir, entre otros, el caso de Caazapá. Un informe emitido en 1618 recuerda que los españoles no habían podido pacificar por las armas los indios de la provincia y distrito de Paraná, pues éstos llevaban treinta o cuarenta años en estado de rebeldía. En vista de lo cual fue llevado a la levantisca región el padre Luis Bolaños, quien se adentró en la zona “solo y sin compañía ni escolta de españoles”. La reacción de los indígenas fue tan favorable, que, tras haberse juntado en la reducción de Caazapá, “viven ahora —termina el informe— muy asegurados y quietos y pacíficos”.

Gracias, en gran parte, al establecimiento de estos pueblos de indios, tal como atestiguó el franciscano Baltasar Navarro en el año 1607, ya no era necesario para esa fecha llevar escolta de gente armada para ir por los ríos y los caminos, “porque toda la tierra está reducida y en paz”.

Es más, a no ser por las reducciones y doctrinas, “los indios se hubieran menoscabado e ido siempre a menos” según un parecer emitido en Asunción en 1618. Otro testimonio de la misma época sostiene que los religiosos de San Francisco ha sido quienes principalmente han mantenido en orden y en la fe católica a los nativos del Paraguay y del Río de la Plata.

Haber unido en un único programa educativo las tareas de la modelación humana y de la formación cristiana es otro de los grandes méritos del sistema implantado por Bolaños. En 1618, Hernández elogia a los franciscanos porque “les han abierto (a los indios) los ojos al conocimiento de Dios nuestro Señor y los han reducido, juntado y puesto en policía cristiana”. Todos los informes referentes a las reducciones franciscanas del Paraguay juntan los términos policía y doctrina. En el año 1522, los miembros del cabildo de la reducción del Yaguarón testimonian su gratitud a los frailes porque “nos reduxeron a pueblos formados, donde nos instruyen en las cosas de nuestra sancta fe católica enseñándonos policía cristiana”.

Se ha dicho que las reducciones fueron una forma lateral de colonización. Pero también hay que decir que, gracias a ellas, el indio guaraní ha podido conservar su propio idioma. Hacia 1591 es cuando Bolaños redacta su célebre Catecismo, la primera obra escrita en guaraní. Sus discípulos fray Gabriel de la Anunciación y fray Juan de San Bernardo —“muy gran lengua” el segundo— le ayudan en la composición de la pequeña, pero trascendental obra. Varios más, entre ellos el capitán Alonso de Escobar, “famosísimo lengua-raz”, le asesoran en la difícil tarea. En el sínodo diocesano de 1603 se ordena que “la doctrina y catecismo se ha de enseñar a los indios en lengua guaraní”, que los curas “vayan aprendiendo la lengua de sus feligreses” y tengan el catecismo del padre Bolaños, “el cual sepan de memoria”. Por eso, en el elogio que el padre jesuita Juan Torres hace, en 1611, del padre Bolaños, afirma que “es la persona a quien se le debe más en la enseñanza de la lengua de los indios, por ser el primero que la ha reducido a arte y vocabulario y traducido en ella la doctrina, confesonario y sermones”.

A pesar de todo, no han faltado críticos. El etnógrafo Bartolomeu Meliá censura la “reducción literaria” que han supuesto para el idioma guaraní los catecismos empleados en los asentamientos indígenas creados por franciscanos y jesuitas. “Es literatura cristiana escrita en guaraní, no literatura guaraní”. Y habla de vaciamiento de los valores auténticos, de suplantación cultural.

Ciertamente, el Paraguay colonial no tuvo la suerte de contar con un fray Bernardino de Sahagún —Rubén Bareiro afirma que el antropólogo León Cadogan ha sido el Sahagún, un poco tardío, de la literatura guaraní—, pero tampoco es justo exigir una mentalidad propia del siglo XX a hombres del siglo XVI.

De todas formas, el mismo Rubén Bareiro confiesa que, de los tres grandes grupos lingüísticos tupí-guaraníes, el *avañeé*, que abarca los dialectos del Paraguay, es el que, por una parte, posee, gracias al empeño de los misioneros, una documentación abundante y lite-

ratura religiosa y, por otra, el que más ha evolucionado y mejor ha sobrevivido al embate de las lenguas europeas.

Fue en las reducciones donde el indio guaraní desarrolló una serie de expresiones artísticas desconocidas por él hasta entonces y donde tuvo oportunidad de imprimir a las artes plásticas y pictóricas su original sensibilidad. En las maderas que talló y pintó el guaraní de las reducciones elevó a categoría de arte los elementos de su propia geografía: plantas y flores como el *amambay* o el *mburucuyá*; maderas preciosas como el quebracho o el *urunday*.

En la reducción de Ytá, los franciscanos solemnizan su liturgia con música por demás pintoresca, en la que al sereno canto gregoriano acompañan el órgano y “un terno de chirimías”, de festivas y aborígenes chirimías. También la iglesia de Caazapá cuenta con su capilla de músicos indios, con órgano y flautas.

Entre las reducciones fundadas por Bolaños, es en las de Ytá y Yaguarón donde la arquitectura y las artes decorativas florecen más espléndidamente. En Ytá triunfa la madera, sometida a bellas formas barrocas. La iglesia de Yaguarón presenta un exterior sencillo. Medio centenar de pies derechos de madera, sustituidos hoy por pilastras de mampostería, sostenían antes sus anchos aleros. También son de madera las columnas del interior, que van unidas entre sí con arcos. Las vigas están decoradas profusamente, al igual que los púlpitos. Vastos paneles pintados a mano cubren la bóveda, lo mismo que el techo de la sacristía. El retablo, de época posterior, está considerado como “la obra cumbre del barroquismo paraguayo”.

Todavía hoy, los descendientes de los guaraníes formados en las doctrinas y reducciones establecidas por fray Luis Bolaños cultivan la artesanía en sus más variadas expresiones: cerámica vidriada en Areguá, cestos y sombreros en Caacupé —donde se venera la famosa Virgen Azul de los Milagros, cuyos orígenes se remontan a la luminosa época de Bolaños—, santos de madera en Tobatí, hamacas en Pirayú, finísimas mantillas de *ñandutí* en Itaguá.

Las reducciones proporcionaron al indio trabajo retribuido, vivienda cómoda y estabilidad económica. La de Caazapá llegó a gozar de notable prosperidad. Según el etnógrafo Félix de Azara, “ningún pueblo jesuítico le igualaba” poco antes de su visita, en el año 1784. Poseía entonces la reducción sesenta y cuatro mil reses, tres mil caballos y un millar de mulas.

Bolaños, factor-clave del éxito

El apostolado inicial de Alonso de San Buenaventura y del diácono Bolaños no fue superficial. Treinta años después, cuando las

doctrinas erigidas por ellos fueron entregadas a los padres jesuitas, estos comprobaron —admirados— que los guaraníes conservaban vivísimos el recuerdo y la simpatía de sus primeros evangelizadores. El padre Juan Romero, por ejemplo, declaró en 1610 que los indios le decían: “Aquí nos enseñó el padre fray Alonso; aquí, sobre esta peña, se ponía a orar”. Por la misma época, los jesuitas Griffi, San Martín y Señá informaron que en Atirá e Ypané eran recordados con singular afecto los dos apóstoles franciscanos. Tampoco en las selvas orientales del Guairá, habitadas por los tupíes, se había perdido en 1618 la memoria de los dos arriesgados misioneros. Así lo testificó en dicho año el capitán Pedro Obelar.

La principal razón de la buena acogida que los indígenas dispensaron a los dos inermes misioneros se fundamenta en la forma de vida que estos observaban. El cronista Diego de Córdoba Salinas pone de relieve su vida santa y pobre, sacrificada y sencilla. La figura ascética y humilde, pacífica y bondadosa de los dos franciscanos desarmó de inmediato a los recelosos indígenas y cautivó su corazón, disponiéndolos a aceptar la fe cristiana. El capitán Pedro de Izarra, que en más de una ocasión acompañó a fray Luis Bolaños en sus correrías por las selvas, manifestó que éste se sustentaba con sólo maíz cocido y tubérculos. En cuanto a su vida de oración, el religioso fray Raimundo de la Cruz declaró que era “muy profundo en ella, tanto que, muchas veces, lo veían los indios elevado al aire con el rostro resplandeciente, y por ello unos le llamaban el hechicero de Dios y otros lo tenían por tal”. Bolaños era para los guaraníes el enviado de Tupá, del Tupá de los cristianos.

La aureola de leyendas con que Bolaños ha pasado a la historia —hace brotar una fuente de agua viva en Caazapá, navega sobre un tronco haciéndole de vela su manto, amansa tigres, detiene las aguas del lago Ypacaraí— no es más que el reflejo del asombro que causó entre los indios su admirable santidad. Su colaborador y amigo, el gobernador Hernandarias, le llamaba “varón verdaderamente apostólico” y, ya al final de sus días, “el santo viejo”.

Contraseña de paz y distintivo de santidad y pobreza fue el hábito de los dos franciscanos. El de Bolaños debía de ofrecer un aspecto bastante singular, descolorido como estaba siempre y cubierto de remiendos. Se dice, en efecto, que no lo mudó durante treinta años...

Debido, sobre todo, a la forma de la capucha, los indios vieron en el hábito franciscano cierto parecido de la figura del saltamontes, del *tucú*, y fray Luis Bolaños fue apodado entre ellos *Paí Tucú*, Padre Saltamontes, Chamán Saltamontes.

No hay que olvidar que el *tucú* es un animal mítico en las tradiciones religiosas de los guaraníes. Un texto de los *Mbyá* del Guai-

rá afirma que cuando Ñamandú hizo la tierra, era todo bosques y que, para transformarlos en praderas, envió al saltamontes. Desde entonces, el *tucú* celebra con sus chirridos la aparición de los prados...

No es fácil determinar hasta dónde ciertas creencias y mitos ancestrales pudieron predisponer a los tupí-guaraníes a acoger a los misioneros. De los carijós de la costa de Brasil sabemos que, gracias a sus leyendas sobre los *paí-zumé* o grandes hechiceros, recibieron favorablemente a los padres Armenta y Lebrón. De los tupíes escribió Staden que se rapaban la parte superior de la cabeza dejando alrededor una corona de cabellos al estilo de los frailes. Decían ellos que semejante forma de recortarse el pelo la aprendieron de sus antepasados, los cuales, a su vez, la habían copiado de una especie de extraño profeta o apóstol que hiciera muchos milagros entre ellos... Significativamente, una obra escrita por Louis Nécker sobre las primeras reducciones del Paraguay habla de los "Chamanes franciscanos".

Por lo demás, ni Alonso de San Buenaventura ni Luis Bolaños procedieron a la ligera en la evangelización de los nativos. Hablando de los criterios que había observado al bautizar a los infieles, Bolaños, en una larga carta firmada por él el día 31 de marzo de 1628, recuerda que si un indio quería bautizarse sólo por imitar a su cacique, y no movido por un sincero deseo de salvarse, no debía ser bautizado. Los tales, según Bolaños, son indignos del sacramento, "y no se les debe dar, ni a los caciques tampoco, sino dejarlos, enseñándoles en la fe y eficacia del bautismo, y aguardar que Dios los convierta".

No, Bolaños no recorrió el Paraguay repartiendo sonrisas ni prometiendo paraísos fáciles. Nunca fue complaciente a costa de la verdad o de la moral. Si los indios aceptaron la exigente doctrina cristiana que les predicaba, si se sometieron a las duras condiciones de la vida reducida que les proponía, es porque vieron en él, además de su santidad, ciertas cualidades personales que le hacían digno de crédito y confianza.

Brilla en él una inteligencia clara, ordenada, exigente en las pruebas o argumentos. En la carta que dirige en 1628 a fray Juan de Gamarra deja entrever su costumbre de estudiar a fondo las cuestiones, de agotar los recursos. A fin de hacerse con una opinión segura echa a mano de la lectura, consulta a personas autorizadas. Para cerciorarse, por ejemplo, acerca del proceder a seguir en ciertos casos matrimoniales de indios, estudia las soluciones que da el moralista Tomás Sánchez y recurre al jesuita —gran amigo suyo— Marcial de Lorenzana. Discute las opiniones; las coteja con sus experiencias de misionero.

Sus largas giras por las selvas, en convivencia siempre con indios incultos, no entorpecen sus hábitos de hombre letrado, ordenador de “papeles” y documentos.

En la carta que escribe al padre Gregorio de Osuna el 20 de mayo de 1624, se lamenta de que se hayan perdido ciertos informes relativos al martirio de su discípulo fray Juan de San Bernardo. “La información que se hizo —dice— tuve yo en el arca o archivo de papeles del convento de la Asunción. Ya todo lo perdieron”.

En su estilo de obrar campea un gran realismo, pero se da también cierta prudente audacia y hasta el recurso a algunas curiosas estratagemas.

Sin duda que su habitual modo de entrar en territorios de indios salvajes —sin armas, sin escolta— y su iniciativa de organizarlos en reducciones —al margen y de frente al sistema de las encomiendas— supusieron en él gran audacia y extraordinaria confianza en sí mismo. Decisión y valentía eran virtudes que tenía en alta estima, mientras que la pusilanimidad y la cobardía le inspiraban mofa y desprecio. “Me he holgado mucho —decía a su amigo el padre Gamarra en la citada carta— de que V.R., con sus achaques y poca salud, haya sido tan valiente y tan para mucho, que haya concluido bien tantas dificultades que se han ofrecido, que a otros muchos que gozan de salud entera y de nombre de teólogos y letrados quitan el ánimo y, por no darse maña a componerse, buscan rodeos impertinentes para librarse de ellos”.

Bolaños fue audaz, pero no temerario. Precisamente cerca de Caazapá, donde él se enfrentara —solo y sin armas— a cientos de alzados guaraníes, sufrió martirio su querido discípulo fray Juan de San Bernardo. Bolaños le advirtió a tiempo que fuera prudente, que no se acercara por aquellos días a los indios, pues estos “andaban alborotados y temerosos con malas hablas”. “Yo le avisé —añade— que antes que fuese, enviase primero algunos indios viejos emparentados... y que fuese por otro camino. No lo hizo por parecerle que no era necesario”.

Bolaños sabía medir el exacto punto que separa la necesaria valentía del imprudente riesgo. Según las circunstancias, se lanzaba a viajar solo o acudía en demanda de soldados que le acompañaran. Supo recurrir, incluso, a curiosos artificios para doblegar la rebeldía de los ofendidos guaraníes. Para evitar un nuevo derramamiento de sangre entre los indios alzados del río Tabicuary, Bolaños y Hernandarias concertaron un ingenioso ardid. Avanza el gobernador en dirección a los indios al frente de un ejército bien armado. Lo ataja Bolaños que, acompañado de otros tres frailes, le suplica que desista de sus propósitos guerreros. Hernandarias insiste en su determinación de dominar a los sublevados a sangre y fuego, pero cede ante

el fraile, que se compromete a reducirlos pacíficamente. Entre la amenaza de Hernandarias, cuyas dotes de guerrero eran bien conocidas, y la paz que les prometía Bolaños, los indios optaron por la segunda. Fruto de esta estratagema fue la reducción de Caazapá.

En su apostolado social, Luis Bolaños, de talante eminentemente realista, prefiere atenerse a los hechos y no a las teorías. En el año 1598 —época en que Bolaños está metido de lleno en la tarea de las reducciones—, un grupo de teólogos y juristas franciscanos y agustinos de Lima se pronuncia sobre los servicios personales y la esclavitud de los indios del Paraguay y del Río de la Plata. Las razones en que apoyan sus dictámenes son de orden ideológico: sentencias de la Biblia, normas del Código de Justiniano, Decretos de Graciano, opiniones de juristas y teólogos. Cuando, el día 4 de abril de 1614, Bolaños comparece ante el Justicia Mayor de Su Majestad y el Procurador General de la ciudad de Asunción para declarar acerca de las Ordenanzas supresorias del servicio personal que quería implantar el Oidor Francisco de Alfaro, no cita ninguna opinión de jurisconsultos. Sólo presenta hechos, situaciones concretas: la ciudad está amenazada por los guaycurúes y payaguás, dispone de muy escasos efectivos de defensa y de sustento. Opina que la pretensión de Alfaro de convertir en simples jornaleros a los indios va contra la psicología de éstos. Teme que, con el nuevo sistema, “vuelvan los agravios pasados” y hasta haya un levantamiento general irremediable.

Según Bolaños, al indio hay que defenderlo con hechos y no con generosos principios. Dentro de un sistema social que sea factible, aunque no sea el ideal. El mismo que ha dado autonomía social al indio reducido, reconoce que “faltando la persona del español, los indios, o huyen, desamparando la hacienda, o es poco o nada lo que hacen”.

Otra cualidad que se destaca en el modo de proceder de fray Luis Bolaños es la generosidad. En el año 1610 entrega su Catecismo guaraní y “otros apuntes” al padre Marcelo Lorenzana, quien un año antes fundara la primera reducción jesuita —la de san Ignacio Guazú— ayudado por algunos caciques de la reducción de Yaguarón. El sucesor del padre Lorenzana en San Ignacio es un discípulo de Bolaños, el padre Roque González, que morirá mártir. El anciano iniciador de las reducciones paraguayas ve con inmensa alegría que su obra comienza a florecer bajo los auspicios de la Compañía de Jesús. El día 31 de marzo de 1628 escribe: “El Padre Provincial de los Padres de la Compañía, que ha visitado todas las reducciones del Paraná y del Guayrá y del Uruguay, está agora aquí; yo le visité y él ha hecho merced de visitarme, y hemos tratado largo...”.

Con salud muy quebrantada, pero con ánimo entero; casi del todo ciego, pero con la mente lúcida, fray Luis pasa sus últimos años en el convento de Buenos Aires. Aquel joven diácono, a quien su mentor fray Alonso de San Buenaventura llamaba “mi ángel”, era ya un venerable patriarca, cargado de sabiduría y de méritos, pero capaz siempre de ternura. Refiriéndose, en efecto, a su discípulo martirizado fray Juan de San Bernardo, dice, no sin nostalgia, que se acordaba de una carta que le había escrito desde la reducción de Ytá, en la que le llamaba su Guardián y Señor y, de rodillas, le pedía la bendición. “Que me enternece mucho con estas palabras”.

Fray Luis Bolaños falleció en Buenos Aires, el día 11 de octubre de 1629 rodeado de sus hermanos de hábito, fieles continuadores de la gran obra de las reducciones y doctrinas indias que él iniciara. Contaba ochenta y nueve años de edad. Debido a su exitosa labor reduccional, la Historia lo ha consagrado como uno de los grandes apóstoles y civilizadores de la América Latina.

Bibliografía

- BAREIRO SAGUIER, Rubén, *Literatura guaraní del Paraguay*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980.
- CARBIA, Rómulo D., *Fray Luis Bolaños*, Buenos Aires, 1929.
- GOMEZ CANEDO, Lino, O.F.M., "Dictamen franciscano-agustiniano sobre el servicio personal y libertad de los indios del Río de la Plata (1598)", en *The Americas* XI (1955), 329-354.
- HABIG, M.A., O.F.M., "The Franciscans in Paraguay", en *Franciscan Studies* 225 (1941), 33-57.
- MATEOS, Francisco, "El primer Concilio del Río de la Plata en Asunción (1603)", en *Missionalia Hispanica*, 26, N° 78 (1969), 257-360.
- MILLE, Andrés, *Crónica de la Orden franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y Tucumán*, Emecé ed., Buenos Aires, 1961.
- MOLINA, Raúl, "La obra franciscana en el Paraguay y Río de la Plata", en *Missionalia Hispanica* XI, pp. 325-400 y 485-522.
- NECKER, Louis, *Indiens Guaraní et Chamanes franciscains: Les premieres Reductions du Paraguay (1580-1600)*, Geneve, 1975.
- ORO, Buenaventura, O.F.M., *Fray Luis Bolaños*, Córdoba (Arg.) 1934.
- SANTA CLARA CORDOBA, Antonio, O.F.M., *Los franciscanos en el Paraguay*, Buenos Aires, 1937.
- SCHMIDL, Ulrich, "Viaje al Río de la Plata (1534-1554)", en *Bibliotheca Indiana* IV, Edit. Aguilar, Madrid, 1962.
- SERVICE, Elman R., *Spanish-Guaraní relations in early colonial Paraguay*, Ann Arbor, 1954.
- STADEN, Hans, de Homberg, "Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y caníbales", en *Bibliotheca Indiana* IV, Edit. Aguilar, Madrid, 1962.
- TORRE REVELLO, José, "Contribución documentada para la biografía de Fr. Luis Bolaños", en *Boletín del Instituto de investigaciones históricas*, XXI (1936-37), Buenos Aires.

22. Francisco Solano, hombre de Dios, santo de América

Francisco Solano, nacido en Montilla en el año 1549, era un andaluz delgado y moreno, de mediana estatura. Aspero como un cardo en su porte penitente, pero fino como una aceituna en su espíritu cordial y cultivado. A pesar del color terroso y enfermizo de su rostro, la mayoría de los que le trataron resalta su expresión jovial, su “cara regocijada”. Y aunque, según un testigo, era medio desdentado, las más de las veces se le veía “con la boca llena de risa”.

Era de gestos enérgicos y rápidos andares. Gustaba andar siempre a pie, con un bordón en la mano, calzado con unas sandalias mil veces remendadas. Sólo cuando, debido al cansancio o a la enfermedad, no le quedaba otra alternativa, montaba a caballo. No le placía el mulo, que es animal de seguro paso, pero de toscos movimientos y desprovisto de gracia.

Nunca le sofocó excesivamente su grueso hábito gris, de lana más o menos bien tundida. Tan cenceño y enjuto de carnes era. No llevaba alforjas ni bultos. Sus únicas bolsas eran las mangas del hábito. En ellas escondía todos sus haberes y tesoros: una cruz de madera con el Cristo pintado, alguna que otra limosna para enfermos y mendigos, y sus pequeños instrumentos músicos —de factura casera—. Contra lo que afirma la mayoría de sus biógrafos y panegiristas, nunca cargó un violín. Sí, una flauta o chirimía y una especie de rabel, de una o dos cuerdas de alambre, con su arco.

Los pintores que intentaron retratar al pequeño fraile montillano —Juan de Aguayo, Pedro Coelho de Reinalte— no salieron muy airosos en el empeño. Ninguno de los mediocres cuadros que lo representan logra captar su cambiante fisonomía, su vivaz espíritu: austero y humano, alegre y profundo, simple y poderoso al mismo tiempo.

Este frailecito ingenuo y extático, proclamado por cronistas e historiadores apóstol del Perú, de la Argentina, de América, y a quien una veintena de ciudades —Lima, Panamá, Cartagena de Indias, Potosí, Cuzco, Santiago de Chile...— invoca como a su santo patrono, no realizó, a la verdad, hechos humanamente superiores a los de otros misioneros del nuevo continente. No escribió ni un simple

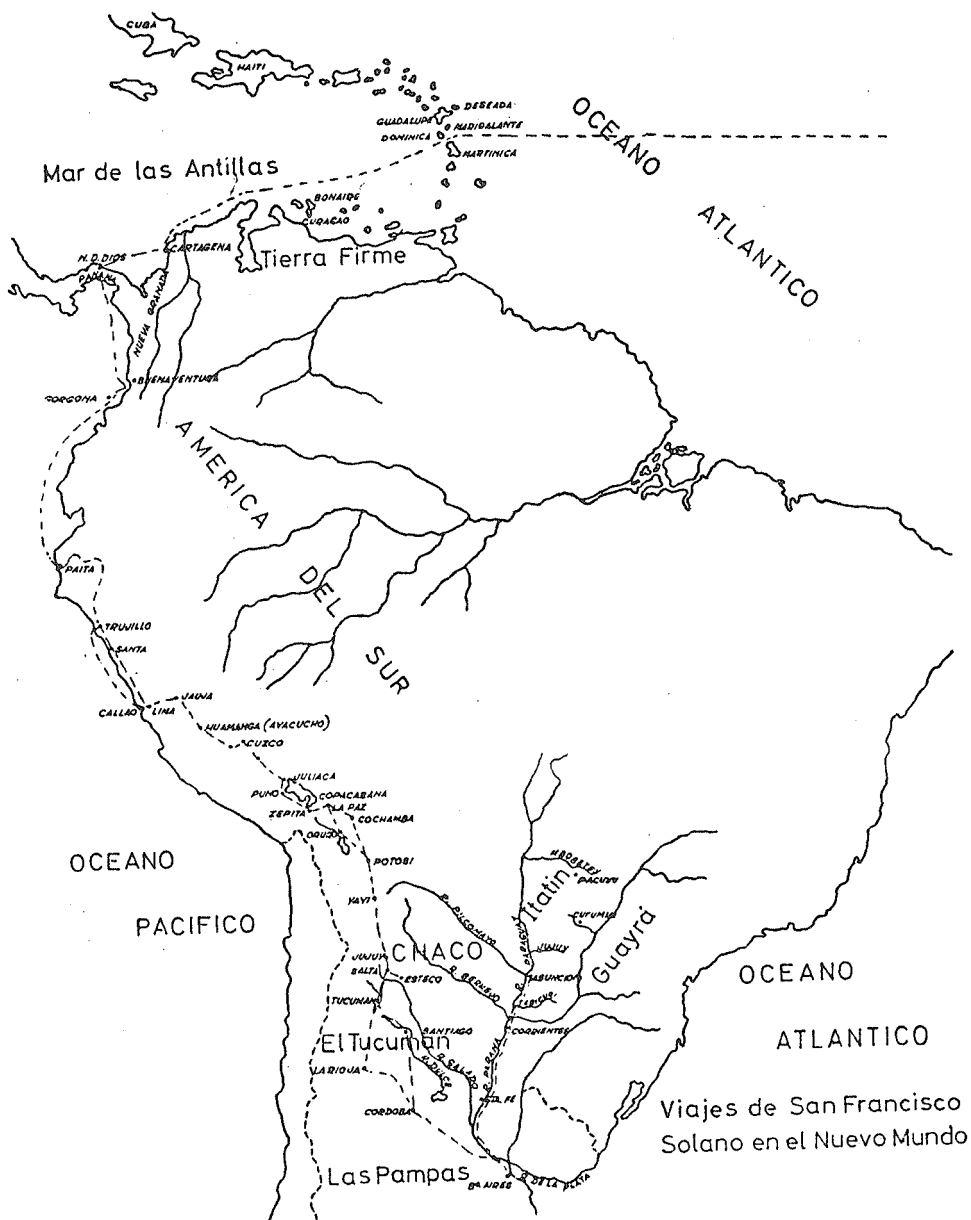
catecismo. Ningún vocabulario indígena. Sólo se conservan dos cartas suyas, por demás, sencillas y de corte piadoso. No inventó métodos misionales ni construyó iglesias. Ni siquiera en la fundación del convento de los Descalzos de Lima tuvo él la iniciativa. En cuanto al número de indios que evangelizó, muchos misioneros le superan.

¿A qué se debe, pues, la fama de que goza, la aureola de entusiasmo popular que le rodea? Más que en la línea de su acción y de sus éxitos apostólicos, la respuesta está en la santidad de su vida. El proceso de su beatificación se abre a los quince años de su muerte, en 1625. Cuatro años después, en 1629, la ciudad de Lima le declara su patrono a instancias del pueblo. En 1683 se instruye la causa para canonizarlo, y en 1726, el papa Benedicto XIII lo proclama santo.

Que la actividad externa, aun la apostólica, revestía para él un valor relativo se entrevé ya en la conducta que observa durante su viaje a América. Pasa a las Indias en el año 1589 —cuenta ya cuarenta de edad—, conducido por fray Baltasar Navarro, Custodio del Tucumán. Va “con celo de la conversión de las almas”, pero —la lógica de los santos corre por cauces muy peculiares —antes de llegar a su destino, lo que más anhela es padecer martirio. Cuando desembarca, en efecto, en la isla Dominica, en el Caribe, canta y da voces y palmo-tea para que los indios lo descubran y le den “martirio por Nuestro Señor”.

Durante el naufragio que los frailes expedicionarios sufren en la isla colombiana de Gorgona, se van a pique los libros y el vestuario que el padre Navarro adquiriera en España por once mil trescientos setenta y tres maravedís. En ningún momento los echa de menos Francisco Solano. Tal parece que los medios materiales, incluso los más necesarios, no le dan frío ni calentura. Como tampoco su propia salud. La pierde en el citado naufragio, pero no se afana en recuperarla. “Siempre andaba muy enfermo”, declara un testigo.

En cuanto a las energías físicas, imprescindibles en toda labor misionera, a Solano le traen sin mayor cuidado. La ruta que lleva a los nuevos apóstoles desde Lima hasta el Tucumán —Huancayo, Jauja, Ayacucho, Cuzco, lago Titicaca, La Paz (Chuquiabo), Potosí, Jujuy, Salta, Santiago del Estero— es larga y fatigosa más allá de lo imaginable. El previsor padre Navarro alquila diecinueve caballos para la expedición, pero Solano no monta en ninguno de ellos. Atraviesa los Andes “a pie por todos estos caminos desde Lima, que son agrios de mucho trabajo”. Para él, la fatiga y el deterioro del cuerpo pueden ser instrumentos de apostolado tan válidos como el descanso o la robustez física. Porque el secreto de la eficacia no está



Viajes de San Francisco Solano en el Nuevo Mundo

en la acción del hombre, sino en la unión de éste con Dios. En salud o en enfermedad. En acción o en pasión.

La clave de su vida, de toda su vida, es la oración, el trato con Dios. De ésta su íntima experiencia nacen las actitudes que toma ante el hombre y la sociedad, actitudes que definen su forma de vivir y de obrar: su amor a los marginados, su alegría, su libertad ante los hombres y las instituciones, su lucha contra todo lo que oprime al ser humano... Por ser hombre de Dios san Francisco Solano es profeta de los hombres, profeta con un mensaje muy vivo para la América de hoy.

En el Tucumán: doctrinero e itinerante

El novel y original apóstol llega a Santiago del Estero en el mes de noviembre de 1590. “A quince de noviembre del año noventa llegué a esta gobernación de Tucumán con ocho religiosos de la Orden de mi Padre San Francisco, de once que Vuestra Majestad me mandó traer”. Así informa el Custodio Baltasar Navarro al rey en carta que le escribe desde Santiago el día 26 de enero de 1591.

Santiago del Estero, cabeza del Tucumán, fundado en 1552 por el capitán Juan Núñez de Prado, alcalde de minas de Potosí, contaba en 1583 con cuarenta y ocho encomiendas y doce mil indios *tonocotes* o *juríes*. En la pequeña ciudad había convento franciscano desde 1566, fundado por fray Juan Pascual de Rivadeneira, “persona muy compuesta e de buena vida e costumbres”.

El primer destino de Solano en Tucumán fue de doctrinero en Esteco o Nuestra Señora de Talavera. Esteco, ciudad que fue arrasada por un terremoto en el año 1692, se levantaba a orillas del río Juramento o Pasaje, al sur de la ciudad de Salta. Los franciscanos se habían establecido en ella a raíz de su fundación, en 1567. Unos cuarenta encomenderos controlaban la vida y el trabajo de los indios *tonocotes* y *lules*, que poblaban su término divididos en pequeños pueblos o rancherías. Dos de estos poblados de indios donde misionó Solano son Magdalena de Cocosori y Socotonio. Al este, hacia el río Salado, vivían los *sanaviros*; más allá, las inquietas tribus del Gran Chaco.

Lo primero que asegura Francisco Solano en su doctrina de Esteco es un espacio para orar en soledad: un imaginario círculo de cien pasos de radio en torno a su celda. Nadie —en especial ninguna mujer— podrá entrar en él. Toda entrevista o consulta se hará en la iglesia. Una celda —a poder ser cercana al templo— para orar y hacer penitencia es su primordial necesidad. Aún hoy, en Santiago del Estero, en La Rioja del Tucumán, en Potosí, señalan el lugar

donde estuvo la celda de san Francisco Solano, el lugar privilegiado de sus encuentros con Dios.

“Andaba tan lejos de sí como cercano a Dios, y Dios tan a su mano y tan a su cargo, que presidía en su alma y regía sus afectos” —escribe de él fray Diego de Córdoba Salinas, el gran cronista franciscano que le trató personalmente. Gustaba de orar —añade el mismo autor— “puesto a lo largo sobre la tierra en modo de cruz, la boca sobre el polvo, hablando con Dios de lo íntimo del corazón, con profundísima humildad”. Para tales efusiones de devoción, el santo necesitaba el silencio de la celda, la soledad de la iglesia, la oscuridad de la noche.

Solano alterna la oración con rudas penitencias. Testigo, fray Juan de Castilla, que convive con él por cuatro meses en Esteco. Asperos silicios. Cruelles disciplinas. Sin embargo, nunca las penitencias lo deshumanizan. Este asceta tan recio consigo mismo admite sus límites de hombre y, cuando le aprietan demasiado los dolores de estómago —cuenta el citado testigo— pide “muy pasito” que, por amor de Dios, le dé un trago de vino...

Tanto la oración como la penitencia le mueven a ponerse al servicio de los marginados de Esteco: los indios. Los evangeliza con su ejemplo y bondad más que con “muy retóricos sermones”, como advierte el cronista Córdoba. Les atiende como doctrinero durante dos años, en especial a los de Socotonio.

Más tarde, oprimidos por el sistema de la encomienda, los indios de Esteco terminan por rebelarse y huir. Unos hacia el Chaco; otros, hacia los secadales de Salta. Cuando, a principios del siglo XVIII, regresan a sus antiguos dominios, aún traen al cuello cruces de madera y un vago recuerdo de la doctrina y buen ejemplo que sus antepasados recibieran de san Francisco Solano.

Nombrado custodio en 1592, Solano abandona Esteco y se dedica a recorrer los pequeños conventos de Santiago, San Miguel, Córdoba, Salta, La Rioja, Jujuy... Visita y anima a los frailes que, según el testimonio de 1586, son “muy buenos cristianos”... Pero, puesto a escoger entre su nuevo oficio de Custodio de frailes y el de misionero de indios, prefiere éste. “Aunque yo soy Custodio —dice al señor Vicario de La Rioja—, no siento en mí las partes que se requieren para serlo. Y así, no uso dello; ocúpome por estos montes en la conversión de los indios”.

Ejerce su ministerio itinerante en el Tucumán entre 1592 y 1595. En San Miguel, abandona el bullicio de la ciudad —se lidiaban toros— y se va a las rancherías de los indios. Estos “se le hincaban de rodillas a besarle el hábito y las manos”. En Santiago del Estero pacifica a algunos *juríes* alzados. En La Rioja convierte unos nueve mil *diaguitas*, conmovidos por las fervientes palabras

del misionero y por los azotes de los flagelantes en la procesión del Jueves Santo del año 1593. De La Rioja pasa a Córdoba y de aquí a Santa Fe de Cayastá. La tradición le hace llegar hasta Paraguay y Buenos Aires. No hay datos históricos ciertos al respecto. De Santa Fe regresa a Córdoba y, pasando por Santiago y San Miguel, sube a Salta, camino —otra vez— de Lima.

El apostolado de fray Francisco Solano en tierras de Tucumán dura unos cinco años. De doctrinero e itinerante. —De Custodio sólo se mantiene un año—. En ese lustro, establece contacto con indios *lules* y *tenocotes*, que comparten el mismo idioma; con *diaguitas*, que hablan el *kakan*; con los *comenchingones* de Córdoba y los *pumamarca*s de Jujuy; quizás con los belicosos *omaguacas* y *calchaquíes*. Para predicar a gentes de tan diversas hablas, el santo gozó del don de lenguas. Por las declaraciones juradas que obran, este carisma de Solano es tan cierto, que, según el historiador Leonhard Lemmens, no tiene parangón “en toda la historia de las Misiones”. Pero no todo fue milagroso en el Apóstol del Tucumán. En el *tenocote* se inició con Andrés García, encomendero de Magdalena de Cocosori, y unos cinco meses le llevó el aprendizaje del *kakan*.

En sus largos viajes por las rutas recién abiertas del Tucumán, Solano alterna con personas de toda calaña y pelaje. Camino de Santa Fe a Córdoba, marcha con dos soldados asesinos y maldicientes. De San Miguel a Salta va en medio de una tropa, tan bien armada como revuelta, de indios, negros, españoles, caballos y mulos. En La Rioja conoce a un buen encomendero, el señor Juan Hernández, futuro fraile en Lima, y a un cruel capitán de indios, el señor Domingo de Otazu, a quien amonesta en público. Con todos se muestra respetuoso, pero también soberanamente libre. Saluda con un abrazo al Vicario de La Rioja, el judaizante portugués Manuel Núñez Magro de Almeida —condenado más tarde por los tribunales de la Inquisición de Lima por encubridor de herejes y apóstata— pero, al marcharse, le dice entre enigmático y admonitorio:

—Ah, fiscalillo de Dios, que andáis buscando las armas por estos montes!

Advierte a Pedro de Alcaraz que, por haber dado un ladrillazo al Padre Administrador del Obispado, en Santiago del Estero, ha incurrido en excomunión. Pedro de Alcaraz confiesa, y expía su culpa.

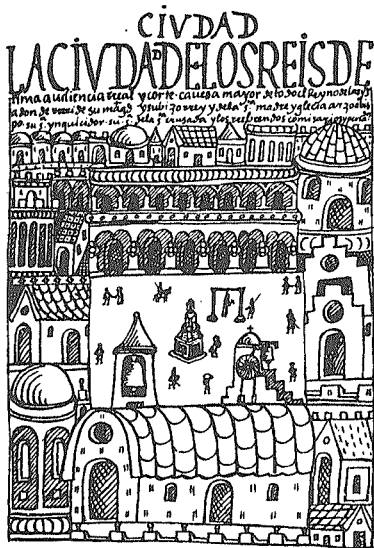
Ni la oración ni la penitencia sufren merma en el Solano itinerante. El mercedario fray Andrés de Izaguirre, que le acompaña en su viaje de Santa Fe a Córdoba, observa que, después de la oración, su rostro adquiere “particular grandeza de hermosura”.

Su régimen alimenticio es tan austero en el camino como en el convento. Yendo en cierta ocasión a Santiago del Estero, dio de ce-

nar abundantemente con los peces que cogió en el río Hondo a una docena de españoles y a algunos indios que le acompañaban. El se contentó con una mazorca de maíz. Su comida —escribe Córdoba Salinas— era “de algunas hierbas y cosas de poca sustancia”.

La santidad de Solano florece en ingenuas y luminosas escenas, dignas de la vida de san Francisco de Asís. Mientras va de camino hacia las rancherías de Socotonio, danza y canta embriagado por el amor divino y por el radiante esplendor del cielo del Tucumán. En Magdalena de Cocosori convoca a las aves del campo desmigajándoles un trozo de pan. Olvidando —en buena hora— la dignidad que le da su oficio de Custodio, rompe a cantar coplas a la virgen en medio de una procesión. En La Rioja, divierte a un clérigo tocando una flauta o chirimía, mientras lleva el compás con el cuerpo.

Puesto en íntima sintonía con el corazón del Creador, el santo tiene abierto el acceso a los ocultos resortes de las creaturas. En esta misteriosa dimensión está, quizás, la clave y el sentido de los prodigios o hechos extraordinarios que, según las fidedignas declaraciones de numerosos testigos,



Panorámica de Lima, la “Ciudad de los Reyes”, donde san Francisco Solano pasó la mayor parte de sus años de América. Grabado entresacado de las ilustraciones del libro *Nueva Crónica y Buen Gobierno* del cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, contemporáneo del santo.

se dan en la vida de san Francisco Solano. Hace brotar una fuente de agua en Esteco y otra de gran caudal —“como de dos cuerpos de buey”— en La Rioja. En Esteco amansa un toro cimarrón, y de lidia en San Miguel. A su reclamo, una plaga de langostas levanta vuelo sin dañar las mieses. Lee la conciencia y el futuro de los hombres.

Solano realiza estos hechos con sana naturalidad, incluso con su toque de buen humor. Del toro de San Miguel dice: “Me miró con malos ojos, que los tenía encarnizados”. No destruye —no “excomulga”— las langostas porque son criaturas de Dios, el plato favorito de san Juan Bautista y el postre de los indios chiriguano...

Este santo que tan ascéticamente niega todo solaz a su debilitado cuerpo, nunca maldice la vida ni condena la belleza. Usa sus raros poderes para el bien de los hombres, sobre todo de los pobres y necesitados.

En 1595 la obediencia religiosa le llama a la ciudad de Lima. Se pone en marcha. Viaja a pie, como siempre. De Jujuy sube a Potosí. Pasa por Cochabamba. Visita el santuario de Copacabana. Atraviesa la Cordillera Real, sus páramos y nevados. Desciende al valle de Cuzco. Se detiene en el convento de Huamanga, en las alturas de Ayacucho. Y desde Huancayo, a mediados del año, baja a Lima.

En Lima y Trujillo: experiencia de la bondad de Dios y del sufrimiento del hombre

Lima, la flamante capital del Virreinato del Perú, donde las más bellas damas de las Indias lucían brocados traídos de Europa, y donde opulentos mercaderes presumían de calzar sus muebles con barras de oro, era una ciudad pequeña —unos catorce mil habitantes—, pero divertida y bullanguera, inquieta y rumbosa.

Para sortear, quizás, los peligros del triunfalismo y de la brillante actividad social de su gran convento de San Francisco —cerca de doscientos frailes—, y responder, al mismo tiempo a las exigencias de la pobreza y la humildad, los franciscanos de Lima construyen, en el año 1595, la Recoleta “Nuestra Señora de los Angeles”. A este convento, levantado en las afueras de la ciudad, “pobre y muy pequeño y sin blanquear”, se acoge muy gustoso san Francisco Solano en calidad de Vicario.

Amigo de la austeridad y de la belleza espontánea de las cosas, procura —sin lograrlo— que los marcos de las puertas y ventanas del convento queden sin pulir; sin encalar las paredes, y el piso sin enlosar. En su celda, por demás reducida, sólo tiene un crucifijo, una silla y un camastro cubierto con raída manta. Sobre la mesa, un candel, un breviario, una Biblia y dos o tres libros religiosos.

Lo que más cordialmente anhela Solano en el silencioso convento de la Recoleta es “estar recogido”. En cierta ocasión confiesa que es capaz de pasar varios años engolfado en la meditación de una o dos verdades de la Fe. Mantiene recogido su espíritu aún afuera de los muros del convento. Cuando en 1602 se traslada a Trujillo, hace la travesía en profundo silencio meditativo. Al indicársele que recios vientos agitan las olas del mar, comenta sin salir de sus reflexiones: —Mi vida es una ráfaga que pasa. Y ésta es la única frase que pronuncia en todo el viaje.

Así se comprende que, en 1601, nombrado secretario del provincial fray Francisco de Otálora, se sienta como pez fuera del agua. Sacado bruscamente de sus hábitos de vida contemplativa, se encuentra extraño, perdido en el revuelto mundo de la burocracia eclesiástica. Renuncia antes del año. Sólo cuando, libre de todo cargo, se establece en el apacible convento de Trujillo, recobra la paz y el equilibrio.

Fruto de éste su continuo rumiar los misterios de la fe es la llama que arde en su interior, el fuego del amor divino que le quema las entrañas. Y la imagen del fuego es la más apropiada para describir su vida espiritual. Hallándose en la cocina del convento de la Recoleta, preguntó por qué hervía una olla que estaba puesta al fuego.

—Por eso —le contestaron—, porque está puesta al fuego.

—Espántome —exclamó el santo— cómo no nos abrasamos y andamos hirviendo en amor de Dios, considerando un tan gran Señor como tenemos.

Pequeñas anécdotas como ésta; frases que se le escapan a Solano y son recogidas como a vuelo por sus compañeros; piadosos fisgoneos de frailes que, ocultos en las sombras de la noche, tras las columnas de los claustros o de las capillas, espían al santo orante, permiten hacernos una idea, aunque sea borrosa, del ardor de su espíritu.

Por encima de todo otro sentimiento, en san Francisco Solano prevalece el del amor. Su espiritualidad es típicamente seráfica. “Amad a Dios, hijos, amad a Dios”. Con estas palabras exhorta constantemente a cuanto fraile o seglar encuentra a su paso. “¡Buen amigo! ¡Buen amigo es Dios!” —dice a fray Jerónimo Manuel. La bondad divina le saca de sus cabales. “¡Qué buen Dios tenemos! ¡Oh Dios mío, qué lindo sois, cómo me huelgo de que seáis mi Dios!” —le oyen decir durante un arobo.

El amor le lleva con frecuencia a querer expiar las ofensas que contra Dios se cometen. “¡Ay, Señor! ¿Quién te ofende? ¿Quién te ofende, mi Dios?”, —exclama en la capilla mayor de la iglesia conventual de Trujillo, de noche, con los brazos en cruz. Luego se tiente en el suelo, rostro en tierra.

Su oración es preferentemente de alabanza. “Glorificado sea el Señor” es su habitual jaculatoria. Aun en las enfermedades más insufribles da gracias. “No abría la boca sino para dar gracias” —declara su enfermero fray Alonso de Cueto.

A veces su hervor interior aflora al rostro. Fray Juan de Vedia lo ve en cierta ocasión “con el rostro encendido, colorado como una grana, las mejillas mojadas de lágrimas, y los ojos con un espectáculo fervoroso y sobrenatural”.

Como en san Francisco de Asís, la espiritualidad de san Francisco Solano tiene una dimensión humana y poética que la hace encantadora. En el huerto del convento de Trujillo alaba a Dios rodeado de pájaros, a los que llama “compañeritos”. El militar Fernando Avendaño le sorprende más de una vez gozando de la belleza del huerto conventual, de sus “árboles, hierbas y pájaros”, con el rostro “alegrísimo”, con un rabel en la mano. Si san Francisco tiene amores con la Dama Pobreza, el santo de Montilla lleva música, por las noches, a una “Dama muy hermosa” que le aguarda, oculta tras un velo, en el altar de la iglesia de Trujillo: la Virgen María. Ante ella salta y canta como un enamorado. Le entona “chansonetas” y coplas. Una de ellas, especie de saeta andaluza que le oye cantar el padre Francisco Gordillo en el coro del convento trujillano, dice así:

“En la tierra estoy
y del cielo vengo;
si no son amores,
no sé qué me tengo”.

A la par que su experiencia de la bondad de Dios le vuelve penitente, enamorado y juglar en una pieza, su contacto con la pobreza y el sufrimiento del hombre le hace maternalmente compasivo y servicial. En Trujillo visita el hospital dos o tres veces cada semana. Impone las manos a los enfermos; les explica el Evangelio; les hace regalos. En Lima, conforta a los indios enfermos del hospital San Andrés tomándolos de las manos. Cuida a Diego de Astorga, mayordomo de la iglesia limeña de Santa Ana, sin separarse de su lado desde el amanecer hasta la media tarde.

En Trujillo entabló una particular amistad con la familia Sánchez. Diego Sánchez era herrero. Su esposa, María Ortega, benefactora de pobres y desamparados. El santo acudía a su casa con cierta frecuencia en demanda de alimentos y medicinas. Picada por la curiosidad, María le preguntó dónde iba con sus mangas llenas de regalos. —Donde una enamorada que tengo fuera de la ciudad— contestó Solano.

La tal enamorada era una pobre leprosa, herida de pies a cabeza por la repugnante enfermedad, que vivía, solitaria, en un cuartucho. El santo la curaba, le barría el aposentillo y le daba de comer con sus manos.

Solano no visitaba a los enfermos por salir del paso. Los servía con una entrega total. Para atender mejor a la madre del cronista fray Diego Córdoba Salinas, enferma de cáncer, se quedó a dormir en su casa varias noches.

No menor caridad despertaban en el corazón del santo los sufrimientos morales. “Con dos razones —escribe el cronista Córdo-

ba— serenaba las conciencias, sanaba las almas enfermas, esforzaba los flacos y les daba paz y seguridad”. El limeño Ambrosio Ortiz de Arbildo, atribulado por angustiosas preocupaciones, entra en el claustro del convento de San Francisco en busca de un poco de paz. Acierta a pasar por su lado el santo. Lo detiene y dice sin más:

—Mire que le quiere mucho Dios. Sírvale y no le ofenda.

Don Ambrosio salió del claustro con el corazón completamente sereno. Fray Juan de Azpeitia, a pesar de sus altos saberes de sesudo teólogo y de sus notables cualidades de Superior —fue muy Reverendo Padre Provincial—, no estaba inmune a molestas rachas depresivas. Una de ellas le abatió peligrosamente en el convento de Trujillo. Estando una noche perdido en sus cavilaciones, llamó a su celda el santo.

—¿Qué le pasa, Padre? —preguntó Solano.

—Nada.

—Mire, Padre, que todo se sabe.

Y sin más preguntas ni consejos, saca de la manga su rústico rabel y, con voz suave y entonada, canta dos breves coplas: una a la Virgen y otra al Niño Dios.

El padre Azpeitia quedó con el alma curada y la boca abierta...

A medida que profundiza en el amor de Dios y en el dolor del hombre, Solano se hace más comprensivo y humano con los demás y... consigo mismo. En Lima, él, tan rígido penitente, pide a fray Diego Sánchez que le permita colocar los pies sobre una tablita, no mayor que un ladrillo, para aislarlos del frío piso del coro. En Trujillo, consiente que su bienhechora Catalina Gómez le aderece verduras para su delicado estómago. Acepta una almilla —especie de jubón ajustado al cuerpo— que le regala su amigo Pedro de Olmos para que pueda abrigarse. Exhorta a unos soldados a que no ofendan más a Dios y luego les pide perdón por el atrevimiento... A unos religiosos estudiantes aconseja que no pierdan la salud, como él, con penitencias exageradas.

Nombrado guardián del convento de Trujillo, nada exige a sus súbditos que primero no haya practicado él. Es el primero en acudir a los actos de comunidad. El primero en obedecer. Sobre todo en obedecer. Porque “quitada la obediencia del fraile, se pierde la frailía”.

Ultimos años en Lima: las urgencias de la liberación humana y del amor divino

En 1604, Solano regresa del convento de Trujillo al de la Recoleta en Lima. Nombrado Guardián, en un lapso de tres meses pide once veces la renuncia del cargo. Liberado del mismo, en el mes de octubre de 1605 se traslada al gran convento de San Francisco, en la misma ciudad. ¿Motivos? Falta de salud. Pérdida del sosiego conventual por excesiva afluencia de gente seglar. Temor a los peligros de la popularidad. En San Francisco ocupa una de las piezas de la enfermería. Un cuartito con una ventana al patio. Será la última celda que habite en su vida.

Durante estos seis postreros años, la vida del santo es un incendio. El fuego de su espíritu se enardece, invade todo su ser, agita su cuerpo e irrumpe como un volcán conmoviendo la ciudad entera. Luego, en los últimos meses, se apacigua y serena. Al fin, con la muerte, se apaga entre cantos de misteriosos pájaros.

De tal modo le impulsa, incluso físicamente, la fuerza del espíritu, que el hermano Juan Gómez tiene que asirse a su cordón para no quedar rezagado cuando le acompaña por las calles de Lima. El fervor le empuja a predicar en los hospitales, en las cárceles, en las esquinas de las calles, en los ángulos de la Plaza Mayor. Subido a un poyo, a grandes gritos, con una cruz en alto, exclama: —“Mirad que tenéis buen Dios. Mirad que pasó pasión y muerte por nosotros. ¿Quién no os ama, Señor? Pues digno sois de ser amado”.

Se introduce en los corrillos, y dialoga con los transeúntes. Rompe a llorar en los púlpitos mientras proclama el amor y el dolor de Cristo crucificado. Invita a los niños —sus “angelitos”— a alabar a Dios. Luego vuelve al convento, seguido muchas veces de grandes contingentes del conmovido auditorio, y se encierra en su celda para orar y disciplinarse hasta la sangre. En una ocasión —lo cuenta fray Jerónimo Bohorques—, le invade de tal forma el ardor del amor divino, que sale disparado de su celda, con el rostro encendido, dando descompasados brincos por el claustro y gritando, en latín, “Bendito sea el nombre del Señor. Bendigamos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo”, hasta que tropieza violentamente con un hermano, con quien queda abrazado, fuera de sí.

Si en alguien se ha manifestado ostensiblemente la fuerza arrolladora del amor de Dios es en san Francisco Solano. En él demuestra ser verdad la afirmación bíblica de que el amor echa fuera el temor. Sin asomo de aprensión, con una libertad rayana en temeridad, el esmirriado frailecito se presenta en los “corrales de comedias” de Lima, donde volantineros, prestidigitadores, bufones, espada-chines, galanes y farsantes divierten a la gente. Sube al tablado, exhibe su cruz con la pintura de Cristo y grita a la concurrencia:

—Hermanos: esta es la verdadera comedia. Este, el verdadero Dios. Todos le amad y quered mucho.

La mayoría de las veces en que Solano invadió los predios de la farándula, se vaciaron los “corrales” y se llenaron las iglesias.

El sermón más conmovedor y de efectos más espectaculares predicado por Solano en Lima fue el del día 21 de diciembre de 1604. Lo pronunció a media tarde, bajo uno de los portales de la Plaza Mayor. Versaba sobre este texto de la primera carta de san Juan: “Si alguno ama al mundo, no está en él el amor del Padre. Porque lo que hay en el mundo —las pasiones del hombre terreno, la codicia de los ojos y la arrogancia del dinero— eso no procede del Padre, sino que procede del mundo. Y el mundo pasa con sus pasiones”. Según Pablo Moya de Contreras, que estuvo presente en el acto, Solano aplicó las palabras bíblicas a la situación de Lima diciendo que por tres terremotos o diluvios había de pasar o acabar el mundo: por la codicia, la soberbia y la lujuria, y que bien podían temer los mundanos de Lima un castigo de Dios por sus pecados. Ante estas palabras —informa Pablo Moya— “todos se turbaron”.

Algunos de los oyentes, interpretando mal las palabras del predicador, divulgaron la falsa alarma de que aquella misma noche iba a ser destruida la ciudad. Que así lo había profetizado el santo. Horas después toda Lima estaba alborotada. La gente se echó a la calle exigiendo que se abrieran las iglesias. Todas se llenaron de bote en bote. Los sacerdotes no daban abasto a la demanda de confesiones. Hombres y mujeres declaraban públicamente sus pecados. Cientos de vecinos y familiares enemistados se reconciliaron. Se saldaron deudas. Grupos de disciplinantes recorrieron las calles clamando misericordia. A su paso, empedernidos pecadores cafan de rodillas. Nadie durmió aquella noche en la conmocionada ciudad.

Al día siguiente, representantes del Virrey y del Arzobispado, de la Audiencia, de ambos cabildos, de la Inquisición y de la Orden franciscana celebraron reunión para estudiar el caso e interrogar al padre Solano. Este acudió a la cita muy tranquilo.

—No se turbe, Padre —le advirtió fray Juan Venido, Comisario General de las Provincias del Perú.

—No haya miedo Vuesa Paternidad que me turbe —contestóle Solano.

El santo resumió con gran aplomo su sermón, advirtiendo que, si bien era verdad que el pueblo, por no haber interpretado correctamente algunos términos, se había alborotado, también era cierto que había habido gran fruto de conversiones y que esto no dejaba de ser gracia de Dios.

La declaración de Solano, firmada de su propio puño, fue leída en los púlpitos de Lima, pero los conmovidos limeños no se aquietaron del todo. “Dejadlos —advirtió el virrey—, que esta moción es de Dios”.

En uno de sus últimos sermones —en el mes de octubre de 1609—, la figura de Solano aparece revestida de una fuerza sobrehumana. Predica en la capilla mayor del templo de San Francisco de Lima durante un fuerte terremoto. Hacía tres días que Lima estaba sacudida por intensos temblores. La tierra se agrietaba; se desplomaban edificios; las campanas de los templos tocaban solas. En este ambiente de terror, la gente se refugia en San Francisco buscando el amparo de la fe.

Solano predica a grandes voces, con un crucifijo en la mano derecha. Varios testigos han recogido algunas de sus frases:

—No tengáis pena ni huyáis. Dios no nos quiere matar.

—Estáis con nuestro Dios, con nuestro Dios estáis. Quiere que nos arrepintamos e hagamos penitencia.

—La tierra tiembla, los templos se quebrantan y nosotros, tan duros. No quiere Dios hundirnos, sino que nos enmendemos.

De pronto, el taumaturgo alza la voz y grita:

—¡Manda, Señor, al aire y a la tierra que tiemblen!

Y como si la naturaleza tuviera oídos —atestigua fray Buenaventura Córdoba y Salinas, que estaba en el templo—, “luego al punto comenzó otro temblor intensísimo... La gente daba voces y corrían todos a abrazarse con el santo”. Al verlos arrepentidos, el siervo de Dios pide a la tierra que se aquiete. “Y sosegó al punto el temblor”.

Después de esta escena de grandiosidad telúrica, Solano, que andaba por sus sesenta años, se retiró a la enfermería del convento de San Francisco. Largas plegarias. Breves paseos por el claustro. “Estoy preso por el Gran Rey —dice—. Estoy atado de pies y manos”. Nutre su espíritu con la lectura de la Biblia. Es un hombre hecho oración.

Desde junio de 1610 no abandona el lecho. Le cuidan dos hermanos. No se queja. Está tan débil, que sólo se alimenta con unos sorbos de caldo, con un poco de agua azucarada. Se desprende de todo. Hasta de sus contados libros. Ora ininterrumpidamente. Noche y día. Ya nada pide. Sólo alaba y da gracias. “¡Glorificado sea Dios!”. Cuanto más se eleva en su espíritu, tanto más humano se vuelve. Bromea con un negrito. “Cuando estés en el cielo, te tornarás blanco”. Cede a pequeños antojos: pide que le traigan una higadilla de gallina, un pejerrey. Alegre hasta el final.

El padre Francisco Mendoza, su confesor, percibe en la celda del santo un aire de paz indescriptible, la presencia confortadora de la Virgen María.

Solano presiente que ha llegado su último día. Llama al donadito indio fray Antón y se despide de él abrazándolo. Es el día 14 de julio de 1610. La comunidad rodea el lecho del enfermo y canta —pausadamente— el Credo. Luego, algunos salmos. De nuevo, el Credo. Fray Francisco Solano muere con los ojos vueltos a un crucifijo.

Sus últimas palabras, “¡Glorificado sea... Dios!”.

Toda la mañana, hasta el momento de expirar, junto a la ventana de la celda, que da al patio del convento, han cantado unos pájaros... invisibles.

Bibliografía

- AREAL, Prudencio, *Un héroe de la conquista, San Francisco Solano*. Tucumán, 1941.
- CORDOBA SALINAS, Diego, O.F.M., *Vida, virtudes y milagros del Apóstol del Perú, el Venerable P. Fray Francisco Solano...* Lima 1630; Madrid, 1643 y 1676.
- DE ANGELIS, Pedro, *Actuación de la Orden franciscana en la civilización del antiguo Tucumán*. Catamarca, Argentina.
- IZAGUIRRE, Bernardino, O.F.M., *Historia de San Francisco Solano*. Tournai, Bélgica, 1909.
- JAIMES FREYRE, Ricardo, *El Tucumán del siglo XVI*. Buenos Aires, 1914.
- LEVILLIER, Roberto, *Historia de la conquista del Tucumán*. Buenos Aires, 1928.
- PLANDOLIT, Luis Julián, O.F.M., *El apóstol de América, San Francisco Solano*. Edit. Cisneros, Madrid, 1963.
- RECIO, Alejandro, O.F.M., "Ensayo bibliográfico sobre San Francisco Solano", en *Archivo Ibero Americano*, IX (1949) 473-532. Completado por Juan de Larrínaga, O.F.M., 37-39 (1950) 395-398, y Gerold Fussene-gger, O.F.M., 40 (1950) 461-464.
- REYES M. GAJARDO, Carlos, "La ciudad de Esteco y su leyenda", en *Cuadernos de Humanitas*, N° 26, Tucumán, Argentina.
- SANTA CLARA CORDOBA, Antonio, O.F.M., *San Francisco Solano*. Edit. Poblet, Buenos Aires, 1949.

23. Luis Jerónimo de Oré, la apasionante tarea de dar unidad y contenido al nuevo mundo indiano

Según el cronista Pedro Cieza de León, la pequeña ciudad peruana de Huamanga fue, en sus buenos tiempos iniciales, una población próspera, punto menos que ideal. Erigida por Francisco Pizarro en 1539 en medio de la cordillera de los Andes, gozaba de excelente clima, buenas aguas y mejores frutas y trigos. En torno a su plaza —llana y amplia— se alzaban grandes mansiones de piedra, ladrillo y teja, “las mayores y mejores casas que hay en todo el Perú”.

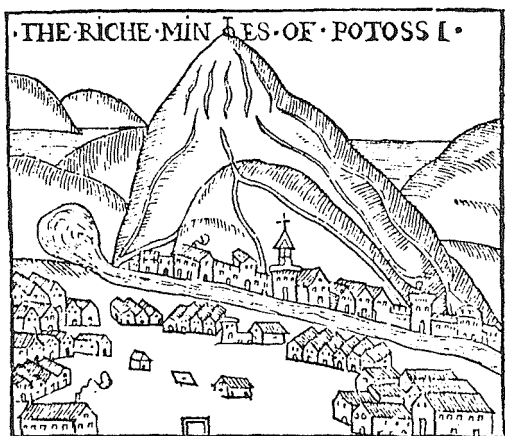
En Huamanga floreció una de las familias más franciscanas de la América colonial. Don Antonio de Oré y Río, antiguo conquistador y rico encomendero, y su esposa doña Luisa Díaz de Roxas procrearon quince hijos, todos sanos, piadosos e inteligentes. De los varones, cuatro se hicieron franciscanos, cinco de las hijas vistieron el hábito de Santa Clara.

Músico y humanista, don Antonio de Oré inició a sus hijos en lenguas clásicas y órgano. Se comprende que los cuatro hermanos franciscanos, Antonio, Dionisio, Pedro y Luis Jerónimo salieran “diestros en el canto llano y tañedores de tecla” y “hábiles y suficientes lenguas y predicadores de indios y españoles”.

Las numerosas obras que escribió Luis Jerónimo, aunque no son de carácter literario, acusan la influencia humanista que recibiera en el hogar paterno. Confieren, en efecto, una importancia decisiva a la poesía y a la música en la catequesis y en la liturgia. En cuanto a la belleza de la forma literaria, aflora en algunas páginas del *Symbolo Catholico Indiano*, sobre todo en la descripción que hace de las criaturas de Dios:

“Los cielos y la tierra, los ángeles y demonios, estas cosas todas hizo Dios en el principio del mundo. Y después de esto hizo el fuego que abrasa, el aire que aspira, los altos cerros y collados, las quebradas y llanuras. El las hizo y crió. Todas las aves, tórtolas y pájaros, águilas y halcones, y hasta las mariposas y abejas que vuelan, El las hizo y crió...

La noche y el día, el invierno y el verano, el tiempo frío y templado, el calor y el nublado, la nieve y el agua, El las crió. La



Vista de Potosí, impresa en Londres en 1581. Fray Luis Jerónimo de Oré fue guardián y predicador de indios del convento franciscano de la fabulosa ciudad boliviana.

chichiscoma, árbol preciado, los altos cedros, alisos, sauces, palmas y diversas plantas, El las hace nacer y crecer. Los claveles y las flores de espina, rosas y flores azules abiertas, la primavera, prados y florestas, El las agracia y viste de hermosura. La yedra que se revuelve y entreteje a los árboles, la madre selva que se encadena por ellos, las plantas y árboles que por sí crecen, y los bejucos que van arrimados y suben, Tú los haces crecer”...

Fray Luis Jerónimo de Oré —nació en 1554— cursó estudios en la Universidad de San Marcos, de Lima. Profesor de Artes y Teología, fue, en frase del historiador Andrés Millé, “notable en el ambiente cultural de la América de entonces y aun en el ámbito del grandioso Imperio Hispánico”. Uno de sus admiradores, el Inca Garcilaso de la Vega, le llamó “gran teólogo”, y el profesor limeño padre Miguel Agía alabó su “singular opinión y erudición” y su “consumada habilidad en ambas lenguas” (quechua y aimará). Altos representantes de la ciudad de Potosí lo recomendaron al rey en los siguientes términos: “Entre las personas que hay en este reino, con partes y calidad que las hacen dignas de traerlas a la memoria de Vuestra Majestad y que podemos representarla con verdaderos méritos de virtud, prudencia y religión, es la persona y letras del padre fray Luis de Oré, de la Orden de San Francisco, que en estos Reinos tanto floresce”...

Amigo de obispos, intelectuales y virreyes, pudo haber tirado por el tentador camino de la fama y del brillo mundano, pero prefirió tomar la oscura senda de los indios.

Perú: doctrinero y escritor

En vez de reducir su vida al estudio y la enseñanza, el padre Oré prefirió orientarla a las misiones y la predicación. El cronista Córdoba Salinas le llamó “Ángel del ministerio”. Doctrinero en Concepción de Yanqui y Santiago de Coporaque, misionaba “a pie y descalzo” y con una cruz en las manos, según el citado cronista. El obispo Hernando de Trejo le atribuyó numerosas conversiones de indios adultos entre los *collaguas*.

Siendo predicador y guardián del convento de Potosí, se consagró a evangelizar “a los naturales que concurren en aquel asiento y minas”. En Cuzco, predicó en las doctrinas de Guallamba, Urcos y Urquillos, atendidas por los franciscanos después de 1570. También ejerció su apostolado en Jauja, de cuyo convento fue guardián. En el valle de Jauja había diez doctrinas franciscanas en 1583, con cerca de veintidós mil feligreses indígenas. Elegido Superior Provincial de la Provincia de los Doce Apóstoles del Perú, tuvo la oportunidad de recorrer las cincuenta y nueve doctrinas o parroquias de indios asignadas a los franciscanos en el último cuarto de siglo a lo ancho y largo del territorio, desde Camajarca hasta Arequipa, desde Cuzco hasta Chancay, con un total de ciento dieciocho mil ochocientos treinta y tres indios.

A través de este contacto amplio y directo con el indígena, Luis Jerónimo de Oré se percató del verdadero estado en que se hallaba la evangelización del Perú; de sus más urgentes necesidades y más graves deficiencias. El indio, vejado y oprimido a partir de la conquista, se resistía a aceptar la nueva religión y el nuevo orden social que se le quería imponer. La evangelización, limitada por la escasez del clero —éste, a su vez, desconocía el idioma de los nativos y no contaba con textos catequéticos y litúrgicos apropiados— no había colmado el vacío cultural en el que el indio agonizaba.

Ante estas dolorosas realidades, Oré —“de condición apacible, blando en corregir, fácil en perdonar” según Córdoba Salinas— no se lanzó a fulminar condenas ni denuncias, sino a aportar, con sentido constructivo y práctico, los medios necesarios para remediar tan graves males: textos de catequesis y liturgia en idiomas indígenas, gramáticas y vocabularios, libros de sermones y de glosas en quechua y aimará, sacramentales y catecismos apropiados para los doctrineros, y sencillos poemas cantables sobre los misterios de la fe cristiana.

De las denuncias se encargaron otros: sus hermanos de hábito Antonio de Zúñiga, Francisco de Vitoria, Francisco Morales; los cronistas indígenas Guamán Poma de Ayala, Títu Cusi Yupanqui y Santa Cruz Pachacuti (Guamán Poma, sobre todo, contemporáneo

SYMBOLO
CATHOLICO INDIA-

NO, EN EL QVAL SE DECLARAN LOS
mysterios dela Fé contenidos en los tres Symbolos Catho-
licos, Apostolico, Niceno, y de S. Athanasio.

CONTIENE ASSI MESMO VN A DESCRIP-
ción del nuouo orbe, y de los naturales del. Tvn orden de enseñarles la doctrina
Christiana en las dos lenguas Generales, Quichua y Aymara, con
vn Confesionario breue y Catechismo dela communion.

TOD LO QVAL ESTA APPROBADO POR
los Reuerendissimos señores Arçobispo de los Reyes, y Obispos
del Cuzco, y de Tucuman.

COMPUESTO POR EL PADRE FRAY LVTS
Hierony no de Oré, predicador dela orden de sant Francisco, dela
prouincia de los doze Apostoles del Piru.

SANCTA MARIA SVC.



CON LICENCIA.

Impresso en Lima por Antonio Ricardo. Año 1598.

A costa de Pedro Fernandez de Valençuela.

Portada del *Symbolo Catholico Indiano* de fray Luis Jerónimo de Oré, obra impresa en Lima en 1598.

de Oré, nacido, también él, en la región de Huamanga); y ciertos informadores como Garcí Díez de San Miguel, Pedro Gutiérrez Flores, Juan Polo de Ondegardo... El padre Oré se contentó con exhortaciones positivas. Según él, los misioneros deben tratar a los indios con "simplicidad", es decir, con llaneza, acomodándose a su forma de ser. Con bondad y sencillez. "Los religiosos de nuestra seráfica Religión —añade— deben tener por espejo en la conversión de los indios la lección de los Santos Evangelios".

En este punto, Oré no tenía quejas contra sus hermanos de la Orden. Si en algo se distinguían estos en Perú era en el buen trato que daban a los indígenas. Hasta el cronista Guamán Poma, crítico desenfadado que, con un castellano revuelto y vivaz, mete en un mismo saco a capitanes y preladados, encomenderos y frailes, lo reconoce en su *Nueva Crónica y buen gobierno*:

"De la Orden del señor san Francisco, los dichos reverendos padres todos ellos son sanctos y cristianísimos, de gran obediencia y humildad y caridad, amor al prójimo, y limosneros, que quieren y aman muy mucho a los pobres de Jesucristo... Con su amor y caridad atraen tanto a los ricos como a los pobres en el mundo, mucho más a los indios pobres. Jamás se ha oído pleito ni quejas de los bienaventurados frailes".

No era, sin embargo, suficiente el que los franciscanos tuvieran buen corazón con los indios. También ellos necesitaban de vocabularios, doctrinas y rituales para catequizar y ejercer su ministerio con los indígenas. Y Oré —"resistente en el trabajo y sobremanera vigilante en cumplir con la carga y cargos de su oficio"— les proveyó generosamente de catecismos y manuales redactados de su propia mano.

A pesar de la *Cartilla* catequética que, en 1552, publica el primer Concilio limense, un informe de 1571 denuncia que "andan muchos catechismos porque cualquier clérigo o religioso que se le antoja hace el suyo". Para garantizar la ortodoxia y asegurar el orden, el Concilio III de Lima —1582-83— promulga un catecismo oficial —basado en el de san Pío V— y sermonarios. En la traducción de estos textos al quechua y aimará interviene fray Luis Jerónimo de Oré. Al mismo tiempo trabaja en la elaboración de textos propios. Para el año 1587 tenía terminados "un Vocabulario y Arte copioso y otros dos libros Sermonarios en las dos lenguas generales, aimará y quechua, muy provechosos para la doctrina y conversión de los indios".

El *Arte y Vocabulario* compuesto por Oré respondían, no sólo a sus inquietudes apostólicas, sino también al entrañable amor que profesaba a su patria peruana. El franciscano "criollo de la ciudad de Huamanga" —así le llamó el cronista Córdoba— puso un cuida-

do especial en describir los pueblos, ciudades, montañas, tierras, selvas, ríos, minas y riquezas de Perú, así como el origen y “condiciones particulares” de sus indios.

Su *Arte y Vocabulario* han de ser útiles —cree Oré— tanto en la catequesis como en la escuela, que es “como ánima del todo un pueblo para ser mejor doctrinado y regido, y donde no la hubiere faltará todo lo dicho, de doctrina, música, ornato y servicio de las iglesias, altar y coro”.

De sus *Sermonarios* esperaba hacer “plato y servicio a los sacerdotes deste Reino”. Los había compuesto “con mucho estudio y trabajo”.

La primera obra que logró imprimir fue el *Symbolo Catholico Indiano*. En Lima, año 1598. Es un pequeño manual de iniciación cristiana. Contiene cinco partes principales: declaración de los misterios de la fe a partir de los tres símbolos, Atanasiano, Niceno y Apostólico; Doctrina cristiana; Catecismo breve y cotidiano; Catecismo de la Comunión; Catecismo de la Confesión.

Oré escribió esta obra en el convento de Jauja. El mismo recalca “el cuidado y estudio que fue menester para su compostura”. Su exposición de las verdades de la fe es, según el gran bibliófilo chileno José Toribio Medina, “ingenua y candorosa, sencilla como los sentimientos de la edad primera... hablando no tanto a la inteligencia cuanto al corazón; y bajo este aspecto, el trabajo de Oré, destinado a la instrucción de los indios, llena perfectamente su objeto”.

El padre Oré explica el contenido de los Símbolos o Credos en versos quechuas. La doctrina cristiana y los catecismos están en quechua y aimará.

Uno de los aspectos más llamativos del *Symbolo Catholico Indiano* es su exposición de las verdades de la fe en versos quechuas. Oré se afanó mucho en componer este tipo de catecismos versificados. Su compañero de fatigas, el padre Buenaventura de Fuentes, atestigua que “tradujo toda la vida de Cristo nuestro Redentor en verso hasta la Ascensión, todo en la lengua (quechua), y le dio un tono tan devoto, que indios e indias y muchachos los cantan en las casas y chacaras”. Sin embargo, no se trata de un método catequético original implantado por el padre Oré en las doctrinas peruanas, tal como lo ha demostrado el historiador Antonine Tibesar. Ya en 1563, un memorial escrito por dos franciscanos de Cuzco decía que ellos, en su parroquia, enseñaban a los indios a “rezar horas, cantar el coro, officiar una misa y vísperas cantadas y tañer flautas y violones y que anden en servicio del culto divino y acompañando el servicio de la iglesia, porque se oigan las horas con mejor devoción donde se juntan los naturales a ello, por ser aficionados a

música". Antes de publicar Oré su *Symbolo* —insiste Tibesar—, en las doctrinas franciscanas del Perú se hacía muy amplio uso de la poesía y de la música, no sólo en el rezo coral, sino también en la catequesis. A primera hora, después de recitar a dos coros el oficio de la Virgen María, se cantaba un poema en idioma nativo, poema cuyo tema iba variando día tras día de tal forma, que abarcaba, cada semana, los principales misterios de la fe.

Lo mismo hay que decir del orden de entrada a las sesiones de catequesis que describe el autor del *Symbolo*. Es el que se observaba en las doctrinas atendidas por los franciscanos.

Más que para introducir novedades, la obra del padre Oré sirvió para mantener y reanimar los medios catequéticos empleados ya por sus hermanos de hábito. Pero su influencia rebasó pronto el ámbito franciscano. En 1601 el Concilio provincial de Cuzco impuso como obligatorio el empleo del *Symbolo Catholico Indiano* en todas las doctrinas de la diócesis. Años después, el cronista Córdoba Salinas informa que, para la buena enseñanza y educación de los indios, el clero peruano en general se sirve del libro de Oré.



Músicos quechuas. De una ilustración de Guamán Poma de Ayala, del siglo XVI.

Europa: con el corazón y la mente en América

Aunque era lector de teología y ex-provincial, el Muy Reverendo padre fray Luis Jerónimo de Oré presentó quince aprobaciones y licencias para imprimir su *Symbolo Catholico Indiano*.

Para la publicación del resto de sus libros, el padre Oré tuvo que viajar a España con sus cartapacios bajo el brazo. Allí suplicó a Su Majestad el Rey “se me conceda licencia para imprimir los dichos libros y venderlos en los reinos del Perú, y en todo esto recibiré merced”. Pero no tuvo suerte en España.

Después de tanto viaje, examen, autorización y desencanto, el paciente Oré fue a dar con sus santos hábitos a Roma, donde, bien acogido por el datario del papa Paulo V, V. Barbiano, fue remitido a Nápoles. Y en Nápoles —¡por fin!—, pudo sacar a luz su *Rituale seu Manuale Peruanum*, en la imprenta de Jacobo Carlino y Constantino Vitale, en 1607.

El *Rituale* —“uno de los libros más curiosos que existan sobre América”, según J. T. Medina— contiene formularios breves y explicados para administrar a los indios de Sudamérica los sacramentos del Bautismo, Penitencia, Eucaristía, Matrimonio y Extremaunción.

A cada sacramento precede su exposición en idioma nativo. La del bautismo está en quechua y aimará; en puquina, la de la comunión. Otros textos van en mochica, guaraní y en la llamada lengua brasílica. En la traducción de estos textos colaboraron jesuitas (entre ellos el P. Alonso de Barzana), benedictinos, franciscanos y sacerdotes seculares. Los escritos guaraníes están tomados del catecismo del padre Luis Bolaños.

El padre Oré dedicó su Ritual “a los curas de los indios del Perú”, sin embargo su destinatario es más amplio, pues se extiende a los doctrineros de Bolivia, Ecuador, Paraguay, Argentina y Brasil. Años después, el cronista Córdoba pudo informar que era utilizado por los párrocos y catequistas de indígenas en los arzobispados de Lima y Charcas y en los obispados de Quito, Cuzco, Trujillo, La Paz, Arequipa, Huamanga, Santa Cruz, Tucumán y Río de la Plata, “hasta el Brasil inclusive, en distancia de mil y ochocientas leguas”.

El padre Oré tuvo particular empeño al componer esta obra. Afirma, en efecto, que para redactarla consultó los rituales usados entonces en México, España, Portugal, Brasil, Francia e Italia, es decir, “en toda la Iglesia Católica que se extiende por la redondez de las tierras”... La escribió movido por “la falta que hay en las provincias del Perú de algunas traducciones necesarias para administrar los santos Sacramentos a los indios naturales de él en las lenguas generales de aquella tierra”, y “por el bien de los indios y de sus curas”.

Breve, compendioso y dotado de cierto aire de universalismo indiano, el Ritual de Oré tiene la ventaja de añadir a las oraciones y fórmulas de los sacramentos, explicaciones sucintas y claras de los mismos, así como una síntesis de la doctrina cristiana y un formulario de examen de conciencia para la confesión. Todo ello adaptado a la capacidad e idiosincracia del indio sud-americano.

Terminada su estadía en Italia, donde, además del *Rituale*, publicó un Tratado sobre las indulgencias, fray Luis Jerónimo va a España. Allí emprende una serie de actividades de la más diversa índole, aunque todas ellas orientadas a su común objetivo: la América indígena. Entrevista en Córdoba al Inca Garcilaso de la Vega. Envía desde Cádiz una barcada de veinticuatro franciscanos a las misiones de la Florida. Realiza una encuesta sobre las huellas y recuerdos dejados en Andalucía por el gran apóstol de América, san Francisco Solano. Viaja a la Florida como cronista y comisario. De regreso a España, es consagrado obispo de La Imperial —Concepción de Chile.

Oré se entrevistó con su compatriota Garcilaso a principios de 1512, Hijo del capitán español García Lasso de la Vega y de la princesa inca Isabel Chimpu Ocllo, prima de Atahuallpa, Garcilaso se sentía orgulloso de su condición de mestizo. “Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen sois un mestizo o es un mestizo, lo toman por menosprecio,... por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él”.

Cuando todavía Oré jugaba con los muchachos de Huamanga, en 1561, Garcilaso se había marchado a España, donde trocó las armas por la pluma. Traductor de *Los Diálogos de Amor* de León Hebreo y autor de *La Florida*, trabajaba en la segunda parte de sus *Comentarios Reales* cuando le visitó Oré. Clérigo retirado, vivía en Córdoba desde 1589 con cierto decoro: servido por seis criados y en una casa amueblada con escritorios de nogal y adornada con vajilla de plata y viejos arcabuces bruñidos.

Oré manifestó al escritor el motivo de su paso por Córdoba. Iba de Madrid a Cádiz para embarcar a veinticuatro misioneros para la Florida y no había querido seguir adelante sin visitar a tan ilustre compaisano. La entrevista fue cordial. En cuanto a las Indias, los dos peruanos coincidían en las mismas ideas, en las mismas actitudes mentales. Ambos habían estudiado con entrañable simpatía el pasado incaico; ambos justificaban la conquista como medio providencial para la implantación del Evangelio; ambos creían que el futuro de América —o de “Colonia”, como prefería llamarla Oré en reconocimiento a Colón— debía asentarse en la cultura cristiana, pero sin negar los valores autóctonos. En sus *Comentarios*, Garcilaso

interpreta la historia de Perú incaico a la luz de los postulados del Cristianismo. Oré, después de traducir al quechua el *Quicumque* de san Atanasio, hace que los indios lo canten en música gregoriana acompañada por la *quena*... “Mandóme —escribe Garcilaso— que le diese algún libro de nuestra historia de la Florida... Yo le serví con siete libros: los tres fueron de la Florida y los cuatro de nuestros *Comentarios*, de que Su Paternidad se dio por muy servido”.

Durante la entrevista, Oré manifestó a Garcilaso que ignoraba aún si iría o no a la Florida con los misioneros que iba a despachar. Los veinte sacerdotes y cuatro hermanos a él encomendados viajaron aquel mismo año de 1612. Oré quedó en tierra.

Un año después, el 13 de junio de 1613, el Comisario General de Indias, fray Antonio de Trejo, le ordenó que levantara informes sobre el género de vida que llevara en su natal Andalucía fray Francisco Solano, muerto en Lima tres años antes. Oré estaba preparado para el trabajo, pues había llevado del Perú ciento diez folios de informes sobre el milagroso fraile montillano. Ordenó un interrogatorio de seis preguntas, y en un mes, del 13 de julio al 15 de agosto de 1613, realizó su labor investigadora, recorriendo Sevilla, Arrizafa, Adamuz, San Francisco del Monte, Perabad, Montero y Montilla. Entrevistó en total a cuarenta y cuatro personas de toda condición social, desde Miguel Sánchez del Cerro, alcalde de Adamuz, hasta el hermano lego Francisco Pedro Díaz Cerezo.

Con los informes reunidos y otras notas que compuso, redactó la obra *Relación de la Vida y Milagros del Venerable Padre Fray Francisco Solano*, que fue editada en Madrid en 1614.

Convencido de que más instruye y mueve un solo santo que cien libros, Oré trabajó con un entusiasmo y eficacia particulares en el asunto referente a san Francisco Solano.

La Florida: Visitador y reportero de misiones

Aquel mismo año de 1614, fray Luis Jerónimo de Oré recibió de sus Superiores el título de “Visitador de los conventos de su religión de la Provincia de la Florida”. Se trataba de la provincia de Santa Elena, constituida como tal dos años antes, y cuyos territorios abarcaban la isla de Cuba, la península de la Florida, Georgia y Carolina del Sur. Hasta entonces, Oré había cooperado en dar unidad y contenido doctrinal y litúrgico a cientos de misiones y parroquias de Sudamérica por medio de sermonarios, catecismos y rituales; ahora le destinaban al Hemisferio Norte, a un nuevo enclave misional servido por su Orden. Le bastaron tres o cuatro años de permanencia para darle un gran impulso evangelizador. Gracias a su experiencia

floridana, publicó, además, un nuevo libro: *Relación de los Mártires que ha habido en la Florida*, de gran valor informativo.

Periodista nato, en cuanto llega a la Florida en 1614, Oré comienza a recoger datos y reunir informes. Comprueba con inmenso gozo que, a partir de 1573, fecha en que los franciscanos suceden a los jesuitas en las misiones floridanas, éstas progresan notablemente, gracias, sobre todo, al dinamismo del padre Alonso de Reinoso. En los pueblos de la zona de Gualé se predica ya el Evangelio: en Tolomato, Topiqui, Nombre de Dios, San Sebastián, San Antonio, San Pedro, San Juan... Nuevos misioneros llevados por fray Juan de Silva en 1595, avanzan por Timicua y Aguadulce, por Tama y Usatipa.

Oré reporta con especial detenimiento el martirio que, en 1597, sufrieron en las costas de Georgia: Pedro de Corpa, Blas Rodríguez, Miguel Añón, Antonio de Badajoz y Francisco de Beráscola. Franciscanos los cinco. Su sangre abrió un período de esplendor para las misiones de la Florida. Oré levanta informes recurriendo a los misioneros más experimentados: fray Francisco de Pareja, fray Baltasar López... al Reverendo Visitador se le cae la baba escuchando al padre Pareja: "Así mesmo, en otra tierra, que se llama Oconi, pide el cacique ser cristiano él y su pueblo con los demás pueblos convecinos... Lo mesmo piden en Cascange, que son siete pueblos sujetos al cacicazgo de Sant Pedro, a los cuales indios he tratado... Lo mesmo desean los naturales de la tierra de Ibi...". Transcribe con gozo las declaraciones del padre López: "El cacique mayor de Potano, que está diez leguas desta de Timicua y treinta del presidio de Sant Agustín, también vino a pedir religioso, y por no haberlo para dárselo fui por dos veces a su pueblo principal".

No contento con los testimonios hablados o escritos, para comprobar con sus propios ojos y oídos noticias tan confortadoras, Oré recorrió a pie y en canoa las misiones floridanas. He aquí algunas notas sobre uno de sus viajes del año 1616:

—16 de noviembre. Después de navegar veinte leguas en canoa por el río Tocoy, llega al convento de San Antonio de Enacape. Examina a los indios. La mayoría de ellos sabe bien el catecismo. Los muchachos indios ayudan a misa a perfección. Conferencia con los misioneros.

—Va a pie al convento de Potano. Después de dos días y medio de viaje, llega a la doctrina de Apalo. Atraviesa una gran laguna. En compañía de los guardianes de los conventos de Potano y Tahirica, visita Santa Fe de Teleco y San Martín de Timicua. Anota el número de bautizados.

—Del convento de Timicua va al de San Juan de Guacara acompañado de su secretario. En Santa Cruz de Tahirica, los cristianos han aumentado de cuatro a setecientos doce en sólo cinco años.

—Camina cincuenta leguas para llegar al convento de Santa Isabel de Utinahica. Es saludado con cariño por algunos indios fieles en las rancherías por donde pasa.

—Oré y sus acompañantes ascienden en canoas a la región de Gualé. En San José de Zapala, a 18 de diciembre de 1616, celebra capítulo. Es elegido Superior el padre Pareja, “que ha más de veintidós años que trata en la conversión de los indios”.

Aquellos misioneros de la Florida, que vivían en suma pobreza, alimentándose habitualmente con gachas de maíz, y que conocían y trataban al indio “cual si sus madres fueran”, ganaron muy pronto la voluntad del Visitador Oré. En particular el padre Francisco Pareja, autor, como él, de catecismos y gramáticas en lenguas indígenas.

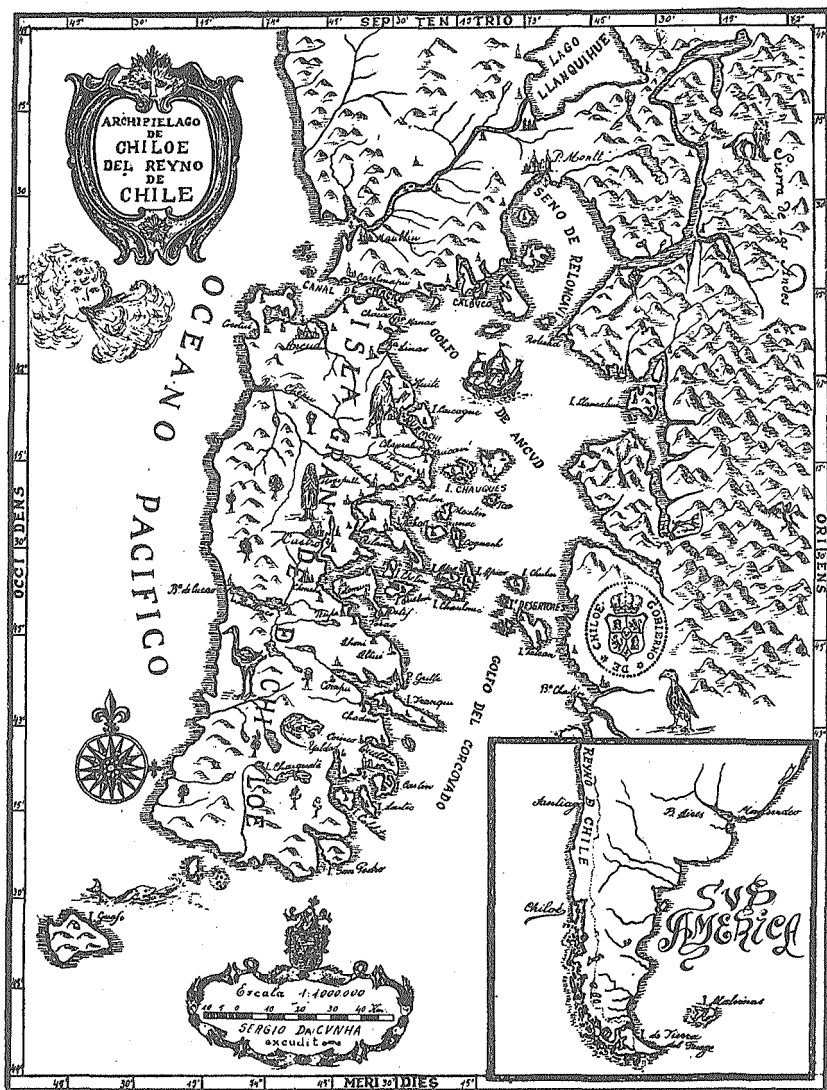
Ni el *Symbolo Catholico Indiano* ni el *Rituale Peruanum* del padre Oré habían llegado a las misiones de la Florida, pero en ellas seguían, fundamentalmente, los mismos métodos propuestos por él en sus obras. “Digo —informa el padre Pareja— que los más aprovechados van adelante en las cosas de la fe y entre ellos hay indios que offician y cantan... y acuden para oír la Salve que se canta en los sábados... y se juntan en la casa de la comunidad a enseñarse unos a otros el canto y a leer”. Las frases que utilizaban los misioneros de la Florida para describir la Creación, recordaban a Oré las que él escribiera en su *Symbolo*. “Que sólo había un Señor, Criador de todas las cosas y les criaba todas sus comidas, así pescado como conejos, venados y otras cosas, y era el que había criado el cielo y la tierra, y el que había criado el sol y la luna y las estrellas..., las flores de los campos, las humildes abejas, los pajarillos, las pequeñas hormiguillas”.

Igual que en Perú, en la Florida se utilizaba el canto como vehículo de enseñanza. “Contiene este canto —advierte el célebre misionero y poeta fray Alonso Escobedo— una plática que hice a los amigos cristianos y a los enemigos indios declarando cuánto aborrece Dios la soberbia y ama la humildad”.

Sin duda que la corta experiencia misionera de Oré en la Florida le supo a rosquillas. Allí comprobó una vez más cómo la Iglesia de América nacía de las misiones. Haberlas fomentado con sus escritos y dedicación personal era la gracia más grande que Dios le había concedido. Desconocía aún los sacrificios que el Señor iba a pedirle a favor de tan sublime causa.

Chile: las últimas pruebas de un obispo misionero

Vuelto a España, Oré publicó un libro más: *Corona de la Sacratísima Virgen María*. En 1619. Al año siguiente, el 17 de agosto de 1620, fue presentado por el rey para obispo de La Imperial-



Archipiélago de Chiloé, visitado por el obispo fray Luis Jerónimo de Oré en 1625.

Concepción de Chile. Después de su consagración, partió a las Indias en noviembre del mismo año. En Huamanga visitó a sus numerosos hermanos y familiares. Tras haber consagrado a Monseñor Francisco Verdugo en Lima, mientras éste tomaba el camino de Huamanga como su segundo obispo, él embarcó rumbo a Chile en compañía de trescientos soldados, como cuarto obispo de Concepción, la sede más austral y alejada de América. Finalizaba el año 1622.

La ciudad de Concepción se reducía a una aldea con un centenar de casas, la mitad de ellas cubiertas de paja. Sus habitantes iban tirando mal que bien, ahilados por la pobreza y por las inquietudes de la guerra. Las constantes asonadas y revueltas de los araucanos habían obligado a las autoridades a levantar trece fortines en la zona.

La diócesis, más que atractivos, ofrecía problemas y desolación: cuatro parroquias, siete doctrinas y muchos indios rebeldes. No disponían de seminario. Unos pocos jesuitas misionaban en Chiloé, Arauco y Talcamávida, quienes, aunque “hombres doctos y de virtud y de ejemplo”, eran mal vistos por las autoridades civiles y militares debido a los salarios que devengaban.

En cuanto a los soldados de los fuertes, estaban “con hambre y desnudos”.

El nuevo obispo no contaba con medios económicos para mejorar la situación de la desolada diócesis. Para sustentarse, sólo disponía de mil quinientos ducados, que le facilitaban el patrimonio regio. Pudo hacer frente a los gastos de viaje a Concepción, gracias a una limosna que obtuvo del Consejo de Indias. Siendo obispo vivió franciscanamente pobre. Pero nunca se quejó de su pobreza. Al contrario. Según el cronista Córdoba Salinas, mandó labrar una custodia con la vajilla de plata de la casa episcopal. Solía decir que su mayor riqueza era su hábito franciscano. El cargo no lo distanció de la Orden. Iba con frecuencia al convento, a pedir la bendición al hermano guardián y darle su obediencia, besándole la manga del hábito.

No promovió grandes obras, ni hizo cambios sensacionales en la diócesis. Sólo erigió cuatro parroquias y un pequeño seminario, que no pasó de provisional por falta de medios económicos. Se destacó por su entrega personal —generosa y activa— en la promoción misionera, recorriendo la diócesis de extremo a extremo. Visitó a los indios de Osorno, Valdivia y Chiloé. Animó a los misioneros, en especial a los jesuitas de Chiloé, en cuyo archipiélago estuvo en 1625. Ningún obispo había estado allí en cuarenta y cinco años.

Comprensivo y pastoral, aprobó el sistema de los llamados “fiscales”, catequistas dotados de cierta preparación y liderazgo, que dirigían la vida de las comunidades cristianas en ausencia del misionero. En vista de la extrema escasez del clero, ordenó sacerdotes a algunos de estos catequistas, medida por la cual fue denunciado ante el rey y reprendido por éste.

Después de haber dado “raros ejemplos de santidad y edificación”, Oré volvió de su visita pastoral profundamente defraudado en vista de la frialdad y obstinada rebeldía mostrada por los indios ante las exhortaciones de sus capellanes y misioneros. “Entre los fuertes de la frontera —escribía en 1627— hay unas reducciones de indios amigos, los más de ellos infieles y algunos bautizados, pero mal convertidos. En la reducción de San Cristóbal y del Talcamávida están dos religiosos de la Compañía que trabajan con poco fruto en la conversión de los indios”. La resistencia de éstos a aceptar la fe provenía de la guerra que les hacían los cristianos. Sobre el particular, Oré opinaba que el ejército español debía respetar las condiciones que pedían los araucanos para cesar en sus hostilidades, y tratar de conquistarlos pacíficamente. Así se expresó en carta dirigida al rey Felipe II.

Fray Luis Jerónimo de Oré falleció el 30 de enero de 1630. Contaba setenta y seis años. Su experiencia como obispo de la Concepción había sido tan breve como decepcionante. No era tarea fácil edificar “esta Iglesia y nueva Cristiandad de esta Indias”, de la que hablara con tanto optimismo en 1583 el III Concilio Provincial de Lima. Aún quedaba mucho trabajo por realizar. Dar unidad y contenido al nuevo mundo indiano no era empresa de un solo hombre ni de una sola época. Tampoco de una sola Orden. Pero había que dar, con el citado Concilio, “muchas gracias a Dios nuestro Señor, que con ojos tan piadosos se ha dignado de mirar” a su Iglesia del Nuevo Mundo. Porque los nuevos apóstoles siguen la tarea de sus predecesores. Porque ningún esfuerzo es completo, pero todos son útiles y generan otros más eficaces. Oré había sembrado. Otros recogerían el fruto.

El mismo año en que murió el obispo franciscano —1630—, un jesuita belga, el padre Francisco Van Den Bergh, comenzó a evangelizar a los indios de Chiloé por medio de versos cantados, con aquel mismo método que divulgara treinta años antes fray Luis Jerónimo en su *Symbolo Catholico Indiano*.

En 1637, el padre Serrano de Castro, después de recorrer la mayor parte de las diócesis y misiones de América, pudo afirmar que Oré había sido “uno de los religiosos a quien más deben los indios de todo el Perú, Chile, Tucumán y Brasil”.

Bibliografía

- CORDOBA Y SALINAS, Diego de, O.F.M., *Crónica franciscana del Perú*, Edit. por Lino Gómez Canedo, O.F.M., Washington, 1957.
- GEIGER, Maynard, O.F.M., *The Martyrs of Florida (1513-1616) by Luis Jerónimo de Oré, O.F.M., translated with Notes*, N. York, 1936.
- — —. *The Franciscan Conquest of Florida (1573-1618)*, Washington, 1937.
- KEENAN, GREGORY J., M.M., y TORMO SANZ Leandro, *Experiencia misionera en la Florida*, Madrid, 1957.
- LEVILLIER, Roberto, *Organización de la Iglesia y Ordenes religiosos en el Virreinato del Perú en el siglo XVI*, Madrid, 1919.
- LISSON CHAVES, Emilio, *La Iglesia de España en el Perú*, Sevilla, 1940.
- LOPEZ, Atanasio, O.F.M., *Relación histórica de la Florida escrita en el siglo XVII por Fr. Luis Jerónimo de Oré, O.F.M.*, edición, prólogo y notas. Madrid, 1931.
- MEDINA, José Toribio, *La imprenta en Lima (1584-1824)*, Santiago de Chile, 1904-1907 (tomo I). Cfr. del mismo autor *Biblioteca Hispano-chilena* (tomo I), *Biblioteca Hispano-americana* y *Bibliografía de las lenguas quechua y aymará*.
- OLIVARES, Luis M., O.F.M., *La Provincia franciscana de Chile*, Santiago de Chile, 1961.
- TIBESAR, Antonine, O.F.M., *Franciscan beginnings in colonial Perú*, Washington, 1953.
- VARGAS UGARTE, Rubén, S.J., *Impresos peruanos (1564-1650)*. Lima, 1953.
- WACHTEL, Nathan, *Los vencidos. Los Indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, 1976.

Indice

| | Pág. |
|--|------|
| Dedicatoria | 5 |
| Presentación | 7 |
| I. LOS OSCUROS PIONEROS DEL CARIBE | |
| 1. Engaños y desengaños del Paraíso de las Indias | 13 |
| 2. Isla de Santo Domingo: establecimiento de la Orden y primeras experiencias en política indigenista | 29 |
| 3. Difícil alternativa en Puerto Rico | 63 |
| 4. En el punto de arranque de la historia de Cuba | 75 |
| 5. Darién: a gran salto, gran quebranto | 85 |
| 6. Cumaná y Cubagua: ensayos de conquista pacífica y de explotación violenta | 93 |
| II. PROTAGONISTAS DE UNA ORDEN QUE OPTO POR EL INDIO Y SU CULTURA | |
| 1. JOHANN DEKKERS, el teólogo que acompañó a Cuauhtémoc en su última jornada | 109 |
| 2. PEDRO DE GANTE, catequista y maestro de artesanos y pintores indígenas | 119 |
| 3. MARTIN DE VALENCIA, amigo de Dios y hermano de los vencidos | 135 |
| 4. TORIBIO DE BENAVENTE o la dimensión liberadora de la pobreza franciscana | 147 |
| 5. JUAN DE ZUMARRAGA, "Por ver la redención de la tierra" | 159 |
| 6. ANDRES DE OLMOS, evangelizar desde la etnografía . . | 173 |
| 7. ALONSO DE MOLINA, el lingüista que hizo posible la comunicación entre dos culturas | 183 |
| 8. BERNARDINO DE SAHAGUN, el etnólogo que salvó la cultura azteca | 195 |

| | |
|--|-----|
| 9. JACOBO DE TASTERA, catequizar en la línea de la tradición indígena | 207 |
| 10. DIEGO DE LANDA, tiempo de destruir y tiempo de edificar | 217 |
| 11. PEDRO DE BETANZOS, la otra cara de la conquista . . . | 231 |
| 12. JERONIMO DE MENDIETA, el frustrado político de la utopía | 241 |
| 13. ALONSO MALDONADO, la lucha de un profeta contra el “establishment” | 253 |
| 14. JUAN FOCHER, los buenos oficios de un jurista en tiempos de crisis | 265 |
| 15. DIEGO VALADES, apología humanista de lo indiano . . | 277 |
| 16. JUAN DE TORQUEMADA, dimensión universal de la historia y de las instituciones de los indios mexicanos | 289 |
| 17. BERNARDO DE ARMENTA, pacifista a brazo partido . . | 299 |
| 18. JERONIMO DE SAN MIGUEL, el amor a la verdad lleva a la muerte | 309 |
| 19. JODOCO RICKE, el civilizador que erigió grandiosas iglesias y humildes doctrinas y enseñó a enyugar bueyes y tocar chirimías | 317 |
| 20. JUAN DE TORRALBA, crítico de la violencia | 329 |
| 21. LUIS BOLAÑOS, idea y éxito de sus “reducciones” | 337 |
| 22. FRANCISCO SOLANO, hombre de Dios, santo de América | 357 |
| 23. LUIS JERONIMO DE ORE, la apasionante tarea de dar unidad y contenido al nuevo mundo indiano | 373 |



CEFEPAL tiene el agrado de presentar el primero de los dos volúmenes de que constará la obra de Mariano Errasti: AMERICA FRANCISCANA.

Se trata de una obra de gran aliento y excepcional relieve, que reúne a las figuras más representativas de la evangelización franciscana en América Latina. Todas ellas con un denominador común: su decisivo aporte a la gesta evangelizadora en los distintos países del Continente, al mismo tiempo que su incidencia en los diversos campos del proceso civilizador: la política, la educación, el derecho, la lingüística, la etnografía, la defensa de los derechos de los indígenas...

Mérito de Mariano Errasti es haber recuperado para nuestro tiempo a tantas y tan singulares personalidades de evangelizadores franciscanos; y de haberlo hecho a través de una lectura de la historia como teología viva, crítica y apasionada a la vez, que tiene en cuenta el análisis de los distintos contextos sociales y culturales, los condicionamientos institucionales e ideológicos y la propia psicología de los personajes.

Todo dentro de unas claves de lectura muy actuales y coherentes con las preocupaciones y la búsqueda de identidad en que se encuentra empeñada la Familia Franciscana en este momento.

EDICIONES CEFEPAL