



Los prolegómenos historiográficos
a la (re)construcción milenarista y mística franciscana
del Nuevo Mundo: el caso de fray Gerónimo de Mendieta

*The historiographical prolegomena
to the Franciscan millenarian and mystical (re)construction
of the New World: the case of Fray Gerónimo de Mendieta*

José Enrique Atilano Gutiérrez
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
jose_atilano@uaeh.edu.mx
ORCID: 0000-0001-8476-4646

María Isabel Terán Elizondo
Universidad Autónoma de Zacatecas
isableteran@uaz.du.mx
ORCID: 0000-0003-0644-4975

Resumen: A 500 años de la llegada de los primeros doce franciscanos al Nuevo Mundo, diferentes investigadores han estudiado la recepción literaria y retórica que tuvo la orden franciscana al interior de las comunidades indígenas desde su desembarco en Veracruz en 1524. Dichos trabajos han construido múltiples líneas de investigación; sin embargo, aún queda por escribir sobre la relación entre los prolegómenos de una obra y los horizontes de lectura esperados. En estos espacios, autores y prologuistas interpretaron los acontecimientos allí narrados en función de las expectativas de sus lectores. En ese sentido, nuestra aportación consiste en presentar una propuesta de análisis donde la historiografía y la crítica literaria retoman la forma en que debía entenderse la historia de una orden como parte de un plan civilizatorio más amplio a partir de la *Historia Eclesiástica Indiana* y los relatos hagiográficos de fray Martín de Valencia hechos por fray Gerónimo de Mendieta.

Con esta investigación, esperamos fortalecer y actualizar una línea de investigación que se ha ocupado del análisis de los parámetros retóricos, literarios y hermenéuticos yacientes en los sentidos de producción discursiva de los textos

indianos de la segunda mitad del siglo XVI, que tenían como finalidad dar entera noticia sobre los logros obtenidos por la orden de frailes menores a sus provinciales y a las cortes reales de Felipe II.

Palabras clave: Milenarismo, Mística, Franciscanos, Gerónimo de Mendieta, 500 años, fray Martín de Valencia, prolegómenos.

Abstract: 500 years after the arrival of the First Twelve Franciscans in the New World, researchers have studied the literary and rhetorical reception of the Franciscan order within the indigenous communities since its landing in Veracruz in 1524. These works have built multiple lines of research; however, the relationship between the prolegomena of a work and the expected reading horizons has yet to be written. In these spaces, authors and prologue writers interpreted the events narrated therein according to the expectations of their readers. In this sense, our contribution consists of presenting a proposal for analysis in which historiography and literary criticism take up the way in which the history of an order should be understood as part of a broader civilizing plan based on the *Historia Eclesiástica Indiana* and the hagiographic accounts of Fray Martín de Valencia by Fray Gerónimo de Mendieta.

With this research, we hope to strengthen and update a line of investigation that has dealt with the analysis of the rhetorical, literary and hermeneutic parameters lying in the meanings of discursive production of the Indian texts of the second half of the sixteenth century, which were intended to give full notice of the achievements of the Order of Friars Minor to their provincials and to the royal courts of Philip II.

Keywords: Millenarianism, Mysticism, Franciscans, Geronimo de Mendieta, 500 years, fray Martin de Valencia, prolegomena.

La mística es la anti-Babel; es la búsqueda de un hablar común después de su fractura, la invención de una lengua “de Dios” o “de los ángeles” que palie la diseminación de las lenguas humanas.

Michel de Certeau. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*

Introducción

Este trabajo tiene como finalidad analizar el contenido de los prolegómenos de la *Historia Eclesiástica Indiana* escrita por el franciscano Gerónimo de Mendieta.¹ Desde la teoría literaria, los prolegómenos comprenden aquellos escritos breves que introducen de manera general los objetivos discursivos de un texto.² Éstos pueden ser expuestos por el responsable de la obra o por otros personajes. En el caso de la *Historia Eclesiástica Indiana*, fue fray Juan de Domayquía, correligionario de Mendieta, quien los escribió y en los que destacó la importancia de la tradición milenarista que a finales del siglo XVI se estaba viviendo en el Nuevo Mundo.

Así, con este ejercicio historiográfico se dará a conocer cómo fue interpretado el problema hermenéutico de la aparición de América en la literatura franciscana a partir del género de la mística, empleada en esta obra de finales del siglo XVI. Y es que para Michel de Certeau: “La mística, en cuanto literatura, compone tramas con los cuerpos”.³ Por ello, en este artículo expondremos nuestra lectura de la obra de Mendieta, particularmente del Libro V, donde escribe sobre su correligionario fray Martín de Valencia (1474-1534). Nuestra tesis principal es que la escritura escatológica que el franciscano utilizó para describir retóricamente a su correligionario permitió construir un modelo místico-literario que hizo posible comprender mejor la propia evangelización del Nuevo Mundo.

Desde esta perspectiva, la *Historia Eclesiástica Indiana* de Mendieta debe ser entendida como un discurso que justifica y dota de sentido cristiano a dos cuerpos sin nombre: el del Nuevo Mundo y el del indígena. Lo anterior lo veremos expuesto en tres apartados generales: 1) Tomamos como eje explicativo la figura

¹ Gerónimo o Jerónimo de Mendieta (Vitoria 1525-Ciudad de México 1604). Religioso franciscano español. Pasó a Nueva España en 1545 y participó en las labores de evangelización de los nativos. En 1597 escribió la crónica de la evangelización titulada *Historia Eclesiástica Indiana*, que permaneció manuscrita en un archivo madrileño, hasta que en 1870 fue descubierta y editada por Joaquín García Icazbalceta, pero la cual otros cronistas, como Juan de Torquemada, conocieron reprodujeron algunos pasajes.

² Louis Hjelmslev, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1971.

³ Michel de Certeau, *La fábula mística*, México, UIA, 1993, p. 24.

de la Torre de Babel para explicar los retos lingüísticos que significó dotar de sentido escatológico y hermenéutico la presencia de América al interior del discurso institucional del cristianismo de las Indias Occidentales y el del Viejo Mundo; 2) Analizamos los usos lingüísticos que Mendieta empleó en su *Historia Eclesiástica Indiana* para justificar la importancia mística y milenarista que fray Martín de Valencia tuvo en el proyecto de evangelización americana; 3) Profundizamos en el análisis de los conceptos de cuerpo, ausencia e institución como principales productores de narrativas místicas durante el siglo XVI en pos de una renovación de las prácticas cristianas en el Nuevo Mundo.

La construcción de una nueva Babel: el problema de la aparición de América

El ladrillo y la estructura de la herejía indiana habían caído con la llegada de los primeros frailes a América; la narración de lo acontecido se hizo en los propios términos de la tradición y la cultura Occidental. De acuerdo con ella, en los años posteriores a la conquista, la confusión y la imposibilidad de comunicarse causaban asombro y desconcierto entre los habitantes del Nuevo Mundo. Aquella torre lingüística que se irguió como el centro de la civilización prehispánica quedó hecha añicos. Desde ese momento se hicieron más visibles las fracturas entre las muchas lenguas y sus dialectos que conformaban aquel monumento. Se hizo evidente un derrumbe interno: entonaciones desiguales y polifónicas, gestos e intentos comunicativos fallidos que impidieron volver a la normalidad. Los idiomas, herramientas de sobrevivencia y comunicación con las que los seres humanos construyeron alianzas, pactos, guerras, lazos y familias, y constituyeron nuevas genealogías, se convirtieron en silencio. No había quien atendiera al llamado: la lengua significó la división natural de las sociedades.

Después de la conquista, la principal tarea consistió en reunir los fragmentos orales y las tradiciones previas a la llegada de los europeos al Nuevo Mundo. En este momento de la historia fue necesario dotar de sentido, lugar y pertenencia a quienes no habían sido mencionados en Occidente. La voz de estos grupos humanos desconocidos fue llamada por Dios; el creador de todas las cosas se alejó *corporalmente* de su propia creación. A partir de entonces se hizo indispensable conseguir nuevos caminos para llegar nuevamente a los oídos de Dios; exigir, de nueva cuenta, su protección y sabiduría frente a la caída. De este lamentable episodio sólo se podía sacar una lección: la destrucción de una utopía lingüística que permitió habitar la Creación misma, conocerla, descubrirla, (re)nombrarla. Tal y como Adán y Eva, cualquier extranjero que decidiera vivir en el Nuevo Mundo tendría como misión el volver a nombrar todo lo que le rodeaba; como

resultado de su realización, surgirían tradiciones, mitos, formas de explicar los acontecimientos que sucedieron antes y después de la conquista.

Poco a poco se fueron erigiendo lazos, promesas y alianzas con el nuevo Dios, único, y ya no con los antiguos; sus alianzas, antes pactadas a través de carne y fuego producto de los sacrificios humanos, se edificaron a través del conocimiento y el aprendizaje de las lenguas ya existentes en estos territorios. Las nuevas genealogías indianas se afirmaron a partir del lenguaje del mestizaje; se conformaron círculos lingüísticos que reafirmaron las diferencias entre los naturales; quienes habían tenido el poder, lo conservaron y formaron parte de los relatos de hombres dignos de ser recordados en la posteridad.

A partir de esas alianzas surgió el nuevo Orbe Indiano: una esfera en donde los de adentro son *uno mismo*. Cartografías de la lengua que serían medidas a través de la fuerza del habla; sus espacios fueron habitados por voces de antiguos héroes que nutrieron mitos y leyendas. Esta obra fue construida por los arquitectos de la palabra: quienes perdieron su nombre en aquel “diluvio lingüístico”, su cuerpo se convirtió en su propia grafía.⁴ La nueva alianza estuvo conformada por letras carnales que instauraron vida y voz.

No obstante, la heterogeneidad del lenguaje puso en el Nuevo Mundo cierta unidad entre las nuevas sociedades, quedando atrás las tres grandes utopías lingüísticas conocidas hasta ese momento: Europa, Asia y África. A partir de entonces, su interacción estuvo permeada por un sinfín de prácticas cotidianas que duraron casi dieciséis siglos. Esta tranquilidad civilizatoria se vio trastocada por saltos de fe representados por las expediciones trasatlánticas que transformaron el imaginario babilónico: la aparición de un territorio llamado América.⁵

Así, se fortalecieron órdenes y sociedades que pertenecieron a las esferas del habla conformadas después de la caída de la primera utopía, la del Paraíso Terrenal. Ahora, había sujetos que eran letras salvajes: cuerpos y grafías desnudos y exóticos, cargados de símbolos por descifrar e interpretar: ¿En dónde habían estado todo este tiempo? ¿De qué manera llegaron a este lado del mundo? ¿Qué letras y lenguas fueron las que ellos desarrollaron después de la diseminación

⁴ Así lo expresa Michel de Certeau: “Los cuerpos forman rasgos de letras y aun letras completas, un encadenamiento de formas y de rasgos, en total una *escritura bella pero ilegible*. Escriben sin ‘hablar’. Al revés de los hombres-símbolos de ayer, no son ni palabras ni sentidos, sino grafías silenciosas, rectas inclinadas, invertibles y mutables, que se escriben sin que se sepa lo que ellos escriben. Perdidos en sí mismos, trazan más bien una musicalidad de formas –glosografía y caligrafía”. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, UIA, 2010, p. 86. Cursivas en el original.

⁵ Para Michel de Certeau: “La interpretación se convierte en una experiencia de la lengua (por la filología, por la crítica textual, la traducción) y en una experiencia dialógica (por la atención puesta en lo que un autor dice a sus destinatarios con sus palabras, su estilo, etc.)”. *La fábula mística...*, p. 129.

civilizatoria? ¿En qué momento del Antiguo Testamento se perdió su huella? Resultaba imperiosa la necesidad de descifrar las letras de este territorio.⁶

Queda aún preguntarse: ¿Qué clase de lenguas se utilizaron para dar cuenta de lo observado en las Indias Occidentales? El uso de la mística cristiana, aquí, fue de vital importancia. Los nuevos actores sociales que emergieron,⁷ el indígena y el Nuevo Mundo, en tanto que seres descubiertos o (re)inventados, requirieron de una (re)significación fundante dentro de la lógica occidental, necesitaron ser descritos y conocidos por el resto de la humanidad.⁸

Reconstruyendo la Torre: ladrillos del habla

Resulta interesante la tesis que John L. Phelan expuso en su libro *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*: “uno de los últimos florecimientos del misticismo medieval franciscano, del cual eran vértices la imagen del Apocalipsis y la santificación de la pobreza, pueden encontrarse en los escritos de Gerónimo de Mendieta”.⁹ A diferencia de Phelan, Michel de Certeau encontró que el fenómeno místico tuvo una efímera duración; para él, ocurrió entre los inicios del siglo XVI y el final del siglo XVII.¹⁰ A pesar de las discrepancias, ambos autores estuvieron de acuerdo en que la escritura y el sentimiento místico surgieron a partir de un contexto de crisis y de depresiones socioeconómicas, como lo fue el de la conquista de América.¹¹ Dicho contexto estuvo cargado de separaciones

⁶ “Vemos por todos lados funcionar *un semejante al otro*. Tiende a satisfacer un contrato pasado con el lector. Esta retórica responde a la demanda de un público que quiere algo exótico, pero certificado y garantizado por unas competencias, y mantiene *literalmente* unas diferencias después de haberla práctica y *racionalmente* desactivado, de haberla tornado en conformidad con lo pensable. Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, México, UIA, 2011, pp. 118-119.

⁷ Entendemos por emergencia lo señalado por Michel Foucault: “La emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano, cada una con su propio vigor, su juventud”, *Nietzsche, la genealogía la historia*, Barcelona, Pre-Textos, pp. 36-37.

⁸ Michel de Certeau, *La fábula...*, p. 11.

⁹ John L. Phelan, *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, p. 11.

¹⁰ “A diferencia de otras, que nacieron al mismo tiempo que ella, esta ciencia nueva no se sostendrá [refiriéndose a la mística]. Una vez que dio figura histórica y coherencia teórica a un conjunto de prácticas, se dispersa a fines del siglo XVII”. Michel de Certeau, *La fábula...*, p. 15.

¹¹ Phelan lo expresa así: “Su inclinación temperamental hacia esta tradición [se refiere al por qué de que Mendieta recurra a la mística para escribir acerca del Nuevo Mundo] se intensificó con las severas crisis demográficas y económicas por las que pasó la Nueva España en las últimas décadas del siglo XVI”. *El reino...*, pp. 11-12. Por su parte, Michel de Certeau lo plantea desde un ámbito más global: “En los siglos XVI y XVII, los místicos se encuentran con frecuencia en regiones y en

institucionales, de ausencias discursivas sobre el poder y de cuerpos representativos fragmentados y dispersos; así, la mística sirvió como mecanismo para la construcción de nuevas realidades.

La mística se convirtió en el resurgir de la palabra hablada dentro de la tradición católica moderna. Para su reconstrucción, fueron estudiados los cuerpos-letras antes de ser conquistados. Así: “los místicos no rechazan las ruinas [del habla] que los rodean. Se quedan allí. Van a ellas”.¹² Apre[he]nder el resabio de las lenguas primigenias sin caer en el desconocimiento de lo oral, forjó una sociedad “dueña de la palabra” donde todos los discursos dirigidos a la autoridad fueron escritos en la lengua de los vencedores. Significó, también, castigarlas y vetarlas por el mismo Dios como castigo de *La Caída*, de la distancia religiosa que habían tenido los indígenas respecto a la verdadera religión.

El círculo hablado simbólico católico, postrado ante aquella cuadratura civilizatoria¹³ occidental, se mostró como la posibilidad de encontrar de nuevo el origen espiritual perdido. Antes de expresarla, pensemos en la conquista de la lengua indígena. Occidente siempre se vio en la necesidad de entablar o de (re)inventar un diálogo ante aquello que deseaba conocer. El aprendizaje de una lengua significó la aprehensión del mundo de quien se confesaba ante esta sociedad, pues fue a través de este sacramento que el cristianismo tuvo la posibilidad para transformar las conciencias. Gracias a lo narrado en los confesionarios se conoció la realidad de los naturales de estas tierras.

Lo anterior se puede leer en los primeros escritos producidos durante este contexto de invención continental.¹⁴ El primer obstáculo que tuvo la otredad indiana fue el de entenderse por medio de la palabra; por lo que las primeras batallas fueron lingüísticas; gracias a ellas se acortó la distancia entre europeos e indígenas.¹⁵ A partir del control y dominio de la lengua fue que la autoridad y el saber de una sociedad surgió de la mano de conquistadores, frailes, viajeros y curiosos que describieron con extrañeza el Nuevo Mundo. Michel de Certeau dice al respecto:

categorías que sufren depresiones socioeconómicas, que no son favorecidas por los cambios, y se ven marginadas por el progreso y arruinadas por las guerras”. *La fábula...*, p. 34.

¹² Michel de Certeau, *La fábula...*, p. 39.

¹³ Retomamos el cuadrilátero retórico (los cuatro niveles de la semejanza) que la sociedad occidental implementa a finales del siglo XVI. Cfr. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2008. En específico, el capítulo II.

¹⁴ Véanse los *Diarios* de Cristóbal Colón por dar un ejemplo en concreto.

¹⁵ Foucault dice al respecto: “la similitud [hablando de esta figura retórica como productora de conocimiento] se convierte en el combate de una forma contra otra –o, mejor dicho, de una misma forma separada de sí por el pedo de la materia o la distancia de los lugares”. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas...*, p. 29.

En Occidente, el grupo (o el individuo) se da autoridad con lo que excluye (en esto consiste la creación de un lugar propio) y encuentra su seguridad en las confesiones que obtiene de los dominados (constituyendo así el *saber* del otro o sobre otro, o sea la ciencia humana).¹⁶

El hablar místico permitió crear una unidad diferenciada entre los sujetos hablantes en el siglo XVI: “El término místico [nos dice Michel de Certeau], es pues, mediador, asegura la unidad entre dos tiempos, supera (*aufheben*) su división y hace de ellos una historia”.¹⁷

Tiempos, hombres y lenguas pre-salvíficas (indios) *versus* tiempos, hombres y lenguas místicas occidentales se enfrentaron en un entramado donde la interacción del principio y fin del mundo estuvo presente a medida en que estos grupos se hicieron oír y mostraron sus lugares de enunciación. Veamos de qué manera el franciscano Mendieta aplicó el hablar místico en los prólogos de su *Historia Eclesiástica Indiana*.

Prólogos escriturísticos de la nueva Babel: Mendieta como autor místico del Nuevo Mundo

Para entender los motivos por los que surge una obra, resulta importante poner atención a los textos que le preceden. Los prólogos son lugares donde sus autores, mecenas o algún otro interesado en la circulación de un texto compartían con sus destinatarios pistas para interpretar el sentido de una obra.¹⁸ El “Prólogo al devoto lector” de la *Historia Eclesiástica Indiana* fue hecho por uno de los correligionarios de Mendieta, fray Joan de Domayquía, quien escribió lo siguiente a propósito de la historia y la Biblia:

Paréceme que si los autores de las historias que hasta hoy han salido a luz hubieran sido hombres doctos y santos, que en pocas o en ninguna [de esas historias] pusiéramos duda, sino que les diéramos entero crédito, y tuvieran con nosotros un linaje de autoridad muy parecido al de las divinas Letras. La

¹⁶ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, UIA, 2006, p. 19. Cursivas en el original.

¹⁷ Michel de Certeau, *La fábula...*, p. 101.

¹⁸ Aquí recuperamos lo dicho por Michel Foucault: “Cómo el autor se ha individualizado en una cultura como la nuestra, qué estatuto se le ha dado, a partir de qué momento, por ejemplo, se empezaron a hacer investigaciones de autenticidad y de atribución, dentro de qué sistema de valoración se captó al autor, en qué momento se empezó a contar la vida ya no de los héroes sino de los autores, cómo se instauró esa categoría fundamental de la crítica ‘el-hombre-y-la-obra’ –todo eso seguramente merecería ser analizado”. *¿Qué es un autor?*, Buenos Aires, Ediciones literales, 2010, pp. 10-11.

Sagrada Escritura historia es, y la razón por que es cierta y de verdad incontrastable es porque su autor Dios tiene ciencia infalible, con la cual no puede ser engañado, ni puede persuadirse a cosas que no llevan camino.¹⁹

Dos elementos de su interpretación sobre la historia humana se destacan en este fragmento: la única verdad era la revelada en las Sagradas Escrituras, y quienes podían acercarse a ella eran personas consideradas con suficiente autoridad para narrar el pasado. Dentro de esta lógica, Dios era el autor por excelencia de todo lo acontecido en la humanidad por haber sido el creador de las cosas, y todo aquel que deseara escribir sobre este asunto debería ser docto y santo, para que, así, su escrito fuera semejante a las Sagradas Escrituras.

La presentación de fray Gerónimo de Mendieta hecha por fray Joan de Domayquía en el prólogo de la *Historia Eclesiástica Indiana* cumplió con colocar en una posición idónea y de suficiente autoridad lo escrito en esta obra: “[Mendieta] escribió esta *Historia* de lo que sucedió en su conquista como lo vio por sus ojos”.²⁰ Memoria y testimonio fueron las principales herramientas con las que esta *Historia* se hizo. Sin embargo, estos no fueron los únicos elementos tomados por Domayquía para describir a la obra de Mendieta. Su vida ejemplar fue parte de aquellos varones ilustres y santos, capaces de contar lo acontecido en el pasado:

[Fray Gerónimo de Mendieta fue] hombre muy docto y de vida tan santa y ejemplar, que muy bien pudiéramos escribirle en el catálogo de los varones ilustres en letras y santidad que ha habido en la Orden. Murió viejísimo, muy cerca de los noventa años de su edad, y sesenta en las Indias.²¹

Esta distinción la hace debido a que, para fray Joan de Domayquía:

Muchos de los que han escrito historias, si son hombres doctos que alcanzan lo que es verdad y tiene apariencias de ella y la podrían escribir, fáltales lo segundo, que es la santidad y rectitud de voluntad, y así se arrojan a escribir falsedades, malicias, sátiras y otras bellaquerías: y si son santos, que cuanto es de su parte tienen oposición y repugnancia a todo eso, son idiotas y sin letras, que no saben discernir lo verdadero de lo falso, y así con facilidad dan crédito a disparates, y los escriben y afirman, y es lástima ver muchas historias llenas de ellos.²²

¹⁹ Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Cien de México-CONACULTA, II Tomos, 2002, p. 97.

²⁰ *Ibidem*, p. 96.

²¹ *Ibidem*, p. 97.

²² *Idem*.

De esta manera, Domayquía afirma que Mendieta escribió su *Historia* “como lo vio por sus ojos; de suerte que nuestro autor tiene de doctor el ser constante en no creer con facilidad sino sólo lo que evidentemente es creíble, y de santo el no poner de su casa cosa que no sea la misma verdad, y eso es lo que hace sumamente gustosa y provechosa esta lección de las Indias”.²³ Este fragmento nos ayuda a entender los elementos indispensables para reconocer la verdad. No era suficiente con ser testigo de lo acontecido para ser capaz de narrar con fidelidad el pasado; la condición de docto le permitió a Mendieta reconocer qué era útil y provechoso ser conocido y qué no.

Como observamos, los requerimientos intelectuales que hacían a un sujeto “autor” de una obra en el siglo XVI se relacionaban con su capacidad para sortear los defectos de quienes escribían historias sobre el pasado.²⁴ Los doctos sin rectitud escribían falsedades, malicias y sátiras que distorsionaban la verdad; los santos sin educación utilizaban la pluma para narrar disparates, difundiendo errores históricos, a pesar de su voluntad de estar contra la mentira.²⁵

Cuando el lenguaje no se adornaba con artificios literarios servía para conectar con lo divino a través de una experiencia interior: “El romance no es tan terso y limado como corre el día de hoy entre los que se precian de solo eso. El autor miró más a enhilar verdades que encienden la voluntad en los amores de Dios”.²⁶ A partir de la frase anterior, cabe preguntarse: ¿De qué manera debe entenderse la mística de Mendieta? Uno de los motivos principales por los que la *Historia* de este franciscano tuvo cabida en la historiografía de su orden fue por lo que dijo respecto a la conversión de las almas del Nuevo Mundo. Sin adornar su mensaje, comunicó una historia auténtica sobre los habitantes de las tierras recién descubiertas.

Utilizando nuevamente la alegoría de la caída de la Torre de Babel, los cuerpos salvajes-letras desnudas de los indígenas fueron muestra de que aún quedaban acciones por hacer para que el orbe quedara totalmente cristianizado. A estas hojas en blanco se les enseñó una nueva lengua y se les dio una identidad occidental. El interés por cristianizar el cuerpo físico de los indios radicó en cambiar el aspecto del contenedor de la esencia de la creación divina; por lo mismo, era el primer asunto que debía pelearse contra las antiguas creencias. De allí que

²³ *Ibidem*, p. 98.

²⁴ Al respecto, véanse los siguientes textos: Roger Chartier y Guglielmo Cavallo, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, México, Taurus, 2010 y; Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, México, UIA, 2001.

²⁵ Norma Durán, *La vida de Sebastián de Aparicio escrita por fray Juan de Torquemada*, México, Navarra Editores, 2021.

²⁶ Gerónimo de Mendieta, *Historia...*, p. 98.

el escribir en el alma del indígena convirtió a su cuerpo en algo civilizado. Para lograrlo, el autor místico:

[...] comienza la tarea de ofrecer un cuerpo al espíritu, de “encarnar” el discurso y de dar lugar a una verdad. Contrariamente a las apariencias, la carencia se sitúa no del lado del que causa la ruptura (el texto), sino del lado de lo que “se hace carne” (el cuerpo).²⁷

Visto de esta manera, los nuevos *ladrillos* que conformaron la Torre de Babel Indiana serán encarnados a partir de la conversión de las almas de los indios. Lo narrado en la obra de Mendieta fue una pastoral que guió a los infieles a la obtención de una nueva corporalidad y espiritualidad; su *Historia* fue el instrumento que creó una comunicación entre lo dicho y lo visto por ambos partícipes de este círculo.²⁸ Hacer hablar al lenguaje babélico para que diera a conocer sus verdades calladas por medio de un nuevo cuerpo: El del indígena cristianizado.

La Historia Eclesiástica Indiana: genealogía escatológica del descubrimiento del Nuevo Mundo

¿Cuáles fueron los sentidos discursivos que fray Gerónimo de Mendieta plasmó en su *Historia Eclesiástica Indiana*? Volvamos a lo dicho por fray Joan de Domayquía en las *Advertencias*. Ahí dice lo siguiente:

Lo primero que advierto al lector, que se intitula este libro *Historia Eclesiástica* porque el principal fin y materia de ella es tratar de la conversión de las almas, por ministerio de personas eclesiásticas e *indiana*, con vocablo general, aunque no trata cosa alguna del Perú ni de sus provincias, sino sólo de la Nueva España, por haber sido la primera que se pobló de españoles, después de las islas, y haber sido el principio de tanta felicidad como fue el descubrir otro nuevo mundo, y la puerta por donde se dio entrada a la conversión de tantos infieles que en las regiones indicas occidentales estuvieron ocultos tanto tiempo.²⁹

²⁷ Michel de Certeau, *La fábula...*, p. 98.

²⁸ Certeau lo plantea de la siguiente manera: “Estas comunidades [las místicas], en efecto, tienden a crear un cuerpo que vuelve visible a un ‘espíritu’ (una comunicación), de acuerdo con el modelo prestigioso de la *vita apostolica primitiva*. No guardar nada, no ocultar nada”. *La fábula...*, p. 106.

²⁹ Gerónimo de Mendieta, *Historia...*, p. 99.

Lo relativo a la conversión de las almas ya lo vimos páginas atrás. Lo que ahora llama nuestra atención es la delimitación espacial del contenido de la obra. En la *Advertencia* de la *Historia* de Mendieta, el territorio de la Nueva España apareció descrito como el primer plano geográfico en donde se llevaron a cabo los procesos relacionados con la conversión cristiana. Geografía seráfica y apocalíptica en donde debían cumplirse las promesas de salvación. Este plan incluía a los indígenas, quienes fueron descritos siguiendo las enseñanzas de Joaquín de Fiore, un místico medieval nacido en la primera mitad del siglo XII:

Y no ánimas como quiera [refiriéndose a la de los indios], sino ánimas tan tiernas y blandas como la cera blanda, para imprimir en ellas el sello de cualquier doctrina, católica o errónea, y cualesquier costumbres buenas o malas que les enseñaren; y gente sin defensa, ni resistencia alguna, para ampararse de cuantas opresiones y vejaciones que hombres atrevidos y malos cristianos les quisieran hacer, no tiendo más de la defensa y amparo que su rey desde tan lejos le proveyere; y por el consiguiente, gente que necesita a tener vigilantísimo y continuo cuidado y memoria de mirar por ellos el príncipe y señor que los tiene a su cargo.³⁰

La anotación anterior va ligada con la manera en la que Fiore organizó la historia de la humanidad; de acuerdo con su interpretación, los seres humanos habían pasado por dos etapas previas antes de llegar al momento de su presente. La primera, la del Padre, representada por el Antiguo Testamento, fue un periodo de obediencia y disciplina con normas estrictas donde el temor a Dios fue la razón de actuar de las personas; la del Hijo, cuyo comienzo tuvo lugar con la venida de Cristo, estuvo marcada por la gracia y la fe; en la del Espíritu Santo, la última etapa trinitaria, se encontraba la sociedad occidental cuando Fiore propuso estos estadios temporales del cristianismo. A diferencia de las otras, ésta era una oportunidad de libertad y de caridad gracias a la participación de las órdenes religiosas, encargadas de ilustrar esta era y de promover una relación más profunda, y mística, con Dios. En otras palabras, el medievalista francés Jacques Paul, expone estos momentos joaquinitas de la siguiente manera:

En la primera época, la de la servidumbre a la ley en el temor de Dios, la humanidad poco espiritualizada se representa con los hombres casados. El segundo periodo, el de la revelación a los hijos de Dios, es un tiempo de fe y obediencia filial del que los clérigos son los mejores representantes. La tercera época, la del Espíritu Santo, será un tiempo de libertad y de caridad. Será ilustrado por nuevas órdenes religiosas.³¹

³⁰ *Ibidem*, p. 122. Las cursivas son nuestras.

³¹ Jacques Paul, *Historia intelectual del occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 381.

En esta última etapa, la de libertad y la caridad, las órdenes mendicantes tuvieron un papel importante en la realización del plan divino de la salvación.³² Regresando a la interpretación de la historia utilizada por fray Gerónimo de Mendieta, la travesía marítima realizada por Cristóbal Colón, ferviente promotor de la orden de los frailes menores, tenía un papel particular en este plan:

[...] entendamos no haber sido negocio humano, ni caso fortuito, sino obrado por divino misterio, y que aquel piloto y marineros pudieron ser llevados y regidos por algunos ángeles para el efecto que se siguió, y que finalmente escogió Dios por medio e instrumento a Colón para comenzar a descubrir y abrir el camino de este nuevo mundo, donde se quería manifestar y comunicar a tanta multitud de ánimas que no lo conocían, como escogió a Fernando Cortés por instrumento y medio de la principal conversión que en las Indias se ha hecho: y así como negocio de Dios y negocio de ánimas, fue guiado y solicitado por varón religioso dedicado al culto divino.³³

Novedad ya conocida por la sabiduría de Dios, travesías de conquista y descubrimiento dirigidas por un halo divino, páramos cargados de nuevas imágenes retóricas y designios por descifrar fueron algunos de elementos presentes en la narración providencialista del descubrimiento de América propuesta por Mendieta. De acuerdo con ésta, Dios ya sabía lo que iba a suceder y envió a sus ángeles para acompañar las proezas del navegante genovés, elegido para llevar el cristianismo a tierras desconocidas. De la mano de Colón, Hernán Cortés, otro instrumento divino, tuvo la misión religiosa de llevar a cabo un orden cristiano a través de las armas. Alrededor de ambos personajes comenzaron a gestarse un sinfín de mitos y leyendas fantásticas cargadas de exotismo y afrentas heréticas por derrocar. Así, la llegada de los navíos y la imposición de la espada tuvieron una historia qué contar.

Lo que hasta ese momento era sabido sobre los reinos y reyes del mundo occidental fueron utilizados por Mendieta como un referente hermenéutico para anunciar el descubrimiento y conquista de este Nuevo Mundo. Para tal propósito creó una genealogía de alianzas indianas para explicar el carácter providencialista de la conquista, el acontecimiento más importante de la religión cristiana después de la venida del Hijo de Dios. Las Sagradas Escrituras aportaron a estas tierras los nombres de David, Salomón, Asa, Constantino, Teodosio, Justino y Justiniano para formar parte de la lógica de salvación, redención y conversión occidentales.

³² Para saber más del tema joaquinita, véase: Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid, Ediciones Encuentro, II vols., 1989.

³³ Gerónimo de Mendieta, *Historia...*, pp. 104-105.

En particular, la era de los Reyes Católicos, marcada por la expulsión de los moriscos de Granada, se coronó con la anexión de un territorio nuevo. Antes de este acontecimiento la Monarquía Católica recuperó espacios que habían sido ocupados por las minorías étnicas y religiosas en la Península Ibérica. La lengua prometida por Dios para unificar el orbe fue la misma que emplearon los representantes del rey en América para establecer un nuevo orden. La conquista y la cristianización de las comunidades indígenas fueron protagonistas de una nueva literatura donde la escatología y la producción epistolar fueron pilares para su explicación. La misión salvífica de los Reyes Católicos fue ratificada por la bula alejandrina de 1493:

Entendimos, que desde atrás haviades propuesto en Vuestro ánimo, buscar, y descubrir algunas Islas, y tierras firmes remotas e incógnitas, de otras hasta aora no halladas, para reducir los Moradores, y naturales de ellas al servicio de Nuestro Redentor, y que profesen la Fe Católica, y que por haver estado muy ocupado en la recuperación del dicho Reyno de Granada, no pudisteis hasta aora llevar a deseado fin este Vuestro santo, y loable propósito; y que, finalmente, habiendo por voluntad de Dios cobrado el dicho Reyno; queriendo poner en ejecución Vuestro deseo, previsteis al dilecto hijo Cristóbal Colón, hombre apto, y muy conveniente a tan gran negocio, y digno de ser tenido en mucho, con navíos, y gentes para semejantes cosas bien apercebidos; no sin grandísimos trabajos, costas y peligros, para que por la Mar buscasse con diligencia tales tierras firmes, e Islas remotas, e incógnitas, a donde hasta aora no se havía navegado, los cuales, después de mucho trabajo con el favor divino, habiendo puesto toda diligencia, navegando por el mar océano, hallaron ciertas Islas remotísimas, y también tierras firmes, que hasta aora no havían sido por otros halladas, en las cuales habitan muchas gentes, que viven en paz: y andan, según se afirma, desnudas y que no comen carne.³⁴

Con lo dicho, nos damos cuenta de que la predestinación del descubrimiento de América fue legitimada por el poder espiritual a través del Papa. La idea de que existieran islas remotas y jamás vistas encendía la imagen de la existencia de la utopía babélica que señalábamos al inicio de este artículo. En la bula, además, se especificaba la manera en que se debía tratar a los naturales de estas tierras:

[...] atentamente os requerimos, que cuando intentáredes emprender, y proseguir del todo semejante empresa, queráis, y debáis con ánimo pronto, y zelo de verdadera Fe, inducir los pueblos que viven en las tales Islas, y tierras, a que reciban la Religión Christiana, y que en ningún tiempo, os espanten los peligros, y trabajos, teniendo esperanza, y confianza firme, que el Omnipotente Dios favorecerá felizmente Vuestras empresas, y para que

³⁴ *Ibidem*, pp. 112-113.

siéndoos concedida la liberalidad de la Gracia Apostólica, con más libertad y atrevimiento toméis el cargo de tan importante negocio...³⁵

Ahora que un Nuevo Mundo se avistaba, la confianza del triunfo de la religión cristiana podía ser enunciado a los cuatro vientos en una época de grandes cambios como lo fue el siglo XVI. Para Mendieta, el final de esa etapa se estaba cristalizando y los reinos ibéricos serían los que encabezarían este momento de la historia occidental. Tal y como lo expresó John Phelan: "El descubrimiento y la conquista de América, entre otras cosas, era la última cruzada".³⁶

De ahí que existiera la necesidad de construir una narrativa que permitiera corporalizar los deseos de la evangelización, la mística y el milenarismo franciscano plasmado en las comunidades indígenas de las Indias Occidentales. La vida de los principales franciscanos que habitaron el Nuevo Mundo sirvió como página blanca para crear escenarios imaginarios que nutrieran los preceptos cristológicos y católicos que eran preparados para esta población recientemente descubierta; y qué mejor que posarse en el *exempla* de fray Martín de Valencia, uno de los mendicantes más importantes de la orden de los hermanos menores para ver fraguados estos deseos discursivos.

Fray Martín de Valencia: la fábula mística de una vida

Viejas edificaciones y monumentos civilizatorios fueron destruidos en nombre de Dios. El estandarte cristiano fue tomado en varios momentos de la historia occidental como vencedor de una conquista en la que los idólatras fueron desterrados, separados o anexados al nuevo orden, producto de la conquista. De inmediato se exigió la presencia de quienes santificarían la última cruzada acontecida en el siglo XVI. Los designios que se presentaron en esos tiempos ayudaron a unificar aquella imagen utópica indiana mencionada con anterioridad.

La tarea no fue sencilla y se necesitó de la creación de figuras institucionales que permitieran la construcción de aquella torre que, poco a poco, se llenó de nuevos ladrillos humanos indios. El camino para lograrlo se encontró en la hagiografía. Recordemos que, según la tesis de Michel de Certeau, el cristianismo se institucionalizó exitosamente a partir de la doble ausencia del cuerpo de Cristo:

Ya desde el siglo XIII, es decir, desde que la teología se profesionalizó, los espirituales y místicos [refiriéndose a la rama franciscana] responden al desafío de la palabra. Por este motivo son deportados a la región de la

³⁵ *Ibidem*, p. 113.

³⁶ John L. Phelan, *El reino milenarista...*, p. 38.

“fábula”. Se solidarizan con todas las lenguas que todavía hablan, marcadas en sus discursos por la asimilación al niño, a la mujer, a los analfabetas, a la locura, a los ángeles o al cuerpo. [...] Sus movimientos atraviesan, pues, una economía escriturística y se extinguen, así parece, cuando ella triunfa. Por eso la figura fugaz de la mística nos interroga todavía acerca de lo que nos queda de la palabra.³⁷

Los vocablos que nos interesa recuperar de esta cita son los siguientes: fábula, palabra, mística y cuerpo. Estos cuatro conceptos permiten construir una frase-hipótesis: lo que Mendieta escribió en su *Historia* acerca del cuerpo-vida de su correligionario, fray Martín de Valencia, fue una fábula mística adaptada a la historia salvífica del Nuevo Mundo. ¿De qué manera podemos hacer esto verosímil? Respecto a la relación palabra-fábula, De Certeau explica:

La *palabra*, en particular, tan ligada a las tradiciones religiosas, se ha cambiado desde el siglo XVI por lo que sus “examinadores” u “observadores” científicos han llamado desde hace tres siglos la “fábula”. Este término se refiere en un principio a los relatos encargados de simbolizar una sociedad y por consiguiente compiten con el discurso historiográfico.³⁸

Y sobre el binomio cuerpo-mística, dice lo siguiente:

Un *corpus* puede ser considerado como el efecto de la relación entre un nombre (que simboliza la circunspección de un espacio) y reglas (que especifican una producción), aun cuando, como ocurre en muchos otros casos, el nombre sea utilizado también para incluir formaciones anteriores o diferentes en la unidad que él aísla [el escritor místico] (en el siglo XVI o en el XVII, se llamará “místicos” a discursos preexistentes y se formará así una tradición mística), y aun cuando las reglas de la construcción “mística” organicen textos mucho antes de dar lugar a una combinación propia (se observa, en efecto, que procedimientos calificados como “místicos” en la época moderna se encuentran bajo otros títulos en documentos anteriores o contemporáneos.)³⁹

A partir de lo anterior, podemos decir que el discurso que fray Gerónimo de Mendieta elaboró acerca de fray Martín de Valencia presentó las siguientes características: 1) es una narrativa que simbolizó a toda una nueva sociedad indiana y 2) el uso dado al nombre y al cuerpo de Valencia permitió constituir un

³⁷ Michel de Certeau, *La fábula...*, pp. 23-24.

³⁸ *Ibidem*, p. 22. Cursivas en el original.

³⁹ *Ibidem*, p. 27. Cursivas en el original. Resulta de vital importancia que, para el postulado de la producción mística, Michel de Certeau nos haga entender que, tanto el cuerpo (vida) como el *corpus* (documento), pueden ser entendidos en el mismo nivel discursivo a partir del uso de la escritura.

corpus hermenéutico, cargado de otros espacios y lugares interpretativos, que dieron legitimidad al trabajo de cristianización realizado por las órdenes mendicantes dentro de las comunidades indígenas. En los siguientes apartados de este artículo atenderemos mejor esta idea.

Una escritura llena de vidas: cuando los Otros son el Mismo

Empecemos con el siguiente párrafo del “Prólogo al cristiano lector” del Libro V de la *Historia Eclesiástica Indiana*:

¿Quién podría explicar el resplandor de las virtudes de estos santos padres? ¿Su fe, su esperanza, amor de Dios y del prójimo? ¿Su justicia en dar a cada uno lo que es suyo? ¿Su fortaleza en las adversidades de esta vida? ¿Su humildad entre las honras del mundo? ¿Su paciencia en las persecuciones? ¿Su abstinencia entre tanta abundancia de manjares? ¿Su oración, devoción, meditación y contemplación entre tantas ocupaciones exteriores? ¿Su pronta obediencia, su pobreza entre tantas ocasiones? ¿Su continua peregrinación en tan largos y ásperos caminos?⁴⁰

Para Mendieta, el seguimiento de las probidades de los hombres dignos de Dios hechas en el Nuevo Mundo debían ser conocidas por todos. En la época moderna, el cristianismo gozó de sus propias normas para institucionalizar la vida; la escritura hagiográfica del cuerpo ausente de sujetos referentes, como el caso de fray Martín de Valencia, sirvieron como ejemplo para identificar las cualidades de una orden religiosa y su papel en la realización del plan divino en el Nuevo Mundo. A través de las virtudes que Mendieta encontró en hombres y mujeres santos, construyó hagiografías para dar testimonio de la manera en la que la gracia de Dios se hizo presente en una tierra diferente y lista para evangelizar, sin importar cuándo estas personas honorables realizaron sus ejemplares acciones.

La cita referida líneas arriba recuerda la “Introducción” de la *Leyenda Dorada* del dominico Santiago de la Vorágine (1230-1298): “La historia de la vida humana se divide en estas cuatro etapas: era de la desviación, era de la renovación o retorno, era de la reconciliación y era de la peregrinación”.⁴¹ Como sus nombres lo indican, las primeras dos estuvieron marcadas por el alejamiento y el retorno a Dios; la tercera, donde la fe y la espiritualidad alcanzaron su punto más alto, que sirvió para la búsqueda de la perfección para avanzar con fe y esperanza hacia

⁴⁰ Gerónimo de Mendieta, *Historia...*, p. 258.

⁴¹ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 2008, p. 19.

Dios. Llama la atención esta última, marcada por un “tiempo de incesante caminar y de lucha constante”,⁴² fuera el presente del franciscano.

Siguiendo con la comparación entre la obra de Mendieta y la de la Vorágine, el primero terminó su *Historia Eclesiástica Indiana* en el año de 1591, y, el segundo concluyó su *Leyenda* en 1264. Ambos textos, podemos decir, se escribieron en las postrimerías de sus respectivos siglos, proponiendo una reformulación sobre el pensamiento cristiano de su momento. En el contexto de Mendieta, ésta tuvo una mayor relevancia, ya que, en poco más de setenta años de presencia franciscana en el Nuevo Mundo (1524-1591), la primera etapa de evangelización se estaba viendo como algo imposible de llevarse a cabo.⁴³

Aquellas cuatro etapas de la historia de la humanidad expresadas en la *Leyenda dorada* se estaban haciendo presentes en el tiempo de Mendieta. El dominico las describía de la siguiente manera:

Estas cuatro eras o etapas se corresponden con las cuatro estaciones del año y con las cuatro partes en las que se divide el día. Con las cuatro estaciones del año: Hay en efecto cierta relación, bastante clara, entre el invierno y la etapa primavera, entre la primavera y la segunda, entre el verano y la tercera y entre el otoño y la cuarta. Con las cuatro partes del día: La era primera se parece a la noche; la segunda a la mañana; la tercera al mediodía, y la cuarta a la tarde.⁴⁴

En ese sentido, para fray Gerónimo de Mendieta, la analogía de una “tarde de otoño” era lo que exactamente sucedía en el momento en el que escribía su *Historia* y relataba los acontecimientos indianos que le tocó experimentar. Por su parte, la hermenéutica de la *Leyenda dorada* fue idéntica a la de las semejanzas y alegorías de los cuatro evangelios representados en el pensamiento milenarista del siglo XI. Por lo que no es de sorprender que haya sido la misma que los franciscanos del siglo XVI utilizaran para entender los problemas del Nuevo Mundo. Este elemento discursivo es importante, pues, en palabras de Michel Foucault:

La interpretación, en el siglo XVI, iba del mundo (cosas y textos a la vez) a la Palabra divina que se descifraba en él; la nuestra, en todo caso la que se formó en el siglo XIX, va de los hombres, de Dios, de los conocimientos o de las quimeras a las palabras que los hacen posibles; y lo que descubre es la soberanía de un discurso primero, es el hecho de que nosotros estamos, antes aun de la menor palabra nuestra, dominados y transidos ya por el lenguaje.⁴⁵

⁴² *Idem.*

⁴³ Véase, John L. Phelan, *El reino milenarista...*, cap. VIII: La “Edad de plata” de Felipe II.

⁴⁴ Santiago de la Vorágine, *La leyenda...*, p. 19. *Cursivas nuestras.*

⁴⁵ Michel Foucault, *Las palabras...*, p. 292.

De esta manera, entendemos que las cualidades de las personas elegidas por Mendieta en su *Historia* guiaron las propias acciones de fray Martín de Valencia en el Nuevo Mundo. En tanto que los seres humanos eran creaciones del mismo Dios, en realidad no importaba la distancia entre tiempo y espacio transcurridos entre los personajes mencionados, pues todos ellos regresaban al mismo punto discursivo. Por ello, la escritura hagiográfica dio cuenta de todos y cada uno de estos individuos unificándolos en el discurso evangélico indiano.

En este punto de nuestra exposición toca replantearse cuál fue el sentido que Mendieta quiso dar en su *Historia* al recuperar la vida de fray Martín de Valencia en el discurso evangelizador del Nuevo Mundo. Para Mendieta, fueron tres las observaciones por las que las vidas ejemplares se debían de tomar en cuenta en el proceso de cristianización: “La primera es, del bueno ejemplo que nos dieron con su vida mientras vivieron en este mundo. La segunda, de cotejar nuestra vida con la suya para nuestra confusión. La tercera, de cómo nos favorece ahora delante Nuestro Señor Dios en la gloria”.⁴⁶ Así, el género hagiográfico se convirtió en un lenguaje simbólico en donde se vieron reflejados los principales preceptos religiosos que el “cristiano lector” debía de seguir para dar fe y testimonio de su evangelización. Si bien ésta no fue una invención moderna, puesto que la escritura de la hagiografía proviene de la Edad Media, sirvió para dar sentido a las acciones de una orden relacionada con la implantación del cristianismo en América.

Retomemos el objetivo discursivo místico que Mendieta vertió en los dos últimos puntos recién analizados: el de la confusión y el del favorecimiento de los santos ante la presencia de Dios. Respecto a la confusión, Mendieta escribió:

Lo segundo, nos hemos de acotejar nuestra vida con la de los santos, para confundirnos, porque cierto gran confusión nuestra es ver que estos santos religiosos fueron hombres como nosotros formados de la misma carne y huesos, sujetos a las mismas miserias y flaquezas, y que tanto nos excediesen en toda virtud, y en el amor de Dios y del prójimo, en la penitencia, en la estrecha pobreza de sus personas y edificios y de todo lo demás, en la pronta obediencia a sus mayores y en la observancia, así de los preceptos como de los consejos del Evangelio y nuestra regla.⁴⁷

Y referente al favorecimiento, destacó:

Lo tercero que hemos de traer a la memoria es su favor, cómo nos favorecen ante el acatamiento divino, rogando a Dios por nosotros. Si mientras vivieron en este mundo cargados con la pesadumbre de la carne, y ocupados con tantos cuidados, fueron tan solícitos en rogar a Dios por nosotros, y tuvieron tanto

⁴⁶ Gerónimo de Mendieta, *Historia...*, p. 258.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 259.

cuidado de nuestra salvación, agora que están libres así de la carne corruptible como de todo negocio temporal, ¿con cuánto más cuidado y amor acudirán en la gloria a rogar a Dios por nosotros?⁴⁸

Lo hasta aquí señalado nos permite comprender la importancia discursiva en torno a la construcción de una nueva concepción del cuerpo cristiano en la *Historia Eclesiástica Indiana*. En particular, que fue la hagiografía de fray Martín de Valencia, la que sirvió como ejemplo para demostrar las limitaciones carnales y la fragilidad humana, en un primer momento y, en segundo lugar, para magnificar las virtudes de los otros santos varones. Todo ello permitió la edificación de una memoria cristiana que dio fe de lo que Dios tenía preparado para estas nuevas tierras occidentales.⁴⁹

Santidad en la carne: la mística habla a través de la presencia del milagro ausente

Ahora bien, en el entendido de que los cuerpos discursivos que conformaban la narrativa de fray Martín de Valencia fueron espejos de otras vidas ejemplares, ¿cómo comprender la efectividad simbólica que tuvo al interior de la *Historia Eclesiástica Indiana*? Mendieta escribió lo siguiente:

Y es de advertir, que en las memorias de estos siervos de Dios los llamamos santos, no porque de nuestra autoridad los queramos canonizar (que esto pertenece solamente a la santa Iglesia romana y a su cabeza el sumo pontífice), mas sólo por la opinión y fama que dejaron de santidad, como S. Pablo en muchas de sus epístolas llama santos a los nuevos creyentes que recibían la fe. Y si la santidad de estos perfectos varones no fue confirmada con la frecuencia de sus milagros que de los santos canonizados y de otros que aún no lo son leemos, esto no se debe atribuir a la falta de sus merecimientos, sino a que Nuestro Señor Dios no ha querido hacer por sus siervos en esta tierra y nueva Iglesia los milagros que fue servido de hacer en la Iglesia primitiva.⁵⁰

Este pasaje es de suma importancia. Mendieta puso énfasis en los requisitos para alcanzar la santidad: era necesario que el Papa analizara los milagros realizados en vida por un candidato a la santidad. Para Mendieta, el hacer milagros no era lo

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ Así lo expresa Michel de Certeau: “Hay teología, en efecto, donde una hermenéutica reduce a lo ‘Mismo’ las figuras diversas del tiempo. Elimina la irreductibilidad de las diferencias con la producción de una ‘tradición’, es decir, con la definición de un ‘esencial’ que un saber clerical recorta, se apropia como el denominador común de una pluralidad oceánica”. *La fábula...*, p. 136.

⁵⁰ Gerónimo de Mendieta, *Historia...*, p. 260.

único que debía de considerarse, pues “la opinión y fama que dejaron de santidad” debían, también, ser tomadas en cuenta. Para reafirmar esta idea, escribió lo siguiente:

Porque mayor milagro es haber traído a tanta multitud de idólatras al yugo de la fe cristiana, sin milagros, que con ellos. Mayor milagro es resucitar un alma muerta por el pecado y serle causa de eterna vida, que resucitar un muerto en el cuerpo que tarde o temprano ha de tornar a morir. Mayor milagro es curar y sanar un vicioso, que un enfermo del cuerpo.⁵¹

Curiosa interpretación: el milagro evangelizador del Nuevo Mundo careció de toda representación simbólica previa. Bajo esta lógica, la ausencia de prodigios fue lo que propició el milagro indiano. Aquellos viejos milagros realizados en estas nuevas tierras caerían en las supercherías y en el mal camino doctrinal que los franciscanos deseaban impregnar para las almas indígenas. Mendieta escribió que la presencia de estos actos divinos debía servir a los “infieles e incrédulos”, pero, viendo la “facilidad y deseo [con la que los indios naturales] recibieron la fe [...] no han sido menester milagros para la conversión de ellos”.⁵² Entonces, el mayor milagro que se obró en estos lares fue la propia ausencia canónica del milagro cristiano. Para comprender, entonces, el papel que jugó la figura discursiva de fray Martín de Valencia al interior de la *Historia* de Mendieta, recurrimos a lo dicho por Michel de Certeau:

Los héroes de la hagiografía tradicional son sustituidos cada vez más por lo que nosotros llamaríamos *los místicos*. La figura del santo o de la santa permanece, pero cambia de contenido: figura siempre extraordinaria, es verdad, pero por sus “estados” más que por sus virtudes, por sus conocimientos más que por sus hazañas, por su “lenguaje desconocido” más que por sus milagros.⁵³

Conversión y sustitución del concepto encarnado. El contenido hagiográfico está lleno de nuevos sentidos, aunque la invocación discursiva recuerde una figura retórica tradicional ampliamente conocida. Cuestiones de inmanencia son lo que veremos descritos en esta vida. De esta manera, la concepción de santidad que Mendieta ofreció en su *Historia* debería de ser considerada como un estadio escriturístico místico: una forma en la que el lenguaje englobó un conocimiento cristiano a través de las representaciones bíblicas tradicionales y que impregnó un saber moral a una sociedad recientemente conquistada.

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Ibidem*, p. 297.

⁵³ Michel de Certeau, *La fábula...*, p. 123. Las cursivas son nuestras.

El abandono de sí: párrafos de la ausencia que erigen una nueva Torre institucional indiana

Para este último punto, retomamos la siguiente tesis de Michel de Certeau:

[...] el cuerpo no sirve como valor de uso (un propio) ni como valor de cambio (una comunicación). Él es servido, agujero sin fondo, exceso sin fin, como lo que siendo de él, no está allí, como lo que está en un movimiento perpetuo de confección y defección. No es sino el ejercicio interminable de su aparición y su desvanecimiento.⁵⁴

Cuando leemos la hagiografía de fray Martín de Valencia plasmada en la *Historia Eclesiástica Indiana*, pensamos que lo que se está narrando es algo que debía tomarse como verosímil. Sin embargo, la verosimilitud no es el resultado de un nombre ni de un sujeto de quien se habla, sino más bien (y aquí el resumen de toda nuestra investigación) es de una ausencia de instituciones. Su implementación en Indias se ajustó a una serie de prácticas y discursos ligados a los procesos de conquista y evangelización presentados ante una sociedad que fue impregnada de nuevas simbologías y tradiciones. Ausencia y abandono formaron parte de la narrativa que Mendieta hizo de su correligionario, al igual que distintos estadios de conversión cristianos efectivos en el Nuevo Mundo.

Representaciones como la santidad de la carne o las nuevas genealogías indianas, de las que ya hemos hablado, se convirtieron en signos y señales de las acciones humanas, en apariencia inestables, encaminadas al cumplimiento de un plan divino destinado a las personas y territorios recién conquistados.⁵⁵ Ascetismo relatado a través de figuras como fray Martín de Valencia sirvieron para dar orden y sentido a lo acontecido. En particular, la lengua y la escritura fueron las armas encargadas de darle un nuevo sentido a los actos que estos extranjeros-conquistadores, hombres santos y representantes del rey- realizaron en un nuevo continente. Poner en el texto las pruebas de la existencia de este plan significó crear lugares comunes de memoria emparentados con otros cuerpos ausentes cristianos que dieron testimonio de la expansión de la verdadera fe.

La ausencia irá acompañada de un seguimiento hermenéutico y salvífico. La *Historia* de Mendieta se propuso como tarea perseguir el duelo y ejemplo de

⁵⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁵ Michel de Certeau lo explica de la siguiente manera: "Esta inestabilización perturba a la condición que tienen los significantes de ser contratos estables con entidades o conceptos, de poder, al distinguirse, nombrar lo pensado (una *ratio*) que organiza a los seres, y de hacerlos formar un sistema capaz de descifrar el gran relato paradigmático del universo, de manifestarlo como un conjunto concebido por un *Logos*, de leerlo y de hacer leerlo como la revelación 'natural' que, por medio de la textura, un locutor dirige a unos destinatarios". *La fábula...*, p. 76.

fantasmas vivos que dejaron un legado a través de sus vidas y obras emparentadas con la santidad. La figura de la torre babilónica con la que iniciamos este artículo es, entonces, la conformación de una estructura discursiva llena de ausencias. Es un oxímoron lingüístico. La enunciación de vidas santas permitió reconstruir lo que institucionalmente alguna vez fue. Entendido de esta manera, la vida de fray Martín de Valencia, constituida sin datos históricos, se convirtió retóricamente en lo dijo Mendieta: “verdad es que de la crianza de este siervo de Dios en su puericia y juventud ni de sus primeras inclinaciones y costumbres en aquella edad ninguna cosa hay escrita, que nunca trataba pláticas infructuosas, y menos tocantes a su propia persona”.⁵⁶

La ausencia discursiva, entonces, tuvo un toque de secreto. Lo que no se conocía era lo que más asombraba y llamaba la atención; lo que no se decía fomentaba la escritura y le daba un significado cargado de verdades simbólicas. Aunque fuera tomado como verdadero o no, lo cierto era que esa falta de información histórica hizo posible la construcción de una narrativa institucional extendida hasta los límites del entendimiento. Lo que importaba, en realidad, eran las vicisitudes por las que un hombre como Martín de Valencia padeció y la manera en las que las superó, lo que le permitió alcanzar la perfección. Su constante ir y venir espiritual fue lo que lo hizo un sujeto de admiración y escritura:

Costóle este negocio a Fr. Martín de Valencia mucho trabajo, así del espíritu como del cuerpo, porque demás de la continua oración que por ello a Dios hacía, y contradicciones que se le ponían, anduvo él con otros compañeros largos caminos, yendo a Roma y otras partes, padeciendo mucha hambre, sed, cansancio y persecuciones.⁵⁷

A diferencia de la presencia que evoca la escritura, la ausencia estuvo acompañada de silencios y de una constante soledad simbólica. El alejamiento de todo contacto con la Creación permitió la construcción de un estadio de pureza y significación eclesiástica. Así, podemos decir que tanto la ausencia como la soledad fueron vistas en la *Historia Eclesiástica Indiana* como un deseo retórico expresado y en una forma de vida institucional:

Fr. Martín de Valencia era muy apartado de conversación y plática con seglares, amigo de soledad y recogimiento, por gustar en la continua oración y meditación cuán suave es el Señor a los que en él sólo esperan, no por esto dejaba de colar la fama de su santidad y vida religiosa entre los poderosos del

⁵⁶ Gerónimo de Mendieta, *Historia...*, p. 262.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 264.

mundo, que con tales nuevas se movían a desear de sus sanos consejos y espiritual doctrina.⁵⁸

Aquello que calló y no se dio a notar era, para todo cristiano, sinónimo de sabiduría y ejemplo de vida.⁵⁹ Romper con todo contacto natural y escoger el alejamiento del mundo le brindó la oportunidad de posicionarse en una esfera vital totalmente diferente respecto al resto de las personas. Los seres humanos iban en la búsqueda de aquel ser que representaba la voz-ausencia-soledad-santidad. Su presencia fue sinónimo de todo lo que debía ser escuchado, aunque, paradójicamente, no hubiera sonido que resonara dicha sabiduría, pues este tipo de saber únicamente podía ser transmitido mediante su fuerza corporal. Vemos en él el propio abandono de sí como ejemplo del camino a seguir:

Mas tenía el varón santo por su gran humildad tan contraria opinión de sí, que con andar ocupado en continua oración, y ser abstinentísimo y riguroso en la disciplina y aspereza de su carne, le parecía ser hombre inútil y sin provecho, y que no servía ni agradaba a Dios, ni hacía cosa que fuese meritoria. Y con este descontento de sí mesto andaba imaginando qué haría y qué camino tomaría para darse a Dios enteramente.⁶⁰

Desprenderse de sí era, entonces, confirmar que uno no habitaba en sí mismo, sino que eran *otros* los que dan la posibilidad de ser. El abandono de la autonomía daba como resultado la heteronomía.⁶¹ Existía el *nosotros* en tanto que los *demás* inundan su presencia discursiva. Aquellos que habitaron en el *yo* normativo de este varón apostólico limpiaron, de manera espiritual, lo que carnalmente estaba mal y se materializó en el Nuevo Mundo a través de las tentaciones del demonio. Éstas fueron las principales herramientas con las que el Desterrado, ejemplo máximo negativo de la ausencia, puso a prueba a todo aquel que deseaba seguir un camino alejado de todo pecado. Éstas, las tentaciones, fueron haciendo que quien deseara realizar los ejercicios de purga y limpieza espiritual les sirvieran para asemejarse al actuar de algunos personajes del panteón bíblico:

En este mismo lugar de Nuestra Señora de Monteceli del Hoyo fue también el siervo de Dios [fray Martín de Valencia] tentado y ejercitado, porque a lo que Dios quiere ensalzar y escoge para sus siervos y privados, primero los quiere purgar y los hace pasar por el fuego de la tentación (como lo dice el

⁵⁸ *Ibidem*, p. 265.

⁵⁹ Véase: René Girard, *La violencia y lo sagrado*, México, Anagrama, 2024.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 266.

⁶¹ Para el concepto de heteronomía véase Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1998.

salmista), para traerlos después al refrigerio de las celestiales constelaciones y a la perfecta unión del alma con su Criador. [...] Tanto le fatigaba aquesta imaginación, que no quería celebrar, ni cuasi podía comer, y estaba ya tan flaco de la mucha abstinencia y penitencia y de la aflicción de su espíritu, que no tenía sino solos los huesos pegados a la piel, y consumidas las carnes como otro Job.⁶²

La imitación de aquel único y primer cuerpo ausente, el cuerpo de Cristo, era considerado un acto que, discursivamente, no se podía alcanzar en su totalidad. La misma corporalidad mortal nos recuerda que no era posible estar a la par del Hijo del Hombre y que, únicamente, existía la aspiración de convertirse en ser un vil espejo empañado. Esa era la impotencia del cuerpo en comparación del hambre espiritual y era la que se lee en la hagiografía de fray Martín de Valencia escrita por Mendieta. El último deseo que este varón tenía en mente era el de sufrir el martirio de la carne para el bien del alma:

Sintió luego el soldado de Cristo gran flaqueza y desmayo, y hallóse tan sin fuerzas, que no se podía tener en los pies. Comenzó a comer moderadamente, y de ahí adelante quedó más avisado para conocer las astucias y engaños de Satanás. Deshicieron con esto todos los demás nublados de las imaginaciones y tentaciones espirituales que lo atormentaban. Y como bien purgado con la tentación pasada, volvió a gustar con más suavidad el manjar de la vida en el Santísimo Convite del altar. [...] vino a desear padecer martirio entre infieles, por convertirlos y salvar sus ánimas.⁶³

Martirio, cuerpo y salvación. Estos deseos e instrumentos debieron tener un fuerte entrenamiento gestual para llevar a cabo la misión de Dios. Una preparación que anunciará el fin de los tiempos. La espera de la máxima ausencia exigía que todos aquellos que desearan compartir su gloria y poder, estuvieran ejercitados en cuerpo y alma para dar a conocer la doctrina cristiana a todas las partes del mundo. El éxito de estos ejercicios radicaría en el deseo de conseguir la conversión de sus vidas y estar en la verdadera fe, inaugurando un pacto-promesa de una nueva ausencia por venir:

Convertentur ad vesperam, et famem patientur ut canes: convertirse han a la tarde, y padecerán hambre como perros. Y decía hablando consigo mismo [Fray Martín de Valencia]: “¿Cuándo será esto? ¿Cuándo se cumplirá esta profecía? ¿Cuándo será esta tarde? ¿No sería en este tiempo? ¿No sería yo digno de ver este convertimiento, pues ya estamos en las vísperas y fin de nuestros días y en la última edad del mundo?” [...] Tomó a pensar y contemplar en la visión

⁶² Gerónimo de Mendieta, *Historia...*, p. 267.

⁶³ *Ibidem*, p. 268.

que había visto, y rogó a Nuestro Señor se la dejase ver con los ojos corporales, y que él no muriese hasta verla cumplida. Fue el señor servido de se lo conceder, y viniendo a esta Nueva España (como abajo diremos), por diversas veces vio multitud de indios pedir el bautismo y juntarse con mucho deseo de oír y de prender la doctrina cristiana. Entonces daba él infinitas gracias a Dios porque le había hecho ver con los ojos corporales lo que en espíritu le había mostrado.⁶⁴

Así, la comunicación visión-secreto-promesa que anunciaría aquello que aún no se ve con ojos carnales, pero sí con los espirituales, pues será el principal motor para congregar a los elegidos y lanzarse a la mayor peregrinación y cruzada que se haya presentado jamás en el Nuevo Mundo. Tal y como a Moisés se le había revelado la Tierra Prometida de Israel en visiones, fray Martín de Valencia no sólo fue testigo del Nuevo Mundo, sino que, también, experimentó visiones de “Otro Nuevo Mundo”: China.⁶⁵ Este tipo de comunicaciones o intervenciones serían de los episodios que Mendieta más escribió con respecto a la vida de Valencia: el abandono y arrojamiento de sí mismo permitió conectarse con aquello ausente que está por venir, por descubrirse, empero, sobre todo, por conquistarse.

Reflexiones finales

Tanto el abandono, así como el arrojamiento de sí mismo que se lee en la hagiografía de fray Martín de Valencia escrita por Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana*, nos permitió comprender mejor la manera en la que éste resignificó un símbolo fundacional al interior del proyecto de conquista y evangelización indiano. Esta heteronomía hacia sus semejantes era lo que hacía que lo consideraran como una persona santa. La total ausencia y desconocimiento de su propia persona lo colocó como una persona llena de virtudes y conocimiento. Su vida ejemplar significó un instrumento perfecto y místico en donde todos los ejercicios espirituales y de mortificación de la carne se conjuntaban en su ser. Así, Valencia fue un ejemplo no sólo para la Vieja Iglesia y sus correligionarios, sino para la nueva india que empezaba a erigirse en tierra de infieles.

Su condición mortal y corruptible hizo que tuviera conocimiento de sí mismo y de sus propios arrebatos que lo alejaban del sendero que debía de recorrer. Lucha interna y siempre en aras de abandonarse para aquello para lo que debía ser útil: el bien común de los demás. Reprenderse a sí mismo antes que a los demás.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 269-270.

⁶⁵ Véase el capítulo IX que Mendieta escribe al respecto: *De algunas visiones o revelaciones que el santo varón tuvo de la conversión de los indios* (*Historia...* pp. 283-285).

Sentirse pecador y no apto para dar fe y testimonio de lo que Dios deseaba para la conversión de las ánimas de los indios.

La retórica mística que envolvió a la hagiografía de fray Martín de Valencia permitió crear una narrativa que consolidó la institucionalidad de un nuevo cristianismo indiano. Sin embargo, la propia narrativa de vida de este personaje encontró un final en los terrenos discursivos de su propia muerte. Y es que, en ese sentido, el círculo del lenguaje místico se completa: es a partir de la ausencia física e histórica de un ser que la escritura y el lenguaje institucional emergidos del Nuevo Mundo.

Bibliografía

- Baudot, Georges, "Los precusores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América", *Revista Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 32, México, UNAM-IIH, 2001, pp. 159-173.
- _____, "Los franciscanos etnógrafos", *Revista Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 27, México, UNAM-IIH, 1997, pp. 275-308.
- _____, *La pugna franciscana por México*, México, Patria-CONACULTA, 1990.
- Certeau, Michel de, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, México, UIA, 2011.
- _____, *La escritura de la historia*, México, UIA, 2006.
- _____, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, UIA, 2010.
- Chartier, Roger y Cavallo, Guglielmo (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, México, Taurus, 2006.
- Foucault, Michel, *¿Qué es un autor?*, Buenos Aires, Ediciones literales, 2010.
- _____, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2008.
- _____, *Nietzsche, la genealogía la historia*, Barcelona, Pre-Textos, 2010.
- _____, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, México, Anagrama, 2024.
- Kirk, G. S. *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Lubac, Henri de, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid, Ediciones Encuentro, II vols., 1989.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Cien de México-CONACULTA, II Tomos, 2002
- Paul, Jacques, *Historia intelectual del occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2003.
- Phelan, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Rubial García, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, 1996.

_____, "Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales", en *La Iglesia de Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, Martínez, María de Pilar (comp.), México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2010, pp. 215-236.

Segundo, Miguel Ángel, "¿Memorias reales o memorias cristianizadas? Tecnologías corporales de la contención en el libro VI de la Historia general de las cosas de Nueva España", *Historia y Grafía*, núm. 43, México, Universidad Iberoamericana, jul-dic 2014, pp. 167-195.

_____, "Franciscanos, escatología, evangelización, descubrimiento, indios. El descubrimiento de América en la última hora del mundo: la hermenéutica franciscana", *Nuevo Mundo, Nuevos Mundos*, DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.63661>

Solodkow, David Mauricio, "América como traslado del infierno: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España", *Cuadernos de Literatura*, vol. 14, núm. 28. Bogotá, Colombia, 2010, pp. 172-195.