UCA
Pontificia Universidad Católica Argentina
Biblioteca digital
de la Universidad Catolica Argentina

Hubeñak, Florencio

Mesianismo y escatología en el descubrimiento de América

Prudentia Iuris, Nº 29, 1992

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.
La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Hubeñak, Florencio. "Mesianismo y escatología en el descubrimiento de América" [en línea], *Prudentia Iuris*, 29 (1992). Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/mesianismo-escatologia-descubrimiento-america.pdf [Fecha de consulta:.....]

.

Aquentia Iuris - 29 junio 1992

MESIANISMO Y ESCATOLOGIA EN EL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA

FLORENCIO HUBEÑAK

En vísperas del V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América se ha producido un verdadero "boom" literario e historiográfico en torno a Cristóbal Colón y, en relación con el papel de España surgió un importante —y publicitado— revisionismo de la tarea evangelizadora americana, en nombre de un "indigenismo", nacido en los círculos intelectuales de París y que, en última instancia, no es otra cosa que el resurgimiento del "mito del buen salvaje" de Rousseau.

Para aquellos que llevamos más de una década investigando cuestiones históricas nos parece altamente conveniente un "revisionismo histórico", no solamente en el campo de la historia argentina sino también en la universal. Y es ésta una buena oportunidad para revisar nuestros conceptos tradicionales sobre el "descubridor" de América y la primera etapa de la evangelización del Nuevo Mundo.

La mayoría de los historiadores dedicados a la historia moderna —y en particular a Colón— lo han convertido en arquetipo de navegante "moderno", que, embebido en las "nuevas ideas" geográficas y haciendo uso adecuado de la "herramienta de la razón" pudo vencer el "oscurantismo medieval" y en un mundo orientado hacia la técnica, se lanzó a llevar las "ventajas" del "progreso", en pleno Renacimiento humanista; a la vez que, integrante consciente de la "burguesía", pretendía únicamente acumular el oro (mercantilista- capitalista) esclavizando a quien se le interpusiera en el camino hacia Mammón. Esta imagen, algo exagerada en su descripción, responde —a grandes trazos— al Cristóbal Colón que nos han legado los historiadores modernos, racionalistas, iluministas, capitalistas y neomarxistas y es el arquetipo que conocemos a través de la mayoría de los manuales de divulgación.

Consecuentes con esta imagen del descubridor explican —en este contexto y de manera similar— la "conquista" y "colonización" (la palabra evangelización no suele aparecer en los manuales de historia de América).

Los historiadores ajenos a estas interpretaciones historiográficas, mediante una revisión de las fuentes, intentaron modificar este trozo de la "leyenda negra", dando lugar, fundamentalmente, a dos corrientes interpretativas diferentes: la primera de ellas resalta la misión civilizadora de España, que, basándose en cronistas como Juan Ginés de Sepúlveda y Francisco López de Gomara, identifican de manera total cristianismo con hispanidad, tratando de justificar los excesos habidos —como en toda obra humana— bajo el papel protector de la Iglesia o el Imperio. A esta línea matizable pertenecen la mayoría de los

historiadores españoles de mitades del siglo que han trabajado estos temas. Entre los más conocidos en nuestro medio podemos citar a Manuel Ballesteros Gabrois, Francisco Morales Padrón y nuestro maestro don Vicente Sierra.

La segunda, en cambio, más afín a los juristas, moralistas e historiadores del derecho puede designarse como la corriente dominica ético-jurídica, cuyas fuentes fueron conocidos teólogos como Vitoria, Cano, Las Casas o Soto, y entre los historiadores contemporáneos más citados Camilo Barcia Trelles, Lewis Hanke, Venancio Carro, José Ots Capdequi y el actual editor de las fuentes: Luciano Pereña [1].

Pero indudablemente estas interpretaciones no agotan, en absoluto, la complejidad de la difuminada personalidad de Colón ni los múltiples aspectos y matices con que puede intentarse una aproximación a la temática americana del siglo XVI. Una nueva corriente, que últimamente ha merecido el nombre de "historia de las mentalidades" —variante de las tradicionales historia de la cultura y/o del pensamiento—, nos permite un nuevo enfoque de la cuestión, oportunamente sugerido por el conocido historiador Marcel Bataillon [2] y que podríamos denominar corriente mesiánico-esjatológica o franciscana. Este filón de la compleja realidad, que debe tratar de analizarse integralmente, en toda su variada complejidad, es el que trataremos de esbozar en estas líneas. Para ello resulta indispensable reordenar los hilos teológicos, espirituales, culturales y sociales vinculados al tema que nos ocupa.

Ahora bien, para un correcto análisis de la cuestión es necesario evitar el habitual anacronismo que solemos cometer los historiadores y tratar de olvidar siglos de ideologización histórica (racionalista, iluminista, idealista, positivista, marxista) que fueron empolvando la realidad para poder volver a rastrear las fuentes e interrogarlas recordando que ellos actuaron "desde sus ideas y vivencias, no desde las nuestras" [3].

El texto que más ha llamado nuestra atención sobre la reacción que motivó el descubrimiento del Nuevo Mundo en los cronistas del siglo XVI —y que sirvió, en gran medida, de motivación para este análisis— fue la significativa calificación de López de Gomara cuando lo definió como: "la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó". Evidentemente los cronistas contemporáneos tenían una visión "oscurantista" y "medieval" y no "racionalista-moderna" y "tecnocrática" del descubrimiento. De tal modo que para los intelectuales de la cristiandad europea —que no fenece como la inexistente Edad Media en el siglo XIV por una crisis económico-demográfica sino inicia su decadencia con el luteranismo y se quiebra en

---

1 Cabe recordar que los dominicos eran excelentes teólogos salmantinos pero que en la mayoría de los casos no había pisado las Indias, mientras que los franciscanos eran misioneros activos y eclécticos.

2 En: "Evangelisme et millénarisme au Nouveau Monde", en *Courantes religieux a la fin du XV et début du XVI siècle*, Strasburg, mai 1957, Presses Univ., 1959 y "Novo mondo e fin do mundo", en *Rev. de Historia*, Sao Paulo, V-1954, nº 18, ps. 343-351.

3 Como acertadamente nos advierte MELQUIADES ANDRÉS-MARTÍN, "En torno a las últimas interpretaciones de la primitiva acción evangelizadora franciscana en México", en *X Simposio Internacional de Teología*, Univ. de Navarra, 1990, t. II, p. 1350.

Westfalia— el Nuevo Mundo —tal es el nombre que dieron a las tierras avistadas por Colón— debía ser integrado a "la historia de la salvación", en la línea elaborada un milenio atrás por Paulo Orosio y continuada por la historiografía medieval como "historia universal de la Cristiandad".

Este mismo interrogante preocupó a muchos otros intelectuales de la época conmovidos por el descubrimiento que, como bien podemos inferir de las fuentes documentales —los escritos del mismo Colón incluidos—, no se debieron únicamente a los adelantos científicos sino también —y quizás más vehementemente— a la fe depositada en el cumplimiento de las profecías, surgidas de toda una importante y antigua corriente de tradiciones medievales [4]. Lo señala el propio Almirante cuando escribe: "Ya dise que para la hesecución de la inpresa de las Indias no me aprovechó rason nu matematica ni mapamundos; llenamente se cumplió lo que diso Isaías" [5].

Para ratificar lo dicho baste recordar que Santa Teresa de Avila explicaba que el descubrimiento era una obra de la Providencia Divina, que descubría un Nuevo Mundo para evangelizar, después de la pérdida que el protestantismo significó para la Cristiandad. En el mismo sentido Bernardino de Sahagún escribía que "con esta incorporación al cristianismo ha querido Nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania, Francia, Asia y Palestina" (Historias, I-II).

De similar lectura providencialista es el tratado de Juan Suárez de Peralta cuando expresa que "hasta que el reino de Granada fue conquistado no llegó el tiempo que las Indias fuesen descubiertas y conquistadas" rescatando la continuidad de la idea de Cruzada. Pedro Sarmiento de Gamboa, en parecido contexto, advierte la misión de los Reyes Católicos en este papel providencial, pues quiso la Providencia "se les recompensase con bienes temporales en este siglo, escogiéndoles entre todos los otros reyes del mundo para llevar la fe a América" [6].

Estos párrafos nos permiten una aproximación a la interpretación que sus actores daban al proceso que les tocaba vivir. Pero antes de intentar un análisis de estas ideas en Colón y en su continuadores en la evangelización del Nuevo Mundo, debemos esbozar algunas ideas básicas sobre la estructuración medieval de este pensamiento "providencialista" (mesiánico), para poder, luego, entender el ambiente y sus protagonistas.

Como bien expone Norman Cohn, entre otros especialistas dedicados al estudio del mesianismo medieval, para la Cristiandad occidental y también la greco-oriental [7], los siglos XIV a XV se vivieron en medio de una profunda crisis con verdadera "inquietud por el fin de los tiempos", que repetía la experiencia y el "pánico" del año mil (fin del primer milenio) [8].

---

[4] Véase, por ejemplo, NORMAN COHN, *En pos del Milenio*, Madrid, Alianza, 1981.
[5] En: *Textos y documentos completos de Cristóbal Colón* (edición de Consuelo Varela), Madrid, Alianza, 1982, p. 255.
[6] *Historia de los Incas*, Buenos Aires, 1942, p. 5.
[7] Según el trabajo de A. VASILIEV, "Medieval Ideas of the End of the World: West and East", en *Byzantion*, XVI-2.
[8] Confr. con la importante obra de HENRI FOCILLON, *El año 1000*, Madrid, Alianza, 1989.

Una parte considerable de estas ideas mesiánico-esjatológicas [9] abrevan en los escritos de un monje calabrés, Joaquín del Fiore, quien habría vivido entre el 1130/5 y 1202, al que se debe, entre otras, una novedosa interpretación de "teología de la historia", conocida como la "teoría de las tres edades". Del Fiore, en su llamado "Evangelio eterno" [10] afirmaba que la historia salvífica universal se dividía en tres edades ("status") correspondientes a las tres Personas de la Santísima Trinidad y mediante un particular y complejo análisis cronológico —que no parece pertinente analizar aquí [11]— concluía que poco después de su tiempo —hacia el 1260— se iniciaría la Tercera Edad o era del Espíritu Santo, la que sería preanunciada por un "ordo monachorum" o "novus ordo" [12].

Las confusas teorías del monje calabrés adquirieron interés con motivo de la "querella de la pobreza" que sacudió a la orden franciscana en el siglo XIV [13] y fueron difundidas por una serie de escritores, en su mayoría franciscanos "espirituales" rebelados contra Roma por el incumplimiento de la pobreza fundacional de la orden y por considerarse, de manera providencialista, la orden anunciada por el ya fallecido Del Fiore. El más importante divulgador —cuya obra fue reescrita en catalán— fue Gerardo del Borgo San Donnino (a quien se debe la "Introducción al Evangelio eterno"), que fuera condenado por la Iglesia en 1255; también Ubertino de Casale —autor del "Arbor vitae Crucifixi" [14], Giovanni di Parma —general de la orden franciscana—, Jean Pierre d'Olieu (Olivi) y fra Salimbene de Parma, entre los más conocidos [15].

Todas estas ideas, deformadas o readaptadas, confluyeron, con las de otros teólogos preocupados por las diversas edades del mundo desde la interpreta-

---

9 LEONARDO CASTELLANI en *El Apocalipsis de San Juan* (Buenos Aires, Paulinas, 1963, p. 387) advierte la diferencia entre "scatos" = excremento y "ésjaton" = lo último.

10 Véase MARJORIE REEVES, *The influence of Prophecy in the Latter Middle Ages*, Oxford, 1969 y la traducción del "Evangelio", en *L'Evangile Eternel*, París, Rieder, 1928. Véase además W. VERBEKE, *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, 1988.

11 "Según Joaquín, la tercera edad que era realmente su versión del reino milenario del Apocalipsis, iba a ser inaugurada por un nuevo Adán o nuevo Cristo, que sería el fundador de una orden monástica. La transición entre la Iglesia papal de la segunda edad y la Iglesia espiritual de la tercera abarcaría una gran etapa de males, durante la cual la Iglesia papal soportaría todos los sufrimientos que corresponderían a la pasión de Cristo. La Iglesia papal, resucitaría como la Iglesia espiritual, en la cual todos los hombres llevarían una vida contemplativa, practicarían la pobreza apostólica y gozarían de naturalezas angélicas. En este nivel, las ideas de Joaquín fueron falsificadas y popularizadas durante el siglo XIII por una serie de escritos seudojoaquinistas que tal vez se originaron entre los mismos místicos franciscanos. San Francisco fue identificado con el Mesías que Joaquín de Flora había profetizado" (JOHN PHELAN, *El Reino milenario de los franciscanos*, México, UNAM, 1972, p. 27).

12 Véase la tesis en: KARL LOWITH, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1968, ps. 207-228.

13 Véase RUBÉN CALDERÓN BOUCHET, "La querella sobre la pobreza al fin de la Edad Media", en *Mikael*, 9, 1975.

14 Que fuera traducido al castellano a instancias de Isabel la Católica según refiere el padre M. ANDRÉS-MARTÍN en su *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 1976, t. I, p. 389.

15 Véase R. MANSELLI, "Etá dello Spirito e profetismo tra quatrocento e cinquecento", en *Etá dello Spirito*, II Congreso dei Centro Internazionale di Studi Giachomiti, 1986, p. 239 y siguientes.

ción agustiniana, en el ambiente religioso y humanístico de la España de fines del siglo xv y principios del xvi, sacudida por influencias y corrientes ideológicas, espirituales, políticas y económicas, cristianas, judías y musulmanas, exacerbadas en el ambiente del "renacimiento cultural" [16].

En este calidoscópico panorama no debe extrañarnos que en 1519 —en Venecia— fuera publicada por vez primera la "Divini abbatis Joachim Concordia Novi ac Veteris Testamenti" de Del Fiore y que esta obra influyera en el intento de integración del inesperado Nuevo Mundo en la historia de la salvación.

Por otra parte la Cristiandad europea del siglo xv vivía —como vimos— temerosa del "fin del mundo", creencia agravada por la expansión del turco musulmán (Gog y Magog), el cisma religioso, la peste negra y otras calamidades que parecían abatirse sobre el Viejo Mundo, pero, a la vez, no perdía la esperanza cristiana que se exteriorizaba a través de la promesa de la prédica de la "buena nueva" antes del fin de los tiempos y por la previa reconquista de Jerusalem, según la garantía del Señor. Esta esperanza había adquirido una nueva luz —tras el conocido cierre del Mediterráneo por los árabes [17]—, gracias a los viajes a las tierras de los mongoles y consecuentemente a la China del franciscano Juan de Pian Carpini y sus seguidores (siglo xiii) y la "leyenda" de las tierras del Preste Juan, semilegendario reino cristiano existente en un lugar indefinido [18].

Estos acontecimientos favorecieron las tesis mesiánico-esjatológicas de los franciscanos espirituales, entremezcladas con otros seguidores de las ideas de Joaquín del Fiore, y sirvieron de "lectura" a muchos intelectuales de los dos siglos siguientes; y no parecen ajenas a Cristóbal Colón que vivió, al menos, en esta atmósfera.

Precisamente para poder aproximarnos al pensamiento colombino [19] debemos hacer mención al cardenal Pierre d'Ailly, a Bartolomeo de Pisa, a Juan de Rupescissa, a Arnaldo de Vilanova, a Francesc Eiximenis y aún a Martín d'Ampiés, que de alguna manera aparecen citados —al igual que el calabrés Del Fiore— en los escritos del navegante-descubridor.

---

16 Véase Audrey Bell, *El pensamiento español*, Zaragoza, Ebro, 1944.

17 Recuérdese la tesis de Henri Pirenne, *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, Alianza, 1978.

18 Véase Charles Nowell, "The Historical Prester John", en *Speculum*, XXVIII, julio 1953, ps. 435-445. Para las misiones franciscanas entre los mongoles las crónicas en A. T'Serstevens, *Les précurseurs de Marco Polo*, París, Arthaud, 1949 (hay edición española).

19 Algunos historiadores sostienen que Colón —personaje enigmático y casi desconocido— era un marino práctico pero iletrado y que sus conocimientos fueron adquiridos tras su tercer viaje, debiéndose las referencias bíblicas y proféticas más a la pluma del fraile agustino Gaspar Gorricio que al propio navegante. Agregan que estas consideraciones en sus escritos obedecen únicamente a la intención de defender con fuentes escriturísticas sus teorías geográficas y su negativa a reconocer haber arribado a un nuevo continente y no a la India. El texto que le preparó Gorricio está basado fundamentalmente en Enneas Silvio Piccolomini (luego Pío II), en el "Libro del Anticristo" de D'Ampiés (publicado en 1496-1497) y en la "Vita Christi" de Eiximenis (editada en 1496). Pero esto nos parece que no desvirtúa al Colón "hombre de su época" vinculado a los franciscanos y parte de la mentalidad de su tiempo.

Del cardenal Pierre d'Ailly (Pedro Aliaco) —uno de los personajes renacentistas de la Iglesia humanística del siglo XV— tenemos referencias en múltiples trabajos. Titular de la sede de Cambrai e interesado en las obras cosmográficas y las nuevas investigaciones que se realizaban, se dedicó a escribir algunas obras de especial trascendencia, entre las que sobresalió su "Imago Mundi", publicada en 1483 y que nos consta fue leída por Colón e influyó considerablemente en su concepción geográfica, al igual que otra obra del cardenal, la "Concordantia astronomiae veritatis theologia et cum Historica narratione" [20].

Bartolomeo de Pisa fue un interesante escritor renacentista que tuvo a su cargo un ordenamiento de las obras de Del Fiore y sus continuadores, tarea en la que más de una vez no discernió claramente los originales. La edición de estas ideas en "De conformitati vitae beati Franscisci ad vitam Domini Iesu", impresa en Milán en 1510, tuvo enorme repercusión y difusión en los ambientes franciscanos de Europa y también de América.

Johannis de Rupescissa —también conocido como Joan de Pera-Tallada o Jean Rochtaillade, Roquetaillade— fue un fraile franciscano visionario, nacido en Auvergnia pero convertido en catalán, quien dedicó gran parte de su vida al intento de incorporar las profecías de Del Fiore y los "sueños milenaristas" de su orden —en una visión de historia salvífica— a la importante labor evangelizadora desarrollada por Carpini y sus seguidores en el Extremo Oriente. Nuestro fraile, embebido en el clima apocalíptico del siglo XVI no duda en afirmar que debe apurarse la cristianización de mongoles y judíos "antes del fin de los tiempos" para que, una vez predicada la "buena nueva" a todos los hombres, pueda llevarse a cabo el triunfo del "último emperador" en Jerusalén y la batalla final contra el Mal (el Anticristo), encarnado por Mahoma y sus seguidores. En esta labor antimusulmana Rupescissa reserva este significativo papel al rey de España [21].

Sus enseñanzas, que influyeron en la Orden y en Colón [22] explicaron la demora de la llegada del Anticristo —que Del Fiore calculaba a mitades del siglo XIII— y transfirieron el inicio del ansiado reino milenario para 1415.

De similar significación e interés fue la predicación de Arnaldo —o Arnau— de Vilanova, visionario catalán-valenciano, defensor de las "nuevas ideas" espiritualistas de los franciscanos, como también de algunas oncepciones semiheterodoxas de los valdenses [23], quien se dedicó al ejercicio de la medicina, actuando como médico en la corte de Aragón a la vez que ejercía la docencia en la Universidad de Montpellier. En ambos lugares prendieron sus sincretizadas ideas

---

20 Véanse los importantes estudios de F. STREICHER, "Las notas marginales de Colón en los libros de Pedro Aliaco, Enea Silvio y Marco Polo estudiadas a la luz de las investigaciones paleográficas", en: *Investigación y Progreso* (Madrid), III, 1929, ps. 49-52.

21 Para sus ideas véase M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Buenos Aires, Perlado, 1945, t. II, ps. 167-169.

22 Véase J. M. POU Y MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes. Siglos XIII-XV*, Vich, 1930, ps. 289-307.

23 Véase EMILIO MITRE - CRISTINA GRANDA, *Las grandes herejías de Europa cristiana*, Madrid, Istmo, 1988.

mesiánico-escatológicas obtenidas de sus múltiples lecturas de teología, alquimia y kábala, propias de la "mezcla de culturas" que caracterizaban el ambiente mediterráneo de su época.

En la temática que nos ocupa sobresale su "Exposición sobre el Apocalipsis" (Expositio super Apocalipsi), su "De adventu Antichristi" y el "De Semine Scripturarum" en que comenta al abad Del Fiore, del que fuera fiel discípulo [24]. Su "deseo insano a meterse a reformador de la Iglesia" —ligado a sus vinculaciones con espiritualistas y beguinos— no le impidieron influir en la misma Corte Papal de Avignón. Su muerte ocurrida en Génova en 1311 no disminuyó su influencia y sus curiosos manuscritos circularon por toda la Cristiandad, entremezclando ideas de éste con otras de Del Fiore, sus seguidores, y de algunos heterodoxos de la época [25]. No es de extrañar que Colón haya escuchado en Génova estas ideas y que las haya asimilado, aún inconsciente y desordenadamente.

En una posición estrictamente ortodoxa debemos añadir al franciscano Francesc Eximenis —Francisco Ximenez—, natural de Gerona y valenciano por adopción, quien, hacia principios del siglo XIV escribió su "Vita Christi", donde comenta a Rocatallada y su literatura kabalística a la vez que adopta la teoría de las tres edades de Vilanova, incorporando la popular profecía del Seudo-Metodio [26], según la cual "el emperador escatológico de Jerusalén, viendo acercarse el tiempo de su muerte, se humillaría en el Gólgota, poniendo su imperio en las manos de Dios; quitaría la corona de la cabeza y elevaría las manos al cielo, apareciendo, entonces en el firmamento una cruz, la corona de espinas y los otros instrumentos de la pasión; según algunas versiones moriría en ese momento el santo monarca; según otras tomaría el hábito franciscano" [27]. Esta última actitud adoptó Colón a su regreso del tercer viaje, en sus caminatas por las calles de Sevilla.

A un clima similar pertenecería "Sobre la venguda de Antichrist" publicado en Barcelona a fines del siglo XV bajo el nombre de un tal fray Johan Alamany (¿el alemán?) que anticipa la idea monárquica del "Encubierto" —el rey de los últimos tiempos— que reaparecerá para coronar la obra imperial. Esta idea parece provenir del recuerdo de las leyendas alemanas sobre el regreso de Federico Barbarroja, misteriosamente desaparecido en un río, en un contexto utópico taborita [28].

---

24 J. M. Pou y Martí, *op. cit.*, ps. 45 y 46.

25 Véase Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*, Valladolid, 1983, especialmente ps. 374-379; y Jacques Sole, *Les mythes chretiens de la Renaissance aux Lumieres*, París, A. Michel, 1979.

26 El modelo principal de estos proyectos de reconquista hierosolimitana por un rey cristiano era por entonces la profecía llamada del seudo-Metodio, forjada en el Imperio Bizantino hacia el siglo VII y reeditada varias veces después de su primera impresión en Colonia en 1475.

27 A. Milhou, *op. cit.*, p. 384-385.

28 Confr. A. Milhou, *op. cit.*, ps. 303-304 y para los taboritas: Amedeo Molnar, *I taboriti*, Torino, Claudiana, 1986. Para el regreso de Federico véase N. Cohn, *op. cit.*, espec. ps. 107-125 y Franco Cardini, *Barbarroja. Vida, triunfos e ilusiones de un emperador medieval*, Barcelona, Península, 1987, espec. ps. 285 y siguientes.

Finalmente para cerrar la referencia a este clima esjatológico en que vivió Colón, cabe citar a fines del siglo xv a Martín d'Ampiés, quien en 1496 publicó el "Libro del Anticristo" en Zaragoza, obra que mereció varias reediciones, pese a ser solamente una sencilla traducción de un clásico medieval: el "Libellus de Antichristo" de Adson, del siglo x, sistematizando las ideas sobre el particular que existían en Europa desde los escritos de san Ireneo en el siglo II [29] y que habían tenido un considerable rebrote en la época que estamos analizando, en medio de la expulsión de judíos españoles, la toma de Granada, el peligro turco y los nuevos horizontes descubiertos por portugueses y castellanos. Este lenguaje esjatológico aparece en Colón, al referirse a las "dos sectas de perdición" (musulmanes y judíos) en el prólogo del diario de a bordo o en la transcripción de las epístolas del Rabí Samuel (tomadas de D'Ampiés o de otra versión contemporánea en su "Libro de Profecías" [30] escrito hacia 1501). En este contexto no debemos omitir la existencia de una importante corriente mesiánica judía —como bien rescatara recientemente Jacques Lafaye [31]—, pueblo que interpretó la expulsión de España de 1492 como un "signo anunciador de la venida de los tiempos mesiánicos".

Bien sintetiza Alain Milhou el ambiente de la época, las ideas mesiánicas y las vías de trasmisión cuando escribe: "En la difusión de aquellas profecías tradicionalmente aplicadas al rey de Francia y al emperador de Alemania, desempeñaron un papel esencial los franciscanos 'espirituales' y joaquinistas ligados a la Casa antigua de Aragón, la cual, tanto en su rama peninsular, como en la mallorquina y la siciliana (centros de permanentes intercambios e interinfluencias), favoreció en extremo a la familia franciscana, llegando incluso a proteger a algunos de sus representantes rayanos en la heterodoxia, como Arnau de Vilanova... No quiero negar —agrega— el papel de los conversos de la época de los Trastámara, de los Reyes Católicos y de Carlos V en la difusión de los temas mesiánicos, su sensibilidad a dichos temas, pero es innegable que mucho antes que ellos, los movimientos de los franciscanos 'espirituales' del siglo xiii y principios del xiv, de los 'fraticelos' del siglo xiv y principios del xv, de los 'beguinos' y otros adictos a los franciscanos joaquinistas habían popularizado por toda Europa, pero notablemente en Italia, Provenza, Languedoc, Cataluña y Valencia, las esperanzas mesiánicas y milenaristas reforzando las creencias ya existentes sobre el Anticristo, el emperador escatológico y el milenio. Con el joaquinismo franciscano de los países catalanes, se abría España a los vientos mesiánicos europeos al tiempo que empezaban los reyes de Aragón a realizar su gran política mediterránea y a reivindicar el primer puesto en la Cristiandad" [32].

---

29 Véase Bernard Mc Ginn, *Portraying AntiChrist in the Middle Ages*; en W. Verbeke y otros, *Use*... ps. 1-48.

30 Según Consuelo Varela (*op. cit.*, pág. 261) "se trata de un centón de pasajes de la Biblia y de los Padres de la Iglesia que hablan del fin del mundo y de la previa conversión de todos los pueblos a la fe, o que hacen mención de Ofir, Tarsis y Quetim, que el Almirante identifica con la Española, o de 'las islas del mar' aplicadas ahora a las Indias recién descubiertas".

31 Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas, utopías*, México, FCE, 1984. A una revisión de la posición judía de Colón (planteada por S. Madariaga en su ya clásica biografía) debe agregarse la obra de Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento. Colón y su tiempo*, Madrid, Alianza, 1989, quien actualiza y defiende la tesis del judaísmo del Almirante.

32 Cit. ps. 372-373.

Es evidente que la influencia sobre Colón y aquellos que se trasladaron —y continuarán trasladándose a América— no se debió únicamente a está corriente mesiánica franciscana, pero la existencia de ésta fue escasamente señalada y su importancia, estimamos, debe ser revalorizada. Pero aún en este conjunto de ideas, algunos autores destacan matices y diferentes raíces, que en nuestra opinión, no se eliminan entre sí, sino que, por el contrario, se superponen. Así, ya en la década del cincuenta Marcel Bataillon [33] remarcaba la importancia del erasmismo en la península ibérica —en su aspecto reformador y de regreso a la sencillez de los orígenes— y agregaba que "del erasmismo se derivó hacia América una corriente animada por la esperanza de fundar con la gente nueva de tierras nuevamente descubiertas, una renovada cristiandad" [34].

Otros investigadores, en cambio, han señalado el papel de los visionarios, iluminados y alumbrados en la España de los Austrias [35], quienes, con ideas similares, tuvieron gran influencia en el pensamiento y en la piedad de la época, como lo reconoce el mismo José M. Maravall [36]. Tampoco debe omitirse la vinculación que tuvo la introducción en la península ibérica de la "devotio moderna" que triunfaba en los Países Bajos ocupados por España y las corrientes conectadas con el entonces floreciente misticismo renano [37]. Todas estas ideas se conjugan en la corriente mesiánico-esjatológica de la época en Europa, España y América sucesivamente, dando lugar a una mentalidad hasta hace poco descuidada por los estudiosos de esta temática.

De mayor dificultad resulta encontrar las diferentes vías por las cuales se fueron introduciendo, desarrollando y difundiendo estas ideas, en primer lugar en un personaje tan controvertido —y desconocido— como Colón y posteriormente, en los primeros evangelizadores del Nuevo Mundo. Pero nos parece que una veta que debiera ser explorada con mayor cuidado está directamente conectada con la influencia franciscana en la Corte de los Reyes Católicos y con la reforma religiosa realizada en España, con apoyo monárquico,

---

33 En su ya clásico *Erasmo y España*, México, FCE, 1950. Curiosamente será él mismo quien años más tarde descubrirá la "veta mesiánica" franciscana y comenzará a trabajar sobre ella. Cfr. con nota nº 2.

34 T. II, p. 443. Esta versión fue estudiada, entre otros, por FRANCISCO MARTÍN HERNÁNDEZ, "Proyecto de una nueva sociedad y nueva Iglesia en la primera evangelización americana", en *X Simposio...*, Univ. de Navarra, t. II, p. 1455.

35 Véase M. ANDRÉS-MARTÍN, *op. cit.*; JULIO CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa (s. XVI-XVII)*, Barcelona, SARPE, 1985 y JUANA ARCELUS ULIBARRENA, "La esperanza milenaria de Joaquín del Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía", en *Florensia*, I, 1, dic. 1987.

36 Véase su "Utopía y reformismo en la España de los Austrias", en *Estudios Americanos*, I, 1949, ps. 199-227.

37 Agradecemos la advertencia sobre el particular de MATÍAS SUÁREZ y sus inéditas "Reflexiones en torno a la formación mental y espiritual de los misioneros durante los siglos XVI y XVIII". Según Suárez "para la época del descubrimiento de Indias el movimiento de los 'espirituales', siempre local y restringido en su influencia, aún en los tiempos de su mayor auge, había perdido prácticamente todo su influjo en la Orden seráfica y mucho más en España, donde nunca llegó a tener importancia. En contraposición con ello, durante los siglos XIV-XV se desarrolló en la Península un fuerte movimiento de reforma de carácter no joaquinista-espiritual, sino simplemente de Observancia, según las pautas de la Devotio Moderna (véase Archivo Ibero Americano, XVII, 1957)".

por el cardenal franciscano Francisco Ximenez de Cisneros [38]. Este, confesor de la reina Isabel en 1492, provincial de su Orden en Castilla, arzobispo de Toledo, Inquisidor general de los Reinos a partir de 1507, fundador de la Universidad de Alcalá de Henares y dos veces Regente de España, cumplió un papel fundamental al fijar las bases del "renacimiento cultural" español, el tan renombrado "siglo de oro" [39]; bases que se sustentaban sobre una profunda renovación místico-religiosa que comenzó por su propia Orden, antes de trasladarla a toda la Iglesia hispana, de la que salieron los prohombres del Concilio de Trento. Frente a los abusos existentes Isabel otorgó poderes y apoyo a Cisneros para llevar a cabo la reforma de los franciscanos, aplicando la "estricta observancia". A partir de 1517 se cerraron todos los monasterios conventuales devolviendo a la Orden y al clero en general, la pobreza evangélica y la "renovación mística" que aportaron la vitalidad que permitió este olvidado y ocultado aspecto del Renacimiento, en España, uno de cuyos frutos más conocidos —al margen del nuevo espíritu que esta Iglesia trajo a América— fue la traducción de la Biblia políglota en 1611.

Una de las regiones donde la renovación franciscana se llevó adelante con más vigor fue Extremadura, cuya llamada provincia o Custodia de San Gabriel —bajo el directo control del cardenal— fue el foco de irradiación más importante del clero franciscano hacia América. Allí cabe destacar especialmente el papel que le cupo a fray Juan de Guadalupe, observante nacido hacia 1450 y que tuvo a su cargo la aplicación de la renovación dispuesta en el Capítulo General de Toulouse en 1496, logrando de la Corte pontificia sendas bulas de Alejandro VI (Borgia-Borja) que autorizaban "la vuelta al ideal franciscano más absoluto" (entiéndase especialmente con el voto de pobreza tan controvertido) y la fundación de una Casa experimental en Granada [40]. No parece casual que el "Liber Concordia Novi et Veteris Testamenti" de Joaquín Del Fiore hava sido publicado en 1519 (como vimos), que fray Juan llamara a sus seguidores reformistas de Extremadura "frailes del Santo Evangelio", de manera similar a las corrientes semiextinguidas formalmente de los franciscanos "espirituales" y que los primeros misioneros franciscanos a América —"los doce apóstoles"—, surgidos de la Custodia de San Gabriel, partieran en 1524 [41].

---

38 Véase J. Mesegur Fernández, "Franciscanismo de Isabel la Católica", en *Archivo Ibero Americano*, 1959, 73/74, ps. 153-195 e "Isabel la Católica y los franciscanos", *idem*, 119, 1970, ps. 265-310.

39 Cfr. A. Bell, *op. cit.*

40 Véase Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-69)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983.

41 Cabe advertir que estas interpretaciones milenaristas de los misioneros franciscanos han sido criticadas con severidad. Uno de los críticos más importantes por sus múltiples contribuciones a la labor franciscana en América, es el historiador y fraile franciscano mexicano Lino Gómez Canedo y entre sus aportes al tema sobresale por su actualidad su trabajo sobre "Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América", en *X Simposio...*, Univ. de Navarra, t. II, p. 1404 y siguientes. Gómez Canedo fundamenta su crítica —apologética de su franciscanismo— afirmando que a la fecha de la evangelización americana el movimiento heterodoxo "espiritualista" había sido condenado y erradicado de la Orden, omitiendo advertir —en nuestra modesta opinión— que su eliminación formal no implicaba su extinción, ni mucho menos su espíritu, de la mentalidad de los franciscanos trasladados a América que, por otra parte, al modo hispano de fines del xv y comienzos del xvi entremezclaban influencias y tendencias de diversa raíz, pero acentuadamente esjatológicas y mesiánicas (no necesariamente milenaristas); aspectos que —por otra parte— no desmerecen en absolu-

Antes de pasar a examinar cuidadosamente las ideas mesiánicas y esjatológicas en Colón —tema de la primera parte de este trabajo— y luego en los misioneros del Nuevo Mundo, intentaremos una aproximación a cómo Cristóbal Colón pudo entrar en contacto con las mismas.

Al margen de que la mayoría de estas ideas y creencias —como vimos— formaban parte de la mentalidad —no solamente letrada— de la época y que su Génova natal fue un importante centro de discusiones e ideas mesiánicas, creemos que puede resultar de especial interés una revisión de las influencias franciscanas que puede haber recibido en su juventud y durante los preparativos para el primer viaje[42]. En este aspecto inferimos que debe profundizarse el papel que sobre su sencilla mentalidad de navegante han de haber tenido las conversaciones —sin lugar a dudas teñidas de profecías y esjatología— que formaban el "espíritu de la época" y que no debían ser ajenas a los frailes franciscanos de La Rábida que tanta influencia ejercieron sobre Colón, facilitando se concretara su viaje[43].

El franciscanismo —y pensamos que no por casualidad— está permanentemente presente en la vida de Colón. Desde antes de 1485 nuestro Almirante parece haberse vinculado a frailes portugueses[44]; bajo los muros de Baza dos

---

to la significativa labor llevada adelante por los franciscanos. Asimismo el autor niega la existencia de ideas mesiánicas en los frailes llegados a América, aunque deba transigir, al menos, en un caso, cuando expresa sobre fray Valencia: "es el único de quien podemos sospechar que haya tenido tendencias milenaristas" (p. 1404). Aquí cabe además una distinción más precisa —con mentalidad de siglo XVI— entre ortodoxia y heterodoxia y distinguir con respecto a los franciscanos las vertientes mesiánica y esjatológica —pero no milenarista— como también las raíces de éstas. Como puede advertirse el tema es lo suficientemente complejo como para merecer nuevos estudios detallados, que —en nuestra opinión— no permiten aceptar la posición de Gómez Canedo, al menos sin una precisión cuidadosa de sus alcances.

42 Son clásicos los trabajos de ANTONIO RUMEU DE ARMAS, "La Rábida y el descubrimiento de América", *Cultura Hispánica*, 1968, y JUAN MANZANO Y MANZANO, "Cristóbal Colón. Seis años decisivos de su vida (1485-92)", *Cultura Hispánica*, 1964; ambos orientados hacia la veta científico-geográfica. Creemos que falta un análisis de las ideas y libros que circulaban en La Rábida y la formación teológica y esjatológica de los frailes vinculados a Colón. Con motivo del V Centenario del descubrimiento la figura de Colón está siendo sometida a nuevos estudios y algunas tesis —como la que está investigando la Universidad de Barcelona— serán totalmente revolucionarias. En este aspecto, pese a las dificultades en seguir el desarrollo ideológico del Almirante, nos parece de interés revisar las influencias franciscanas de su juventud y previas al primer viaje. Ilaria Luzzana Caraci, en una comunicación presentada al IV Convegno Internazionale di Studi Colombini (Génova, 1985) sobre "Cultura di Colombo" situaba las lecturas de Colón ya entre 1489-91 y anticipaba un trabajo más detallado sobre el tema.

43 Sobre su joaquinismo nos aclara MILHOU (*op. cit.*, ps. 207-208) que "fuera del oráculo falsamente atribuido a Joaquín, que dejó una huella tan profunda en la mente de Colón que lo comentó, después de citarlo en el 'Libro de las Profecías', en dos ocasiones, en sendas cartas a los Reyes, el Almirante no menciona directamente los escritos del abad calabrés; sólo en dos pasajes del cardenal d'Ailly reproducidos en el 'Libro de las Profecías', aparece el nombre de Joaquín... También es probable —agrega— que Colón haya recibido una influencia joaquinista difusa a través principalmente de los franciscanos con quienes trató. También sabemos que el citado oráculo procedía en última instancia, sin que lo supiera, de uno de los vaticinios de Vilanova".

44 Según C. STECK, "Christopher Columbus and the franciscans", en *The Americas*, Washington, 1947, III-3.

franciscanos portadores de mensajes amenazadores del gobernante egipcio le contaron los problemas que tenían en el convento del Santo Sepulcro ante la ocupación selyúcida de Jerusalem [45]; tras el segundo viaje al Nuevo Mundo paseó con sayal franciscano por las calles de Sevilla y murió portando el hábito de la Tercera Orden de San Francisco de Asís en Valladolid. Pero la influencia más importante parece deberse a sus largas estancias en el monasterio de La Rábida, que en 1465 se había incorporado a las reglas de la Observancia; frailes que evidentemente explicaban —y justificaban— sus conocimientos "modernos" de cosmografía y astronomía en la preocupación —acentuadamente franciscana— por las misiones en el Extremo Oriente y la predicación del "Santo Evangelio" en tierras de infieles y paganos. Baste recordar que entre los frailes de La Rábida vivía Pedro de Marchena, que había sido misionero en Canarias, el primer paso de la expansión hispánica hacia el Atlántico... y las Indias; como también Juan Pérez, el confesor de la reina —notablemente favorecedora de los franciscanos— que bregó a favor de Colón en la Corte y es más que predecible que a los argumentos "científicos" debió agregar importantes e incontestables argumentaciones tomadas de las Sagradas Escrituras y orientadas hacia la evangelización de toda la oecúmene.

Por otra parte estas ideas mesiánico-esjatológicas son reiterativas en los escritos de Colón ya desde el prólogo del primer viaje. Juana Arcelus Ulibarrena, al referirse al nuevo camino hacia Jerusalem —¿la Jerusalem celeste de las Escrituras? —aclara que el navegante "así lo expresó antes y después del descubrimiento según su primer testamento del 22 de febrero de 1498 (Sevilla), en el "diario de a bordo" (el 26 de diciembre de 1492) y en la carta al papa Alejandro VI antes del cuarto viaje" [46]. Por otra parte de la lectura de sus obras surge que Colón menciona 48 veces la palabra Jerusalem, 17 Paraíso, 13 profetas, 8 Anticristo, 10 a Del Fiore y 38 veces a Sión. Su mesianismo parece más que evidente [47] y ratifican las expresiones de Juan Gil cuando afirma que "Colón, ante la Corte de Portugal y de España, expone un proyecto que a cualquier persona sensata parecía loco y descabellado: llegar a la India por Occidente; al mismo tiempo, en la más estricta intimidad habla de Tarsis, de las profecías de Isaías, de la pronta llegada del Mesías. De ahí deriva su confianza inquebrantable, porque en último término a Colón lo anima una fe religiosa que mueve montañas. Colón habla como un profeta" [47 bis].

Para un mejor ordenamiento de las ideas mesiánico-esjatológicas nos pareció de interés tomar algunos temas considerados fundamentales y rastrear las fuentes referidas a los mismos en Colón y, en la segunda parte, en los primeros evangelizadores del Nuevo Mundo. Estos temas son la cuestión de la pobreza, el fin de los tiempos, el mesías, el pueblo elegido (la nueva Jerusalem), el Paraíso Perdido, el "mito del buen viaje" (el hombre antes del pecado original) y al culto a la Inmaculada Concepción de la Virgen María.

---

[45] Véase A. Milhou, *op. cit.*, p. 437.

[46] Véase la importantísima contribución documental de C. De Lollis, *Raccolta di documenti e studi pubblicati della R. Comissione Colombiana per quarto centenario della Scopertá dell'America*, Roma, 1894; y la reciente edición crítica —ya citada en nota 5— de Consuelo Varela.

[47] "Su profunda religiosidad y espíritu proclive a las quimeras proféticas lo impulsaron a buscar en el Antiguo Testamento pasajes que justificaran y, al mismo tiempo, aclararan su portentosa hazaña" (J. Gil, *Mitos...*, p. 195).

[47 bis] J. Gil, *idem*, p. 217.

La cuestión de la pobreza

El siglo XIV vivió, de manera coincidente, el "hambre del oro", directamente vinculado al surgimiento de la burguesía, al fortalecimiento de las monarquías nacionales, a las guerras de expansión (cruzadas) y a la aparición del mercantilismo-bullonista, pero, también —y no por casualidad— simultáneamente la aparición de un Francisco de Asís en medio del ambiente burgués, la crisis franciscana de la pobreza y la aparición de los "espirituales" en su lucha por la observancia estricta del testamento del "poverello" de Asís y las discusiones sobre la usura. Esta especie de mezcla contradictoria se aprecia no solamente en la necesidad del oro para el desarrollo de los negocios de la naciente burguesía, agravada por la pérdida de las minas auríferas del "sahel" africano y en el "afán de lucro" aparecido en la Cristiandad, sino coincidentemente en una fundamentación "espiritualista" del oro, proveniente de hondas raíces kabalísticas y alquimistas, resurgidas entre fines del siglo XIV y comienzos del XVI y emparentadas con la búsqueda de la "piedra filosofal" (que creaba el oro) como obra misteriosa de la naturaleza recreada por la acción purificadora y espiritualizada de alquimistas, dedicados a obtener los más profundos secretos de la naturaleza creada[48].

Esta ambivalencia que choca a nuestro racionalismo moderno era común en el siglo XV donde aparece, en términos de Francis Rapp, la "religión del mercader" —la nueva clase burguesa naciente— al afirmar que "la devoción se introduce en la mercancía; Dios tiene su cuenta en los libros de las compañías mercantiles"[49] y así podemos observar simultáneamente la pobreza radical evangélica —de honda raíz patrística[50]— y la riqueza monetaria de las florecientes ciudades mercantiles del Mediterráneo, cuyos mercaderes no vacilaban en blanquear sus "conciencias usurarias" mediante consistentes limosnas a la Iglesia para "obras de bien". La tan mentada —y mal entendida— cuestión de las indulgencias debe ser expuesta en este contexto.

"Colón, un genovés de nacimiento y formación inicial, agente comercial de los Centurioni, traficante en la Mina del rey de Portugal, profundamente aportuguesado y no menos profundamente hispanizado, era una vívida síntesis de las preocupaciones italianas e ibérica en materia de oro, agudizadas por la coyuntura de finales del cuatrocientos. Pero la coyuntura económica, base de la obsesión aurífera de Colón no bastaba para explicarla. Las motivaciones religiosas no es que se superpongan a dicha obsesión, es que están compenetradas con ella." O dicho en otros términos, Colón revive "los antiquísimos ideales del hombre, siempre empeñado en recuperar la Edad de Oro perdida por la estulticia de sus antepasados. Enrique el Navegante sueña con alcanzar el dominio universal, ese señorío prometido al Emperador de los últimos días. No otra es la meta que persiguen los Reyes Católicos, los émulos de Alejan-

---

48 Estas mismas tesis las encontramos expuestas en Eiximenis y en Roca-Tallada entre otros personajes de la época, anteriormente citados.

49 FRANCIS RAPP, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1973, ps. 287-288.

50 Véase ALFREDO DI PIETRO, "La propiedad privada en la Encíclica Rerum Novarum", *Prudentia Iuris*, XXVI, mayo 1991, ps. 39-71, para sus antecedentes patrísticos y medievales.

dro de Macedonia, el conquistador de Oriente. Es la perpetua cantinela que suena a lo largo de toda la Edad Media; como dice el ayo a Pedro Niño 'si bien paras mientes, como biene rey nuevo, luego fazen Marlín nuevo; dizen que aquel rey a de pasar la mar e destruir toda la morisma e ganar la Casa Santa e de ser emperador; e luego vaemos que se faze como a Dios plaze'. A las promesas y profecías, sí, se las lleva el viento; pero tanto portugueses como castellanos pasan la mar a batallar contra el Islam, y tanto unos como otros van más allá, en demanda de tierras nuevas, preludio de su supremo poderío. Cuando descubre nuevas estrellas, islas paradisíacas, oro a espuertas, Colón se mueve, en consecuencia dentro de las coordenadas mentales de los nautas portugueses, y en este sentido es un epígono de la tradición que se esponja a mediados del siglo XIV, si bien hunde sus raíces en tiempos mucho más remotos, en la antigüedad greco-latina, tamizada después por el Cristianismo. En este sentido, el genovés no descubre nada; antes bien, rememora vivencias ya sentidas por otros y que por ello todo el mundo puede comprender y hacer suyas vibrando con él al unísono" [51].

Estas ideas se aprecian claramente en una lectura cuidadosa, no incompleta ni tendenciosa, de la remanida referencia del cuarto viaje: "Genoveses, venecianos, i toda gente que tenga perlas, piedras preciosas i otras cosas de valor, todos las llevan hasta el cabo del mundo, para las trocar, convertir en oro: el oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, i con él, quien lo tiene, hace quanto quiere en el mundo, i llega a que echa las ánimas del Paraíso" [52].

Pero como bien refleja Milhou "en esas grandes ciudades mercantiles del Mediterráneo occidental —Génova, Florencia, Montpellier, Perpiñán, Barcelona, Valencia —coexistieron de forma extraordinaria durante la Baja Edad Media, el afán de lucro desmedido y el llamamiento más radical a la pobreza y a la profundización de la fe; en esas ciudades el franciscanismo y las sectas heterodoxas radicales, espirituales, fraticellos, beguinos, begardos, se desarrollaban en todas las capas urbanas, tanto entre los mercaderes ricos como entre los artesanos y operarios, dejando una huella de inquietud espiritual de que es portador un hombre como Colón" [53].

Y esta extraña simbiosis aparece aún en la denominación de las actividades de la época, en que se denomina "negocio" (negotium - negación del ocio) tanto a la empresa mercantil cuanto a la cruzada ("negotium crucis").

En Colón, aunque no aparezca expresamente la idea de pobreza como la encontramos en los franciscanos observantes, apreciamos con claridad esta ambigüedad en el concepto de riqueza, específicamente referida al oro.

El fin de los tiempos

Así como es innegable que el pensamiento de Colón en la temática mesiánica y esjatológica fue evolucionando a través del tiempo, de acuerdo con su

[51] J. Gil, *op. cit.*, p. 191.
[52] C. Llopis, t. II, p. 201.
[53] A. Milhou, *op. cit.*, p. 48.

adquisición de conocimientos y su experiencia personal, la creencia y el convencimiento en la proximidad de los últimos tiempos, aparece con claridad a partir del cuarto viaje (Relación del 7 de julio de 1503) y más específicamente en el Libro de las Profecías, tesis que más allá de la ya expuesta influencia de fray Gorricio reflejan una evidente aceptación del Almirante, quien en carta al papa Alejandro VI le urge a evangelizar con mucha rapidez, pues ya casi no quedaba tiempo, a la vez que, a través de sus lecturas del cardenal D'Ailly —cuyas fechas ha de haber revisado— estimaba que solamente quedaban unos ciento cincuenta años para el fin de los tiempos. En Carta a los Reyes afirmaba en 1501: "Yo dise arriba que quedava mucho por cumplir de las prophetías y digo que son cosas grandes en el mundo, y digo que la señal es que Nuestro Señor de priessa en ello; el predicar del Evangelio en tantas tierras de tan poco tiempo acá me lo dice... El cardenal Pedro de Ailiaco mucho escrive del fin de la seta de Mahoma y del advenimiento del Antecristo en un tratado que hiso 'De concordia Astronomiae veritatis et narrationis historice', en el cual trata el dicho de muchos astrónomos sobre las diez reboluciones de Saturno, y en especial en el fin de dicho libro en los nueve postreros capítulos" [54] y en otro párrafo: "... los profetas abondosamente tambien lo avian predicado. Santo Agostin diz, que la fin d'este mundo ha de ser en el sétimo millenar de los años de la creación d'el; los sacros teólogos le siguen, en especial, el cardenal Pedro de Ailiaco en el verbo XI y en otros lugares como diré abaso... Segund esta cuenta no falta salvo ciento e cincuenta y cinco años para cumplimiento de siete mill, en los cuales dise arriba por las abtoridades dichas que avrá de fenecer el mundo. Nuestro Redentor diso que antes de la consumación d'este mundo se abrá de complir todo lo que estava escrito por los Profetas... puso toda su diligencia a escrivir lo venidero y llamar toda la gente a nuestra santa fee catolica" [55].

El Paraíso perdido

Cristóbal Colón, en ocasión de su tercer viaje (1498-1500), profundamente influenciado por las lecturas del cardenal D'Ailly y cada vez más inclinado a concepciones mesiánico-esjatológicas, sostuvo en su diario haber encontrado el Paraíso terrenal y escribió que el río Orinoco, cuya desembocadura avizoró, era uno de los cuatro ríos que —según las Escrituras— nacía en el "Jardín del Edén". A su vez conocedor de la "leyenda de san Brandán" [56] aseguraba haber encontrado las bocas de la Sierpe y del Dragón. Estas ideas profundamente "medievales" se acrecentaron en ocasión de las peripecias del cuarto viaje [57].

---

54 Textos y documentos, p. 256.

55 *Idem*, ps. 254-255.

56 Confr. Eloy Benito Ruano, "La leyenda de san Borondón, octava isla Canaria", *Cuadernos Colombinos*, Valladolid, 8, 1978; y Luis André Vigneras, "La búsqueda del Paraíso y las legendarias islas del Atlántico", *idem*, 6, 1976.

57 Cabe recordar que al arribar en agosto de 1498 a Santo Domingo —después de su "descubrimiento" del Paraíso ("porque creo que allí es el Paraíso Terrenal, adonde no puede llegar nadie salvo por voluntad divina... Grandes indicios son éstos del Paraíso Terrenal, porque el sitio es conforme a la opinión d'estos sanctos e sacros theólogos", *Textos y documentos*, ps. 217-218) en cuyas aguas curiosamente no

La concepción "paradisíaca" de los descubrimientos de Colón fueron difundidos especialmente por el humanista Pedro Mártir de Anglería, quien en las "Décadas de Orbe Novo", en 1516, afirmaba que el Almirante hablaba de "un gran continente" (se refería al golfo de Darién) donde se encontraba el "Paraíso terrenal" y una tierra donde "todo era común ("el buen salvaje" anterior al pecado original), tesis que será ratificada por Américo Vespucci, navegante de la Casa de los Médicis.

El mito del buen salvaje

Confirmando la referencia anterior cabe señalar que la primera visión que tuvo Colón de los indios fue globalmente positiva, hasta la desnudez de los lucayos se valoraba de manera favorable: "todos tomaban y daban de aquello que tenían de buena voluntad. Mas me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos, como su madre los parió y también las mujeres .. Muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y buenas caras, ... ellos son de la color de los canarios, y ni negros ni blancos... Ellos no traen armas ni las cognoscen, porque les amostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban con ignorancia... Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos... Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dizen todo lo que les dezía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían". Y a esta mención del 12 de octubre de 1492 cabe añadir la ratificación redactada en la Navidad del mismo año por el Almirante cuando afirma en su diario: "Son gente de amor y sin codicia y convenibles para toda cosa, que certifico a Vuestras Altezas que en el mundo creo que no ha mejor gente ni mejor tierra; ellos aman a sus próximos como a sí mismos, y tienen una habla la más dulce del mundo y mansa; y siempre con risa. Ellos andan desnudos, hombres y mujeres, como sus madres los parieron. Más crean Vuestras Altezas que entre sí tienen costumbres muy buenas y el rey muy maravilloso estado" [58].

---

intentó internarse— el Almirante se encontró con la hostilidad de los españoles allí establecidos contra su denominado "clan genovés", hostilidades que la Corona —impresionada ya por el tamaño que iban adquiriendo las tierras descubiertas— aprovechó para desmantelar los descomunales privilegios que le otorgara en las Capitulaciones. Es probable —como afirman muchos historiadores— que el surgimiento del ya nombrado fray Gorricio —de la Cartuja de las Cuevas de Sevilla— como consejero espiritual de Colón y la preparación del "Libro de las Profecías" apuntara solamente a demostrar —basándose en las Sagradas Escrituras— que el Almirante realmente había llegado al continente asiático y por ello al Jardín del Edén, tesis que, en otro aspecto, trasladó una serie de mitos asiáticos al continente americano. Algunos autores no vacilan en fundamentar este mesianismo —que otros niegan— en la tensión psicológica y "desvarío mental" que le habrían producido la persecución de la Corona, la negación o duda de sus tesis asiáticas en los ambientes científicos y la varadura en Jamaica que le llevó a prometer en la ya citada Carta a los Reyes Católicos que si regresaba con vida liberaría el Santo Sepulcro. Todos estos aspectos y muchos más de la controvertida personalidad de Colón no desmienten —en nuestra opinión— el significativo peso que en él tuvieron las concepciones mesiánico-esjatológicas que, por otra parte, aceptó e hizo suyas, como surge de lo anteriormente expuesto.

58 Milhou (*op. cit.*, p. 104) señala que "de las cuatro primeras visiones del indio americano, la de Cristóbal Colón, la de Pedro Martir de Anglería (Décadas del Nuevo Mundo 1494-1500), la del doctor Chanca —médico de la segunda expedición— (en

Por los textos precitados puede apreciarse como las ideas del "buen salvaje", que se identifican con el Iluminismo dieciochesco, tienen interesantes antecedentes en América en el siglo XVI.

El Mesías

El mesianismo colombino, aplicado a sí mismo, comienza a adquirir importancia con posterioridad al descubrimiento y a las severas críticas y oposiciones surgidas con motivo de su obra. Documento clave para la exposición de estas ideas es la carta escrita a los Reyes Católicos entre el 13 de septiembre de 1501 y el 23 de marzo de 1502 —que nunca fue remitida— destinada a convertirse en prólogo del "Libro de las Profecías" que quedó inconcluso.

Allí Colón comienza señalando la acción del Espíritu Santo en su obra, expresando: "¿Quien dudba que esta lumbre no fuese del Espíritu Santo, así como de mi? El cual con rayos de claridad maravillosos consoló con su santa y sacra Escritura a vos muy alta y clara... abibándose que yo prosiguiese y de contino sin cesar un momento me abiban con gran priesa..."[59], para agregar, ya con indiscutido tinte mesiánico: "Hierusalem y el Monte Sión ha de ser reedificado por mano de cristianos; quien ha de ser, Dios por boca del Profeta en el decicuarto Salmo dice. El Abad Joaquín dijo que este había de salir de España. San Gerónimo a la santa muger le mostró el camino para ello. El emperador de Catay ha días mandó sabios que le enseñen la fe de Cristo. ¿Quién será que se ofrezca a ésto? Si Nuestro Señor me lleva a España, ya me obligo de llevarla, con el nombre de Dios, en salvo"[60].

A partir de 1501 Colón comienza a autollamarse "Xpoferens", que significa "el que lleva a Cristo", resaltando aún más su intencionalidad de "mesías elegido", una especie de Juan Bautista, anunciando la llegada del fin de los tiempos, elegido por Dios para "preparar los caminos del Señor", terminando con los enemigos que demoraban la Parusía. De todos modos es interesante la observación de Alain Milhou cuando señala que "es cierto que Colón se atribuía a sí mismo un sitio fundamental en la historia de la salvación del mundo, pero como colaborador privilegiado de los Reyes Católicos. Un poco a la manera de Juana de Arco con respecto a Carlos VII, a la de Savonarola con respecto a Carlos VIII, o la de Guillaume Postel —éste de manera mucho más excesiva— con respecto a Francisco I"[61].

El Pueblo Elegido (la nueva Jerusalem)

En el siglo XVI, como señaláramos precedentemente, España pasa a convertirse en el "pueblo elegido" y aunque esta idea no aparece claramente en

---

Martín Fernández de Navarrete, 'Obras', t. LXXV, t. I, ps. 188-196) y la de Michele Cúneo (genovés del siglo XVI) es la de Colón la que se aproxima más al modelo del 'buen salvaje' pre-franciscano de Diego de Valera (en su Crónica de España)".

59 *Textos y documentos*, p. 253.

60 El texto fue escrito cuando se encontraba varado en Jamaica y abrigaba pocas esperanzas de regresar a España, pero este hecho no desmerece su orientación mesiánica.

61 *Op. cit.*, p. 286.

Colón, quien prefiere considerarse a sí mismo como "el elegido", siempre lo hace —aunque más no fuere por prudencia— en respeto y obediencia a la Corona de Castilla. La tesis "hispanófila" será desarrollada por los pensadores de la generación siguiente y Colón, más bien, prefirió, como veremos, vincular al "pueblo elegido" como "Nueva Tierra Santa" al Nuevo Mundo, la Nueva Jerusalem reconquistable y posible de ser evangelizada gracias a las riquezas obtenidas, como surge nítidamente de la Relación de su tercer viaje. En 1501 escribe a los Reyes sobre el particular: "Yo dise que diría la rasón que tengo de la restitución de la Casa Santa a la Santa Iglesia..." [62].

Según Juan Gil "su descubrimiento marca, en sí, un hito en la historia de la humanidad porque la aparición de esa nueva tierra indica que está a punto de iniciarse, si es que no ha empezado ya, la tan suspirada era mesiánica. Es comprensible, en consecuencia, que todos los pensamientos de Colón converjan en última instancia sobre Jerusalem, a la que habían de arribar en la apoteosis final las naves de las islas del mar a mayor gloria de Sión" [63].

El papel de España, en cambio, será resaltado por los cronistas de Indias y también por los funcionarios españoles de comienzos del siglo XVI. Así Martín Fernández de Enciso —coautor del célebre Requerimiento— afirmaba que Dios había dado las Indias a España de similar manera a como había concedido la tierra prometida a los judíos y Juan de Solórzano Pereira, miembro del Consejo de Castilla e Indias, al escribir su "Política Indiana", a mitades del siglo XVII, aún no duda en insistir: "Vamos más firmes y alentados en continuar esta predicación, pues vemos que Dios nos la tenía anunciada, y reservada, y así lo damos a entender a los indios" (I-VII). Y no se trata del título por conquista, como señalaban algunos juristas, sino del derecho por obra de la Providencia Divina, por obra salvífica.

Y esta interpretación, como veremos, tuvo mucho éxito y continuó en los cronistas indianos, siendo retomada con fuerza por algunos de ellos, más inclinados por una posición providencialista, como es el caso del padre Mendieta.

Como bien señala Phelan estas ideas mesiánico-esjatológicas sufrieron una evolución en el pensamiento colombino: "En 1492 y 1498 expresó deseos de liberar Jerusalem. Tal confianza era parte del ideal convencional de cruzada, el leiv-motiv de la historia medieval tardía. En 1501-2, Colón relacionó la tradición de cruzada con una visión apocalíptica, en la que él mismo desempeñaba el papel de Mesías. El descubrimiento de las Indias, la conversión de todos los gentiles y la liberación del Santo Sepulcro, fueron considerados los tres acontecimientos culminantes que anunciaban el fin del mundo" [64].

El culto a la Inmaculada Concepción

Aunque el tema no parezca directamente vinculado a Colón —o desconozcamos la devoción mariana del Almirante— es sabido que la España del

[62] *Textos y documentos*, p. 253.
[63] JUAN GIL, *op. cit.*, p. 203.
[64] J. PHELAN, *op. cit.*, p. 40.

siglo xv sintió una especial predilección por el culto a la Virgen, como se evidencia en gran parte de las ciudades fundadas en América, que se limitaban a repetir devociones muy arraigadas en la Madre Patria.

Pero entre las múltiples advocaciones del culto mariano, España conoció y otorgó preferencia en esta época a la creencia —aún no dogmática (fue proclamado dogma de fe por el papa recién el 8 de diciembre de 1854)— en la Inmaculada Concepción de la Virgen María.

Esta creencia fue motivo de serias discusiones teológicas durante todo el siglo xv entre los "inmaculistas" —partidarios de la concepción "sine macula" de la Madre de Dios— y los "maculistas" que defendían la versión más tradicional sobre el tema. La primera de las posiciones tuvo sus defensores más acérrimos entre los franciscanos, y muy especialmente debe señalarse su desarrollo en la Corona de Aragón por obra del terciario Ramón Llull, de cuya vinculación indirecta con Colón ya hemos hecho referencia.

En 1408 en Aragón, los "inmaculistas" lograron imponer su posición, contra la prédica del renombrado inquisidor dominico Nicolau Aymerich, obteniendo un decreto real que declaraba enemigos del rey a quienes predicaran contra esta creencia. De todos modos el tema no quedó zanjado hasta 1476, en el que el papa franciscano Sixto IV promulgó un decreto pontificio favorable a los "inmaculistas" y más adelante, cuando el papa Pío V colocó bajo su devoción el triunfo de la batalla de Lepanto contra el turco musulmán.

Esta creencia —convertida en culto y defendida con tanta vehemencia— fue trasladada a América y arraigó profundamente en estas tierras, marcando una devoción mariana que aún hoy persiste de manera significativa.

El convencimiento de que se había arribado a un Nuevo Mundo ("nuevos cielos y nuevas tierras" en el sentido literal del término) en el que no se podían orientar por las estrellas tradicionales del firmamento europeo produjo una verdadera conmoción[65] en España y en el Viejo Mundo, y desde el punto de vista que nos ocupa, engarzado con la apertura evangelizadora de la predicación franciscana en el Extremo Oriente, reabrió los "tiempos evangélicos", aportando nuevas tierras al celo misional. Así resulta exacta la apreciación de Milhou en el sentido de que "a partir de todas las tradiciones medievales que recoge, revela el Nuevo Mundo a la Cristiandad antigua"[66].

"No debe olvidarse que el descubrimiento de las Indias planteó un gran problema al mundo del siglo xvi. La realidad cosmográfica, humana y física de estas tierras recién descubiertas tenía que ser incorporada a la urdimbre de la civilización del Viejo Mundo. Los temas de discusión eran espinosos y complejos. ¿Era el Nuevo Mundo parte del mismo cosmos igual que el Viejo (Europa, Asia y Africa)? ¿Eran los indios descendientes de Adán y Eva? Si así era ¿cómo habían llegado a las Indias? ¿Poseían los indios en plenitud la naturaleza humana? ¿Tenía la naturaleza física del Nuevo Mundo el mismo grado de

[65] Véase las referencias de Gil (*op. cit.*, p. 204) sobre el sentido literal de "nuevos cielos y nuevas tierras" que significaba para los navegantes el Nuevo Mundo y también el excelente trabajo reciente de José L. Comellas, *El cielo de Colón*, Madrid, 1991, en que realiza un cuidadoso estudio astronómico y náutico del descubrimiento.

[66] A. Milhou, *op. cit.*, p. 471.

madurez y excelencia que la del Viejo?... Los místicos solucionaron el problema que les planteaba el descubrimiento de las Indias de manera un tanto diferente. Propusieron incorporar el Nuevo Mundo al Viejo, alrededor de la imagen del Paraíso Terrenal. El Nuevo Mundo fue santificado y consagrado en dos sentidos. Algunos prefirieron convertirlo en el lugar geográfico original donde estaba el Jardín del Edén. Cuán valioso sería que las Indias pertenecieran a la civilización cristiana, si contenían en sus límites el hogar de los primeros padres de la raza humana. Otros prefirieron hacer de las Indias un lugar geográfico del reino milenario futuro del Apocalipsis, por eso el significado de su paraíso terrenal está precisamente dentro del esquema apocalíptico de su historia del Nuevo Mundo" [67].

Podemos observar que las tradicionales interpretaciones racionalistas y cientificistas de Colón y su descubrimiento ocultan una parte más que importante de la realidad y bien recalca Juan Gil que "para interpretar los hechos trascendentes de la historia sólo ha habido una clave a lo largo de muchos siglos, y esa clave reside precisamente en la Biblia. De este hecho histórico, en definitiva, se puede dar una explicación, explicación que por fuerza ha de ser religiosa" [68]. Evidentemente no puede ser racionalista, ni iluminista ni marxista pues revelaría un anacronismo interpretativo, ajeno a su época.

A su vez esta necesidad de entender el descubrimiento en el contexto de la historia salvífica (en la línea agustiniana de Paulo Orosio) plantea graves cuestiones teológicas, como por ejemplo, el origen de los habitantes del "nuevo continente". Se trata, en última instancia, de intentar una explicación para el enorme vacío histórico producido en el Nuevo Mundo con desconocimiento total de la Redención y de sus frutos. Por ello, para llenar este inconmensurable e inexplicable vacío se pretendió enlazar la historia de la predicación de la "buena nueva" del apóstol Tomás "el dídimo", que según la tradición llegara a la India. Similar preocupación evidencia el jesuita José de Acosta [69] cuando escribe en su "Historia Natural y moral de Indias": "parece cosa muy razonable que de un negocio tan grande como es el descubrimiento y conversión a la Fe de Cristo del Nuevo Mundo, haya alguna mención en las Sagradas Escrituras" [70]. Entonces algunos teólogos e historiadores no vacilaron en hacer descender a los indios de "las tribus perdidas de Israel", incorporándoles así a la "Historia sagrada" y explicando un posterior castigo de los mismos, abandonados a su suerte por algún pecado desconocido hasta la llegada de los españoles. La "leyenda de Quetzacoatl" [71] sería una reminiscencia de este pasado lejano y la evangelización hispana dejaba de ser una conquista de las Indias para adquirir el sentido —más hispánico— de una reconquista para Cristo.

Los pensadores cristianos —teólogos y misioneros— vieron ante sí una inmensa tierra fértil para la "buena nueva" y, embebidos en mentalidad fran-

---

67 J. PHELAN, *op. cit.*, p. 107.

68 J. GIL, *op. cit.*, p. 197.

69 Véase nuestro: "El 'De Procuranda Indorum Salute' del Padre Acosta como guía para la evangelización", en *X Simposio...*, Univ. de Navarra, t. II.

70 Cit. PEDRO BORGES, "El sentido trascendente del descubrimiento y conversión de las Indias", en *Missionalia Hispánica*, 37, 1956, p. 151.

71 La espera de un "redentor" blanco entraría en esa versión, que facilitará la conquista de México por Hernán Cortés.

ciscana, vislumbraron que el "Nuevo Mundo" significaba la posibilidad inmediata de la predicación del evangelio a toda criatura... "y entonces vendrá el fin" (Mateo XXIV-14). Y en esa tierra virgen no debían repetirse los errores de la envejecida y caduca Europa, sino que debía reimplantarse esa Iglesia de los tiempos apostólicos, pobre y mesiánica, como se la aprecia en los Hechos de los Apóstoles [72]. Bien expresa Lafaye que "la expresión de Cómara sobre 'la mayor cosa desde la Creación', primera de la dedicatoria a Carlos V, transmite perfectamente el sentido que los conquistadores dieron al descubrimiento de América, y también a esa expresión Nuevo Mundo" [73]. Y en esta tarea cumplieron un papel esencial los franciscanos.

El primer contingente de la Orden que llegó al continente americano pisó tierra venezolana en 1516 —el primer indio había sido bautizado en 1496—. Se trataba, según Bataillon [74] de un grupo de frailes de origen picardo —Jean de Buzancy, Guillaume de Normandie, Jean Flamingi, Richard de Anglicis y Jean Vitrier— que traían consigo el ya citado "De conformitatis" de Bartolomé de Pisa —el "Corán de los franciscanos" como lo denominaban los protestantes— y que vieron frustrada su obra pues a poco de desembarcar en la costa venezolana (el Paraíso perdido de Colón) fueron exterminados por los "buenos salvajes" que poblaban la región. Ya en estos adelantos observamos la existencia de textos mesiánicos.

El siguiente grupo franciscano hacia el Nuevo Mundo partió en 1524 hacia Veracruz (México) por pedido de Hernán Cortés y se les conoce como los "doce apóstoles", citando las fuentes franciscanas, la "imitatio Christi", en el número que también coincide con los primeros discípulos de san Francisco de Asís. Todos ellos parecen pertenecer al monasterio de San Gabriel en Extremadura —oportunamente citado— y los dirige fray Martín de Valencia, su provincial, que había sido discípulo de las reformas observantes de fray Juan de Guadalupe. Entre ellos se distinguió especialmente fray Toribio Paredes de Benavente, posteriormente apodado "Motolinía", que en lengua "nahuatl" significa pobre.

Este fray Martín de Valencia —que llegó al Nuevo Mundo a los cincuenta años de edad— ansioso por lanzarse a la obra misional había consultado a la beata del Barco de Avila, según cuenta fray Motolinía en su "Historia de los indios de Nueva España": "estando una noche en oración, vínole a la memoria, la conversión de los infieles... y decía el siervo de Dios entre sí: Oh, ¿y cuándo será esto? ¿Cuando se cumplirá esta profecía? ¿No sería yo digno de ver este convertimiento, pues ya estamos en la tarde y fin de nuestros días y en la última edad del mundo?". Y agrega: "morando en la casa, como siempre tuviese en su memoria la visión que había visto, y en ánima tuviese confianza de verla cumplida en aquel tiempo crecía la fama de la sierva de Dios del Barco de Avila a quien Dios comunicaba muchos secretos; determinó el siervo de Dios de ir a visitarla para tomar su parecer y consejo, sobre el cumplimiento de su deseo que era ir entre los infieles". Y continúa que ésta le dijo de esperar que el Señor le llamase, acontecimiento que interpretó tuvo lugar

---

72 Confr. RUBÉN GARCÍA, *La Iglesia pueblo del Espíritu. Las primeras comunidades en los Hechos y el Apocalipsis*, Buenos Aires, IPSA, 1983.

73 J. LAFAYE, *op. cit.*, p. 81.

74 Que se dedicó a estudiar cuidadosamente el tema en *Novo mondo*... cit.

en 1524 cuando el Ministro General de la Orden lo convocó para dirigir la misión a Nueva España. Señala Martín-Hernández [75] que alrededor de esta beata del Barco como de la otra de Piedrahita y de la no menos famosa Francisca Hernández se desarrollan, en la primera mitad del siglo XVI, ciertos movimientos con tinte de savonarolismo, iluminismo y erasmismo, en los que aflora la ilusión de una nueva Iglesia "evangélica" al estilo de la primitiva y anunciadora de los últimos tiempos [76].

En la línea que estamos analizando no deja de ser sintomático el tono de la "Obediencia" (instrucciones) que fray Francisco de Quiñones, el Ministro General, les redacta en 1523, en las que afirma: "Mas ahora cuando el día va declinando a la hora undécima, sois llamados vosotros del Padre de las campañas, para que vayáis a la viña, no alquilados por algún precio, como otros, sino como verdaderos hijos de tan gran Padre, buscando no vuestras cosas, sino las que son de Jesucristo, corráis a la labor de la viña sin promesas de jornal como hijos en pos de vuestro padre" [77].

¿Pero cuál era realmente la mentalidad de estos franciscanos que se trasladaban a evangelizar las tierras semiignotas? Bien los describe Andrés Martín cuando afirma: "Ellos han vivido la realización de la unidad política de Castilla, Aragón, Granada y Navarra, la mejora en la formación teológica del clero y del pueblo; la ilusión política de salir a Europa y América, de conquistar Jerusalem, de vencer al turco, de evangelizar a los pueblos recién descubiertos, de unidad cristiana con el joven Emperador, de unidad humana en la primera circunvalación al orbe y en los teólogos de Salamanca; de fundar Universidades, colegios mayores, hospitales y alhondigas; de promoción de ferias y mercados nacionales y extranjeros... Estas realidades coexisten con las diversas corrientes espirituales que se viven en 1525" [78].

Y para ellos "querer desempeñar un papel activo en el cumplimiento de las profecías escatológicas, suponía hacia 1496-1522 acordar una atención prioritaria a una acción llevada en la naciente empresa colonial americana. Y al mismo tiempo insertarla en una reinterpretación de la Escritura que debía actualizar los análisis de Joaquín Del Fiore. En este sentido, la fracción más dinámica de los Frailes Menores, la que la providencial reforma de Juan de Guadalupe había preparado específicamente para esta tarea, veía claramente trazada esta misión" [79].

Trataremos de seguir ahora el mismo orden del pensamiento mesiánico-esjatológico en los franciscanos del Nuevo Mundo que el que usáramos oportunamente para Colón.

La pobreza

El concepto de pobreza, como hemos visto precedentemente, era propio de la orden franciscana desde sus orígenes, y había dado lugar a graves en-

---

[75] *Op. cit.*, ps. 1466-1467.
[76] Sobre la influencia de Savonarola véase José MARAVALL, *op. cit.*, ps. 216 y siguientes.
[77] Cit. J. PHELAN, *op. cit.*, ps. 41-42.
[78] ANDRÉS-MARTÍN, *En torno a las últimas...*, p. 1352.
[79] GEORGES BAUDOT, *op. cit.*, p. 95.

frentamientos y resquebrajamientos entre los mismos franciscanos produciendo la ruptura de los "espirituales" en el siglo XIV y desde una óptica ortodoxa había resurgido en la Observancia y, desde el monasterio de Extremadura, había sido trasladado a América como ideal de la nueva Cristiandad que se anhelaba construir. Esta idea aparece arraigada en los "doce apóstoles", en la intención de constituir comunidades indígenas —alejadas de los españoles— donde se viviese la regla franciscana sin dispensas y no existiera la propiedad ni la riqueza (antecedente de las reducciones) y a las que ni siquiera llegase el poder de los obispos, considerados parte de la Iglesia comprometida con la opulencia y los favores políticos. En este aspecto es muy elocuente Motolinía cuando expresa: "convenía mucho que fueran los obispos, como en la primitiva Iglesia, pobres y humildes... y que los indios no vieran obispos regalados, vestidos de camisas delgadas y dormir en sábanas y colchones y vestirse de muelles vestiduras, porque los que tienen ánimas a su cargo, han de imitar a Jesucristo en humildad y pobreza, y traer su cruz a cuestas y morir en ello" [80]. Esta tendencia concluyó en criterios autoritarios y separatistas en las misiones y en cierto modo obligó a la Iglesia a adoptar medidas que fueron modificando estos modelos originarios. Una vez más —como en tantos otros casos y épocas— la utopía fue superada por la realidad.

De todas maneras el tema de la pobreza caló hondamente, no solamente en los frailes franciscanos, sino también en los indios y Ramírez de Fuenteleal comenta que los indígenas rescatarán —con posterioridad— a los franciscanos "porque ellos eran pobres y descalzos como nosotros, comen lo mismo que nosotros comemos, se sientan entre nosotros y conversan con valentía" [81].

El fin de los tiempos

Como vimos, la temática esjatológica era común al medio franciscano y a la mentalidad de los siglos XV y XVI como surge claramente de las ya citadas instrucciones del Ministro General cuando expresaba a los franciscanos que parten al Nuevo Mundo: "ahora cuando ya declinaba el día, en la hora undécima", texto que indudablemente está tomado de Nycolás de Lyra en su "Biblia sacra cum glosis" [82]. Es obvio que estos frailes trasladaron estas concepciones a su labor en el nuevo continente e influyeron en el pensamiento de sus seguidores.

En tal sentido cabe recordar la ansiedad y apuro por bautizar —tema que ya encontramos en Colón— que lleva a Motolinía a hablar de varios miles de conversos por día (hasta 15.000 en Xochimilco), antes del cercano fin de los tiempos.

Por otra parte la idea permanece constante en la nueva Iglesia americana y varias décadas más tarde fray Gonzalo Tenorio —franciscano del Perú— escribe: "han sido conducidos y llamados a la viña de Cristo y a su Iglesia a la hora undécima del mundo, para recibir la misma paga que los trabajadores de todo el día" y en otro texto: "Europa es la adelantada de la fe", pero "ya hoy

[80] Cit. J. PHELAN, *op. cit.*, p. 73.
[81] Cit. M. BATAILLON, *Novo...*, p. 348.
[82] V. p. 62 según J. PHELAN, *op. cit.*, p. 42.

los luteranos son los árbitros poderosísimos del orbe, entreverados con los católicos; con razón hemos de temer que estamos en las puertas mismas de la perdición" [83]. Y algo más tarde el agustino Antonio de Calancha ratificaba: "se proclamará esta Buena Nueva del Reino para la edificación de los gentiles, y en seguida vendrá el fin de los tiempos" [84] y el célebre Tercer Concilio Limense [85] retoma similares conceptos cuando afirma: "y por eso ordenó Su Sabiduría que se descubriesen estas tierras tan apartadas de los Viracochas... y cuando a todo el mundo universo se hubiese predicado el Evangelio, entonces vendrá el fin", complementado por este otro párrafo del mismo documento (205): "Han pasado por él muchos años, más de seis mil, y diversas edades, ya es viejo y da muestras de quererse acabar", tesis que parecía adquirir su confirmación en las frustraciones de la primera generación de misioneros y en la gran crisis demográfica de la última década del siglo XVI en América, considerada por los cronistas mendicantes como un "signo de los tiempos", cuando no como un "castigo de Dios" por la corrupción de esa Iglesia virgen, abortada a poco de nacer.

El Pueblo Elegido (la Nueva Jerusalem): el Nuevo Mundo

Quizás quien mejor expresara originariamente esta temática en América fue fray Jerónimo de Mendieta —perteneciente a la segunda generación franciscana (dice haber sido discípulo de Motolinía)— pues será él en su "Historia Eclesiástica Indiana" el que sepa reubicar la Cristiandad en América, retomando el papel de España como "pueblo elegido" —que ya viéramos en épocas de Colón— para llevar a cabo la conversión de los últimos tiempos de judíos, musulmanes y gentiles en la vieja Cristiandad y en la nueva —Nuevo Mundo— trasladada a América.

No es muy diferente el mensaje de fray Gonzalo Tenorio cuando escribe: "El Señor traslada su Iglesia a las Indias, cuando Europa la va despidiendo, abriendo sus puertas a la herejía; cuando los ingleses apostaban admitiendo la herejía y la secta", agregando más adelante: "¿qué pretendían Cristo y María Santísima al dar preferencia públicamente a España, frente a todos los demás reinos del mundo... sino asentar en ella la fe con firmísimos fundamentos, para que desde allí y por medio de los íberos, se extienda por todo el orbe de la tierra la fe y la gloria de Dios?" [86].

Para Mendieta, según Phelan "el Viejo Mundo era la ciudad terrena; el Nuevo Mundo la ciudad de Dios". Estas mismas ideas superpuestas fueron reelaboradas por Vasco de Quiroga, cuando en 1535, en su "Información en Derecho" expresó: "Porque no en vano, sino con mucha causa y razón, éste de acá se llama Nuevo Mundo (y es lo Nuevo Mundo no porque se halló de nuevo, sino porque es en gentes y quasi en todo como aquel de la edad pri-

---

[83] Interpretatio Isaías I —fs. 369 r-v y Psalmi Inmac. I— 241 v. cit. ANTONIO EGUILUZ, "Fray Gonzalo Tenorio OFM y sus teorías escatológico-providencialistas sobre las Indias", en *Missionalia Hispánica*, 48, 1959, ps. 304 y 276 respectivamente.

[84] Cit. JACQUES LAFAYE, *Quetzacoatl y Guadalupe*, México, FCE, 1977, p. 92.

[85] Estudiado por el padre J. C. DURÁN, *Monumenta Catequística Hispanoamericana*, Buenos Aires, UCA, 1984.

[86] Interpretatio Isaías II-264 v. I-264 v. cit. A. EGUILUZ, *op. cit.*, ps. 289 y 266 respectivamente.

mera y de oro, que ya por nuestra malicia y gran codicia de nuestra nación ha venido a ser de hierro y peor)". Y en otro párrafo: "Me parece cierto que veo, si ya no me engaño en aquéstos una imagen de aquellos (los Apóstoles), y en lo que leo de aquellos un traslado autorizado de aquestos; y en esta primitiva, nueva y renasciente Iglesia deste Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los sanctos Apóstoles y de aquellos buenos cristianos, imitadores dellos" [87].

De manera similar se expresaba Motolinía cuando afirmaba que "tiene aparejo para fructificar todo lo que hay en Asia y en Africa y en Europa, por lo que se le puede llamar Nuevo Mundo" [88]. O ratificaba fray Antonio de Calancha en la "Chronica de Nueva España" al escribir sobre el Nuevo Mundo "por ser mejor y más excelente en las condiciones" [89].

Esta aparición mesiánica de un "mundo nuevo" —que reemplaza lentamente a España como pueblo elegido —trae a la memoria la referencia bíblica de "nuevos cielos y nueva tierra" —ya expuesta—, como también "la nueva Jerusalem", papel que Mendieta atribuye a México y en 1541 los misioneros cantaban: "Oh México que tales montes te cercan y coronan... En ti resplandece la fe y el evangelio... Antes estabas en tinieblas y oscuridad, ahora das resplandor de doctrina y de cristiandad... Otro tiempo, con autoridad del príncipe de las tinieblas, sacrificabas así hombres como mujeres y su sangre ofrecías al demonio...! ahora adoras y confiesas al Señor de los señores. ¡Oh México! Si levantases los ojos a los montes de que estás cercada, verías que son en tu ayuda más ángeles buenos que demonios fueron contra ti, en otro tiempo" [90].

Y a mitades del siglo XVI el dominico fray Francisco de la Cruz, condenado por la Inquisición, profetizaba la destrucción de la Cristiandad "vieja" de Europa y defendía su traslado y restauración en el Perú.

El Paraíso Perdido

Así como Colón había percibido el Paraíso Perdido en la desembocadura del Orinoco, sus continuadores retomaron, con algunos matices diferenciales, esta teoría y la esbozaron como una mítica "edad de oro" [91], según la cual el "Nuevo Mundo" no era tan nuevo, sino un redescubrimiento del Viejo, como ya analizáramos en otra circunstancia. De manera que para algunos cronistas el Paraíso Perdido se convertía en el Paraíso recobrado y el dios azteca Quetzacoatl, según ha estudiado Lafaye [92], sirvió para relacionar la fe cristiana con las viejas creencias indígenas, vinculando místicas tan diferentes pero que subyacen en un "indigenismo bautizado" y renaciente en nuestros días.

El cronista Bernardo de Sahagún nos transmite la creencia en el retorno "mesiánico" de Quetzacoatl, aunque fuere por la negativa. Así escribe: "Lo

---

87 J. PHELAN, *op. cit.*, p. 113.

88 Cit. MARTÍN HERNÁNDEZ, *op. cit.*, ps. 67 y 1460 respectivamente. Véase también para el tema los estudios de SILVIO ZAVALA, *Idearío de Vasco de Quiroga*, México, 1941; y del mismo autor: *"La Utopía" de Tomás Moro en Nueva España*, México, 1937.

89 III-9.

90 MOTOLINÍA, *Historia III-VI*, p. 233-234, cit. ANDRÉS-MARTÍN, op. cit., p. 1354.

91 Véase MIRCEA ELIADE, "La nostalgia del Paraíso en las tradiciones primitivas", *Diógenes*, abril 1953.

92 J. LAFAYE, *Quetzacoatl*... espécialmente ps. 219 y siguientes.

que vieron nuestros antepasados que Quetzacoatl fue a Ilapallán y que ha de volver, y lo esperéis, es mentira, pues sabemos que murió" (I-XVI).

El mito del buen salvaje

Las ideas anteriores están directamente relacionadas con este mito actual [93], que ya percibiéramos en la idealización realizada por Colón de los primeros indígenas que avistara y que manifestaban –según sus observaciones– aspectos de seres humanos anteriores al pecado original.

Estas ideas fueron reelaboradas en el "clima franciscano" –con el que por otra parte coincidían en elementos sustantivos como la pobreza– y dieron pie a la tendencia de separar a los "viejos" españoles corrompidos –que retrata Motolinía en su Historia de indios [94] provenientes del decadente "Viejo Mundo" de los indios ("buenos salvajes") americanos.

Esta imagen idealizada del indígena se aprecia claramente en Motolinía cuando describe a los indios en estos términos: "Estos indios cuasi ni tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco que apenas tienen con qué vestir y alimentar. Su comida es muy paupérrima, y lo mismo es el vestido; para dormir, la mayor parte de ellos aún no alcanza una estera sana. 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, y si se quieren disciplinar, no tienen estorbo ni embarazo de vestirse ni desnudarse. Son pacientes, sufridos sobremanera, mansos como ovejas: nunca me acuerdo haber visto guardar injuria; humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad, no saben sino servir y trabajar. Todos saben labrar una pared y hacer una casa, torcer un cordel, y todos los oficios que no requieren mucha arte. Es mucha la paciencia y sufrimiento que en las enfermedades tienen: sus colchones es la dura tierra, sin ropa ninguna: cuando mucho tienen una estera rota, y por cabecera una piedra, o un pedazo de madero; y muchos ninguna cabecera, sino la tierra desnuda. Sus casas son muy pequeñas, algunas cubiertas de un solo terrado muy bajo, algunas de paja, otras como la celda de aquel santo Hilarión, que más parecen sepultura que no casa. Las riquezas que en tales casas pueden caber dan testimonio de sus tesoros. Están estos indios y moran en sus casillas, padres, hijos y nietos; comen y beben sin mucho ruido ni voces. Sin rencillas ni enemistades pasan su tiempo y vida, y salen a buscar el mantenimiento a la vida humana necesario, y no más. Si a alguno le duele la cabeza o cae enfermo, si algún médico entre ellos fácilmente se puede haber, sin mucho ruido ni costa, vanlo a ver, y si no, más paciencia tiene que Job" [95].

Mendieta "en 1562 escribió que si no aceptara él como un artículo de fe la doctrina de que todos los hombres descendían de Adán y Eva, creería que los indios pertenecían a una especie totalmente diferente" [96]. Y el dominico

[93] Cfr. GIUSEPPE COCCHIARA, *Il mito del buen salvaggio*, Messina, D'Anna, 1976.
[94] - [95] MOTOLINÍA, p. 87, cit. J. MARAVALL, *op. cit.*, ps. 210-211.
[96] Cit. J. PHELAN, *op. cit.*, p. 91.

Matías de Paz no difiere de manera significativa cuando se refiere a ellos como "hombres mansísimos, exentos de todo deseo de riquezas, desprendidos y sin malicia, y muy fáciles de convertir y dóciles si es que se los trataba caritativamente" [97].

Después de una cuidadosa lectura de estas fuentes "idealizadas" José Maravall [98] ha llegado a la interesante opinión que la "idea del buen salvaje", tradicionalmente identificada con Rousseau ("el hombre bueno por naturaleza"), y el iluminismo en general, puede remontarse hasta los cronistas españoles del siglo XVI.

El Mesías

La leyenda de Quetzacoatl también permite vinculaciones con la temática del Mesías [99], cuyo esperado retorno era anunciado por las profecías y engarzaba perfectamente con la llegada de Cortés y la justificación "divina" de la conquista.

El Nuevo Mundo se convirtió en la mente y en los escritos de los franciscanos en la tierra de Promisión, tierra ansiosamente esperada, tierra prometida, y Cortés en el "nuevo Moisés" que Motolinía exalta por haber llamado a los frailes y por la bienvenida que les tributara; y décadas más tarde Mendieta no vacila en afirmar que mientras en Europa aparecía el Anticristo, en América el Nuevo Moisés, detallando, en su "Historia eclesiástica indiana", que Dios eligió a Cortés "para que por medio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su Evangelio en este nuevo mundo, donde se restaurase y repensase la Iglesia católica, con converción de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad. De suerte que lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra... Y así también en un mismo tiempo, que fue el año de diez y nueve, comenzó Lutero a corromper el Evangelio... y Cortés a publicarlo fiel y sinceramente" [100]. De esta manera, como sugiere Lafaye, con Quetzacoatl y Cortés se colmaba el foso histórico que separaba el Nuevo Mundo del Antiguo [101].

El culto a la Inmaculada Concepción

La evangelización de las Indias, llevada a cabo desde Castilla, implicó la introducción de las liturgias y los cultos allí imperantes. Este aspecto se nota sensiblemente en el culto mariano y entre las múltiples expresiones del mismo

---

97 Cit. V. Beltrán de Heredia, "El tratado del P. Matías de Paz OP acerca del dominio de los Reyes de España sobre los indios de América", en *Archivum Historicum Ordinis Fratrum Praedicatorum*, III, 1933, p. 145.

98 J. Maravall, "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España", en *Estudios Americanos*, I, 2, enero 1949.

99 Lafaye (*Quetzacoatl*, p. 222) sugiere que "así como los soberanos aztecas habían justificado su dominación mediante un supuesto parentesco con los antiguos toltecas, los españoles podían reivindicar a México en nombre de las profecías de Quetzacoatl".

100 Edic. 1870 (México), ps. 174-175.

101 J. Lafaye, *Quetzacoatl...*, p. 222.

tuvo un relieve particular la devoción a la Inmaculada Concepción, que como vimos precedentemente, había tomado reciente impulso en España.

Aunque la devoción mariana impregnó hasta las más olvidadas villas del Nuevo Mundo y basta, para comprobarlo, leer los nombres de las advocaciones de la Virgen en gran parte de las publicaciones fundadas por los españoles, donde quizás prendió de manera especialmente notable fue en México, y más particularmente en la aparición de la Virgen María en el cerro del Tepeyac, bajo la denominación de Nuestra Señora de Guadalupe. En época más tardía, en 1757, aún se rezaba una oración panegírica muy significativa: "La mina de la Virgen tapada en Nazareth y descubierta en el Cerro Guadalupe, para ser universal Patrona de los americanos, y muy principalmente de los mineros [102]. Y es el mismo Lafaye quien, desde una posición no creyente, destaca que "el 'Nuevo Mundo' fue imaginado primero como un mundo libre de las taras del antiguo; nació bajo el signo del Espíritu Santo y de la Mujer del Apocalipsis, vestida de sol, teniendo la luna bajo los pies" [103].

El peruano Tenorio, ensalzador del papel mariano-apocalíptico, escribía en su "Partus inmaculata": "Cuando Sixto IV (con su decreto inmaculista) dio celebridad y culto a la preservación de María Santísima, España celebró solamente este decreto, y el Espíritu del Señor, que no se hace esperar, aceleró presto el cumplimiento de esta profecía (sobre España pueblo elegido). Por eso ha extendido su poder y le ha concedido nuevas tierras; no limitarán su imperio las columnas... Inmediatamente fueron descubiertas y entregadas las Indias occidentales, las que, después de Colón, consiguió Cortés, en signo y anticipo de que han de cumplirse íntegramente todas las restantes profecías, si, con sus preces e instancias, consiguen del Sumo Pontífice la definición de la preservación de María". Así podemos apreciar cómo todos estos temas que hemos analizado —diseccionado— separadamente se entrecruzan y fundamentan entre sí y Tenorio concluye su alegato mariano-apocalíptico: "Por todo ello, aunque oriundo de padres españoles pero nacido en este reino del Perú, si Roma ha de ser destruida, España infestada y Francia sepultada en el olvido, como está anunciado para este séptimo milenio, nada tiene de extraño que anhele que esta fuga de la mujer sea hacia estas regiones de América" [104].

Como creemos haber demostrado con los breves ejemplos seleccionados precedentemente, estas ideas mesiánico-esjatológicas que componían el "clima espiritual" europeo y español en vísperas del descubrimiento y evangelización de América, encontraron pronta cabida en el "Nuevo Mundo" y no solamente aparecen en la primera generación de misioneros, especialmente franciscanos, sino que arraigan profundamente en tierra americana y cual semilla resurgen esporádicamente de muy diversas maneras, en distintos períodos históricos y son la base de sustentación local de corrientes pastorales modernas como "América continente de la esperanza" o "la teología de la liberación" que no por casualidad tiene entre sus exponentes más notorios a frailes franciscanos.

La primera generación misionera venía llena de esperanzas, casi convencida de las urgencias esjatológicas (como la primera generación de cristianos

---

102 Cita LAFAYE en su esmerado estudio que trata este tema (*Quetzacoatl y Guadalupe*).
103 J. LAFAYE, *op. cit.*, p. 77.
104 Partus inmac. fs. 643-644 y fs. 523-524, cit. A. EGUILUZ, *op. cit.*, ps. 269-270 y 314-315.

del siglo II), deseosa de eternizar su obra providencial, uniendo pasado y presente en el regreso a las comunidades apostólicas, entusiasmada por el horizonte que se les presentaba y las novedades milagrosas de su obra que percibían como un sueño redentor.

La segunda generación, en cambio, antes de ingresar en el realismo de la construcción de la "ciudad terrena", produjo una camada de desilusionados que veían frustrados los anhelos y esperanzas mesiánicas de sus antecesores. Bien escribe Andrés-Martín: "1580 es época de encuentro con la realidad, del despertar del anterior sueño..., de melancolía entre el sueño de la juventud de un pueblo que rompe sus fronteras y las realizaciones concretas, dulces y amargas, protagonizadas por dos generaciones distintas. El intermedio entre ilusión y desengaño" [105].

"Poco a poco nació la conciencia de que la evangelización realizada no era sino superficial y de que quedaban todavía pueblos numerosísimos que evangelizar: la 'Florida' norteamericana, la cuenca del Amazonas, las tierras australes, el Asia entera y el continente negro. Por eso, en 1574, el cartujo Esteban de Salazar, ex misionero agustino en México podía subrayar a la vez la asociación entre evangelización y fin del mundo y el tiempo que tardaría la difusión completa de la Buena Nueva en todo el orbe... el texto de fray Esteban de Salazar —según Milhou— señalaba el nacimiento de una tercera etapa: el aplazamiento hasta límites insospechados de la conclusión de la propagación de la fe y de la Historia. Este nacimiento coincidía con la ideología tranquilizadora de la Contrarreforma: mejor era no pensar en la ruptura escatológica del sistema jerárquico que se edificaba y en que se incluían Cristiandad antigua y misiones exteriores" [106].

El ya citado fray Mendieta representaba este "clima" pesimista cuando terminaba su obra escribiendo: "Gran mal y mal de males que son sin número y no se pueden relatar. Y todos ellos proceden de haber dado entrada a la fiera bestia de la codicia, que ha devastado y exterminado la viña, haciéndose adorar (como la bestia del Apocalipsis) por universal señora, por poner los hombres ciegos toda su felicidad y esperanza en el negro dinero, como si no hubiera otro Dios en quien esperar y confiar" [107].

En este contexto, creemos, debemos tratar de interpretar aspectos que nos resultan impenetrables en la historia del continente americano, pues este "mesianismo-esjatológico" sufrió el tradicional proceso de politización de la mayoría de los mesianismos y luego fue tapado por una historiografía iluminista, pero, cada tanto, como el Ave Fénix renace de sus cenizas y el sustrato preiluminista mesiánico, reaparece en nuestra realidad cotidiana política, religiosa y social.

Señala Mario Góngora [108] que "si las utopías influyeron como forma mental en capas cultivadas, las escatologías se secularizaron y transfirieron a esperan-

---

105 ANDRÉS-MARTÍN, *op. cit*, ps. 1365-1366.
106 A. MILHOU, *op. cit.*, p. 433.
107 III, p. 225.
108 MARIO GÓNGORA, "El Nuevo Mundo en algunas escatologías y utopías de los siglos XVI a XVIII", en *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia Social*, Edic. Univ. de Valparaíso, 1980, p. 45.