

El franciscanismo en el contexto evangelizador novohispano: raíces del mensaje misional

MÓNICA RUIZ BAÑULS

Universidad Miguel Hernández (Elche)

RESUMEN

Los frailes seráficos tuvieron el privilegio de ser los primeros en llegar a Nueva España. Tras la derrota del imperio mexica, la integración del territorio novohispano debía llevarse a cabo a través de la cristianización de la población indígena. Teniendo esto presente, considero que resulta esclarecedor plantear el perfil espiritual y eclesial de los religiosos franciscanos que llegaron al Nuevo Mundo en el siglo XVI. La indagación en las diferentes corrientes reformadoras llevadas a cabo en el seno de la Orden y el recorrido a través de las diversas influencias ideológicas podrán enmarcar la singularidad del proceso de “conquista espiritual” impulsado por los frailes menores en tierras mesoamericanas.

Palabras clave: Franciscanos-Evangelización-Nueva España- Siglo XVI.

ABSTRACT

The Franciscans had the privilege of being the first one in coming to New Spain. After the defeat of the Mexican empire, the integration of the territory of New Spain it was to be accomplished through the Christianization of the indigenous population. Bearing in mind this, I think that it turns out to be enlightening to raise the profile of spiritual and ecclesial Seraphic religious who came to the New World in the XVIth century. The investigation in the different reformist currents conducted within the Order and travel through the diverse ideological influences they will be able to frame the singularity of the process of “spiritual conquest” stimulated by the minor friars in Indo-American lands.

Keywords: Franciscans-Evangelization-The New Spain- XVIth century.

La Orden seráfica contribuyó como ninguna otra a las obras misionales de la Iglesia, fundamentalmente a partir del siglo XIII, en el que, después de quedar la empresa evangelizadora en manos de los mendicantes, se inició una nueva etapa dentro de la crónica misionera española. La idea de misión fue una constante en toda la historia de la Iglesia y el ideal franciscano no fue una excepción. San Francisco de Asís fue el primero de los fundadores de una Orden que incluyó expresamente en su programa las misiones entre infieles y les consagró un capítulo especial en sus *Constituciones*¹.

Desde la muerte de su fundador en 1226 hasta el final de la Edad Media, la Orden seráfica se fue adaptando a las condiciones históricas y fue evolucionando en sus distintos aspectos vinculados a la misión hasta 1493 en que el papa Alejandro VI promulga la bula *Inter Caetera* y se abre, con la donación de las Indias recién descubiertas a los Reyes Católicos², una serie de concesiones determinantes para el protagonismo de los franciscanos en la evangelización del Nuevo Mundo.

PROYECTO MISIONAL SERÁFICO EN EL VIRREINATO NOVOHISPANO

Los franciscanos gozaron del privilegio de ser los primeros en llegar a las nuevas tierras conquistadas por Cortés y su labor apostólica en las mismas superó, al menos cuantitativamente y en extensión geográfica, a la de cualquier otra orden religiosa³. El celo apostólico de Hernán Cortés en la difusión de la evangelización de los naturales de las tierras mexicanas por él conquistadas y la buena acogida que dio a este proyecto Carlos I dieron comienzo a una historia misional que distingue a Nueva España dentro del conjunto americano ocupado por los misioneros españoles.

Los clérigos y frailes que habían venido con el conquistador español, así como el primer grupo de frailes menores procedentes de Flandes, pasaron a territorio novohispano con la licencia del Emperador y la de sus superiores eclesiásticos inmediatos, pero sin la licencia apostólica otorgada por el Papa⁴. Los primeros en obtenerla fueron los francisca-

1 *La Regla de 1221*, compuesta tras el regreso del santo de su experiencia en tierras de Oriente, dedica un capítulo completo (XII) al destino misionero de los frailes menores. Disponibilidad del texto en Carolus Perusinus et Julius de Venetiis (eds), *Cronologia Historico Legalis Seraphici Ordinis Fratrum Minorum Sancti Patris Franciscani*, Nápoles, 1650-1795 (1, 109-111).

2 Bula de concesión de Alejandro VI a los Reyes Católicos de las Indias recién descubiertas en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*, Madrid, Imprenta de Manuel Quirós, 1864-1883, tomo XXXIV, 19. Cf. texto y comentario de esta bula en Torquemada (1979: 421-425).

3 Junto a los franciscanos trabajarían pocos años después otras dos órdenes mendicantes, dominicos (1526) y agustinos (1533). Ahora bien, cabe señalar que los frailes menores, iniciadores de esta tarea, destacaron en la mayoría de los campos relacionados con la evangelización del indígena ocuparon mayor extensión del campo de trabajo, fundaron mayor número de conventos, desarrollaron mayor variedad de actividades misionero-culturales, contaron con mayor número de contingentes y por último legaron a la posteridad mayor volumen de crónicas (...) que los dominicos y agustinos (Cf. Kobayashi 1974: 137).

4 La evangelización franciscana se inicia en agosto de 1523 con la llegada a México de fray Juan de Tecto, fray Juan de Aora y el lego Pedro de Gante (Cf. Mendieta, 1973: 115-116 y Torquemada, 1979: 21).

nos fray Francisco de los Ángeles y fray Juan Clapion. León X les otorgó el 25 de Abril de 1521 la bula *Alias Felicis*, por la que recibían similares facultades y privilegios que en el pasado los pontífices habían otorgado a los frailes menores que iban a predicar a tierras de infieles. Por su parte Carlos V, movido por la necesidad de atender el aspecto espiritual de la conquista tan demandado por Cortés, obtuvo de Adriano VI la bula *Exponi Nobis*, expedida el 10 de mayo de 1522. Este documento otorgaba una serie de privilegios a las Órdenes mendicantes, particularmente a la franciscana, y facultaba al rey para ejercer la tutela sobre la evangelización indiana, especialmente la de Nueva España.

Mediante estos privilegios concedidos por el Sumo Pontífice y con un plan organizado respecto a la misión en territorio novohispano que había sido designado por fray Francisco de los Ángeles en dos documentos básicos, la *Instrucción* y la *Obediencia*⁵, los frailes menores sientan las bases de la evangelización en Nueva España a partir de la llegada en 1524 de la misión de los doce franciscanos españoles guiados por el superior fray Martín de Valencia⁶. Dos años más tarde, llegaron los primeros dominicos dirigidos por fray Tomás Martín y en 1533 los agustinos encabezados por su superior Agustín de Gormaz.

Es a estas tres órdenes mendicantes a las que les correspondió el primer contacto con toda la cultura y religión prehispánicas y la implantación del cristianismo en Nueva España. Los principios no tuvieron que ser fáciles, eran muy pocos misioneros para el volumen de población indígena que se había de cristianizar; sin embargo, como señala Robert Ricard, “aumentaba cada año el número de misioneros, quedando así compensados los que morían o tenían que regresar a la patria” (1986: 87). Si hacemos un balance final de la actuación franciscana y de sus logros en estos inicios de la evangelización, podemos señalar que en 1559 la Orden seráfica tiene doble número de conventos y de miembros que los otros institutos: 80 conventos frente a los 40 de agustinos y dominicos, y 380 frailes frente a los 210 dominicos y 212 agustinos (cf. Ricard, 1986:87). Los frailes menores, iniciadores de esta gran labor misional, destacarán en la mayoría de los campos relacionados con la evangelización indígena y, de modo particular, en los diversos procesos de recuperación de la cultura prehispánica.

5 Estos textos establecen las orientaciones pastorales que prefiguran la primera etapa de la evangelización. Aunque se hallan reproducidos en Mendieta (1973: 122-126) y Torquemada (1979: 29-32 y 34-38) ninguno de los dos transcribe el texto original latino. Por ello, recomiendo el trabajo de Pérez Luna (2001) donde el autor presenta la edición del texto latino y su traducción, además de un detallado estudio de los documentos. No hay duda de la importancia e influjo que tuvieron en la epopeya evangelizadora de los primeros doce apóstoles llegados a México, la *Obediencia e Instrucción* que Fray Francisco de los Ángeles, como autoridad máxima de la Orden, entregara a Fray Martín de Valencia y a sus compañeros poco antes de partir de España para el Nuevo Mundo. Acertadamente se han calificado este documento como “la carta magna de la civilización mexicana” (Messeguer Fernández, 1955: 473) cuyo contenido es clave para la organización de los franciscanos en territorio novohispano.

6 Viajaron, junto a fray Martín de Valencia, los sacerdotes Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Antonio de Ciudad Rodrigo, García de Cisneros, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Juan Juárez, Luis de Fuensalida y fray Toribio Benavente y los legos Juan de Palos y Andrés de Córdoba (Cf. Motolinía 1985: 293-294).

Toda la labor de los misioneros franciscanos estuvo subordinada al que fue su principal objetivo en la evangelización de la Nueva España: lograr la cristianización de los naturales. Dicho propósito implicaba un doble objetivo: en primer lugar, extirpar la idolatría y convencer al indígena para la aceptación de la fe cristiana y, a continuación, insertarlo plenamente en la nueva religiosidad a través de la catequesis y la práctica sacramental. ¿Cómo fueron las peculiaridades de estos procesos? ¿Cómo entender el trabajo de los evangelizadores seráficos en el contexto novohispano sin conocerlos cabalmente?

Planteo la necesidad de conocer la teología, antropología y espiritualidad que se estudiaba y vivía en la España del siglo XVI así como las reflexiones que reflejaban los escritos franciscanos de la época. Considero que la auténtica y completa realidad de la labor realizada por los frailes menores en territorio novohispano pasa por la necesaria familiarización con la vida intelectual, espiritual y social que llevaron a tierras mexicanas los religiosos evangelizadores allí llegados y que forzosamente emergería en su labor de recuperación de la cultura náhuatl. En definitiva, trato de abordar aquellos aspectos de la vida franciscana que resultan esenciales para entender de qué manera y con qué propósitos los franciscanos españoles llevaron a cabo en Nueva España unos métodos evangelizadores eficaces y novedosos⁷.

LEGADO ESPIRITUAL

Como ya he señalado, desde 1226 en el que San Francisco de Asís desaparece, la Orden seráfica se fue adaptando a las condiciones históricas y fue evolucionando en sus diversos aspectos vinculados a la tarea evangelizadora. Los menores llegados a España entre 1217 y 1219 multiplicaron sus fundaciones con rapidez. En el reino de Castilla supieron aprovecharse de la protección papal y de los favores y privilegios que recibieron de los reyes. Establecidos en los principales núcleos urbanos a partir de mediados del XIII, edificaron grandes conventos y se enfrentaron con el clero secular por el derecho a predicar, poseer cementerio, no pagar el diezmo y acudir a sus procesiones con su cruz en alto.

Tras el pujante crecimiento de las órdenes mendicantes en plena Edad Media, cabe destacar el hecho de que a finales del siglo XIV surgiesen grupos eremíticos que acometieron frontalmente la renovación de las propias comunidades religiosas y encarnaron los

7 No se puede obviar que uno de los problemas planteados en el proceso evangelizador novohispano fue el de los medios que debían emplearse para transmitir el evangelio y la cultura europea a los naturales. Aunque, como he señalado, existía la experiencia de la alfabetización de Castilla y la catequización de los musulmanes en los siglos XV y XVI los frailes franciscanos se situaban ante una empresa sin precedentes inmediatos. Las cartillas, sermonarios y tratados, catecismos y doctrinas, gramáticas y vocabularios, confesionarios y sacramentarios fueron instrumentos básicos para la alfabetización, así como para la conversión y educación integral del indígena; sin embargo, la nueva realidad americana impuso la introducción de nuevos métodos. Como ha señalado Aracil, la música y la danza, la pintura y, sobre todo el teatro “se convirtieron en formas especiales de catequesis, pero también, en buena medida, en parte esencial de las fiestas cristianas que sustituyeron a los festejos cristianos y lograron atraer a los indígenas hacia la nueva religión” (1999: 111).

ideales del reformismo bajomedieval. Surgieron nuevas generaciones de frailes capaces de cuestionar con su vida y su ideario los estatutos y prácticas de las diferentes órdenes mendicantes. Las ramas que compusieron las diferentes familias religiosas se dividieron en claustrales o conventuales, que siguieron el régimen tradicional de su respectiva Orden y legitimaron su estilo de vida en la obligada fidelidad a la tradición y la continuidad, y observantes o reformados, que asumieron un nuevo estatuto dentro de la propia familia religiosa y justificaron sus innovaciones en una pretensión de mayor fidelidad a la inspiración originaria del instituto⁸.

Conventualismo y regular observancia se enfrentaron de modo particular en el seno de la familia franciscana que, en su deseo de regresar al ideal evangélico primitivo, vio surgir una serie de tendencias que interpretaron dicho ideal con diferentes talentos. De este modo, el siglo XIV, que aparecía como una época de asentamiento de los frailes menores y período intermedio entre el impulso de las primeras fundaciones y el gran movimiento reformista del XV, se caracterizó en realidad por grandes inquietudes espirituales que originaron la definitiva división entre los franciscanos conventuales, más apegados a la vida estable y monacal, y los observantes, promotores de las pequeñas comunidades y vida itinerante. Estos últimos serán los que defenderán el ideal originario de evangelización en forma de sencillez y pobreza que renacerá en las grandes empresas misioneras seráficas del XVI.

Por todo ello, los franciscanos que iniciaron la labor evangelizadora en Nueva España fueron frailes que defendieron de manera especial un movimiento de vuelta a la regla y espiritualidad primitivas. Su tarea evangelizadora se encaminaba a la labor realizada por los primeros apóstoles y a las primitivas comunidades cristianas. Anhelaron una vida religiosa más afectiva, más sentida, más intensamente vivida, reaccionando frente a los excesos de la teología escolástica e intelectual. Este retorno al ideal evangélico de San Francisco se reflejó en una serie de premisas básicas de actuación que Antonio Rubial ha resumido en los siguientes puntos:

- I) imitación de Cristo, sus apóstoles y santos; II) búsqueda de un cristianismo más interior y puro; III) insistencia en la vida contemplativa y en las prácticas ascéticas; IV) popularización de la lectura de los evangelios y epístolas por medio de traducciones, y V) comparación de la Iglesia indiana con la primitiva (1996: 102).

Erasmismo, milenarismo, humanismo y otras utopías se extendieron al Nuevo Mundo por el mero hecho de ensancharse allí el área de la cultura española, aunque tuvieron aspectos más específicos, siempre ligados al peculiar marco histórico-cultural y a la significación profunda de estas tendencias dentro de la revolución religiosa de su época. Nueva España, como el resto de provincias de ultramar, recibió la influencia de diversas

8 Para la evolución de los diferentes replanteamientos en la vida regular española durante los siglos XIV y XV sigue siendo de obligada lectura el trabajo de José García Oro, "Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI" (1976).

corrientes del pensamiento europeo, no limitándose a copiarlas fielmente, sino adaptándolas a su propia realidad⁹. Debido a las circunstancias determinadas de la conquista y evangelización que concurren en la colonia, hubo diferencias en los grupos en que prendieron dichas tendencias. La conquista hizo que estos movimientos apenas cundieran entre seglares, en su mayoría hombres de acción demasiado incitados por la codicia y arrebatados por el ansia de riqueza y poder. Sin embargo, el cuidado con el que se inició todo el proceso evangelizador trajo como consecuencia que dicho ideario arraigara de forma más profunda en los religiosos recién llegados a las tierras conquistadas y se convirtiera en rasgo fundamental de su perfil eclesial y espiritual.

Para la completa comprensión de la tarea evangelizadora novohispana del siglo XVI se hace necesario indagar en estas diversas influencias ideológicas que conformaron el ideario de los misioneros franciscanos forjadores de la conquista espiritual en los nuevos territorios descubiertos. No para determinar si las ideas apocalípticas, milenaristas, espiritualistas o erasmistas ejercieron mayor o menor influjo en el pensamiento de los frailes seráficos, sino para –con una perspectiva abierta– ofrecer una visión de conjunto de estas concepciones, que se hace cada vez más urgente en cualquier línea de investigación que plantee el estudio de la evangelización novohispana.

La adaptación al nuevo contexto americano de las profecías del abad Joaquín de Fiore sobre la verdadera conversión de todos los hombres al cristianismo que llevaría consigo la implantación del “Milenio” constituyó el eje central de los planteamientos trazados en torno a las interpretaciones propiamente medievales de la evangelización novohispana, cuestión controvertida y largamente discutida por la crítica¹⁰. Las reflexiones en torno al supuesto milenarismo de los franciscanos llegados durante el siglo XVI a Nueva España fueron y siguen siendo referencias de obligado estudio desde que en los años sesenta Marcel Bataillon y, con posterioridad, John Phelan y Georges Baudot canalizaran la investigación por esos derroteros¹¹. Aunque muy discutidos en la década de los noventa¹²,

9 En espacio tan limitado sólo cabe dar algunas pinceladas sobre el tema. Soy consciente por ejemplo que términos como “humanismo” o “utopía” (a los que a menudo se hace referencia en el trabajo) implicaban una complejidad tremenda en los siglos XV-XVI, existiendo muchas variantes en la época que habría que especificar, así como detallar en qué medida los diferentes franciscanos se adscribieron a una u otra corriente.

10 Reino de mil años prometido por el *Apocalipsis* (20, 4-10) precedente al Juicio Final.

11 Esta corriente partió de los cursos dictados por Marcel Bataillon en el College de France alrededor de los años 50-60. A este primer impulso siguieron otros estudios entre los que destacamos su *Erasmus y España* libro de referencia obligada. Bataillon creó una escuela francesa que tuvo sus principales seguidores en John L. Phelan (1956) y Georges Baudot (1990).

12 Los planteamientos iniciados por Phelan y Baudot han sido punto de controversia en trabajos como los de Lino Gómez Canedo, “Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América” (1990); el de Melquíades Andrés, “En torno a las últimas interpretaciones de la primitiva acción evangelizadora franciscana en México” (1990) o Alain Milhou, “El concepto de destrucción en el evangelismo milenarista franciscano” (1988). Estos autores representan posturas relativamente radicales por lo que respecta a la línea de investigación iniciada por la escuela francesa de Bataillon, no encontrando motivo alguno para atribuirle una base escatológica y milenarista al ideario de los misioneros franciscanos llegados a Nueva España en el siglo XVI.

estos trabajos contribuyeron a aunar los estudios en torno a esta cuestión y han venido a confluír en nuevos tratamientos muy interesantes del tema¹³. Considero que, al abordar esta cuestión, no se puede tratar de indagar en torno a la corrección o no de las reflexiones trazadas por Phelan o Baudot, sino en la necesidad de exponer estos planteamientos siempre que se pretenda ofrecer una amplia visión de conjunto que permita dilucidar las diversas influencias que contribuyeron a perfilar los rasgos del fraile franciscano que lleva a cabo la empresa evangelizadora novohispana.

Al plantear las perspectivas escatológicas de los misioneros seráficos en México, se apuntaron aspectos tan generales como el sentido apocalíptico de esta misión, la cristianización global del mundo previa al inminente fin de los tiempos o la consideración de los indios como últimos gentiles. Sin embargo, cabe señalar que, si estos aspectos están presentes en la acción misionera franciscana, es porque muchos de ellos estaban de manera frecuente en toda la mentalidad cristiana ya desde la Edad Media, siendo las profecías y discursos apocalípticos temas recurrentes de toda la oratoria española.

No hay duda de que estas perspectivas escatológicas debieron influír en las primeras misiones franciscanas llegadas a México de la mano de fray Martín de Valencia, y en la mentalidad de muchas figuras claves de la evangelización novohispana como fray Toribio de Benavente, fray Jerónimo de Mendieta o fray Juan de Torquemada¹⁴. Pero, insisto, los rasgos milenaristas anteriormente aludidos estuvieron presentes en las crónicas de estos misioneros franciscanos porque se manifestaron ya en toda la labor de la Orden seráfica en relación a la cristianización del infiel durante la Edad Media y ahora son recuperados de nuevo en su acción evangelizadora novohispana. Además, sería necesario advertir que los principios revolucionarios heterodoxos que caracterizaban las esperanzas milenaristas medievales no se encuentran en los misioneros reformados llegados a Nueva España; a pesar de que su defensa del indígena les llevara, en algunos casos, a enfrentarse con el poder civil colonial, los franciscanos nunca cuestionaron las bases del poder español en América.

Por todo ello, resulta inevitable plantear una visión ortodoxa de las profecías del abad Joaquín de Fiore, tema sobre el cual me parece de gran interés el estudio de Juana María Arcelus Ulibarrena, en el que la autora se propuso demostrar cuáles fueron las fuentes de corte joaquinista que en realidad se aplicaron en la evangelización del Nuevo Mundo¹⁵. La investigadora sostiene que la difusión y aceptación de los mensajes proféticos

13 Véase por ejemplo el estudio de Elsa Cecilia Frost, "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel" (1976); la interesante tesis doctoral de Rolando Carrasco, *La función utópica del sujeto colonial en las crónicas franciscanas de Nueva España del siglo XVI* (2003) o el reciente trabajo de Beatriz Herrero Fernández "Milenio y misión en el Nuevo mundo: los franciscanos que fueron a América" (2013).

14 Véase Motolinía (1985: 334-335); Mendieta (1973: 204) y Torquemada (1979: 88-89, 181-184 y 187-198).

15 Juana María Arcelus Ulibarrena (1991) y también, "La profecía del Abad Joaquín de Fiore en Cristóbal Colón y los franciscanos españoles" en Pedro Manuel Cátedra y María Luisa López-Vidriero (1992). Véase además Josep Ignasi Saranyana, "Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Lectura retrospectiva" (2003).

de corte joaquinista en España viene precisamente a partir de la obra de fray Bartolomé de Pisa, quien incluyó la profecía de Joaquín de Fiore en su *Liber Confirmatum*, compuesto a finales del siglo XIV, fecha en la que se logra la mayor difusión de esta idea profética. Su lectura fue algo ineludible, y el puente que sirvió para que su aceptación tuviese lugar en el medio hispánico fue el *Breviloquium Super Concordia Novi et Veteris Testamenti*, de tradición joaquinista, cuya composición tuvo lugar en la Península Ibérica a mediados del siglo XIV. La tradición que sobre los *duo viri* se difundió a través del *Liber Conformitatum* se convirtió en fuente franciscana seguida por la mayor parte de los religiosos seráficos. La obra de Pisa es la que mejor recoge la imagen de San Francisco y su Orden desde que se fundó hasta entonces, e inclusive se leyó hasta bien entrado el siglo XVI en el Nuevo Mundo. La prueba está en que en 1510 se publicó a cargo de fray Francesco de San Colombano, de la rama de la Observancia, el *Liber Conformitatum*; y tres años más tarde, en 1513, un conventual llamado fray Giovanni Mapello publicó también en Milán el mismo libro, pero bajo el título de *Opus auree et inexplicabilis bonitatis et continentie Conformitatum beati Francisci ad vitam domini nostri Iesu Christi*. Paralelamente a estas dos ediciones, por las mismas necesidades que exigían su publicación, tuvieron que circular a partir de 1390 muchas copias de este códice manuscrito donde el lector podía encontrar las identificaciones y paralelismos necesarios entre la vida de Cristo y la de San Francisco. La versión castellana de los *duo viri* se halla en el *Floreto de Sanct Francisco*, donde fue trasladada al romance a partir del texto latino del *Liber Conformitatum*, aunque con algunas variantes¹⁶.

El *Floreto* que contenía la profecía de los *duo viri* fue conocido, editado y leído en los conventos españoles y por supuesto también en México. Allá, al otro lado del Atlántico, tuvo buena acogida esta obra, al igual que el *Liber Conformitatum* en el que también aparece la profecía de los *duo viri*¹⁷. Todo este ideal tendría mayor resonancia entre la rama observante de la Orden seráfica, arrastrada por la obsesión de una vida primitiva con la renuncia a todos los bienes y la búsqueda de una perfección evangélica. Necesariamente, esa corriente vital de doctrina y aliento profético se propagaría allí donde se expandiese la Orden franciscana.

16 Para una lectura completa del *Floreto de San Francisco* véase el estudio y la edición realizada por Juana María Arcelus (1998).

17 Asimismo, me parece esencial la consulta del interesante trabajo de Freitas de Carvalho (1991). El autor centra su estudio en las lecturas espirituales de los frailes seráficos durante la recreación comunitaria y en las lecturas personales de sus celdas, a partir de diversos inventarios de conventos franciscanos portugueses y españoles a finales del siglo XV. Considero fundamental –para reafirmar la tesis presentada por Arcelus– las referencias al *Floreto de Sanct Francisco* en varios de estos inventarios (pp. 164, 170, 186, 19, 215 y 217) y las alusiones a los *Sermones Sanctis* de Caracciolo de Lecce, autor que recoge en sus pláticas toda la tradición de los *duo viri* (pp. 168 y 220). De igual modo, Pedro Borges, en su estudio acerca de los diversos preparativos en las travesías marítimas de los misioneros enviados a América durante el siglo XVI habla de “una expedición de 14 franciscanos en 1517 se embarcó para Cumaná con el P. Juan Visansi, a la que se le compraron: misales, breviarios, 2 *Floretos* (Florecillas) de San Francisco, 2 *Vocabularios* de Nebrija, 2 *Conformidades* de San Francisco” (1977: 426).

En este sentido, la veta profética y escatológica que se prolongó hasta Nueva España de la mano de los franciscanos observantes llegados a estas tierras durante el siglo XVI queda estrechamente vinculada al ambiente espiritual y cultural que respirarían los Menores en la centuria anterior, hallando en la vuelta al espíritu del *Poverello* de Asís la vía para retornar a los ansiados orígenes del franciscanismo. Como ha señalado Arcelus unos trataron de hallar los antecedentes de las fuentes milenaristas franciscanas en Vilanova; otros vieron antecedentes en Rocatallada sin lograr demostrar cuáles fueron las fuentes que en realidad se aplicaron en la evangelización del Nuevo Mundo. Este influjo joaquinista tiene una explicación más sencilla que todo esto; simplemente, lo que se trató es de aplicar a la nueva evangelización americana la profecía del *Floreto de Sanct Francisco*, capítulo XIII de la primera parte, que “fabla de una profecía del abad Joachim de la orden de los menores y de los predicadores”. Esta profecía, traducida del *Liber Conformitatum* de Fray Bartolomé de Pisa, se halla también en la edición de Milán *Vita et Fioretti de Sancto Francesco compti*, de 1495 hallada por Faloci Pulignani, el cual afirma que su redacción puede remontarse a 1485 (cf. Arcelus, 1991: 28).

Una concepción de las fuentes milenaristas en la acción misionera de los frailes franciscanos como la planteada por Arcelus puede explicar de manera satisfactoria el hecho de que los religiosos que pasaron a tierra novohispana llevaran en su ideario el mensaje profético de corte joaquinista. Como señala esta investigadora, los inspiradores de tal ideario no fueron tanto varones de la talla de Eiximenis, Vilanova o Rocatallada, sino la fiel Observancia, que no se definió de forma general por las ideas del abad Joaquín de Fiore, sino por su fidelidad a la Iglesia y a su auténtico espíritu de retorno a las fuentes primeras de San Francisco de Asís. Por tanto, recurrir a las utopías milenaristas para explicar la conversión del indígena o los procesos de recuperación de su cultura por parte de los franciscanos que llevaron a cabo la evangelización novohispana son relaciones forzadas difíciles de señalar, aunque no imposibles. Sin embargo, sí está bien documentada la estrecha vinculación de los primeros franciscanos con las corriente reformista-observante española, sobre todo con los grupos que se han considerado más radicales, como los de Extremadura de fray Juan de Guadalupe o fray Juan de Puebla, de los que nacerían las provincias de San Gabriel o de la Concepción, de cuyos conventos saldrían un gran número de los primeros misioneros llegados a México durante el siglo XVI.

Por ello, considero que no es oportuno afirmar, tal como lo hace por ejemplo Georges Baudot, que la recuperación de la cultura náhuatl, uno de los aspectos más destacables de la labor evangelizadora novohispana en Nueva España, “era eminentemente deseable en las perspectivas de la construcción de *un reino milenario* con y para los amerindios” ni que fueran considerados por los frailes como “un donativo divino, con valor premonitorio de signo que probaba claramente que las poblaciones encontradas, para cumplir *las promesas milenaristas*, eran aquellas juzgadas por la providencia” (1990:299). En mi opinión, los franciscanos reformados tenían en su propia religiosidad suficientes elementos que les llevaron a recuperar y valorar la cultura indígena, a identificarse con los amerindios o a contrastar con su ejemplo los abusos de los encomenderos.

De igual modo, cabe señalar como la labor desarrollada por los frailes franciscanos llegados a Nueva España durante el siglo XVI se acomodó perfectamente a las filosofías erasmistas y humanistas del renacimiento español, conjugándose los ideales franciscanos con las tendencias reformadoras imperantes en la Península. El influjo que Erasmo, Tomás Moro o el humanismo cristiano hayan podido ejercer sobre alguno de los espíritus en la Nueva España resulta escurridizo, debido principalmente a la coetaneidad de estos pensadores con los movimientos de renovación propios de la Orden franciscana, “siendo imposible determinar en la mayoría de los casos, si una propuesta u opinión en la que coincide algún renovador franciscano con Erasmo está inspirada por éste o es parte del movimiento” (Miranda: 1992: 32). No puede discutirse la circulación de las ideas y obras del pensador holandés, pero, en mi opinión, no podemos reducir los proyectos evangelizadores de los franciscanos reformados llegados a tierras novohispanas únicamente a un influjo de las doctrinas erasmistas y humanistas emergentes en la España renacentista.

A la búsqueda de ese cristianismo renovado, se unió también la utopía de una nueva sociedad que habría de formarse con los indígenas recién descubiertos, en parte diferente de la europea. El mismo espíritu idealista que movió a pensadores de la talla de Tomás Moro, Bacon o Campanella a publicar sus libros, impulsó muchos de los proyectos ideológico-evangelizadores de los religiosos, convirtiéndose de este modo “el descubrimiento de América en un incentivo de utopías” (cf. Martínez Hernández, 1990: 1461). El movimiento reformista franciscano, con su anhelo de instaurar de nuevo el cristianismo primitivo, se pudo ligar a todo el pensamiento utópico de la época. Los misioneros llegados a Nueva España no tenían más que volver la vista al pasado de su Orden para encontrar viva esa vena espiritual y hallar en las tendencias renovadoras europeas el sentido de esa nueva cristiandad. Sin embargo, los evangelizadores de los primeros tiempos se vieron forzados a adoptar la mayoría de las veces un papel más político y social que religioso. En este sentido, y siguiendo la línea de investigación planteada por Antonio Maravall, me inclino a considerar el proyecto ideológico y evangelizador de los franciscanos reformados llegados a México en el siglo XVI, más que como un diseño utópico impulsado por la filosofía de un pensador de la talla de Tomás Moro, como un utopismo político-social y eclesiástico, pues todo este aspecto religioso no es sólo que tenga una trascendencia política, sino que es política por sí misma, dado el contenido religioso que el gobierno español tuvo encomendado en todo momento en América y sobre todo, porque en el pensamiento de estos misioneros la religión es el primer fin de la sociedad política a organizar en aquellas tierras (Maravall: 1982, 99).

Continúa siendo cuestión de análisis y controversias el supuesto erasmismo del primer obispo y arzobispo mexicano fray Juan de Zumárraga en la elaboración de sus obras capitales y en toda su tarea apostólica, cuestión largamente debatida ya por la crítica¹⁸. En la misma línea, Georges Baudot ha planteado –tras el hallazgo de la clara predilección

18 La influencia del pensamiento de Erasmo de Rotterdam en la obra de Zumárraga ha sido objeto de análisis en diversos artículos, sobre todo a raíz de la propuesta de Bataillon en su capítulo dedicado a la

por las obras del pensador holandés en su biblioteca— la evidente vinculación erasmista de otro teólogo franciscano, fray Juan de Gaona, llegado a Nueva España en 1538 (1990:125-131). No insistiré en lo ya señalado por estos investigadores, pues no hay duda de que la extraordinaria actividad desarrollada por franciscanos de la talla de Zumárraga o Gaona en sus proyectos misionales queda imbuida desde el principio por los presupuestos humanísticos, teológicos e ideológicos que los europeos llevaron esperanzadamente al Nuevo Mundo. Sin embargo, considero que, al esbozar el humanismo de éstas y otras figuras claves de la evangelización novohispana, no sólo podemos aludir a las corrientes filosóficas, reformistas y utópicas que emergen con fuerza en la España renacentista de principios del siglo XVI, sino asimismo a algunos de los ideales humanos de estos frailes seráficos a través de un método, una concepción y una actuación determinadas en sus proyectos misionales. Un humanismo que respondía a una particular interpretación del ser humano y del mundo, desde una perspectiva utópica social y religiosa entre los religiosos reformados, que pretendía, sobre todo, interpretar al hombre, al indígena, como un valor sagrado y realizable a través del pleno desarrollo de su libertad.

Franciscanismo y erasmismo tienen puntos de contacto evidentes, y, no sin motivos, eran protegidos, el uno como el otro, por el inquisidor general Alonso Manrique. Ambos movimientos tuvieron en común su predicación de un cristianismo más interior, su acen tuado evangelismo y vuelta a los textos sagrados básicos, su desprecio de la riqueza y su profundo deseo de renovación religiosa y moral. Este caudal ideológico común fue el que bebieron muchos de los franciscanos observantes que pasaron a Nueva España, rescatando en sus proyectos evangélicos aquellos ideales erasmistas que guardaban similitud con su regreso a la espiritualidad franciscana primitiva: “les atraía un Erasmo evangelista, transparente y actual en sus paráfrasis de los libros sagrados, entusiasta pregonero de la cristianización universal del género humano” (Bataillon, 1987: 826).

En definitiva, tal como se ha planteado en las líneas precedentes, no se puede dudar de las coincidencias básicas entre el ideario erasmista y algunos de los principios esenciales del franciscanismo que determinarían un acercamiento al pensamiento de Erasmo de Rotterdam por parte de algunos miembros de la Orden seráfica llegados a Nueva España durante el siglo XVI; sin embargo, como ha señalado Elisa Luque y J. Saranyana, “afirmar sin más, que la evangelización novohispana fue una transposición de la reforma erasmiana a América constituye una gran simplificación. La presencia de Erasmo en México tuvo un significado cultural importante, pero su relieve religioso fue limitado” (1992: 62).

influencia del pensador holandés en el Nuevo Mundo (197: 807-831). Entre ellos, es posible destacar los trabajos de Juan Sánchez Méndez, “Fray Juan de Zumárraga: utopía y Nuevo Mundo”, (1993), donde el autor aborda los rasgos erasmistas del primer arzobispo mexicano. De igual modo, no faltan críticas a estas propuestas, como la de Ildefonso Adeva que niega cualquier relación del obispo mexicano con las doctrinas erasmistas (véase “Observaciones al supuesto erasmismo de Fray Juan de Zumárraga. Edición crítica de la *Memoria y Aparejo de la Buena Muerte*”, 1990).

APROXIMACIONES AL LEGADO INTELECTUAL¹⁹

En el estudio del envío de misioneros a América durante el siglo XVI, Pedro Borges consideraba un error el hecho de que los teóricos de la idoneidad misional insistieran “poco sobre la preparación intelectual de los aspirantes a misioneros, con la particularidad de que cuando abordan el tema es realmente poco lo que exigen a este respecto” (1977: 286). Sin embargo, como señala el autor, encontramos varias cédulas reales de 1512 a los provinciales franciscanos de España demandando que, para la expedición que entonces se organizaba a la Española, envíen “los religiosos más doctos y hábiles que pudiesen ser” (1977: 287). En 1538 se manifestaba el deseo de que, en cada una de las expediciones franciscanas que entonces se querían organizar, figurasen algunos religiosos letrados, probablemente con el fin de que pudieran solucionar problemas teológico-jurídicos que les surgiesen al resto de los misioneros²⁰. Felipe II añadía en 1587 a estos mismos provinciales el número de religiosos que cada cual debía destinar a América, señalando que una tercera parte de los mismos debían ser predicadores, cualidad esta última que en la Orden franciscana representaba cierta preparación especial, superior a la de simple sacerdote y a la de confesor. Éstas y semejantes alusiones oficiales demuestran que la preparación intelectual de los futuros misioneros no le era indiferente a la corona española.

Cabe advertir igualmente que todas las fuentes franciscanas declaran que los primeros misioneros llegados a Nueva España poseían un alto nivel de formación intelectual. Fray Jerónimo de Mendieta escribía en su *Historia eclesiástica indiana*:

...aunque por humildad y propio menosprecio holgaban de ser tenidos por simples y sin letras, todos ellos habían oído, unos el derecho canónico, y otros la sacra teología. Y así el ministro general Fray Francisco de los Ángeles, en la *Obediencia* que dio a los doce, intitula a los más de ellos predicadores doctos (Libro III, cap. 36, 116).

Esta actitud de los frailes seráficos ante la cultura fue una manifestación más del ideal franciscano, convirtiéndose en rasgo distintivo de los evangelizadores novohispanos²¹. Los que no son universitarios han seguido la carrera interna de la Orden y han

19 Se tratan de breves notas en torno al perfil intelectual de los franciscanos llegados al Nuevo Mundo, aproximaciones que por el espacio limitado no están analizadas en profundidad pero que en diversos trabajos se intentan detallar y ampliar pues son claves para comprender la importancia de los estudios y lecturas realizadas por aquellos frailes seráficos que iniciaron su labor evangelizadora en territorio novohispano en el siglo XVI. Véase M. Ruiz Bañuls (2008) y (2013).

20 *Real Cédula a los provinciales franciscanos de Burgos y de la Concepción de Valladolid* el 17 de abril de 1538 en Castro Seoane, *Aviamento*, MH 14 (1957), p. 136. Dato aportado por Pedro Borges (1977: 19).

21 Entre estos religiosos son muchos los titulados universitarios que presentan una gran preparación: fray Juan de Tecto había sido maestro en la universidad de París y lector de teología; fray Juan de Fochoer se había doctorado en leyes, teología y cánones en la misma ciudad, igual que Fray Juan de Gaona y Fray Arnaldo de Basacio, que eran además expertos latinistas; fray Pedro de Gante había estudiado en Lovaina, y otros muchos como fray Bernardino de Sahagún o fray Alonso de Herrera lo habían hecho en la Universidad de Salamanca; fray Francisco Jiménez y fray Andrés de Olmos tenían profundos conocimientos en leyes y cánones e incluso el primero era doctor en derecho canónico.

llegado a “docto predicador”. Es innegable que los candidatos a la evangelización de México no sólo han sido elegidos por su celo y su fe; además de sus cualidades espirituales, dan prueba de serias capacidades intelectuales; están dotados, no de una inteligencia abstracta, sino de un verdadero espíritu de reflexión, invención y de adaptación (Duverger, 1993,124). Los primeros misioneros seráficos llegados a territorio novohispano pretendían reunir dos características fundamentales: santidad y ciencia. Como ha explicado Antonio Rubial, la primera “tenía en la pobreza una de sus manifestaciones más notables; la segunda se relacionaba con la posesión de los elementos culturales tendientes a un mayor conocimiento de Dios” (1996:146). Estas particularidades se manifestaron ya en la misma elección de fray Martín de Valencia, prelado de la primera misión en tierras novohispanas elegido por Francisco de los Ángeles Quiñones, ministro general de la Orden, por su “ferviente celo de la religión y laudable madurez, por su *ciencia* y notable discreción” (Pérez Luna, 2001: 55).

Los Ministros Generales que siguieron a Francisco de Asís heredan problemas e inquietudes que ya habían surgido en los últimos años de vida del fundador y que, como era lógico, fueron agravándose por su ausencia. La cuestión del estudio y la ciencia, íntimamente ligada con la predicación, fue uno de los puntos de controversia entre los diferentes grupos surgidos a raíz de las divisiones internas entre los Menores que se daba ya en tiempos del propio San Francisco. Los celantes veían en la ciencia la ruina espiritual de la Orden y los estudios eran sentidos como un grave problema para la realización del ideal franciscano. A pesar de estas consideraciones, coincido con Herrero Salgado al señalar que no es cierto ni justo afirmar que “en el Seráfico Padre hay una oposición frontal a la ciencia”; lo que sí hay es “un recelo y un temor al exceso” (1998: 445). El fundador de la Orden era consciente de que, para vivir y predicar el Evangelio, además de la pobreza como virtud y el mandato de la Iglesia como legitimidad, era necesario el estudio a fin de ser idóneo para la predicación. Francisco aceptó, veneró y promovió la ciencia. En esta línea, un hecho revelador fue su actitud a raíz de las disposiciones del IV Concilio de Letrán celebrado en 1215 en el que se prescribía la preparación científica para los predicadores. Por su parte, la rama más progresista veía la ciencia y los estudios como una necesidad para poder desarrollar la misión que el fundador y la Iglesia les había conferido, como posibilidad para acomodarse a las necesidades que iban imponiendo los tiempos.

Las controversias entre celantes y letrados se sostuvieron durante algunos años, triunfando finalmente la postura más progresista que fue la apoyada por el cardenal Hugolino (Papa Gregorio IX), principal protector de la Orden. De cualquier modo, al terminar el siglo XIII la expansión de los franciscanos era ya una realidad, y en ella había quedado tendida sobre la cristiandad una red de casas de estudio de donde salían los frailes para ejercer el ministerio de la predicación o camino de la Universidad para continuar su formación.

Se puede observar, por tanto, como la esmerada formación de los primeros misioneros franciscanos estaba en conexión con el general sentir durante la Edad Media de la Orden seráfica, desde la que se fomentaron los estudios con el fin de disponer de

predicadores preparados para la instrucción de los fieles, la conversión de los infieles y las posibles controversias con los herejes²². Asimismo, no se puede olvidar que la evangelización de América coincide con el pujante desarrollo de la cultura humanista, que, en España, por sus particulares inquietudes, tuvo un matiz esencialmente teológico. En la segunda mitad del siglo XV y principios del XVI, se crearon más de una veintena de universidades en las que se formaron importantes letrados, eminentes eclesiásticos y seculares. Se erigieron asimismo centros de estudios de las principales órdenes religiosas; en concreto los religiosos seráficos disponían de un centro de teología en cada provincia franciscana. De las aulas de estos núcleos universitarios, saldrían los letrados que ocuparían los altos cargos eclesiásticos y servirían en el gobierno y la burocracia del Nuevo Mundo, como también buena parte de los misioneros que llevarían a cabo la empresa evangelizadora en el siglo XVI.

De este modo, la cuidada formación intelectual y espiritual de muchos de los frailes menores llegados a Nueva España en dicho período queda estrechamente vinculada a las consideraciones respecto al estudio teológico de los observantes y al espíritu renovador del cardenal franciscano fray Francisco Jiménez de Cisneros que con el apoyo incuestionable de los Reyes Católicos promoverá decisivamente la reforma de las órdenes religiosas y, al mismo tiempo, revitalizará con sus proyectos culturales y educativos la endeble preparación intelectual del clero español, particularmente de la Orden seráfica a la que pertenecía.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En la *Historia de las indias de la Nueva España*, escrita por Fray Toribio de Benavente en 1540, el misionero franciscano deseaba transmitir su protector en la metrópoli, don Antonio de Pimentel, el proceso evangelizador llevado a cabo por los primeros frailes en territorio novohispano. A pesar de ser uno de los grandes protagonistas del proyecto misional seráfico llevado a cabo en las nuevas tierras descubiertas por Cortés, el religioso tuvo que reconocer que la conversión de los naturales en la Nueva España “era una causa (...) la cual sé que he quedado tan corto, que podría ser notado de los prácticos en esta tierra” (Mendieta, 1985: 98).

Como ha señalado Beatriz Aracil, mucho se ha escrito sobre la evangelización de la población indígena de México y, sin embargo, todo investigador que haya intentado acercarse a aquella compleja realidad habrá experimentado esa sensación expresada por

22 Este marco general nos sirve como contexto donde enmarcar un acercamiento a las diversas prácticas discursivas medievales que, necesariamente, debieron influir en la actividad misional de muchos de los frailes llegados a Nueva España durante el siglo XVI. Para este tema resulta de gran utilidad el reciente trabajo de Delfín Ortega Sánchez (2013) donde aborda la pedagogía de la evangelización franciscana en el virreinato de la Nueva España y las técnicas predicatorias aplicadas en el Nuevo Mundo.

Motolinía de “quedarse corto” al intentar abarcarla (1998:19). Consciente de esta limitación, únicamente he querido abordar una breve reflexión en torno a la vida espiritual e intelectual que llevaron a tierras mexicanas los franciscanos allí llegados para ofrecer una panorámica de conjunto que ayudara a poner en perspectiva el complejo proceso evangelizador llevado a cabo por los frailes seráficos en el Nuevo Mundo.

Considero que las características trazadas en el presente trabajo contribuyen a la mejor comprensión del complejo proceso de “conquista espiritual” llevado a cabo por la Orden seráfica en territorio novohispano, donde recordemos la evangelización adquirió una importancia destacada en el proceso de imposición de la cultura española en América. En este particular contacto de culturas, los frailes seráficos fueron los encargados de transmitir a los indígenas la norma de vida española; por un lado con la imposición de la nueva religión ante el complejo panteón de deidades mesoamericanas, pero por otro, promoviendo el encuentro y fusión de culturas, ideales que el *Poverello* de Asís marcó desde sus proyectos misionales iniciales.

BIBLIOGRAFÍA

- Adeva, I. (1990): "Observaciones al supuesto erasmismo de Fray Juan de Zumárraga" en *Actas del X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 811-887.
- Aracil, B. (1999): *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma, Bulzoni.
- Arcelus Ulibarrena, J. (1987): *La esperanza milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía*, Florencia, Centro Internazionale di Studi Gioachimiti.
- (1991): *Introducción a Jose Pou Martí, Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, Madrid, Ed. Colegio Cardenal Cisneros.
- (1998): *Floreto de Sant Francisco: Fontes Franciscani y literatura en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo*, Salamanca, Universidad Pontificia.
- Bataillon, M. (1987): *Erasmus y España*, México, FCE, 1987.
- Baudot, G. (1990): *La pugna franciscana por México*, México, Alianza.
- Borges, P. (1977): *El envío de los misioneros a América durante la época española*, Universidad Pontificia, Salamanca.
- Carrasco Monsalve, R. (2003): *La función utópica del sujeto colonial en las crónicas franciscanas de Nueva España del siglo XVI*. Tesis doctoral cortesía del autor. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía*, Madrid, Imprenta de Manuel Quirós, 1864-1883.
- Duverger, C. (1992): *La conversión de los Indios de Nueva España*, México, Fondo Cultura Económica.
- Freitas de Carvalho, J.A. (1991): "Libros e leituras de espiritualidade franciscanos na segunda metade do seculo XV em portugal e Espanha", *Carthaginensia*, VII, pp. 127-228.
- Frost, E.C. (1976), "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel", *Historia Mexicana*, XXVI: 1, pp. 3-28.
- García Oro, J. (1976): "Conventualismo y observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI" en R. García Villoslada (coord.), *Historia de la Iglesia Católica (Edad Media)*, Madrid, BAC, pp. 211-349.
- Gómez Canedo, L. (1990): "Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América" en AA.VV. *Evangelización y teología en América (s. XVI)*, Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 1399-1411.
- Herrero Fernández, B. (2013): "Milenio y misión en el Nuevo mundo: los franciscanos que fueron a América" en C. Fernández López, M. Suárez y A. Veiga (eds.), *Oh lux iberiae: en torno a las letras en la España medieval*, Lugo, pp. 219-234.
- Herrero Salgado, F. (1998): *La oratoria sagrada*, Madrid, Fundación Universitaria española.

- Kobayashi, J.M. (1974): *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México.
- Luque, E. y Saranyana, J.I. (1992): *La iglesia católica y América*, Madrid, Mafre.
- Maravall, J.A. (1982): *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI.
- Mendieta, Fray G. de (1973): *Historia Eclesiástica Indiana*, Madrid, BAE.
- Messeguer Fernández, J. (1955): “Contenido misionológico de la *Obediencia e Instrucción* de Fray Francisco de los Ángeles a los Doce Apóstoles de México”, *The Americas* XI:3; pp.473-500.
- (1961): “Programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones, ministro general”, *Archivo Ibero-Americano* 21, pp. 5-51.
- Miranda, J. (1951): “Renovación cristiana y erasmismo en México”, *Historia Mexicana*, I:1, pp. 6-19.
- Milhou, A. (1998): “El concepto de destrucción en el evangelismo milenarismo franciscano” en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, pp. 297-317.
- Motolinía, Fray T. (1985): *Historia de los Indios de Nueva España*, Madrid, Castalia.
- Ortega Sánchez, D. (2013): *La pedagogía de la evangelización franciscana en el Virreinato de la Nueva España (siglo XVI)*, Pórtico, Zaragoza.
- Pérez Luna, J.A. (2001): *El inicio de la evangelización novohispana. La Obediencia*, México, INAH.
- Phelan, J. (1972): *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM.
- Ricard, R. (1986): *La conquista espiritual de México*, México, FCE.
- Rubial García, A. (1996): *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, UNAM.
- Ruiz Bañuls, M. (2008): *El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano*, Roma, Bulzoni.
- Sánchez Méndez, J. (1993): “Fray Juan de Zumárraga: utopía y Nuevo Mundo”, *Letras de Deusto*, XXIII:60, pp. 185-199.
- Saranyana, J.I. (2003): “Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Lectura retrospectiva”, *Teología y vida*, Santiago (XLIV), pp. 221-232.
- Torquemada, Fray J. de (1979): *Monarquía indiana*, México, UNAM.