
Religiosidad utópica, economía y sociedad en fray Gerónimo de Mendieta

Patricia Nettel*

Clifford Geertz¹, en su ensayo “La religiosidad como sistema cultural”, hace un interesante señalamiento al asegurar que además de estudiar en la religión el sistema de significaciones representadas en los símbolos, es necesario referir estos sistemas a los procesos sociales. El hilo conductor de este trabajo será la referencia de la religiosidad utópica franciscana a sus aspectos económicos y sociales en el marco de la conversión de los habitantes aborígenes de la Nueva España del siglo XVI. Para ello hemos acudido a la tesis de Durkheim sobre la religión, muy discutida por los especialistas, pero que sin embargo es funcional para el análisis de la mentalidad económica y social de los apóstoles franciscanos españoles que en el siglo XVI evangelizaron a los indios de la Nueva España.

Pobreza voluntaria vs codicia

Según Renan,² si de los “espirituales” franciscanos hubiera dependido, el mundo cristiano se habría transformado en franciscano. En efecto, para los “espirituales” de los siglos XIII y XIV, la regla original de San Francisco encerraba el secreto para alcanzar el estado de perfección: comienzo de una edad donde la

vida evangélica sería practicada plenamente. Existía en ellos, además, la pretensión de que la orden estaba destinada a reemplazar a la Iglesia Universal para llegar a ser la forma definitiva de la sociedad humana. El precepto central de vida, desde una perspectiva social y económica, era el de la pobreza voluntaria.

Los frailes franciscanos que en el siglo XVI llegan a la Nueva España, profesando una estricta ortodoxia, hacen eco a aquellas aspiraciones al proponerse construir, entre los indios, una iglesia y una sociedad semejantes a las de los primeros cristianos. Podríamos, con Mircea Eliade,³ entender este deseo como el de la vuelta a los orígenes y por lo tanto como una “Nostalgia del Paraíso”: vivir ante la presencia divina y en un mundo perfecto. En efecto, estos frailes, salidos de los conventos de estricta observancia de la regla franciscana en España, tienen como fundamento de su vida religiosa la práctica rigurosa de la pobreza y una espiritualidad ascético-mística fundada en una vida interior intensa. A partir de estos elementos intentan construir entre los indios una iglesia y una sociedad que reproduzcan los ideales de la orden franciscana.

Entre las primeras generaciones de apóstoles franciscanos que llegan a la Nueva España se encuentra fray Gerónimo de Mendieta, quien, como Torquemada señala, tiene el cargo, dentro de la orden, de escribir las cartas y

* Universidad Autónoma Metropolitana.

memoriales que los frailes enviaban a las autoridades temporales y eclesiásticas. A través de sus escritos podemos conocer las aspiraciones religiosas, políticas y sociales de la orden. En realidad, la problemática que enfrentan los franciscanos en la Nueva España, y que se refleja en sus documentos, gira en torno a su proyecto político-religioso. Este proyecto recibe el apoyo de las otras órdenes mendicantes, lo que nos informa de un proyecto más ambicioso aún: el de una iglesia mendicante para la Nueva España y tal vez para toda la América española. Los franciscanos, como fray Bartolomé de las Casas, se proponen llevar a cabo una utopía: conservar las sociedades indígenas tal cual eran, sólo cristianizándolas, y construyendo en ellas un república perfecta separada del mundo secular y religioso español, en la que, protegidos por los frailes, los indios pudieran vivir en el marco de los ideales de las órdenes mendicantes. Si en el mundo secular español reinaba la codicia, en la República de indios, gobernada por el virrey y los frailes, reinaría la pobreza voluntaria.

Ante las dificultades que enfrentan los frailes para realizar este proyecto, muchas de las quejas, los reproches y las propuestas alternativas llegan al Consejo de Indias y al rey de España a través de la pluma de Mendieta. El alega que durante los primeros treinta años de la conversión, los frailes, con el apoyo de Cortés y de los dos primeros virreyes, habían dominado el horizonte religioso, social y político de la República de indios. En cambio, en los años sesenta del siglo XVI, la situación era otra. Mendieta, ante el desastre demográfico de la población nativa, defiende ante las autoridades el proyecto político-religioso de la orden, único que, según él, permitiría preservar de la destrucción a la República de indios, debida, según su calificación moral, a la "vieja codicia española". Para este fraile la catástrofe demográfica se explica por causas sociales: hambre, trabajos excesivos, malos tratos y promiscuidad en los centros mineros y los obrajes, donde los indios son compelidos a trabajar para los españoles. De estos lugares regresan enfermos a sus pueblos donde conta-

gían al resto de la población y las epidemias devastadoras se desencadenan.

El proyecto franciscano es plausible para Mendieta. Esto se explica porque, como ahora sabemos, hasta 1545 la población indígena, aparte de la disminución por el contacto inicial, se había mantenido estable. Es por lo tanto posible, para él, volver a dar a los frailes el apoyo que se les había dado en los inicios del proyecto religioso y político franciscano, si se quería conservar a la población indígena y construir con ellos una iglesia y una sociedad en el marco de los ideales de las órdenes mendicantes: en esta sociedad, la República de indios, en paz y bienaventuranza, podría esperar el advenimiento del Juicio Final.

Según Durkheim,⁴ la religión, lejos de ignorar a la sociedad real y de hacer abstracción de ella, es su imagen. Esta definición nos permite abordar los aspectos económicos y sociales de la religiosidad utópica franciscana, cuya característica más sobresaliente, como ya dijimos, es una espiritualidad ascético-mística que tiene como fundamento la pobreza voluntaria. Esta espiritualidad es, en sí misma, una cosmovisión opuesta y complementaria de la realidad profana de su época, caracterizada esta última por la acumulación de riquezas sin límite, propia de la nueva mentalidad mercantil.

Desde sus orígenes en el siglo XIII, la orden adopta el ideal colectivo de las masas de pobres. La aspiración de estos hombres es la vida comunitaria, sin propiedad, sin acumular y fundada en el propio trabajo. Este ideal de vida se enfrenta a las realidades de una sociedad basada en la propiedad privada y la acumulación de riqueza, fundada en el beneficio mercantil y en el trabajo ajeno. Los "espirituales" adoptan este ideal basado en la regla original de San Francisco y en las profecías de Joaquín de Fiore: llegaría una y última era, la del Espíritu Santo, que sería el reino de hombres espirituales que dominarían de un mar al otro y que disfrutarían de la visión del Padre; sería también una época de libertad espiritual y de comprensión verdadera del Evangelio. Pero no sólo se trata de un ideal, sino que

pretenden extenderlo a toda la sociedad cristiana. Pronto fueron declarados herejes y derrotados en el interior de la orden por el ala moderada, encabezada por San Buenaventura, recién nombrado Provincial de la orden. A partir de entonces, en la orden se aplica lo mismo rigurosa que laxamente la norma del cardenal Hugolino. Los partidarios de la estricta observancia de la regla consideran a la pobreza como fundamento de su espiritualidad ascético-mística, pero aceptando que debe ser una elección de aquellos que quieren acceder a la vida perfecta, y no un precepto.

Los franciscanos que llegan a la Nueva España han salido de conventos que observan rigurosamente la regla de la orden; además, con una vocación etnológica *avant la lettre*, se preocupan por comprender a las sociedades indígenas que vienen a convertir. Independientemente de que califiquen a la religión de los naturales como demoníaca, descubren que su ética está próxima a los valores que predica su orden. Mendieta, en los capítulos sobre la sociedad prehispánica de su *Historia eclesiástica indiana*, hace el elogio de la forma de educación de los niños y jóvenes indígenas, del profundo sentido religioso de los indios y de la austeridad y rigor ascéticos de sus sacerdotes. En el capítulo XXI de esta *Historia*, Mendieta relaciona el carácter de los indios con las Bienaventuranzas del Evangelio: los indios son gente pacífica y mansa; son además simples y por lo mismo fáciles de engañar por los españoles; son humildes y obedientes: “no saben decir no a cuantos les mandan...”;⁵ son resignados ya que con infinita paciencia sufren órdenes y malos tratos de todos sin queja alguna; fácilmente perdonan las ofensas y sobre todo están conformes con la voluntad de Dios y con alegría aceptan la idea de la muerte. “Y —concluye Mendieta— la razón porque en este caso nos hacen ventaja, es por estar ellos más despegados de los bienes y cosas de la tierra, y tener en el corazón más impresa la memoria de la brevedad de la vida.”⁶

Pero los indios, además y sobre todo, son pobres. Señala Mendieta que la pobreza la practicaban “aun siendo infieles, los indios,

como si se la oviera predicado y metido en las entrañas el mismo Hijo de Dios, que lo podía hacer”.⁷ Y señala que la ejercita la mayoría de los indios del común de tal forma “que si el padre San Francisco viviera hoy en el mundo y viera a estos indios, se avergonzara y confundiera, confesando que ya no era su hermana la pobreza ni tenía por qué alabarse de ella”.⁸ He aquí la característica central de los indios que permite a los frailes esperar construir con ellos una sociedad y una iglesia franciscana. Como señaló Tawney:⁹ toda conversión es una construcción social.

Además de la pobreza voluntaria, existe un elemento más de la tradición franciscana que se reproduce de manera original en la conversión de los indios de Nueva España. Para la orden, el régimen ideal de pobreza absoluta se establece sobre la consideración de que el Papa es el propietario de todos sus conventos y bienes. Pero además, la orden es como una gran familia de niños que disfruta de los bienes de su padre, el Papa.¹⁰ En la Nueva España los apóstoles franciscanos, que ven la indefensión de los indios respecto a los españoles, sitúan a los primeros en la condición de niños. Mendieta define a los indios como “párvulos y pequeñuelos” por el poco talento que recibieron. Considera que la mayor edad que alcanzan es la de “mozos de 12 años”. Recordemos que el elemento infantil en el hombre maduro es central en la religiosidad cristiana: según el mensaje de Cristo hay que ser como niños para entrar al reino de los cielos. En el pensamiento utópico religioso de los franciscanos, los indios, que son como niños, necesitan vivir en un régimen permanente de protección custodiados por los frailes, considerados éstos como sus “Padres Espirituales” ya que por medio de ellos pasarán a formar parte de la iglesia de Cristo.

Con estos dos elementos centrales de la tradición franciscana: la infancia permanente y la pobreza voluntaria, los frailes se proponen construir, en la Nueva España, una iglesia y una sociedad mendicante. Una iglesia y una sociedad separadas del clero y de la sociedad secular, impregnados éstos del pecado de

NUESTROS POETAS.

EL SR. DON GUILLERMO PRIETO.



codicia que, como considera Mendieta, es el origen de todos los males. Esta concepción se opone a lo que rige en la sociedad secular: a la codicia se le opone como alternativa la pobreza voluntaria. Una cita de Mendieta redondea nuestra tesis: “no crió Dios, ni tiene en el mundo gente más pobre y contenta con la pobreza, que son los indios, ni gente más quitada de codicia y avaricia que (según San Pablo) es raíz de todos los males, ni más larga y liberal de lo poco que tienen”.¹¹

Pobreza voluntaria y ascetismo: un ideal de vida

Pero desde esta perspectiva ¿cuál es el ideal de vida propuesto a los indios por los franciscanos? Las biografías de los primeros apóstoles de Nueva España, que integran la última parte de la *Historia eclesiástica indiana*, nos lo proporcionan. En esta parte de la obra, el autor tiene como objetivo introducir al lector, como diría Buber,¹² a la anécdota legendaria y al episodio singular que ilumina el destino propuesto a los indios. Mendieta es un narrador fervoroso que describe lo que él o sus compañeros de la orden presenciaron. Sucesos que pudieron ocurrir o no, pero que sus espíritus percibieron como realidad.

Veamos la biografía de fray Martín de Valencia, el primero de la delegación oficial de la orden y según palabras de Mendieta, “prelado, caudillo y cabeza de la Nueva Iglesia”. La característica más sobresaliente de su vida es la pobreza y el menosprecio de sí, que “era la principal piedra que pretendió echar por fundamento del edificio de la ley evangélica que él y sus compañeros vinieron a plantar, andando descalzo, desnudo y roto”.¹³ Fray Martín de Valencia vive, en efecto, siempre descalzo, con un solo hábito y debajo de él un cilicio áspero de cerda. Su comida es simple y únicamente en las fiestas llega a comer un pedazo de carne, a la que le agrega ceniza y agua para mayor mortificación. El ayuno es constante en su vida así como la oración silenciosa y la contemplación, aunque siempre com-

bina con ellas la vida activa de la conversión. Tal era su entrega a la vida contemplativa que en muchas ocasiones fue visto en éxtasis. Tanto un fraile de la orden como el conquistador Hernán Cortés que lo frecuentan, lo encuentran en oración y elevado en el aire. Alguna vez fray Bernardino de Sahagún fue deslumbrado por un gran fulgor que provenía del lugar donde oraba el fraile. De los milagros del santo franciscano sobresalen dos: el primero, en que por medio de la oración y la mortificación (con azotes, caminando arrodillado y en cruz) hizo llover en un pueblo de Tlaxcala golpeado por la sequía; el segundo es la afirmación de la pobreza aun después de la muerte: cuenta Mendieta que al restaurar su ataúd con una tabla nueva, fueron oídos en el sepulcro grandes ruidos que cesaron al reponerse la tabla vieja del féretro. La santidad del fraile se confirma para sus contemporáneos por el hecho de que descubren que su cuerpo permanece incorrupto a pesar del largo tiempo transcurrido después de su muerte. El santo realiza el milagro de restituir al fraile curioso que lo va a ver, el sentido del olfato, que tenía perdido, permitiéndole percibir el suave olor que despedía su cuerpo.

Lo que podemos concluir del análisis de esta vida ejemplar es un tipo ideal de vida fundado en el ascetismo contemplativo. Durkheim define el ascetismo como un sistema de abstinencias que permite traspasar la barrera que separa lo profano de lo sagrado, lo que implica un alejamiento de la sociedad. Pero el ascetismo, que es un régimen de vida, puede llegar a invadir la existencia entera.¹⁴ En él, el dolor funciona como elemento diferenciador de lo profano, de tal manera que la vida, como diría Mendieta, se transforma en una batalla contra el mundo, la carne y las fuerzas del mal. El dolor, como señala Durkheim, tiene un poder santificante. Es además símbolo e instrumento de liberación: el servicio a la divinidad exige el desprendimiento de la vida profana.¹⁵ Pero además, nos vuelve a decir Durkheim, las prácticas ascéticas no son crueldades innecesarias, pues por ellas se adquieren dos elementos fundamentales de cual-

quier religión: resistencia al elemento profano de la existencia y ascetismo como forma simbólica de intereses sociales y morales.

La religión no ignora a la sociedad real: en el caso de los franciscanos en la Nueva España del siglo XVI, el régimen de vida fundado en el ascetismo místico es propuesto como un programa de vida tanto de religiosos como de conversos. Esto, como una reacción radical a la realidad social y económica profana de la época: la acumulación de riquezas. Una realidad moralmente descalificada por sus pecados de codicia y de avaricia. Estos pecados, que son los de la época, describen en el nivel moral los procesos que en la terminología de Marx podemos definir como los de la "Acumulación Originaria". A la vida fundada en la codicia se le opone el ideal opuesto: la máxima pobreza y la renuncia a los fastos de la vida de ese tiempo. Encontramos en este ideal religioso a la sociedad transformada, idealizada en su opuesto complementario. Decimos opuesto complementario porque este ideal religioso no se propone destruir el nivel profano de la existencia cotidiana del mundo de los españoles. Construye su proyecto en el mundo indígena que, lo quisieran o no los frailes protectores de los indios, era el ámbito de la fuerza de trabajo con que contaba la población empresarial española de la Nueva España.

Estos frailes franciscanos son el eco de las aspiraciones de los "espirituales" del siglo XIII, pues como ellos pretenden construir una sociedad franciscana. Presentan, sin embargo, una característica central que los hace singulares: estos frailes franciscanos del siglo XVI no rechazan como injusto el mundo de la propiedad y del trabajo asalariado, sino que a partir de las categorías de la sociedad mercantil se plantean la contestación del mundo profano caracterizado por la codicia. En un Memorial de 1594¹⁶ en contra del repartimiento de indios para el trabajo forzado asalariado, los franciscanos fundan la defensa de la República de indios en tres elementos: igualdad formal de la República de indios y la República de españoles ante la ley, la libertad, y el libre juego de las fuerzas del mercado para

establecer los salarios. Sin embargo, su propuesta de sociedad para los indios no es la del capitalismo naciente, sino el ideal del pequeño campesino que vive de su propio trabajo y del trabajo asalariado pero en un mundo irreal para la Nueva España del siglo XVI: aquel en que las fuerzas de un mercado libre establecen el precio "justo" tanto de las mercancías como de la fuerza de trabajo. Como bien lo señala D. Brading,¹⁷ el comercio, sector dominante de la economía novohispana hasta el siglo XVIII, se caracteriza por sus prácticas monopólicas que introducen en este espacio económico un espíritu comercial más bien medieval que capitalista. Los evangelizadores de la Nueva España no están contra el mundo mercantil, pero se sitúan en la utopía del mercado, la de la "Mediocridad Dorada", en donde, en oposición al espíritu de lucro, no se acumula sino que se vive al día y del propio trabajo.

La utopía de la pobreza: espacio y tiempo

La religiosidad utópica franciscana tiene una actitud peculiar respecto a dos categorías centrales en toda religión: las de espacio y tiempo. Estas categorías nos proporcionan el horizonte en el cual se enmarca la mentalidad económica y social de los frailes franciscanos de la Nueva España.

Para Durkheim, toda religión se fundamenta en la polaridad sagrado/profano, y el comportamiento de los frailes y aun el de los mismos conquistadores ante las tierras desconocidas de América se funda en esta polaridad. La toma de posesión del espacio americano se realiza en nombre de Cristo y del rey de España. Toda penetración inicial va acompañada de la erección de cruces y altares. Esta acción tiene el objetivo religioso de renovar y recrear el espacio tomado, al consagrarlo. A través de la cruz y de los altares el nuevo territorio se comunica con la divinidad. Es el paso del Caos dominado por los demonios, al Cosmos: espacio en el que el orden divino prevalece.

Respecto a los frailes españoles, en la Nueva España se trata del deseo de organizar, en

estas nuevas tierras y con sus habitantes, un cosmos puro y santo. Es, como ya dijimos, una vuelta a los orígenes sagrados: una iglesia que recupere los ideales de la iglesia primitiva, una comunidad de santos que vivan bajo el mandato evangélico de la pobreza.

El fundamento de la organización espacial de esta sociedad e iglesia primitiva en Nueva España es un lugar sagrado por excelencia: el convento. Sin embargo, Mendieta se referirá siempre a los conventos construidos por su orden como monasterios. Esto se debe a que el convento está más en relación con la cultura urbana y el monasterio pertenece a la civilización agraria de la Alta Edad Media. En efecto, al referirse Mendieta a los conventos franciscanos como monasterios, está aludiendo al ideal de una sociedad agraria para la República de indios que es la propuesta tanto de Las Casas como de los frailes de la orden franciscana en la Nueva España. El monasterio-convento de nuestro religioso implica ya, en sí mismo, el ideal ascético de separación en relación al espacio profano. Existe en el discurso franciscano en la Nueva España el intento de una doble separación. Separación del mundo profano español impregnado de codicia, y separación, a través del "monasterio", de lo profano de la cotidianidad indígena por el ideal ascético-místico que este lugar sagrado representa.

Hacia 1569, cuarenta y seis años después de la llegada de los primeros franciscanos, en las cuatro provincias de la orden existen 96 conventos. Se construyen más de dos conventos por año. Esto nos hace pensar en la última era de la periodización de Joaquín de Fiore, quien profetiza el predominio en la iglesia de una comunidad monástica en santos que regeneraría al mundo a través del Evangelio. Y en realidad, al contemplar el paisaje novohispano de sus cuatro provincias franciscanas a mediados del siglo XVI, pleno de monasterios, creeríamos que la profecía del Abad de Fiore empieza a realizarse. A esto se agrega que Mendieta señala que, dada la condición de los indios, sus poblaciones podrían ser gobernadas fácilmente por algunos frailes, como un

"inmenso monasterio". Esta forma de gobierno monástica permitiría construir, según el fraile, "la mejor y más sana cristiandad del universo mundo". Para nuestro autor la posibilidad de realizar esta república perfecta le recuerda la situación que prevalecía en la legendaria isla de Anthilia, donde siete ciudades eran gobernadas por obispos santos y donde se vivía en paz y en el continuo servicio de Dios.

Para los frailes franciscanos de la Nueva España el tiempo se sitúa también bajo la polaridad sagrado/profano. Mendieta sacraliza en su *Historia* el descubrimiento de América al situarlo en el marco de la historia de la redención. Nuestro autor integra el Nuevo Mundo a la historia sagrada a través de una hierografía: un anónimo barco español fue llevado por ángeles a aquellos territorios, y a su regreso a España, moribunda ya la tripulación, el piloto descubre a Colón la ruta a aquellas tierras extrañas encontradas de forma maravillosa.¹⁸ Los actores de esta historia, en consecuencia, llevan a cabo sus acciones dentro del campo de lo sagrado: los habitantes del Nuevo Mundo caen dentro del territorio de las fuerzas del mal; los protagonistas españoles se transforman en instrumentos de la divinidad. La Nueva España es el campo de lucha entre los poderes divinos y maléficos, a través de la cual se trata de "salvar" para la vida eterna a sus pobladores. Los frailes participan de la función guerrera, pero sacralizada. Como diría Ricard, son conquistadores espirituales de este Nuevo Mundo. Para Mendieta los evangelizadores son "valerosos capitanes y soldados dentro del ejército de Dios". Para el religioso, además, "la vida del hombre es batalla sobre la tierra", pues lucha contra los enemigos espirituales que son: "mundo, demonio y carne".¹⁹ Vemos así que desde la perspectiva del tiempo, el ascetismo franciscano tiene algo que decir.

Los actores profanos de esta historia: Colón, Cortés y los Reyes Católicos cumplen también una misión divina. Para Mendieta la acción de Colón permitió poner en contacto a los habitantes de estos territorios con la divi-

nidad. Según él, Cortés, independientemente de sus excesos en la conquista, realiza una gran hazaña de perspectiva ascética: es la de una victoria sobre sí mismo al haber dado a los frailes toda la autoridad necesaria ante los señores naturales para edificar en estas tierras una iglesia como la primitiva, contrapuesta a la vieja iglesia clerical contaminada por la soberbia del poder, las dignidades y la codicia. Ya dentro del campo de los “conquistadores espirituales”, Mendieta vuelve a establecer un lazo directo con el espacio de lo sagrado: fray Martín de Valencia, por revelación divina, supo que su destino no era Africa, a donde se proponía ir a evangelizar, sino tierras extrañas aún no descubiertas: la Nueva España.

La visión de la historia de Mendieta se sitúa en el marco de la tradicional escatología universalista cristiana: el llamado de Dios a la conversión a la Iglesia Católica no cesará hasta que se haya cumplido el número de los escogidos, determinado desde la eternidad y que deberán ser de todas las naciones, lenguas y pueblos.²⁰ Mendieta además atribuye a los Reyes Católicos una tarea sagrada: “sujetar y reducir a la obediencia de su Iglesia Católica todas las huestes visibles que en el mundo tiene Lucifer”.²¹ Y esta tarea deberá continuar con los sucesores de estos reyes, a quienes corresponde la destrucción universal de estas sectas de Satanás para lograr la “conversión final de todas las gentes al gremio de la iglesia”.²²

La visión de la historia en Mendieta es además apocalíptica: busca signos sobre la inminencia del fin del mundo y se interroga sobre la condición de los indios respecto a la historia de la redención.²³ Se pregunta por qué tuvo Dios olvidados 1500 años a estos gentiles, bajo el yugo del demonio, sin que tuvieran noticia de la venida de Cristo. Ante este misterio, el religioso considera que si bien por sus costumbres parece que no tuvieron noticia del Salvador, existen testimonios fidedignos de lo contrario: en Yucatán, Oaxaca, Guatemala, entre los totonacos y los otomís se tienen rastros de noticias de Cristo, de cruces, de un Dios trino y único, del diluvio, etc. De estos testimonios surge para el fraile “una sospecha

grave”: los antepasados de estos naturales tuvieron noticia de la fe cristiana. Lo que según nuestro autor apoya la hipótesis sostenida por otros autores de que los indios fueron descendientes de los judíos que escaparon de la destrucción de Jerusalén por Tito Livio y Vespasiano. A esta hipótesis, dice Mendieta, se opone el jesuita José Acosta, que objeta que los indios no poseen letras, ni codicia, ni circuncisión. Pero a ello el fraile responde que es posible que las perdieran en tan larga peregrinación. Señala además que los totonacos sí se circuncidaban. Esto lo lleva a concluir que tal vez se está cerca del fin del mundo y en los indios se verifica la profecía de que los judíos se convertirán al fin de los tiempos. Porque Mendieta ya no confía en que los judíos pudieran convertirse si no es por ministerio divino.

Son frecuentes las referencias al vínculo entre el impulso del desarrollo mercantil europeo a nivel mundial y el universalismo escatológico cristiano. Como explica Mircea Eliade, no sólo la colonización de Hispanoamérica, sino también la de Norteamérica, se realiza bajo el signo escatológico:²⁴ para ambas colonizaciones la llegada a las nuevas tierras implica la idea de una renovación de la vieja y desgastada cultura europea y el reinicio de la historia sagrada. Respecto a la Nueva España, Phelan considera que la visión escatológica de Mendieta corresponde a una visión mesiánica y milenarista directamente relacionada con el joaquinismo de los “espirituales” franciscanos de los siglos XIII y XIV.²⁵ En oposición a este planteamiento, pienso que la visión escatológica de este autor está en el marco de la ortodoxia católica. En su obra no hay rastro de milenarismo, entendido éste como la esperanza en el establecimiento de la Tierra del *Milenium*, es decir, un reino de mil años en el cual el Mesías reinaría *antes* del día del Juicio Final. Mendieta es un católico ortodoxo para quien se está ya en el último periodo de la historia. Su obsesión por la conversión de todos los habitantes del planeta tiene por objeto apresurar la llegada del fin del mundo. Y su proyecto político-religioso es más bien el sueño de un utopista que intenta preservar

del mal de la época, la codicia, a toda la población indígena a través de la vía franciscana: pobreza voluntaria y misticismo ascético.

Conclusión

Dos grandes utopías recorren la historia de América: en Norteamérica los utopistas tienen como marco de referencia a la Reforma protestante y los de la América Hispánica el del catolicismo, sobre todo el de las órdenes religiosas. Tanto los colonizadores anglosajones como los frailes franciscanos de Nueva España buscan el paraíso terrenal en una reforma de la iglesia que la vuelva a sus cauces primitivos. Sin embargo, para los colonos de Norteamérica el declinar de la iglesia reformada en Europa tiene su origen más que en el pecado de la codicia, que es la piedra de toque de los frailes, en la embriaguez y la lujuria de la aristocracia europea. Como para los frailes, para los puritanos protestantes, uno de los medios para retornar a la iglesia primitiva es la virtud de la simplicidad. La diferencia entre ambos tipos de esperanza utópica la podemos establecer cuando Eliade²⁶ señala que para los

puritanos de Norteamérica la Nueva Jerusalén será producto del trabajo: el trabajo transformaría a la Nueva Inglaterra en un paraíso fundado en las posibilidades terrenales del Nuevo Mundo, para llegar finalmente a la idea de progreso indefinido. Para el mundo franciscano, en cambio, como ya señalamos, se trata de restaurar el ideal de la aldea campesina, que sin acumular y basada en su propio trabajo vuelve sus ojos al ideal de la "Mediocridad Dorada".

Aquí surge, después de un recorrido histórico y empírico, el problema de lo fundado o no del bello trabajo de Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En mi opinión los datos sobre la ética económica de los franciscanos, vía un ascetismo místico, plantea el problema económico y social como el de la no acumulación de riqueza. El ascetismo secularizado del mundo protestante anglosajón funciona como un dispositivo que favorece la acumulación de riqueza sin límite. El planteamiento de Weber, tan debatido, conserva una fuerza enorme que nos abre perspectivas para el estudio de la mentalidad económica del mundo hispanoamericano tanto para el periodo colonial como para el presente.

Notas

¹ Clifford Geertz, "La religión como sistema cultural", *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1989, p. 117.

² Ernst Renan, "Joachim de Fiore et l'évangile éternel", *Oeuvres complètes*, vol. VII, pp. 883-918.

³ Mircea Eliade, "Paradis et utopie: géographie mythique et eschatologie", *La nostalgie des origines*, París, Ed. Idées Gallimard, 1971.

⁴ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ed. Colofón, 1989.

⁵ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica india*, México, Ed. Porrúa, 1980, p. 441.

⁶ *Ibidem*, p. 442.

⁷ *Ibidem*, p. 439.

⁸ *Ibidem*, p. 440.

⁹ R.H. Tawney, *La religión en el origen del capitalismo*, Buenos Aires, Ed. Dédalo, 1959.

¹⁰ Yves Congar, "Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, núm. 36, 1961, París.

¹¹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 440.

¹² Martin Buber, *Cuentos jasídicos (los primeros maestros)*, México, Ed. Paidós, 1989.

¹³ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 583.

¹⁴ E. Durkheim, *op. cit.*, p. 320.

¹⁵ *Ibidem*, p. 323.

¹⁶ F. García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, pp. 170-175.

¹⁷ D.A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 160.

¹⁸ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 15.

¹⁹ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, p. 567.

²⁰ *Ibidem*, p. 24.

²¹ *Ibidem*, p. 17.

²² *Ibidem*, p. 18.

²³ *Ibidem*, cap. XLI.

²⁴ Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 174-188.

²⁵ John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

²⁶ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 179.

EL SR. LICENCIADO DON JUSTINO FERNANDEZ.

