ANDRÉS ORDÓÑEZ

Resonancias. La herencia franciscana en el siglo XXI

Capítulo publicado en:

1523. La conquista del tiempo.
Narrativa franciscana para un Mundo Nuevo

Gisela Mendoza Jiménez y Alejandro Salafranca Vázquez, coordinadores

Arte & Cultura del Centro Ricardo B. Salinas Pliego / El Equilibrista

México, 2024 · pp. 11–26

Extracto de la edición impresa preparado para consulta en línea en el archivo de autor.

PRÓLOGO

RESONANCIAS. LA HERENCIA FRANCISCANA EN EL SIGLO XXI

ANDRÉS ORDÓÑEZ

If history is the remembered past, it is also the expected future
and men can no more ignore the latter than they can forget the former.
Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*

En su prólogo al libro *De conquistados a conquistadores. La raíz indígena del Reino de la Nueva España. Una mirada renovada* (2022), Alejandro Salafranca apunta que la historia oficial "se ha dedicado a construir relatos del pasado para acomodarlos a las inquinas, necesidades, ambiciones, complejos y necedades de cada sociedad en cada presente". En el volumen que el lector tiene en sus manos, *1523. La conquista del tiempo. Narrativa franciscana para un mundo nuevo*, un grupo de eminentes especialistas en la historia de México convocados por Gisela Mendoza Jiménez dan continuidad al esfuerzo de actualización historiográfica.

La constancia en esta empresa no es menor en un país políticamente acostumbrado a la descalificación del pasado ya sea lejano, mediato o inmediato. En los años noventa en México se tuvo la audacia de actualizar económicamente el país; desafortunadamente, ello no se replicó en el discurso de autorrepresentación social. La generación tecnocrática entonces en el poder no imaginó la importancia de la historia y el valor simbólico en la configuración identitaria. Hoy se vive el empeño de preservar la autorrepresentación tradicional a costa de no advertir la transformación de la realidad circundante y lo que ello puede significar para la viabilidad de una sociedad en el mundo integrado. Ubicado en su contexto, el discurso de identidad negativa cultivado con relación a España durante los siglos XIX y XX pudo haber tenido una utilidad. Hoy en día ese discurso obstaculiza a la sociedad mexicana la comprensión de su propia importancia y ubicación en la realidad mundial, marcada por la interrelación, la interdependencia y la transformación del sentido y funcionalidad de categorías fundamentales como soberanía, autodeterminación e independencia.

En términos de identidad, los mexicanos nacimos con la globalización. El pensador santanderino José María Lasalle tiene razón cuando afirma que, en nuestra interacción, peninsulares y americanos dejamos lo mejor de nosotros mismos.[1] Los ensayos contenidos en el presente volumen son evidencia de ello. La posibilidad de que nuestras inseguridades patrias, en ambos lados del Atlántico, se encuentren en la pérdida de nuestra completitud trasatlántica —no en términos de subordinación política, sino de potencial histórico— debe movernos a reflexión. Con mayor razón en el momento en que el mundo vive el tránsito entre la otredad y la diferencia. Hoy España es inexplicable sin México, del mismo modo que México lo es sin España. Mexicanos y españoles somos parte fundamental del mismo continuo, el cual en sí mismo constituye una portentosa síntesis de síntesis: por un lado, la de las culturas ibérica, celta, judía, persa, griega, latina, bereber, cristiana y musulmana; por otro, la del complejo mestizaje mesoamericano, andino y caribeño con las culturas del África occidental y los elementos orientales importados de China, Japón, el sudeste asiático y la India, a través de las Filipinas, archipiélago conquistado con el concurso de tropas indígenas mesoamericanas e integrado culturalmente al mundo hispánico por una vasta migración mexicana hacia Filipinas y asiática hacia Nueva España durante los siglos XVI y XVII.[2]

Al fin de la Guerra Fría y ante el surgimiento del mundo multipolar, el ámbito hispánico se revela como un polo histórico, político, económico y cultural cada vez más importante. Somos elemento sustancial de un espacio planetario caracterizado por su megadiversidad cultural, la cual, no obstante, encuentra unidad y coherencia en un idioma cuyo mayor número de hablantes nativos se ubica en México y que en total supera los 493 millones de personas en diversas naciones del mundo. Juntos, los hispanoparlantes aportamos el 6.9% del producto mundial bruto, con-

---

[1] J. M. Lasalle Ruiz (2016), «España americana», *El País* (11 de octubre de 2016). Disponible en: https://elpais.com/elpais/2016/10/10/opinion/1476120074_305710.html.

[2] Déborah Oropeza Keresey (2016: 349-350): "Por lo menos 3,598 asiáticos libres ingresaron al centro del virreinato novohispano en los años 1565-1700, de acuerdo principalmente a un análisis sistemático de las cuentas de la Caja de Real Hacienda de Acapulco establecida en 1590. La gran mayoría de ellos arribó en los galeones que partían de las Filipinas; sin embargo, no todos los asiáticos a bordo del galeón de Manila eran originarios de este archipiélago. Hay que recordar que en estos años la población de las Filipinas era muy heterogénea. Aún antes del arribo de los españoles, las Islas Filipinas no se encontraban aisladas, sino que tenían comunicación con varias regiones vecinas, incluyendo China, Malaca, las islas Molucas, Siam y Camboya. El contacto de las Filipinas con regiones vecinas se extendió y se intensificó con la llegada de los españoles, pues ellos buscaron establecer conexiones de naturaleza comercial, política y religiosa con China, Japón, Siam, Camboya y *O Estado da India*; este último comprendía el vasto conjunto de posesiones portuguesas establecidas en el siglo XVI primordialmente en las costas del océano Índico y el Mar de la China (que incluía entre otros territorios a Goa, Ceilán, Bengala, Malaca, Macasar, Tidore, Terrenate, Macao y Nagasaki). Los lazos establecidos con diversos territorios asiáticos resultaron en diversas migraciones al archipiélago filipino que lo convirtieron en una sociedad cosmopolita. Resalta la gran migración de chinos, quienes en 1640 sumaban una población de 30,000 individuos en Manila".

centramos un poder adquisitivo equivalente al 9 % del mismo y publicamos el mayor número de textos científicos después del inglés.[3] Es nuestra lengua la que preserva y garantiza nuestra cohesión en tanto civilización y la que confiere contundencia a nuestra presencia política, económica, social y cultural en el mundo. Es el idioma español la mejor garantía a nuestro alcance para reivindicar el lugar de las lenguas originarias americanas en la conformación del mundo contemporáneo, así como para preservarlas y desarrollarlas en el siglo XXI. Todo lo anterior nos llama a recuperar, renovada y potenciada, esa completitud trasatlántica extraviada. Hoy la América hispánica no comienza ni termina en el Río Bravo. Debemos concebirnos de manera distinta y para ello es fundamental cancelar el discurso antinómico, al que particulares circunstancias de orden ideológico nos obligaron en diversos momentos de los siglos XIX y XX en ambos lados del Atlántico. Nuestra propia historicidad nos exige, al inicio del siglo XXI, asumir que somos esto que hoy somos, con toda la riqueza y el potencial que nos da el haber sido lo que fuimos. En esta circunstancia, la reflexión ya no es ontológica. La pregunta ya no es qué somos. Este cuestionamiento, que en la primera mitad del siglo XX tuvo su momento cumbre, perdió pertinencia. Somos lo que somos. Lo que necesitamos hoy es una reflexión teleológica: qué queremos ser y cómo queremos serlo, y para ello la actualización de nuestra concepción histórica es indispensable.

Si, como sugería Marjorie Reeves, "la historia es quizá una especie de caja de resonancia para recoger y proyectar de vuelta las preocupaciones, ansiedades y esperanzas de una generación",[4] en el aún joven siglo XXI la relectura y reescritura de la historia nacional revelan el desasosiego que existe en la academia mexicana ante la urgente necesidad de superar la creciente obsolescencia de las nociones que han encuadrado el imaginario nacional; nociones cuyo origen corresponde a un mundo ajeno a la realidad de la interdependencia, que hacía apetecible y posible una autorrepresentación claramente anclada en el romanticismo alemán de fines

---

[3] "El español es la segunda lengua del mundo por el número de hablantes nativos (493 millones) después del chino mandarín; es la tercera lengua más hablada en el mundo (la hablan más de 592 millones de personas) después del inglés y del chino mandarín; el total de hispanohablantes equivale hoy al 7,5 % de la población mundial; el español disputa al francés y al chino mandarín el segundo lugar como idioma más estudiado (24,5 millones de personas lo estudian actualmente); la contribución del conjunto de los países hispanohablantes al producto mundial bruto (PMB) es del 6,9 % (superior a la de las naciones francófonas, que es del 5,1 %); los hablantes de español concentran un poder adquisitivo equivalente al 9 % del PMB; el español es la tercera lengua más utilizada en internet (inglés 25,9 %, chino mandarín 19,4 %, español 7,9 %) y el español es la lengua en la que se publican más textos científicos después del inglés." Instituto Cervantes, "El español: una lengua viva. Informe 2021", en *El español en el mundo 2021. Anuario del Instituto Cervantes.* Madrid: Instituto Cervantes y Bala Perdida Editorial S. L.

[4] *Perhaps history acts as a kind of soundingboard to pick up and throw back the worries, anxieties and hopes of a generation,* en "Prefacio", Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future,* Londres, SPCK, 1976.

del siglo XVIII y que ostentaba el elemento *ab origen* como valor supremo. En la actualidad, ese elemento original en modo alguno ha dejado de tener pertinencia. Lo que ha cambiado es su función simbólica. Su pertinencia ya no radica exclusivamente en su valor intrínseco, sino en la concordancia de su presencia en el apretado tejido de la realidad de un mundo cada vez más integrado y plural. El tránsito de las naciones en la realidad del mundo ya no depende exclusivamente de su singularidad, sino también —y acaso en mayor medida— de su capacidad de resonancia.

El lector tiene en sus manos una caja de resonancia. Los ensayos que integran esta obra son un exhorto al descubrimiento de la identidad múltiple del complejo y no pocas veces complicado conjunto sociocultural mexicano. En el ensayo marco que abre el conjunto, Gisela Mendoza advierte que los seres humanos "concebimos lo que denominamos 'realidad' a través de un constructo mental que parte de una noción de orden cultural que está inserta en un contexto que, a la vez, responde a unas coordenadas bien definidas entre el espacio geográfico y nuestro efímero tiempo vital". Lo que sigue es el encuentro con la perplejidad suscitada por el trastrocamiento, precisamente, de ese orden cultural que determinaba el constructo mental de quienes en los inicios del siglo XVI habitaron los territorios ibéricos y mesoamericanos. Así como hoy nosotros enfrentamos el desafío de la pertinencia de nuestro constructo mental, nuestros ancestros euroamericanos se vieron arrojados a la vorágine de un fenómeno cuya complejidad excedía las posibilidades del aparato crítico a su disposición. *1523. La conquista del tiempo* es el recuento de esa formidable empresa intelectual, tanto o más importante que aquélla llevada a cabo en el orden militar, y que marca el inicio de nuestro proceso identitario nacional, continental e intercontinental. En este proceso la tradición franciscana ocupa un lugar preponderante, acaso debido a la síntesis intelectual del siglo XIII que obra en su pensamiento. En este sentido destaca la figura del abad calabrés Joachino di Fiori, cuya reflexión teológica, en opinión de Oswaald Spengler, Alois Dempf, Eugen Rosenstock-Huessy, Jacob Taubes y Eric Voegelin, entre otros, sentó las bases ideológicas de la modernidad en la medida en que su escatología trinitaria nutrió en su origen el acervo simbólico que rige la auto-interpretación de la sociedad moderna contemporánea.[5]

El título del libro es indicativo de la relevancia que tuvo la Orden Franciscana en la construcción cultural de México, pues fue entre 1523 y 1524 cuando se registró la llegada de los primeros misioneros franciscanos con Peter van der Moere, mejor conocido como fray Pedro de Gante, a la cabeza. Resulta interesante el probable parentesco de van der Moere con el emperador Carlos V, pero no menos lo

[5] *Vid.*, Mathias Riedl, "Longing for the Third Age: Revolutionary Joachism, Communism, and National Socialism", en Riedl, Mathias (edit.), *A Companion to Joachim of Fiore*, Leiden, Brill, 2018, pp. 267-318.

es el hecho de que cuatro de los doce franciscanos hayan sido flamencos y que la ciudad de Gante haya sido un importante centro de los estudios joaquinitas. "¿Qué profunda convicción pudo haber motivado a unas personas en el siglo XVI a dejar un espacio conocido y relativamente seguro para lanzarse a una empresa (...) que les obligó a (...) enfrentarse a una naturaleza abrumadora y (...) a una humanidad desconocida e ininteligible?", se pregunta la coordinadora del libro en su ensayo inicial. Los franciscanos heredaron lo que la doctora Reeves considera el problema de los pensadores medievales: cómo vincular las transformaciones de la época con la concepción de la inmutabilidad de la realidad que yacía en el sustrato de su fe. Dice la doctora Reeves:

> Lo hicieron por medio de las imágenes. Una de las más comunes fue la peregrinación, que llevó a los pueblos a través de la historia como extranjeros en busca de un destino fuera de la historia. La *civitas pellegrina* se enfrentaba a la *civitas terrena* en perpetuo conflicto. [...] Por otro lado, la larga preparación para la Encarnación, expresada en la genealogía de Cristo, dio sentido al tiempo como un proceso en sentido unidireccional. Ya no fue necesario concebirlo en un ciclo perpetuo de tribulación, sino más bien como un crecimiento orgánico, el brote, el florecimiento y la fructificación de la semilla divina plantada en secreto. Esto encontró expresión vívida en la imagen del Árbol de Jesé.[6] Pero su clímax llegó en lo que se pensaba que era la etapa intermedia en el proceso del tiempo: no creció hacia el futuro rumbo al final de la historia. (...) la creencia cristiana de que la historia ya estaba cumplida en medio del tiempo (...) dejaba un interrogante sobre los Advenimientos. ¿Era ésta un compás de espera o una etapa de crecimiento? ¿Implicaba el progreso como algo intrínseco de la historia misma o su significado residía únicamente en los dos grandes momentos de la intervención divina: el ya cumplido en la Encarnación y el que se esperaba en el Juicio Final?[7]

---

[6] "El Árbol de Jesé es una representación de la genealogía humana y divina de Cristo basada en una profecía del profeta Isaías." En Santiago Manzarbeitia Valle, "El Árbol de Jesé", *Revista digital de iconografía medieval,* vol. I, no 2, 2009, pp. 1-8, e-ISSN: 2254-853X.

[7] *They did this by means of images. One of the most common was the pilgrimage which took the People through history as aliens seeking a destination outside history. The* civitas pellègrina *confronted the* civitas terrena *in perpetual conflict. [...] On the other hand, the long preparation for the Incarnation, as expressed in the genealogy of Christ, gave meaning to the time-process in a one-directional sense. It need no longer be seen as a perpetual cycle of tribulation, but rather as an organic growth, the budding, flowering and fruiting of divine seed secretly planted.* This was vividly expressed in the image of the Jesse Tree. *But its climax came at what was thought to be the mid-way stage in the time-process: it did not grow on into the future to the end of history. This expressed the Christian belief that history was already fulfilled in the midst of time, but it left a question-mark over the Advents. Was this a period of waiting or of growth? Was there progress in history itself, or did its significance lie solely in the two great moments of divine intervention, that already fulfilled in the Incarnation, and that to be expected in the Last Judgment?* En Marjorie Reeves, *op. cit.*, p. 1.

De acuerdo con la estudiosa británica, fue la creencia esencial de Joachino di Fiore en el fruto de la historia lo que lo llevó a postular que serían las congregaciones humanas las que, por mandato e inspiración divinos, conducirían a la Iglesia a través de ese periodo de transición. Dichas congregaciones cumplirían la función de intermediarios entre la vida contemplativa y la vida de acción. Ellas serían las encargadas de conducir a la Iglesia en la transición de la Edad del Hijo a la Edad del Espíritu Santo, y su instrumento de acción sería la evangelización. Estas congregaciones habrían de materializarse en las órdenes menores —entre ellas, señaladamente, la Orden Franciscana—, las primeras en ejercitar la apropiación de esta función característica del hombre nuevo espiritual.[8]

La vinculación del joaquinismo con el mundo ibérico acaso inicie en la gestación misma de la reflexión del abad di Fiori, pues una de las influencias reconocidas por él es la del judío converso español Pedro Alfonso. Sin embargo, de acuerdo con el profesor Luís de Sousa Rebelo, fue la Orden Franciscana el motor de difusión de las nociones joaquinitas en la Península Ibérica entre los siglos XIII y XV en el contexto del combate al Islam y, junto con la tradición profética que alimentó los mitos ibéricos de redención como el de Don Sebastián en Portugal y el del Encubierto en España; también incorporó el elemento escatológico a la empresa de conquista del, no en balde, llamado *Nuevo Mundo.*[9] Como lo indica Gisela Mendoza, en el imaginario franciscano la Nueva España fue el ámbito ideal para instaurar el *locus utopicus.* A través de los hermanos menores, "España no sólo conquistó a una nueva humanidad y un nuevo territorio, quizá lo más importante es que logró para sí la conquista de un nuevo tiempo". Así, América se constituyó en el escenario ideal para la configuración y el desarrollo de un verdadero *Novus Orbis,* "un nuevo orden de cosas que se prefiguraba cada vez más a partir de la esperanza en la conformación de un espacio-tiempo diferente al que había privado en Europa hasta ese momento."

Junto con otras órdenes mendicantes como la de los mercedarios, la Orden de San Francisco fue un elemento omnipresente desde el inicio del proyecto castellano de expansión. Hay que recordar que el influyente cardenal Francisco Jiménez de Cisneros era franciscano; que poco antes de la caída de Tenochtitlan, en 1521, se incorporaron el mercedario Juan de Varillas y los franciscanos Pedro Malgarejo y Diego Altamirano, este último primo de Cortés[10] y, en síntesis, como lo señala la antropóloga Mendoza, que la primera misión franciscana fue enviada a solicitud

---

[8] *Cf. Ibid.*, p. 29 y ss.

[9] *Cf.* Luis de Sousa Rebelo, *A concepção do poder em Fernão Lopes,* Lisboa, Livros Horizonte, 1983, pp. 69, 106-107.

[10] *Vid.,* Antonio Rubial García, "Hernán Cortés y los religiosos", *Arqueología Mexicana* núm. 127, pp. 26-36.

oficial expresa del mismísimo Hernán Cortés. Este fenómeno determinó que el marco conceptual mendicante, y especialmente el franciscano, imbuido de la audacia heterodoxa nutrida en el pensamiento gnóstico, hermético y joaquinita, resultara de capital importancia en la dinámica de apropiación recíproca entre ibéricos y americanos. La consecuencia de todo ello es que, hasta el día de hoy, la manera en que los mexicanos construimos la realidad tiene su raíz en el marco de pensamiento derivado de la temprana evangelización franciscana. Acaso el alma de México, antes que guadalupana, sea franciscana.

No obstante, la presencia franciscana en el periodo virreinal mexicano no estuvo exenta de turbulencias teológicas, políticas y económicas. En ese sentido, el texto de Gisela von Wobeser, "Los franciscanos ante el fenómeno guadalupano en la Nueva España del siglo XVI", brinda un panorama detallado de las rivalidades y contradicciones del momento. La autora deja en claro que el mito guadalupano es resultado del proceso sincrético del siglo XVI, que habría de desembocar en la construcción identitaria de la nación y que en el registro histórico de la ermita del cerro del Tepeyac y en los archivos y la obra entera del franciscano Juan de Zumárraga no existe noticia sobre la aparición divina que vertebra el mito. Sí, en cambio, existe evidencia de que la ermita cumplió una función conciliatoria, dado que el Tepeyac era un importante lugar de culto dedicado a la diosa madre Tonantzin Cihuacóatl.

Alrededor de 1525 se estableció la ermita con lo que pudo parecer un éxito inmediato entre los indios, porque les brindaba la oportunidad de continuar de forma subrepticia su devoción pagana y, entre los criollos y españoles, porque rápidamente se le atribuyeron dones milagrosos. Ese primer elemento vinculado al culto ancestral mesoamericano fue motivo de disgusto para los franciscanos. La cosa se complicó cuando en 1554 el dominico Alonso de Montúfar, arzobispo de México, impuso nuevas condiciones de operación al aparato religioso novohispano, lo cual alteró el *status* religioso, político y económico donde la Orden Franciscana ostentaba el mayor poder entre las tres órdenes mendicantes entonces establecidas (franciscanos, dominicos y agustinos). Montúfar no simpatizaba con la labor evangelizadora de los franciscanos por considerarla poco sólida y, de otra parte, su visión de la conducción de la Iglesia virreinal difería de los primeros, pues en tanto éstos "abogaban por una religiosidad intimista, de corte erasmista, él suscribía los aspectos formales de la Iglesia y promovía el culto a las imágenes". En esta disputa, el santuario del Tepeyac adquirió un valor estratégico. "Incorporar la imagen de la Guadalupana a la arquidiócesis de México era una manera de atraer fieles y de demostrar que lo sagrado estaba presente en el arzobispado, además de que las cuantiosas limosnas y donativos que generaba podían ayudar a financiar sus proyectos de reforma eclesiástica." Para tal fin, Montúfar desplazó a los franciscanos mediante una maniobra política de enorme audacia. A la deidad hasta entonces conocida como "Virgen

del Tepeyac" le sobrepuso el nombre de Guadalupe y la devoción peninsular a esta virgen del santuario ubicado en la ciudad de la provincia extremeña de Cáceres, España, potenció la fama de su poder milagroso. El escándalo fue mayúsculo. Los jerónimos, guardianes del santuario guadalupano en España, pidieron su prohibición argumentando usurpación de identidad, pero también porque mermaba sus ingresos económicos... Los franciscanos se sumaron con toda energía al rechazo, tanto de Guadalupe como de la política eclesiástica de Montúfar. Con todo, el éxito de la maniobra del arzobispo de México en el contexto del proceso sincrético novohispano arraigó el culto guadalupano y los franciscanos no tuvieron más remedio que mudar de parecer, no sólo por la evidencia cultual, sino también por la transición de la Orden del paradigma erasmista al tridentino, mismo que hacía preponderante el culto a las imágenes. En esta transición, nos dice la doctora von Wobeser, fue oportuna la creciente identificación de la Guadalupana con la Inmaculada Concepción de María, creencia que los franciscanos promovían "en contra de los opositores (que principalmente eran los dominicos)." De tal suerte, a lo largo de los siglos XVI y XVII la Orden Franciscana pasó de ser impugnadora a defensora y propagadora del culto guadalupano.

El origen del santuario del Tepeyac y su derivación guadalupana implica, en esencia, la integración de elementos mesoamericanos y europeos, la cual hubiera sido imposible sin el afán de preservación de la cultura indígena impulsada por los franciscanos. En su texto "Los franciscanos y la transformación de la cultura indígena" Pablo Escalante Gonzalbo nos dice de qué manera los hermanos menores llevaron a cabo el estudio y conservación de los elementos litúrgicos y protocolarios gubernamentales de las culturas mesoamericanas y, al hacerlo, produjeron un trascendental diálogo del cual resultó el conocimiento que hizo factible la adecuación recíproca, sin que esto implique desconocer o minimizar la violencia inicial que conllevó la imposición del canon occidental. En este proceso de hibridación las estrategias pedagógicas resultaron esenciales y su relevancia es de tal magnitud que sin ellas —nos dice el investigador— no "entenderíamos la cultura indígena del siglo XVI ni, en definitiva, las raíces de la historia de México."

La simplificación extrema del periodo virreinal en el discurso educativo oficial ha producido un lamentable sesgo y, por desgracia, prácticamente la anulación de esa etapa decisiva de la historia mexicana. Dicho sesgo durante cien años ha reivindicado el desplazamiento de la cultura mesoamericana y esto, nos dice, "no representa lo que fue la vida religiosa de los indígenas cristianos en las décadas posteriores". Lejos de ser un tajo intempestivo, el encuentro de ambas tradiciones implicó una larga y por demás compleja serie de negociaciones donde no sólo la cultura indígena tuvo que hacer concesiones. "El acercamiento político, intelectual, también estético que ocurrió entre los frailes y los indios se sostenía a largo plazo en dos

premisas fundamentales: que los pueblos indígenas aceptaran la nueva religión y que los frailes estuvieran determinados a insertar el cristianismo en el contexto de las prácticas tradicionales indígenas."

En este orden de ideas, le asiste la razón a Francisco Quijano cuando afirma que el sentido del vasto conjunto de los territorios y poblaciones mesoamericanos en lo que a la postre se denominó la Nueva España resultó de una construcción a partir de tres factores fundamentales: la realidad que determinaba la vida política, económica, religiosa y militar de la Península Ibérica, aquella que encuadraba los intercambios internacionales de la cristiandad y la configuración de las realidades políticas, económicas y militares de las sociedades mesoamericanas.[11] En esta construcción la herencia milenarista de los franciscanos fue central. Dice Escalante Gonzalbo: "los frailes estaban convencidos de la universalidad del proyecto divino de salvación, y tal convicción venía acompañada de la certeza de que todos los pueblos habían recibido indicios o pistas de la salvación que era meritorio buscar en sus antiguos mitos y ceremonias". El acierto de la hipótesis franciscana se vio favorecido por la propia conformación del panteón mesoamericano, que hizo aceptable la sustitución de las antiguas divinidades por las nuevas, pero también porque en la sociedad mesoamericana la religión y su aparato de gestión articulaban los intereses de la clase dominante y expresaban los lujos de su jerarquía, de tal suerte que la incorporación de la nobleza indígena al paradigma ibérico convirtió a quienes la integraban en mediadores efectivísimos de la transición. Por el lado propiamente ibérico, la función mediadora de los frailes para contener los abusos de los colonizadores fortaleció la convivencia, junto con la incorporación al ritual cristiano de los fastos y elementos litúrgicos mesoamericanos. Dice Pablo Escalante Gonzalbo:

> En la tradición de las comunidades étnicas, en los pueblos y en el culto de barrio regido por señores de los linajes destacados, privaban el lucimiento de plumas y tocados, y el buen conocimiento de los pasos de baile de estos señores. La fiesta señorial, no propiamente imperial, era susceptible de seguirse usando como sistema de apoyo a la vida litúrgica. El gran espacio público de las villas y ciudades contaría ahora con atrios almenados, capillas, cruces; y los momentos culminantes de la fiesta religiosa estarían marcados por la liturgia cristiana. Finalmente, de alguna manera, la Eucaristía reemplazó al sacrificio humano.

---

[11] *Vid.*, Francisco Quijano Velasco, *La invención de Nueva España*, México, UNAM, 2021, 96 pp. (Colección México 500, 9)

De tal suerte, las manifestaciones *tequitqui* y la presencia de elementos rituales prehispánicos en las ceremonias cristianas no fueron fruto de la resistencia indígena sino, como lo afirma Escalante en su ensayo, de una pedagogía en el proyecto original de evangelización que se planteó siempre la continuidad de la cultura indígena en consonancia con los criterios dominantes.

El concepto milenarista de los franciscanos y los hermanos menores alcanzó un alto grado de sofisticación y, como lo muestra Diana Magaloni Kerpel en su ensayo "Los ocho presagios de la historia de la Conquista en el *Códice Florentino* y la creación de la era mestiza en Mesoamérica", fue una herramienta de primer orden para la asimilación recíproca. En lo que toca a la parte ibérica,

> los religiosos consideraron que los pueblos americanos habían sido descritos en el Antiguo Testamento y que eran la tribu perdida de Israel. También creían que, si esta tribu era convertida al cristianismo, llegaría el milenio de paz prometido como consecuencia del fin del mundo en el Apocalipsis. La Conquista y sus horrores estaban previstos en el libro sagrado y eran necesarios para la conversión de los indios. Los misioneros franciscanos basaron su interpretación mística de la Conquista en las visiones apocalípticas de san Juan, quien no sólo transmitió la idea del fin del mundo, sino que también expresó la visión de "un nuevo cielo y una nueva tierra": la Nueva Jerusalén (Apocalipsis 21, 1). Así, la conversión de los indígenas en el continente americano era concebida como el fundamento de la Nueva Jerusalén prometida en el Apocalipsis.

En lo que corresponde al ámbito indígena, el libro XII de dicho códice da testimonio de la función de esta apropiación como instrumento para asimilar el traumático encuentro con el mundo ibérico. "El Libro XII", dice la doctora Magaloni, "no solamente narra la versión de los tlatelolca y mexica de los sucesos acaecidos en la guerra contra los españoles y sus aliados mesoamericanos, sino también muestra la tradición histórica indígena que trata de entender la invasión como una batalla sagrada que da origen e identidad a los pueblos nahuas del Centro de México después de la guerra." El mundo mesoamericano concebía la historia como el registro de la sabiduría y conocimiento (a lo que correspondía el concepto de *in tlilli in tlapalli*) y su preservación y transmisión se hacía de manera plástica, en documentos pictóricos cuyos conjuntos conformaban los Libros del tiempo (*Xiuhamoxtli*) o Cuenta de los años (*Xiuhtalpohualli*). En este marco conceptual, el pasado tenía presencia y relevancia en el presente y ayudaba a pronosticar el futuro: "el *in tlilli in tlapalli* concibe que los acontecimientos humanos sólo se pueden entender mediante su relación con los ciclos calendáricos y los relatos míticos", y es a la luz de éste que deviene inteligible la síntesis entre la tradición profética mesoamericana y la tradición milenarista judeocristiana cifrada en las ocho profecías (*tetzahuitl*) contenidas en el *Códice Florentino*.

Diana Magaloni señala la coincidencia del valor simbólico del número ocho en ambas tradiciones. En el ámbito mesoamericano el valor calendárico de ese número "es clave en la reconstrucción del nuevo espacio y tiempo del cosmos mesoamericano"; en el judeo-cristiano, "la unión de un círculo —el cielo— y un cuadrado—la tierra— forma el número ocho. En su centro, como el árbol cósmico mesoamericano, reside la figura de Cristo. (...) El significado cristiano del número ocho y la figura mística de Cristo y del templo fueron fácilmente apropiados por los nahuas, pues también ellos estructuraban su cosmos por ocho divisiones que representaban la unión del espacio (Tierra) y el tiempo (Sol)." En ambos casos el presagio registra un emplazamiento en dirección cósmica. En el *Códice Florentino* la octava *tetzahuitl* cierra el ciclo de destrucción y creación de eras cósmicas: la Serpiente de fuego, instrumento del poder hegemónico mexica, desciende sobre Tenochtitlan y desaparece en el lago de Texcoco, marcando con ello el fin del tiempo y el inicio del nuevo ciclo de Cristo.

> Por esta razón los escritores y pintores nahuas deben unir el final de la era mesoamericana con la tradición escatológica cristiana que define su presente. La imagen del fuego en el cielo, como carbones encendidos a su vez, está citando un pasaje del Apocalipsis. En la apertura del séptimo sello, que es el que inicia el final del tiempo, un ángel "tomó el incensario, lo llenó del fuego del altar y lo arrojó sobre la tierra, y hubo truenos, voces, relámpagos y temblores" (Apocalipsis 8, 5). Al unir estas dos tradiciones proféticas en el relato de la Conquista, los escritores y pintores nahua cristianos crearon una visión de su principio. En las visiones de san Juan, el fin del mundo es seguido por la aparición de "un nuevo cielo y una nueva tierra" que sería la Nueva Jerusalén. Esta visión está plasmada por los pintores en el frontispicio al Libro XII, que dibuja el encuentro entre los embajadores de Motecuhzoma y el ejército de Cortés y Malintzin, debajo de un arcoíris, y acompañados de dos símbolos de la creación: el árbol cósmico y la montaña del origen. (...) La octava profecía entonces debe ser entendida en este contexto de recreación del tiempo, una era que implica la unión de las tradiciones proféticas nahua y cristiana.

En este desarrollo, la preservación de la nobleza indígena y su cultivo fue fundamental y de ello derivó la trascendencia de las escuelas de artes y oficios, pero de manera muy especial, el establecimiento del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. En su ensayo "El colegio de Santa Cruz en Tlatelolco: una empresa franciscana e indígena auspiciada por el virrey Antonio de Mendoza", Antonio Rubial da cuenta de que

> El Colegio de Santa Cruz (que funcionó anexo al convento de Santiago) se abrió con sesenta alumnos hablantes de náhuatl el 6 de enero, día de la Epifanía (es decir, de la

revelación de Cristo a los gentiles Reyes Magos) y, por el apoyo de Carlos V, recibió el título de "imperial". Ambos hechos mostraban las claras expectativas que sobre él se tenían: primero, porque los franciscanos lo veían como una nueva Epifanía, manifestación de Cristo a los habitantes del Nuevo Mundo en la cual Tlatelolco tendría un papel central; el segundo, a causa de la misión providencial que se depositaba en el emperador "de los últimos tiempos", bajo cuyo manto protector se colocaba la fundación.

En las aulas del Colegio los jóvenes nobles indígenas recibían, de eminentes frailes versados en la cultura clásica y cristiana, una sólida formación en las disciplinas fundamentales de la cultura europea de su tiempo, algunas de ellas, como el latín y la retórica, de forma institucional y otras, como la filosofía, de manera más bien disimulada. Como quiera que haya sido, el Colegio de Santa Cruz se convirtió en un fértil semillero intelectual cuya labor propició la comunicación intercultural y, junto con el conocimiento recíproco, la preservación de la cultura prehispánica en traducciones, recopilaciones y textos de teatro evangelizador en lengua náhuatl, todo ello apoyado por la existencia de dos instrumentos cardinales: una imprenta propia y una magnífica biblioteca latina. Otro aspecto digno de mención es la interdisciplinariedad de los trabajos realizados al amparo de la Orden Franciscana. Latinistas del Colegio de Santa Cruz y *tlacuilos* de escuelas de artesanos, como la de San José de los Naturales, "se hicieron cargo de la construcción de la memoria indígena y de la elaboración de mapas y planos que permitieron tener un mejor conocimiento de la realidad geográfica del territorio y de la capital."

La empresa de los franciscanos tuvo la fortuna de contar con el apoyo de gente lúcida y culturalmente receptiva en los estamentos más altos del poder imperial y virreinal. Ése, indudablemente, fue el caso del virrey Antonio de Mendoza. La complejidad implícita en la densidad y diversidad del territorio en proceso de conquista difícilmente habría podido contar con alguien más indicado para asumir su conducción política. Junto con su ascendencia noble y cercanía con el primer círculo de los Habsburgo, el acervo vivencial de Mendoza lo proveyó de los mejores instrumentos para el éxito de su misión en la Nueva España, primero, y en el Perú después. Su exposición a la diversidad y la diferencia databa desde su infancia, pues su padre había sido nombrado capitán general del reino de Granada inmediatamente tras la Reconquista. Sobre el particular, Rubial apunta que el "trato con personalidades y políticas tan diversas y la convivencia con una población conquistada debieron forjar el carácter negociador de Antonio; una actitud abierta hacia una sociedad multiétnica fue el aprendizaje que le sería de gran utilidad". Esta muy temprana experiencia cultural y política seguramente influyó para bien en su desempeño como embajador en Hungría, Flandes, Inglaterra, Italia y Alemania. Mendoza llega a Nueva España en 1535 con la instrucción imperial de aplacar la

rebelión de los nuevos súbditos americanos ocasionada por los abusos de los encomenderos, los conquistadores y quienes integraban el grupo de los privilegiados.

Confrontados con este grupo estaban los frailes y los caciques indígenas, bajo cuya influencia estaba el motor económico del virreinato, es decir, la mano de obra indígena. Fue este sector el que devino en apoyo del virrey, cosa que *ipso facto* convirtió a la nobleza indígena en pieza clave de su proyecto político y económico. Así se cerró la pinza del gobierno mendocino: de una parte, quienes construían el nuevo imaginario religioso-cultural y los que fungían como traductores de los contenidos del proyecto evangelizador y, de otra, el amplio sector sin cuyo concurso era imposible la viabilidad económica del virreinato. "Entre 1537 y 1543 Mendoza hizo los primeros nombramientos de dignatarios indígenas, alguaciles, alcaldes, ordenanzas y jueces de comisión. En 1537 fundó la "Orden de los Caballeros Tecles", con la cual se intentaba restaurar el sistema ritual prehispánico para acceder al rango de *tecuhtli*. Con esto y con la inserción de los indígenas "principales" dentro del sistema nobiliario español."

La concordancia del virrey con los eclesiásticos no demoró. Prácticamente desde sus primeros días en México, Antonio de Mendoza hizo suya la propuesta franciscana de fundar lo que en breve sería el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, cuyos egresados desempeñarían el múltiple rol de catequistas, informantes e intermediarios ante la jerarquía indígena de la cual ellos formaban parte. Subraya el doctor Rubial el compromiso de Antonio de Mendoza con el proyecto. Es altamente significativo que el Colegio dependiera de la Corona (de ahí su título de imperial) y estuviera sujeto al virrey, no al episcopado. El virrey de Mendoza donó dos estancias junto al río Apaseo con dos mil ovejas, mil vacas y cien yeguas, y en 1549 eligió a su ahijado, Diego de Mendoza Imauhyatzin (a quien Sahagún llama Diego Huitznahuatlailotlac), como cabeza del cabildo de la ciudad indígena. Lamentablemente, la labor del Colegio se vio entorpecida por factores como la epidemia de 1545, que diezmó la población novohispana, incluidos estudiantes y profesores del Colegio; la gran inundación de 1555, que destruyó varias de las propiedades sobre las que recibía rentas y censos. Pero acaso lo peor resultó la paradoja que significó la excelencia de la labor desarrollada por el virrey de Mendoza en la Nueva España. En 1550 fue transferido al Perú, lo cual fue un duro golpe, pues su sucesor, Luis de Velasco, hizo causa común con los antiguos privilegiados y él mismo se sumó al despojo del Colegio. A ello se añadieron los cambios administrativos impuestos en la era de Felipe II. Así las cosas, hacia 1596 el fraile Gerónimo de Mendieta escribía: "Y ahora poco más sirve el colegio de enseñar a los niños indios que allí se juntan (que son del mismo pueblo de Tlatelulco) a leer y a escribir y buenas costumbres".

Entre los nobles indígenas no faltaron los casos de quienes alcanzaron niveles de excelencia en el dominio de las lenguas clásicas, la música y otras artes. La

asimilación de la tradición occidental por intelectos indígenas poderosos ayuda a entender el vigor y la profundidad de la raíz que, en los términos de Luis Weckmann, dotó a la nación novohispana de una raíz medieval que le permitió el tránsito a la modernidad occidental.[12] Sin embargo, tan importantes como los intelectuales indígenas lo fueron aquéllos que, en el bando europeo, asimilaron de igual manera la cultura mesoamericana y contribuyeron a consolidar el puente transcultural. Sobra decir que, en ese sentido, los eclesiásticos españoles fueron de la mayor importancia. Sin embargo, también los hubo holandeses, belgas, italianos e incluso franceses, como es el caso del franciscano Matutino Gilberti, cuya labor y significado de su obra aborda Rodrigo Martínez Baracs en su ensayo "Historiografía del *Diálogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan* (1559) de fray Maturino Gilberti".

Nacido en los últimos años del siglo XV, Giberti se vio compelido a falsear su lugar de nacimiento por motivos doctrinarios ante el inquisidor Esteban de Portillo en 1571. Ya en problemas debido a las interpretaciones de su *Diálogo* y rencillas político-religiosas, no carente de razón, consideró conveniente decir que había nacido en la ciudad de Toulouse y no en Poitiers, célebre esta última como foco emisor de las ideas protestantes. No habrá sido cosa menor ser llamado a cuentas por la Inquisición por intentar explicar la naturaleza de la Trinidad en un mundo politeísta. El *Diálogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, impreso en la capital novohispana por Juan Pablos en 1559, fue el libro de mayor extensión escrito enteramente en un idioma mesoamericano (el tarasco) durante todo el periodo virreinal. Como el título lo indica, se trata de un libro para transmitir la fe cristiana a la población indígena de Michoacán. Por su misma naturaleza, desde un inicio el libro mereció un trato puntilloso por parte de la jerarquía religiosa novohispana. El obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, mandó recoger y examinar su *Diálogo* y llamó la atención del arzobispo Alonso de Montúfar hacia la persona y la obra de Gilberti. Una vez examinado por Alonso de la Veracruz y hecho del conocimiento del virrey Luis de Velasco, el asunto fue a dar a España para examen del Consejo de Indias. Dicha instancia mandó "que se recojan y prohíban estos libros y otros cualesquier que hobiere en cualquier lengua, como no sea en latín, griego o hebreo". Finalmente, en junio de 1588, dice Martínez Baracs, "los inquisidores de México informaron al Consejo que habían visto que "en el nuevo *Catálogo general* no se manda prohibir ni censurar, se nos ofrece acordarlo de nuevo para que Vuestra Señoría mande lo que fuese servido, pues no habiéndose de prohibir, podrá ser libro provechoso para la doctrina de los indios de aquella tierra".

---

[12] *Cf.* Luis Weckmann, *La Edad Media en México*, 2 vols., México, El Colegio de México, 1984.

El caso del fraile francés ilustra la intensidad del tránsito intercultural en Nueva España, así como la monumentalidad del trabajo filológico llevado a cabo por mentes como el agustino Diego Basalenque y el propio Maturino Gilberti quien, al decir de fray Isidro Félix de Espinosa,

> se dedicó con tanta eficacia a aprender la lengua de los tarascos, y se hizo tan dueño de ella que lo hablaba con tanta propiedad y elegancia como si hubiera nacido entre los indios, y pudo ser tenido con razón por maestro de ella, como otro Jerónimo o Cicerón lo fueron de la latina. Compuso en la lengua tarasca muchos y elegantes libros, y fueron *Arte* y *Vocabulario*, con que facilitó la dificultad que había en aprenderla y predicarla, y fuera de esto escribió en tomos de a folio los *Diálogos de la Doctrina Cristiana*, obra muy erudita.
>
> Fue tan consumado en esta lengua, que hasta ahora no ha habido ministro alguno, así religioso como clérigo, que con mucho le iguale, no teniendo en poco todos imitarle, y seguirle en algo y todos en general se aprovechan de sus libros impresos, llenos de muy santa y sana doctrina, como dejó escrito nuestro Torquemada.

Desafortunadamente, el caso de los *Diálogos* de Gilberti también da constancia de la dispersión del acervo mexicano. De la obra de Maturino Gilberti, dice el doctor Martínez Baracs, a mediados de siglo XIX los únicos libros que pudo encontrar el historiador Joaquín García Icazbalceta fueron el *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, el *Diálogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan*, la *Grammatica Maturini* (los tres de 1559) y el *Thesoro spiritual de pobres* (1575), los cuatro en poder de su amigo José Fernando Ramírez, liberal moderado, ministro de Relaciones Exteriores de nuestro Segundo Imperio Mexicano y autoridad reconocida en lenguas indígenas y sus dialectos, quien fue un hombre clave en el rescate de nuestro acervo histórico,[13] y otros ejemplares de diversas obras de Gilberti las fue a localizar en los Estados Unidos y en el Reino Unido.

Al contemplar en perspectiva la complejidad, riqueza y profundidad del proceso sincrético e integración de lo que fue la Nueva España, deviene inteligible el que un indígena novohispano como Benito Pablo Juárez García, apenas veinticinco años después de consolidada la independencia, fuese electo gobernador del estado de Oaxaca y, doce años después, presidente de la República. En términos comparativos, los Estados Unidos de América tardaron doscientos veintiocho años

---

[13] *Vid.*, Enrique Krauze, "José Fernando Ramírez: Un héroe de la historiografía", discurso de ingreso a El Colegio Nacional, Ciudad de México, 27 de abril de 2005, en https://colnal.mx/integrantes/enrique-krauze, y Arnold Blumberg, *The Diplomacy of the Mexican Empire, 1863-1867*, Malabar, Robert E. Krieger Publishing Co., 1987, pp. 47-48.

en elegir un presidente no caucásico. Lo que aún resulta difícil de entender es por qué en el siglo XXI seguimos despreciando la etapa fundamental de formación de nuestra identidad nacional. ¿Por qué, en vez de asumir nuestro origen transcultural como sustento para nuestro tránsito en el mundo integrado, nos empeñamos en aferrarnos a la idea de una esencialidad anclada en el siglo XVIII? Inexplicablemente, a pesar del riquísimo acervo histórico que obra en nuestra genética cultural, los mexicanos seguimos cimentando nuestro mito fundacional en la idea del estupro,[14] enarbolando un ansia palingenésica potenciada en la etapa más oscura de los totalitarismos del siglo XX[15] y colocando en el periodo virreinal responsabilidades heredadas del liberalismo republicano, mismas que hoy no sólo seguimos siendo incapaces de corregir, sino que corremos el riesgo de agravar con la acentuación mayor del sesgo ideológico del discurso educativo oficial.

Junto a los desafíos de orden material, la nación mexicana enfrenta el reto de reconstruir un imaginario fracturado artificialmente desde el poder en dos construcciones falaces, el oprimido y el opresor, lo que ha provocado la inhibición de una portentosa naturaleza sintética en detrimento de los grupos que se imaginan herederos de unos y de otros. La historia se escribe en presente. *1523. La conquista del tiempo* es una aportación a la urgente reconquista del tiempo cuya noción hemos perdido.

La Condesa, Ciudad de México, febrero de 2023

---

[14] *Vid.*, Octavio Paz, "IV. Los hijos de la Malinche", en *El laberinto de la soledad,* México FCE, 1973, pp. 59-80.

[15] Sobre el origen inmediato de la idea de "regeneración nacional" y de la redención de una "esencialidad nacional pervertida", véanse, entre otros: George L. Mosse, "The Genesis of Fascism", en *Journal of Contemporary History,* 1966, Vol. 1, No. 1 (1966), pp. 14-26. https://www.jstor.org/stable/259647 y Roger Griffin, *Fascism. An Introduction to Comparative Fascist Studies,* Cambridge, Polity Press, 2018.