

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial del
3 de abril de 1981



CUERPO, ESCRITURA Y AUSENCIA: GERÓNIMO DE MENDIETA Y LA ESCRITURA MÍSTICA DEL
NUEVO MUNDO

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN HISTORIA.

Presenta

JOSÉ ENRIQUE ATILANO GUTIÉRREZ

Director de la tesis

DR. JESÚS ALFONSO MENDIOLA MEJÍA

Lectores

DR. GUY ROZAT DUPEYRON

DR. RICARDO NAVA MURCIA

ÍNDICE

- **Agradecimientos**.....p. 5
- **Introducción General**.....p. 10
- **Capítulo I. El orden en el discurso: la fuerza del saber histórico en Occidente**.....p. 24
 - Introducción.....p. 24
 - El cuerpo y la escritura: vida y muerte del saber histórico.....p. 31
 - *a) Uso paródico y destructor de realidad*.....p. 37
 - *b) Uso disociativo y destructor de identidad*.....p. 39
 - *c) Uso sacrificial y destructor de verdad*.....p. 40
 - El autor, el nombre propio y el texto: la función discursiva del saber histórico.....p. 42
 - *Nombre de autor/nombre propio*.....p. 43
 - *Lo que produce la función-autor*.....p. 44
 - *La risa del hombre*.....p. 46
- **Capítulo II. Grafías de la ausencia: pensar el cuerpo cristiano**.....p. 50
 - Introducción.....p. 50
 - Los cuerpos de Cristo en la tradición bíblica.....p. 51
 - *I. El cuerpo enunciado: la promesa de un verbo prometido*....p. 51
 - *II. El cuerpo converso: acciones que transforman la carne*.....p. 55
 - *III. El cuerpo transfigurado: lo humano y lo divino en la carne*.....p. 60
 - *IV. El cuerpo muerto: la transgresión de la carne como testimonio institucional*.....p. 63
 - *V. El cuerpo resucitado: el triunfo metafórico de la carne*.....p. 66

- **Capítulo III. ¿Qué tipo de Iglesia fue la que los doce primeros franciscanos aprendieron antes de su llegada al Nuevo Mundo?**.....p. 72
 - *Introducción*.....p. 72
 - Un *franciscanismo* reformado.....p. 74
 - *El cardenal Jiménez de Cisneros y la Universidad de Alcalá: reforma en la formación teológica franciscana española*.....p. 76
 - *Fray Juan de Guadalupe y la Custodia de San Gabriel: reforma de la constitución franciscana española*.....p. 80
 - Los primeros doce: un pensamiento escatológico se hace presente en el Nuevo Mundo.....p. 86
 - *Conexiones milenaristas: del Año mil al milenarismo franciscano del siglo XVI*.....p. 91
 - Reflexiones finales.....p. 102
- **Capítulo IV. Gerónimo de Mendieta: una escritura mística de la evangelización del Nuevo Mundo**.....p. 106
 - *Introducción*.....p. 106
 - Reconstruyendo la torre: ladrillos del habla.....p. 110
 - Prólogos escriturísticos de la nueva Babel: Mendieta como autor místico del Nuevo Mundo.....p. 113
 - La *Historia eclesiástica indiana*: genealogía escatológica del descubrimiento del Nuevo Mundo.....p. 118
 - *Fray Martín de Valencia: la fábula mística de una vida*.....p. 124
 - *Una escritura llena de vidas: cuando los Otros son el Mismo*.....p. 126
 - *Santidad en la carne: la mística habla a través de la presencia del milagro ausente*.....p. 132
 - *El abandono de sí: párrafos de la ausencia que erigen una nueva Torre institucional*.....p. 135
 - Reflexiones finales.....p. 142
- **Conclusiones**.....p. 145
- **Bibliografía**.....p. 151

Agradecimientos

AGRADECIMIENTOS

(Los místicos pretenden que el éxtasis les revela una cámara circular con un gran libro circular de lomo continuo, que da toda la vuelta a las paredes; pero su testimonio es sospechoso; sus palabras, oscuras. Este libro cíclico es Dios.) Básteme, por ahora, repetir el dictamen clásico: *La Biblioteca es una esfera cuyo centro cabal es cualquier hexágono, cuya circunferencia es inaccesible.*

Jorge Luis Borges, *La biblioteca de Babel.*

Formas naturales son las que nos acompañan al momento de imprimir nuestras letras. La forma rectangular del libro y la circularidad que llena su contenido siempre acompañan a una investigación. Una idea está cargada de diferentes signos que intentan interpretar y cubrir de luz a nuestros más oscuros deseos de ignorancia. La escritura, en su constitución de texto, es la ilación de un sendero lleno de dudas, inquietudes y posibilidades de reflexión de nuestra propia realidad. Las frases y oraciones que cubren nuestro acto de escribir representan horas y horas de conversaciones, convenciones, lecturas y disputas de aquello que se desea dar a conocer. Dicho con otras palabras: escribir es un acto de vida. Este pequeño rectángulo está impregnado de muchas de ellas (tanto presentes como pasadas) y arrojan un pensamiento que desea seguir siendo útil para el futuro.

Por ello, deseo agradecer, de la manera más encarecida, a la vida de las siguientes personas e instituciones que hicieron posible la consumación de esta tesis:

- **Dr. Jesús Alfonso Mendiola Mejía:** Por su ejemplo de vida y apoyo incondicional, tanto académico como personal. A usted le agradezco el enseñarme que una investigación debe de ser espejo de nuestra

propia experiencia y un camino de total responsabilidad. Confianza, amistad y guía son los principales elementos que lo caracterizan y que deseo seguir aprendiéndole. Para usted mis más sinceras gracias y total cariño.

- **Dr. Guy Rozat Dupeyron:** Gracias a usted por enseñarme que la historiografía debe de ser un acto en el que el pensar, el escribir y el proponer un tema, deben de ir acompañados de la libertad y gusto por enseñar a los demás. Infinitas gracias por su procura y dedicación hacia mí. Que la familia historiográfica siga siempre creciendo para bien.
- **Dr. Miguel Ricardo Nava Murcia:** A usted le agradezco el demostrarme que la amistad es uno de los elementos más importantes, no sólo para el oficio de la historia, sino para la vida misma. El presente texto es una representación de aquel Viaje Mágico y Misterioso que hemos tenido el gusto de emprender juntos.
- **Laura Patricia Gutiérrez Juárez y Enrique Atilano Serrano:** Quienes, hoy más que nunca, dedicaron y estuvieron al pendiente de esta segunda culminación institucional. Su tiempo, cuidados, desvelos y apoyo incondicional familiar han rendido frutos en estas páginas y en la tranquilidad de su hijo. Mi amor eterno para ustedes.
- **Gabriel Yee Sánchez-López:** Te agradezco infinitamente por seguir demostrándome que el amor y la paternidad rompen cualquier tiempo y espacio. El camino es largo, aún hay muchas cosas por realizar, sigamos juntos en este maravilloso andar. Por ti es que todo esto ha sido posible y continuará siéndolo.

- **Dr. Miguel Ángel Segundo Guzmán:** Te agradezco muchísimo por mostrarme el camino que las nuevas generaciones de intelectuales debemos seguir. Eres una punta de lanza en la que recaemos muchos jóvenes ávidos por recorrer los intrincados senderos que la Historia nos presenta. Permite que mi amistad y apoyo te sigan acompañando a donde quiera que te encuentres.
- **CONACYT:** Institución que confía y promueve a sus estudiantes por medio de estímulos y oportunidades académicas para su constante formación y preparación. Toda inversión que ayudó a concretar la presente investigación se debe a ustedes. Mis más sinceros agradecimientos.
- **Universidad Iberoamericana:** Agradecido estoy de esta institución por su apoyo y cobijo que me han brindado. Ello está representado en el plantel de profesores y amistades que he tenido la oportunidad de hacer en sus instalaciones.
- **Consejo de Redacción de *Historia y Grafía*:** Por demostrarme que un círculo de trabajo siempre está acompañado de grandes amistades y profesionales en aras de seguir dando a conocer el placer que en la historiografía se haya. Un fuerte abrazo a todos y cada uno de ustedes.
- **Compañeros de generación:** Xavier Elorriaga, Uriel Iglesias, Mario Domínguez, Miguel Ciprés, Rodrigo Basaguren, Felipe Eguiarte, Juan José, Mauricio Molina y Benjamín Ramírez: Gracias por acompañarme y soportar mis acatarrantes arrebatos

historiográficos. Sigamos, desde nuestras trincheras, dando de qué hablar históricamente.

Introducción

Introducción General

La historiografía es una manera contemporánea de practicar el duelo. Se escribe partiendo de una ausencia y no produce sino simulacros, por muy científicos que sean. Pone una representación en lugar de una separación.

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

Cinco son las partes que conforman la presente investigación. Exponemos los temas a trabajar a continuación:

I. Discurso

Las grafías son lo que nos dan una identidad, pero, a su vez, nos diferencian de los demás. Quizá, dentro de esa búsqueda de identidades socioculturalmente inventadas, sea en el proceso escriturístico en donde podamos encontrarnos. Es a través de la escritura que nos distanciamos de todo, pero, a su vez, decidimos entrar en el juego de la descripción unitaria del saber; las frases que producimos son una selección de diferencias comunicativas.¹ Lo que realizamos es una diferencia entre nuestro propio cuerpo y los discursos que éste produce para hablar de los

¹ Así lo deja ver Michel de Certeau: “La historia moderna occidental comienza efectivamente con la diferencia entre el *presente* y el *pasado*. Por esta diferencia se distingue también de la *tradición* (religiosa), de la cual nunca llega a separarse completamente, y conserva con esta arqueología una relación de deuda y de rechazo.” en *La escritura de la historia*, México, UIA, 2006, p. 16. Cursivas en el original.

demás.² Conversaciones de cuerpos distanciados por el tiempo pero reunidos por la pluma. Mantenemos un diálogo con aquellos sujetos que ya no se escuchan. Se produce un saber lleno de voces calladas y de cuerpos violentamente sacados de su paz documental. Aquellas hojas suntuosamente resguardadas en los archivos y libros, se verán trastocadas en el momento en el que el historiador irrumpa su tranquilidad y les haga enunciar su verdad: –!Dime quién eres!–, demanda aquel a través de lo que sus ojos leen en aquellas páginas amarillentas cargadas de tiempo, experiencias y espacios. Respuesta impasible: –Soy lo que lees. Nada más que eso.– De aquí, surge la imperiosa necesidad de crear alteridad. De esta manera, “el cuerpo se convierte en un cuadro *legible*, y por tanto *traducible* en algo que puede escribirse en un espacio de lenguaje.”³ Si me diferencio del *otro* es por el lenguaje que utilizo, por la manera en que a través de la escritura creo mi propio sentido y visión del mundo. Lo leído y escrito en los documentos hacen del cuerpo una clave por descifrar.⁴

Diferencia, alteridad, heterología: el camino de la historiografía occidental se concentra en la separación entre lo visto y lo sabido.⁵ Ver (o leer) un cuerpo no supone conocerlo (comprender su discursividad). Existe en todo esto un juego de abandono y reescritura del propio saber. Es gracias a la historiografía que podemos tomar “la *decisión* de ser *otro* o de

² *Ibidem.*

³ *Ibid*, p. 17. Cursivas en el original.

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

no ser *más* lo que se ha sido hasta entonces.”⁶ Rompo con mi propio presente y pasado para que de, esta manera, también pueda quebrantar los tiempos y espacios de aquellos que ahora no son más que líneas trazadas en una hoja de papel. El problema del corte espacio-temporal se convierte, para este momento, en un “postulado de la interpretación”.⁷ Ésta última me permitirá crear una selección, comprensión y olvido de aquello que me interesa saber. Habrá una dirección interpretativa a la cual me tenga que alinear para poder descifrar todo lo que observo y domino por medio de mi lectura y escritura.⁸

La relación o diálogo que mantengo con ese *otro escriturístico* presenta una limitante: mi propia finitud y existencia como sujeto. Digámoslo con las siguientes palabras: la heterología es la ciencia de la diferencia limitada. Esta distinción la encontramos con lo dicho por Gadamer:

*Lo que a mí me interesa es llegar a saber por qué es precisamente la respuesta del otro la que me muestra mis limitaciones y por qué debo aprender a experimentarlas siempre de nuevo y una vez más si es que quiero llegar a verme ni siquiera en la situación de poder superar mis límites.*⁹

⁶ *Ibidem*. Cursivas en el original.

⁷ *Ibid*, p. 18.

⁸ “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* de otro o sobre otros, o sea la ciencia humana).” *Ibid*, p. 19.

⁹ Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, p. 23. Las cursivas son mías.

Mi lectura, mi escritura, mi manera de ver y comprender el mundo está limitada por mis propios dispositivos y formas de acceder al saber producido. Momento decisivo en el proceso escriturístico: –¿Por qué cuando te pido que me digas tu verdad me muestras mi límite?– Contestación de espejo: –Porque la verdad es un límite enunciativo. Eres lo que he dejado aquí escrito. Si entiendes mi escritura es porque presentas la misma limitación que yo.– La presencia de este “límite discursivo”, sin embargo, no debe de ser tomada como una imposibilidad por seguir preguntándonos acerca de la emergencia del saber. Descubrir nuestro propio límite es la posibilidad de replantearnos aquello que sabemos y somos: es saberse dentro de la práctica historiográfica. Michel de Certeau lo expresa de la siguiente manera: “En cuanto práctica (y no como discurso, que es su resultado), [la historiografía] es el símbolo de una sociedad capaz de controlar el espacio que ella misma se ha dado, de sustituir la oscuridad del cuerpo vivido con el enunciado de un ‘querer saber’ o de un ‘querer dominar’ al cuerpo, de transformar la tradición recibida en un texto producido...”¹⁰

II. Ausencia

Escribimos para superar la ausencia que provoca la muerte de algo o de alguien. Creamos una realidad por medio de la escritura que haga

¹⁰ Michel de Certeau, *La escritura...op. cit.*, pp. 19-20.

soportable la pérdida de aquello que estuvo pero ya no más. Intentamos recrear la presencia de un pasado que jamás podrá volver a ser. Michel de Certeau tiene mucha razón: representamos en vez de separarnos. ¿Y es que quién está dispuesto a superar algo que en su momento lo fue todo y que ahora no quedan más que recuerdos, huellas e impresiones? El fármaco que pretende ser la escritura nos extiende dos posibilidades: o nos mata o nos revitaliza. Pero existe un problema particular al respecto del tema que estamos abordando: en primera estancia la ausencia se siente, se presentifica, después, se escribe y/o se menciona. La dinámica de la ausencia es la siguiente: se sabe que se ha perdido algo, y en el preciso momento en el que uno cae en cuenta de ello, aquello que ya no está empieza a desaparecer; es una carrera en contra del olvido y el tiempo. Será la escritura la responsable de aprehender aquello que por naturaleza es inaprehensible. Los trazos y grafías que ella produzca no serán sino simulacros certeunianos de aquello que en realidad sucedió. Se dudará de lo que está escrito y siempre se pedirá una nueva interpretación para llenar aquel hueco insaciable que representa la pérdida.

Aunque la escritura nos hable de un *Yo*, lo que en realidad nos presenta es un *Otro*. De esta manera, la escritura de la historia debe ser entendida como una heterología.¹¹ Esta postura de distanciamiento resulta

¹¹ Así lo expresa Michel de Certeau: "...la historia implica una relación con *el otro*, en tanto que éste es *lo ausente*, pero un ausente particular, aquel que *ha pasado*, como dice la lengua popular. ¿Cuál es, entonces, el estado de ese discurso que se constituye al

interesante: para saber quién o qué soy *Yo*, debo saber y distinguir quién o qué es ese *Otro*. Distancia y diferencia que cubren las coordenadas del tiempo y el espacio.¹² Escribir para diferenciarnos, para mantener nuestra presencia alejada de otras. Los otros no son iguales que yo, por lo tanto, no compartimos el mismo espacio y tiempo.

III. Cuerpo

El cuerpo será el máximo exponente de la ausencia dentro de la escritura de la historia occidental. De inmediato se convertirá en un signo, en un símbolo, en representación.¹³ Su única realidad es la de ser despojado inmediatamente de toda producción de acción y construcción acontecimental. El cuerpo es algo de lo cual no se habla porque es efímero. Su presencia misma está prohibida y vedada en la narración histórica.¹⁴ Lo curioso aquí es que, si bien el cuerpo vivo está excluido la mayor parte del circuito comunicativo historiográfico, no así la presencia de los

hablar de su otro? ¿Cómo funciona esa *heterología* que es la historia, *logos* del otro?”, Historia y estructura en *Historia y psicoanálisis*, México, UIA, 2011, p. 117. Cursivas en el original.

¹² “La historia moderna occidental comienza definitivamente con la diferencia entre el *presente* y el *pasado*. Por esta diferencia se distingue también de la *tradicción* (religiosa), de la cual nunca llega a separarse completamente, y conserva con esta arqueología una relación de deuda y de rechazo.” Michel de Certeau, *La escritura...op. cit.*, p. 16. El subrayado es mío, las cursivas en el original.

¹³ “El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo.” David Le Bretón, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012, p. 13.

¹⁴ “Generalmente se trataba de pintar a los poderosos, reyes y santos, guerreros y señores, y otras grandes figuras de mundos perdidos que era preciso reencontrar, magnificar e incluso a veces mitificar, al ritmo de las causas y de las necesidades del momento. Reducidos a su parte emergida, *estos seres eran despojados de su carne.*” Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 11. Las cursivas son mías

muertos. Ellos, en tanto que seres pasivos y fáciles de manipular, serán utilizados sin miramiento alguno al antojo del historiador. Será el cuerpo del muerto quien logre mitigar la ausencia que la sociedad occidental siente ante la pérdida de lo que fue suyo. Cuerpos escriturísticos serán los que inunden las páginas de los textos de historia.¹⁵ Estarán en la espera de ser codificados y descifrados. Transitarán del mundo inmanente al del lenguaje. Su existencia carnal ahora será sustituida por las grafías plasmadas en una hoja de papel. Ya no será nunca más el ente el encargado de emitir enunciados que aspiraban producir un saber, todo esto ahora pertenece al campo de la enunciación, y será utilizado en tanto que referente a lo que puede ser decible.¹⁶ Se han convertido en un paisaje gramatical estructurado en donde cada línea, cada letra, cada grafía, es la interpretación del cuerpo que en su momento fue, pero que ahora, pertenece a un *collage* en donde habitan otros cuerpos distintos al suyo pero en total sintonía.¹⁷

¹⁵ “Nuestros queridos muertos entran en el texto porque no pueden ni dañarnos ni hablarnos. Los fantasmas se meten en la escritura, sólo cuando callan para siempre.” Michel de Certeau, *La escritura...op. cit.*, p. 16.

¹⁶ “Lo que en los siglos XVII y XVIII hace posible la convertibilidad del cuerpo *visto* en cuerpo *sabido* o de la organización *espacial* del cuerpo en organización *semántica* de un vocabulario –o lo contrario– es la transformación del cuerpo en extensión, en interioridad abierta como un libro, en un cadáver mudo que se ofrece a las miradas.” Michel de Certeau, *Ibid.*, p. 17. Cursivas en el original.

¹⁷ “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.” Michel de Certeau, *La Fábula mística, siglos XVI-XVII*, México, UIA, 2010, p. 86. Cursivas en el original.

La ausencia del cuerpo dentro de la lógica occidental llega a ser de tanta importancia que es la causante de crear ideologías y filosofías de la vida. El caso máximo es el cristianismo. A través del cuerpo *ausente* pero “resucitado” de Jesús es como el cristianismo puede tener bases y fundamentar su propia razón de ser. La ausencia se convierte en un elemento fundador de instituciones.¹⁸ Cabe señalar que lo importante aquí es no saber si un cuerpo como tal existió o no en realidad, sino más bien, a partir de qué momento y bajo qué circunstancias es que éste se convierte en un elemento discursivo. Así lo expresa Michel Foucault:

Pudiera darse que el tema del sujeto fundador permitiese elidir la realidad del discurso. El sujeto fundador, en efecto, se encarga de animar directamente con sus objetivos las formas vacías del lenguaje [...] En su relación con el sentido, el sujeto fundador dispone de signos, de marcas, de indicios, de letras.¹⁹

Ya sea desde la concepción de sujeto o la de cuerpo, la relación que existe entre estos elementos y la escritura está centrada en la producción de signos y símbolos para poder aprehender y llenar de significado y orden a la ausencia misma. Para Michel de Certeau, la estructura y la ausencia son la finalidad misma del discurso historiográfico.²⁰ ¿Una ausencia estructurada o una estructura ausente? Sea lo que sea, lo cierto es que el cuerpo, en tanto que producto del propio orden discursivo que intenta dar

¹⁸ “En efecto, el cristianismo se instituyó sobre la *pérdida de un cuerpo* –pérdida del cuerpo de Jesús, duplicada por la pérdida del “cuerpo” de Israel, de una “nación” y de su genealogía–...” Michel de Certeau, *Ibid*, p. 99. Cursivas en el original.

¹⁹ Michel Foucault, *El orden del discurso*, México, Tusquets, 2010, pp. 47-48.

²⁰ Michel de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 55.

explicación de aquello que ya no está, se comporta como un mero dispositivo o mecanismo de regulación enunciativa. Dicho con otras palabras: el cuerpo es el límite de la ausencia. No puede haber más ausencia que aquella que el cuerpo en sí mismo produce. De ahí se puede pensar que la ausencia pueda ser pensada desde dos enfoques: utópica y heterotópica. Cada una de estas distinciones lleva, a su vez, un cuerpo idéntico. Pensemos a la ausencia y al cuerpo utópicos de la siguiente manera:

Las utopías son los emplazamientos sin lugar real. Son los emplazamientos que mantienen con el espacio real de la sociedad una relación general de analogía directa o invertida. Es la misma sociedad perfeccionada o es el revés de la sociedad, pero, de todos modos, esas utopías son espacios que fundamentalmente, esencialmente, son irreales.²¹

Y al cuerpo y ausencia heterotópicas así:

Hay también, y esto probablemente en toda cultura, en toda civilización, lugares reales, lugares efectivos, lugares que están dibujados en la institución misma de la sociedad, y que son especie de contra-emplazamientos, especie de utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales, todos los otros emplazamientos reales que se pueden encontrar en el interior de la cultura, son a la vez representados, impugnados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sin embargo sean efectivamente localizables. Estos lugares, porque son absolutamente distintos de todos los emplazamientos que ellos reflejan y de los que ellos hablan, los llamaré, por oposición a las utopías, las heterotopías...²²

²¹ Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, p. 69.

²² *Ibid*, pp. 69-70.

Así pues, y desde esta óptica, podemos señalar que el mundo utópico pertenece al campo del discurso, mientras que, el mundo heterotópico, tiene su razón de ser en el campo de la institución.

IV. Institución

¿De qué manera es que se erige una institución? Michel de Certeau dice lo siguiente:

La voz sólo puede ser del otro, el enemigo. Ella debe ser a la vez escuchada y reprimida: *escuchada porque dice la podredumbre del sujeto; ella garantiza o restablece una "pertenencia" –pero eso en secreto, para no comprometer la imagen de la cual la institución obtiene su poder de asegurar a sus afiliados el privilegio de ser reconocidos–*. Será exigida, pero para ser cuchicheada en los corredores íntimos de las instituciones. Grito murmurado, obtenido por un suplicio que debe provocar temor sin provocar escándalo, legitimar el sistema sin estremecerlo.²³

Callar la voz de lo conquistado. Dominar los murmullos y enunciaciones del enemigo. Reprimir la podredumbre de aquellos que estuvieron fuera del orden institucional. Transformar sus guturaciones en enunciados que puedan ser comprendidos, y que lleven en ellos, una historia filial y reconocida. En ocasiones se les exigirá a aquellos salvajes que recuerden su origen para que vean el error en el que se encontraban. Martirio de la memoria y el cuerpo serán las principales acciones por la cuales ese nuevo orden se impondrá. –Escucho lo que eres, pero te impongo aquello en lo

²³ La institución de la podredumbre: Luder, en *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, México, UIA, 2011, p. 132. Las cursivas son mías.

que deberás convertirte por medio del suplicio y la penetración de la palabra.– De ahora en adelante, aquello que el enemigo decía ser no será más que un secreto lastimoso. Un recuerdo que no deberá ser expuesto ni enunciado. El oído de la institución, por medio de su escritura y su habla, reinterpretará todo aquello que escuche y no considere digno de permanecer en su propio orden de las cosas. Relación entre una víctima y su confesión. Aquello que se escucha queda interiorizado para su pronto exorcismo. No importa que aquello que se exija decir sea verdadero, en tanto que no cumple con las delimitaciones del sentido de *verdad* de la institución conquistadora, todo ello será tomado como mera podredumbre.

Ésta, la podredumbre, es conocida también por quien conquista: en algún momento, dicho organismo también se vio en un proceso de suplicio y desconocimiento de su propia constitución. Pero, esto, ya quedó en el pasado: su propio pasado reprimido. Certeau lo deja ver así: “Tal es, efectivamente, el juego de la institución. Le asigna un lugar, pero circunscrito, constituido en secreto interno: entre nos, tú sólo eres mierda, sólo eres un sujeto *de un supuesto* saber.”²⁴ Así, pues, la instauración de una institución se debe gracias al suplicio de lo sabido y lo callado en los cuerpos que la conforman.

V.Mística

²⁴ *Ibid*, p. 138. Cursivas en el original.

Para Michel de Certeau, la mística es una proliferación léxica dentro del campo religioso.²⁵ “Designa ‘modos de hacer’ o ‘modos de decir’, maneras de practicar la lengua.”²⁶ Curiosa forma de nombrarse: ella es un sustantivo.²⁷ Mientras que el Verbo denota la acción, la mística será la encargada de dar cuenta de la sustancia de lo que se hace y se dice. División misma de su propia enunciación: creará sus propios discursos para narrar los pormenores por los que las sociedades han venido atravesando desde la destrucción de la lengua universal.²⁸ Palabra que “señala la voluntad de unificar todas las operaciones hasta entonces diseminadas y que se van a ser coordinadas, seleccionadas...y reguladas a título de un *modus loquendi* (una manera de ‘hablar’).”²⁹

Para el contexto del siglo XVI, en el proceso de conquista y evangelización de la sociedad indígena del Nuevo Mundo, nuestro principal objeto de estudio, veremos que el empleo de la mística estará encaminada para hacer efectivas formas discursivas que permitan comprender, desde un ámbito escatológico y de transformación espiritual, los procesos de institucionalización a los que esta civilización se vio sometida. El ejemplo que utilizaremos al respecto se encuentra en la obra del fraile franciscano, fray Gerónimo de Mendieta, titulada *Historia eclesiástica indiana*. De esta

²⁵ En *La fábula...op. cit.*, p. 94.

²⁶ *Ibid*, p. 94.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Nuestro eje de interpretación para este punto está basado en el pasaje de la Torre de Babel (véase cap. IV)

²⁹ *Ibidem*.

vasta fuente, nos centraremos en un caso en concreto: la intencionalidad instituyente al momento de escribir sobre la vida de su coetáneo fray Martín de Valencia. Nuestra intención sigue lo dicho por Michel de Certeau: “Se trata de fabricar [por medio de la mística] cuerpos transparentes. Sueño franciscano que un cuerpo predique sin hablar y que al circular [por medio de la escritura] dé a ver aquello que lo habita.”³⁰

³⁰ *Ibid*, p. 106.

Capítulo I

El orden en el discurso: la fuerza del saber histórico en Occidente

El silencio es el sopro inaudible, primero, desmesurado, de donde puede venir todo discurso manifiesto; o también, la palabra es el reino que tiene el poder de contenerse en la suspensión de un silencio.

Michel Foucault. *El pensamiento del afuera*.

Introducción

¿Qué ha significado para Occidente la producción del discurso? ¿Qué se entiende por tal? Este tipo de preguntas se suman al razonamiento que Michel Foucault enunciaba en 1968: “...en un cultura como la nuestra, en una sociedad, ¿qué supone la existencia de las palabras, de la escritura, del discurso?”¹ Es sabido que el entretejido y secuencias que supone el discurso tiene que ver con la manera en que los sujetos interactúan en la producción de su propia realidad. Para Foucault, el discurso es una especie de poder que los sujetos desean apropiarse.² Resulta interesante esta distinción: más allá de pensar que el discurso es la consecuencia de una operación epistemológica, lo que aquí se propone es en ver al discurso como una entidad en la que existe una relación de fuerzas.³ ¿Y qué se

¹ Michel Foucault, *Un peligro que seduce*, Madrid, Cuatro Ediciones, 2011, p. 39.

² “...el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, *aquel poder del que quiere uno adueñarse*.” en Michel Foucault, *El orden del discurso*, México, Tusquets, 2010, p. 15. Las cursivas son mías.

³ Para Michel de Certeau, a diferencia de Foucault, el discurso sí es algo que compete a una producción operativa: “...los discursos (verbales, iconográficos, o del resto) *no tienen*

entiende por *relación de fuerzas*? Gilles Deleuze, en un curso que dedica *in memoriam* a Foucault en 1986 en la Universidad de París VIII dice al respecto:

¿Y qué significa <<relación de fuerzas>>? No significa otra cosa sino que a la fuerza le resulta esencialmente propio el estar en relación, pero ¿con qué? Con otra fuerza. Es decir, la fuerza no existe en singular. Toda fuerza supone una relación con otra fuerza.⁴

El discurso, entonces, no es una entidad singular, siempre está en constante relación con otro tipo de fuerzas de poder. Por lo tanto, pertenece al campo de la multiplicidad⁵, a lo heterogéneo. Se puede añadir lo siguiente: “Los discursos deben ser tratados como *prácticas discontinuas* que se cruzan, a veces se yuxtaponen, pero que también se ignoran o se excluyen.”⁶ La conformación del discurso es, entonces, semejante a una conquista, a una constante lucha de poderes en la que se busca dominar y controlar al otro. El discurso por sí mismo es violencia, agresión, caos.⁷ Basta ya de siempre querer encontrar el lado amable del conocimiento. La única verdad que se puede tener es que el saber agrede, no respeta, siempre es algo que irrita y se vuelve insoportable. Gana más fuerza a

la misma función y por consiguiente, tampoco la misma significación cuando son contiguos o aun extraños a las técnicas del trabajo (social o profesional) que cuando organizan técnicas y se convierten en un instrumento de producción en las manos de un grupo social. Por una parte [los discursos] son operativos...” en Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, p. 189. Cursivas en el original, el subrayado es mío.

⁴ Gilles Deleuze, *Michel Foucault y el poder. Viajes iniciáticos I*, Madrid, 2014, p. 142.

⁵ *Ibid*, p. 143.

⁶ Michel Foucault, *El orden...op. cit.*, p. 53. Las cursivas son mías.

⁷ “Es necesario concebir el discurso como una violencia que se ejerce sobre las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos...” en *Ibidem*.

medida en que transgrede los propios límites a los cuales, se supone, debe de estar confinado.

Así pues, en el ejercicio del discurso existe un peligro.⁸ Éste se encuentra en el momento en el que la sociedad misma hace uso del discurso para hacerse notar. Hay una inquietud, un disturbio, en lo que se enuncia o se practica. Y ello se debe a que el discurso, como tal, es perenne y siempre en transformación. Ocupa un tiempo y un espacio definido, pero se desconoce el momento en el que éste vaya a cambiar o tener que dejar de ser. ¿Y en dónde es que se encuentra el discurso? ¿Qué lugar habita? Éste se encuentra en la escritura, en la enunciación de las cosas. Dichos lugares, no obstante, no cualquiera puede tener acceso a ellos. El lugar del discurso es aquel en donde se requiere de una iniciación, de un rito de paso. Conozco lo que es el discurso porque me he preparado para comprenderlo y emitirlo. Yo habito en el discurso, no él en mí. Me permite conocerlo por medio de una serie de signos y figuras que no siempre son descifrables. Es una especie de secreto compartido entre unos cuantos.⁹ Quien hable de más o crea saber de más, está cayendo en una ficción que únicamente tiene como finalidad su propia exclusión del juego. Pensar el discurso como un juego o rito es entenderlo de la siguiente manera: en la propia transformación de las cosas o los acontecimientos debe de haber un orden, una serie de pasos que se deben de cumplir, y

⁸ Michel Foucault, *El orden...op. cit.*, p. 14.

⁹ Cfr. Jacques Derrida, *Dar la muerte*, Madrid, Paidós, 2000.

así, hacerlo efectivo. Para Michel Foucault esta situación es clave: “...supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.”¹⁰

El discurso es un saber finito: no puede abarcarlo todo ni tampoco puede decirlo todo. Su límite está en el propio lugar que lo produce. Empero, es su propia finitud, lo que le permite desdoblarse y expandir sus propios límites. Siempre está en la búsqueda de poder habitar otros horizontes. Su propia materialidad está hecha de segmentos y pedazos de otros lugares que constantemente le recuerdan la toma de decisión que puede hacer de sí mismo y trasladarse a donde considere necesario llegar. Es ver al discurso como ese “pensamiento del afuera” que Foucault refiere:

En efecto, a partir del momento en que el discurso deja de resbalar por la pendiente de un pensamiento que se interioriza y, dirigiéndose al ser mismo del lenguaje, *vuelve el pensamiento hacia el afuera*, es además y de una sola pieza: meticoloso relato de experiencias, de encuentros, de gestos improbables –lenguaje sobre el afuera de todo lenguaje, palabras sobre la vertiente invisible de las palabras; y meditación sobre aquel que del lenguaje existe de antemano, ha sido ya dicho, impreso, manifestado–...¹¹

¹⁰ Michel Foucault, *Ibidem*.

¹¹ Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, Barcelona, Pre-Textos, 2008, p. 30. Las cursivas son mías.

Inmanencia, gestualidad y lenguaje, todos estos elementos marcan la verdadera esencia del discurso. Su fuerza se encuentra en su acto de presencia, en la forma de sus gestos, en la fuerza de su enunciación.

¿Podemos pensar en un origen del discurso occidental? Para poder esbozar una respuesta a esta interrogante, en primer lugar, enunciemos qué se entiende por origen. Para Michel Foucault:

El origen es más bien la manera en la que el hombre en general, todo hombre sea el que fuere, se articula sobre lo ya iniciado del trabajo, de la vida y del lenguaje; debe buscarse en este pliegue en el que el hombre trabaja con toda ingenuidad un mundo laborado desde hace milenios, vive en la frescura de su existencia, única, reciente y precaria, una vida que se hunde hasta las primeras formaciones orgánicas, compone en frases todavía no dichas (aún así las generaciones las han repetido) palabras más viejas que cualquier memoria.¹²

Lo anterior dicho nos arroja, por consiguiente, la siguiente respuesta: el discurso occidental puede que no tenga un origen datado históricamente, empero, con lo que sí contamos, son con los diversos inicios que éste ha tenido en esta sociedad. Así pues, el discurso debe de ser pensado como algo genealógico y no meramente cronológico. Hagamos la distinción entre genealogía y origen. Partimos de que la genealogía, tal y como la define Foucault: “es gris, meticulosa y pacientemente documental. Trabaja con

¹² Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2008, p. 209. El subrayado es mío.

pergaminos embrollados, borrosos, varias veces reescritos.”¹³ Aunado a lo ya dicho respecto al origen, podemos agregar que: “[éste]...siempre está antes que la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo siempre se canta una teogonía.”¹⁴ Así pues, la genealogía pertenece netamente al campo histórico; se constituye a partir de esos borrados o huellas escriturísticas que muestran el saber que los hombres han ido produciendo a lo largo de su existencia. Muestran la propia perennidad y fuerza de su enunciación. El origen, por su parte, es el intento por explicar “el lugar de la verdad”¹⁵ de las cosas. Su principal intención es la de utilizar lo ya existente y acomodarlo de acuerdo a lo que las sociedades requieren y demandan.

Centremos nuestra atención en el orden del discurso genealógico. En él veremos que la intención del historiador es oponerse “al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías.”¹⁶ En vez de pensar y escribir de manera absoluta, lo que el historiador debe de hacer es “insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos”¹⁷. Empero, ¿qué significa escribir y producir un discurso desde los comienzos del saber?

¹³ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Barcelona, Pre-Textos, 2008, p. 11.

¹⁴ *Ibid*, p. 20.

¹⁵ *Ibid*, p. 21.

¹⁶ *Ibid*, p.13.

¹⁷ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía...op. cit.*, p. 23.

“[Significa]...localizar los accidentes, las mínimas desviaciones –o al contrario, los giros completos–, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; *es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente.*”¹⁸

Para el discurso genealógico será su propia posibilidad de pensarse como algo que va a morir y que no será duradero lo que le permitirá saberse en constante transformación de aquello que enuncia como verdadero.¹⁹ El sujeto que produce este tipo de discurso tiene las mismas características, así como también, la sociedad en donde se alberga este tipo de conocimiento.

Ahora bien, si el discurso, el sujeto y la sociedad que produce un discurso pensado desde los comienzos tienen esta característica de “exterioridad del accidente”, ¿qué sucede con el lenguaje que se emplea para elaborarlo? ¿De qué manera es que se piensa a éste? Foucault dice que:

Durante mucho tiempo se creyó que el lenguaje era dueño del tiempo, que servía tanto como vínculo futuro en la palabra dada como memoria y relato; se creyó que era profecía o historia; se creyó también que su soberanía tenía el poder de hacer aparecer el cuerpo visible y eterno de la verdad; se creyó que su esencia se encontraba en la forma de las palabras o en el soplo que las hacía vibrar. Pero no es más que rumor informe y fluido, su fuerza está en su disimulo; por eso es una sola y misma cosa en

¹⁸ *Ibid*, pp. 27-28. El subrayado es mío.

¹⁹ “...el origen tiene la transparencia de aquello que no tiene fin, la muerte da acceso indefinidamente a la repetición del comienzo.” en Michel Foucault, *El pensamiento del afuera...op. cit.*, pp. 80-81.

*la erosión del tiempo; es olvido sin profundidad y vacío transparente de la espera.*²⁰

Visto desde este panorama, el lenguaje también ha perdido (o quizá nunca la tuvo) aquella característica de dar razón y origen de todo lo que enuncia. Ya no es dueño (y/o nunca lo fue) del tiempo; ya no puede profetizar, tampoco construir historias, y mucho menos, construir e imaginar el cuerpo de la verdad. Los hombres que lo utilizan saben esto: recurren al lenguaje para transustanciar su ser y pensamiento. Este lenguaje genealógico “tiene la resistencia de un movimiento que no tuviera término ni se prometiera jamás la recompensa de un descanso; no se encierra en ninguna interioridad; hasta sus más mínimas parcelas se encuentran en un irremediable afuera.”²¹ El sujeto que produce un discurso desde este enfoque es, entonces, un ser que espera, que olvida y que siempre está en el afuera.²²

El cuerpo y la escritura: vida y muerte del saber histórico

¿Qué tipo de relación es la que existe entre el cuerpo y la escritura? ¿Es similar a la que podemos observar cuando nos miramos en un espejo? ¿Ese reflejo que este instrumento-lugar me arroja es lo que realmente soy? ¿Entonces porqué está alrevesado? ¿La culpa es la de mi reflejo o soy yo el

²⁰ Michel Foucault, *El pensamiento...op. cit.*, p. 77. Las cursivas son mías.

²¹ *Ibid*, p. 78.

²² *Ibid*, p. 79.

que no está bien posicionado? Sé que estoy allí, pero también sé que eso que se proyecta no es un lugar en sí, ni una imagen verdadera de lo que yo podría ser en realidad. En el caso de la escritura sucede algo similar: se dice que los cuerpos y personas que ahora pertenecen a la sintaxis del lenguaje hicieron algo, pero no se sabe a ciencia cierta de qué manera es que lo llevaron a cabo. Aquellos cuerpos históricos se convierten en enunciados en donde lo únicamente humano que se resiste a desaparecer (aunque no está exento de las malas interpretaciones o del olvido mismo) es el nombre. Pronunciar el nombre es evocar el recuerdo de la presencia humana. Existen tradiciones en las que el nombre es el principio y fin de las cosas mismas y se está en la eterna espera de la resurrección de la carne y el cuerpo (judeocristianismo). Muchas de las ocasiones, aquello que se nombra y se enuncia por medio de la escritura ya no existe. Espejo y muerte son las principales características que envuelven la relación escritura-cuerpo.²³

Hablar del cuerpo no es únicamente tratar de delimitar y hacer comprensible las acciones humanas. Foucault lo expresa de la siguiente manera: “...nada en el mundo –ni siquiera su cuerpo– es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y

²³ “Es gracias a ellos, es gracias al espejo y al cadáver por lo que nuestro cuerpo no es lisa y llana utopía.” en Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, p. 17.

reconocerse en ellos.”²⁴ Siempre en constante movimiento y transformación, el cuerpo, en tanto que agente productor de conocimiento, sabe que no puede ocupar una sola figura, una sola forma o tan siquiera pensarse como un ser completo, mucho menos, decir que se conoce a sí mismo. ¿Qué es el cuerpo entonces si no una constante reformulación de la existencia misma? Heráclito tenía la razón: el río y los hombres no son los mismos siempre. Lo que vemos y nos engaña a decir lo que pensamos que somos, aunque parezca semejante, produce su propia diferencia y soporta la alteridad de otros. No existen dos cuerpos iguales, así como no existen dos caligrafías similares; existen coincidencias, cierto desciframiento, pero jamás una total comprensión de lo que está allí plasmado.

La escritura intenta imitar a la muerte en lo que al tratamiento de lo humano se refiere, aunque de manera inversa. Si en la muerte el cuerpo encuentra su eterno descanso, en la escritura veremos la constante recreación de las acciones que aquel cuerpo (ahora muerto) seguirá ejecutando. Aquel que escribe (en este caso el historiador) debe “imitar la muerte para entrar en el reino de los muertos, adquirir una cuasiexistencia sin nombre y sin rostro.”²⁵ Debe de despojarse de toda esencia y singularidad. Será en la escritura donde pasamos a formar parte

²⁴ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Madrid, Pre-Textos, 2008, p. 46.

²⁵ *Ibid*, p. 58.

de aquella *Legión* de seres demoniacos que poseen al cuerpo inocente de la hoja en blanco.

Será la escritura del cuerpo lo que haga de la historia algo efectivo.²⁶ Aceptar al cuerpo dentro del circuito de producción de conocimiento es aceptarlo con todo y sus desventajas: cuerpos marchitos, demacrados, ancianos, demasiado jóvenes, cansados, enfermos, locos; todos tienen algo que aportar al crecimiento del conocimiento de sí. Caso interesante el que aquí se presenta: la escritura es selección y orden, mientras que el cuerpo es “caos, o abismo o lo sin fondo”.²⁷ Son elementos que constantemente están en pugna por saber quién es el que mejor plasma lo acontecido en la sociedad occidental: cicatrices *versus* letras. Ambos están en una constante carrera contra el tiempo, y así, evitar el olvido; destino que envuelve su propia existencia desde el momento en el que emergen. Sin embargo, este olvido no debe ser entendido tal y como normalmente lo hacemos. Para Michel Foucault:

Este olvido, sin embargo, no hay que confundirlo ni con la disipación de la distracción, ni con el sueño en que se adormecería la vigilancia; está hecho de una vigilia tan despierta, tan lúcida, tan madrugadora que es más bien holganza de la noche y pura abertura a un día que no ha llegado todavía. En este sentido *el olvido es la atención*

²⁶ “La historia efectiva, por el contrario, dirige sus miradas hacia lo más próximo, –al cuerpo, al sistema nervioso, a los alimentos, a la digestión, a las energías–; indaga las decadencias...”, *Ibid*, p. 51.

²⁷ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 64.

más extremada –tan extremada que hace desaparecer cualquier rostro singular que pudiera ofrecérsele...²⁸

Olvido entendido como atención. Vigilia constante de aquello que aún no ha llegado, que aún no ha sido. La escritura se convierte, así, en un constante olvido/vigilia de los cuerpos por venir. Esta relación (cuerpo-escritura) no es más que la espera²⁹, la emergencia genealógica del saber.³⁰

¿Qué tipo de cuerpo es el que produce esta escritura? Extraña pregunta. Siguiendo a Foucault podríamos decir: “Tal vez, para mí [y para todos], la hoja de papel sea el cuerpo de los demás.”³¹ Un cuerpo blanco, abierto, definido y siempre en constante reformulación. Esa palidez y blancura se verá invadida por cicatrices negras tipificadas y ordenadas que, como tatuajes, irán recorriendo toda la extensión de este pliegue. Dicha blancura tiende a ser comprendida como la textura que la muerte brinda a los cuerpos muertos, si esto es cierto, entonces, escribir “es tener que tratar con la muerte de los otros [cuerpos] en gran medida, pero esencialmente es tratar con los demás en la medida en que ya están

²⁸ Michel Foucault, *El pensamiento...op. cit.*, p. 78. Las cursivas son mías.

²⁹ “Es en el olvido donde la *espera* se mantiene como una espera: atención aguda a aquello que sería radicalmente nuevo, sin punto de comparación ni de continuidad con nada (novedad de la espera fuera de sí y libre de todo pasado) y atención a aquello que sería lo más profundamente viejo (puesto que en las profundidades de sí misma la espera no ha dejado de esperar).” en *Ibid*, p. 79. Las cursivas son mías

³⁰ “...la *emergencia* designa un lugar de enfrentamiento; aún así, hay que evitar imaginárselo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plano en el que los adversarios estarían en igualdad; *más bien es* –el ejemplo de los buenos y los malos lo prueba– un ‘no-lugar’, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenezcan al mismo espacio.” en Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía...op. cit.*, pp. 37-38. Las cursivas son mías.

³¹ Michel Foucault, *Un peligro...op. cit.*, p. 42.

muertos.”³² Entonces, si la escritura no es más que una práctica de la rememoración de la muerte, ¿quién es el que escribe? ¿Cuál es su posicionamiento al momento de tratar con los muertos? Para Foucault, aquel que escribe se ve como un anatomista:

Al hablar de ellos [de los cuerpos escriturísticos], me encuentro en el lugar del anatomista que hace una autopsia. Con mi escritura, recorro el cuerpo de los demás, le hago una incisión, levanto los tegumentos y las pieles, trato de descubrir los órganos y, al dejar los órganos al descubierto, de hacer que aparezca por fin ese foco de lesión, ese foco de mal, ese algo que ha caracterizado su vida, su pensamiento y que, en su negatividad, ha sido. *Ese corazón venenoso de las cosas y de hombres, eso es lo que siempre he tratado de sacar a la luz.*³³

Este tipo de relación cuerpo/muerto-escritura/autopsia es interesante. Todo lo que a partir de aquí se produce para nada tiene que ver con un comportamiento de respeto y de memoria. Es todo lo contrario. Este tipo de escritura es agresiva y con ciertos tintes de condena.³⁴ En ocasiones, esos cuerpos por los cuales pasa el bisturí de la pluma aún siguen vivos, aún se quejan y retuercen sus carnes al momento de ser diseccionados. Aún así, la actitud que se debe de tener es la de pensar que todo lo que posibilita el acto de la escritura es la muerte dada.³⁵ Lo que se desea es dejar de pensar al acto de la escritura como aquella práctica sagrada y

³² *Ibid*, pp. 43-44.

³³ *Ibid*, p. 44. Las cursivas son mías.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ “Si puedo escribir [dice Michel Foucault] es porque los otros están muertos...” en *Ibid*, p. 46.

mística que únicamente enunciaba los grandes logros y las pericias de los grandes hombres.³⁶

Así pues, lo que queda preguntarse es acerca del tipo de saber histórico que se produce al momento de problematizar el binomio cuerpo-escritura. En un primer momento, Foucault nos dice que “la conciencia histórica es neutra, desprovista de toda pasión, empeñada solamente en la verdad.”³⁷ Empero, por todo lo anterior dicho, podemos darnos cuenta que lo que menos se desarrolla en este punto es el problema de la verdad. ¿Y cómo va a ser esto posible si el propio sujeto que intenta dar indicios de una verdad no es más que un ente finito y encerrado en una estructura social que limita sus propias capacidades de enunciación? Este sujeto está lleno de “prejuicios contra todo lo que hay de peligroso en la búsqueda y de inquietante en el descubrimiento.”³⁸ Dichos prejuicios hacen que los intentos por cristalizar una verdad que pueda perdurar más allá de lo que su propia existencia le permite sean imposibles.

No obstante, existen tres usos que nos ayudarán a comprender el tipo de sentido histórico que se intenta elaborar en este tipo de discursividad: “Uno es el *uso paródico y destructor de realidad*, que se opone al tema de la historia-reminiscencia o reconocimiento; otro es el *uso disociativo y*

³⁶ *Ibid*, p. 31.

³⁷ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía...op. cit.*, p. 69.

³⁸ *Ibid*, p. 70.

destructor de identidad, que se opone a la historia-continuidad o tradición; el tercero es el *uso sacrificial y destructor de verdad*, que se opone a la historia-conocimiento.”³⁹ Desarrollémoslas a continuación.

a) *Uso paródico y destructor de realidad*

Para Foucault, el hombre europeo (y para nuestro interés, occidental), desde el siglo XIX, es un hombre sin rostro, sin raza, que ya no sabe quién es, por lo tanto, es a partir de este siglo que se lanza a la aventura de ser historiador.⁴⁰ Este hombre ha perdido todo lazo con la producción de la realidad que se había venido haciendo desde la época de Platón. Su contexto inmediato, el Antiguo Régimen, le ha dado la espalda y únicamente recibe silencios por parte suya. Ni qué decir de la religión: ésta ha sido de la primera que se ha desprendido desde que, a finales del siglo XVIII, este hombre decidió entronar a la razón e ilustración en vez de la revelación y la Sagrada Escritura. Así pues, “este hombre mezclado y anónimo”⁴¹, recurre a la figura del historiador (nombre institucional definido, pero aún sin la capacidad de obtener un nombre propio) para que éste, dentro de su propio saber e intento de reubicación histórica, le otorgue una identidad provisional aunque más real; le forjará una máscara de carnaval que ocultará toda esa heterogeneidad desterrada, la cual,

³⁹ *Ibid*, p. 63. Las cursivas son mías.

⁴⁰ *Ibid*, p. 60.

⁴¹ *Ibid*, p. 63.

siempre estará en un constante retorno del tiempo. A través de dichas máscaras, el principal cometido es que “recuperemos en nuestra irrealdad la identidad aún más irreal que el Dios que la ha trazado.”⁴²

La fabricación de estas máscaras representan los intentos por los cuales los seres humanos han intentado de dar una posible respuesta a la realidad que habitan. Dichas máscaras están llenas de cientos de detalles y relieves, resultado de las experiencias que han ido adquiriendo a lo largo del tiempo. Procuran cada línea, cada color, cada curva y signo que se graban a lo largo de su “rostro”. Lo paródico que hay en este uso del sentido histórico es que dicha máscara, aunque si bien es eterna y discursiva, el día de mañana puede ser sustituida, arrojada u olvidada.

b) Uso disociativo y destructor de identidad

Nuestra identidad (aquella original) es débil, por ello es que la subsanamos por debajo de nuestras máscaras. Para Foucault, nuestra identidad “no es más que una parodia: lo plural la habita, innumerables almas se enfrentan en ella...”⁴³ Esa pluralidad está centrada en todas las almas que nos habitan, en las que nos apropiamos a través de la escritura de los cuerpos de los otros. Es aquí en donde esa tranquilidad de la muerte nos permite apropiarnos de la vida de los demás. Nuestra vida escriturística se ve

⁴² *Ibid*, p. 65.

⁴³ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía...op. cit.*, p. 66.

enriquecida de todas aquellas experiencias que hemos plasmado en nuestras “máscaras” (textos, libros, ensayos, diarios). Asimilamos lo que nosotros somos a partir de lo que otros también han sentido. La escritura y sentido históricos, son pues, un “sistema complejo de elementos a su vez múltiples, distintos, y que ningún poder de síntesis domina”.⁴⁴ De esta manera, lo disociativo y destructivo de la identidad debe ser entendido como aquel uso del sentido histórico empeñado por hacer presentes todas las “discontinuidades que nos traviesan”.⁴⁵ Así como lo paródico va en contra de lo que Nietzsche en sus *Tempestivas* llama *historia monumental*, lo disociativo va en contra de la *historia anticuaria*.⁴⁶ Desde esta perspectiva, no existe ninguna fidelidad ni continuidad en cuanto a la relación que presentan el cuerpo y la escritura. Las discontinuidades que aquí se producen sirven “para sacar a la luz los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad.”⁴⁷ La identidad del “hombre carnaval” occidental está, pues, constituida por una pluralidad de esferográficas que llenan de colores su efímera e intempestiva existencia.

c) *Uso sacrificial y destructor de verdad*

⁴⁴ *Ibid*, p. 67.

⁴⁵ *Ibid*, p. 68.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibid*, p. 69.

El sentido histórico exige el sacrificio del sujeto de conocimiento.⁴⁸ Hay que destruir lo construido para acceder al saber, aunque eso signifique desaparecer al propio sujeto que desea acceder a toda verdad. En esa búsqueda de la verdad, quien desee conocerla deberá desaparecer y abandonar todo lo que represente para sí mismo y los demás. Ya para 1966, Foucault en su texto *Las palabras y las cosas* dejaba en claro que el hombre-sujeto no era más que una invención reciente y a punto de desaparecer.⁴⁹ Empero, pensar a este hombre-sujeto como una invención es verlo de distinta manera que cuando lo colocamos como un ente sacrificial. En este terreno, su esencia se vuelve más antigua y eterna. El ser sacrificial ha existido desde antes que el hombre.⁵⁰ Para ambos casos, la finalidad siempre es la de encontrar la verdad a través de sus propios medios de interacción con el saber y la voluntad de poder. Al respecto, Michel Foucault señala que

el querer-saber no nos acerca a una verdad universal; no da al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario, no cesa de multiplicar los riesgos; en todas partes hace crecer los peligros; abate las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se empeña en disociarlo y destruirlo.⁵¹

⁴⁸ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, op. cit.*, p. 69.

⁴⁹ “En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al toma una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– puede estarse seguro que el hombre es una invención reciente.” en *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2008, p. 375.

⁵⁰ Cfr. Walter Burkert, *La creación de lo sagrado / El origen salvaje*, ambos textos editados por Acantilado; y de René Girard, *La violencia y lo sagrado / El chivo expiatorio*, ambos textos editados por Anagrama.

⁵¹ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía...op. cit.*, p. 71. Las cursivas son mías.

La búsqueda y obtención del saber podría definirse, desde esta perspectiva, como una constante violencia y destrucción de lo creado. El saber y la verdad adquiridos a través del “sacrificio del sujeto de conocimiento” pertenecen a la parte de la *crítica* que Foucault recupera de las *Intempestivas* de Nietzsche: “...se trataba de juzgar al pasado, de cortar sus raíces a cuchillo, de borrar las veneraciones tradicionales, a fin de liberar al hombre y no dejarle otro origen que aquel en el que tuviera a bien reconocerse.”⁵² Sacrificar el nombre y cuerpo del sujeto para la obtención del conocimiento y de la verdad, relación cuasi divina para la sociedad occidental en la búsqueda del sentido de su propia existencia.

El autor, el nombre propio y el texto: la función discursiva del saber histórico

La escritura de la historia se ha caracterizado por tener un nombre. Para Foucault: “El nombre propio (e igualmente el nombre de autor) tiene otras funciones antes que las indicativas. Es más que una indicación, un gesto, un dedo apuntando hacia alguien; en alguna medida, es el equivalente de una descripción.”⁵³ Pensando desde este enfoque a la producción del saber histórico, podemos decir, entonces, que la historia es una descripción narrativa que surge de una función discursiva. Aquí hay que señalar lo

⁵² *Ibid*, p. 74.

⁵³ Michel Foucault, *¿Qué es un autor?*, Buenos Aires, Ediciones literales, 2010, p. 18.

siguiente: el nombre de autor y el nombre propio no son dos lugares que compartan el mismo origen.⁵⁴ El nombre propio compete al ámbito de la inmanencia y existencia de un sujeto histórico, mientras que el nombre de autor está situado desde un ámbito de producción institucional definido. De esta manera, la tesis quedaría expuesta de la siguiente manera: el nombre propio es aquella designación en la que un sujeto histórico participa de la historicidad en la que le toca vivir, mientras que el nombre de autor, en tanto que es producto de una institución, funcionaliza y produce una realidad narrada de aquello que le interesa dar a conocer.

Nombre de autor/nombre propio

Pensemos en un texto. Recorramos la portada y encontraremos dos enunciaciones: el título y el nombre. La relación es inmediata: de lo que se tratará en ese texto, el nombre del autor es lo que le dará legitimidad. Aquí es lo que resulta interesante de reflexionar. ¿Es que la individualización de una obra nos debe de dar la confianza de que aquello que estamos leyendo tiene, en sí, un propósito de veracidad? Ésta es la condición más interesante en la producción histórica del saber occidental. Recuperemos una cuestión pasada: el nombre propio (el del sujeto) pertenece al mundo de la multiplicidad y lo inmanente, mientras que el nombre de autor

⁵⁴ “El nombre propio y el nombre de autor se hallan situados entre los dos polos de la descripción y de la designación; seguramente tienen un determinado vínculo con lo que nombran, pero no completamente según el modo de la designación, ni completamente según el modo de la descripción: un vínculo específico.” en *Ibidem*.

pertenece al mundo de la individualización y de lo narrativo. ¿Podemos decir, entonces, que el sentido que produce la historia no es más que el de una serie de enunciaciones representadas? Este binomio nombre propio/nombre de autor es mucho más complejo de lo que podríamos pensar. Foucault nos dice al respecto:

...alrededor de nosotros, existen bastantes discursos que circulan sin que su sentido o eficacia tengan que venir avalados por un autor al cual se les atribuiría: por ejemplo, conversaciones cotidianas, inmediatamente olvidadas; decretos o contratos que tienen necesidad de firmas pero no de autor, fórmulas técnicas que se transmiten en el anonimato.⁵⁵

Mi nombre propio se ve ficcionado por mi nombre de autor. Esa función representativa me exige decir una verdad que ya no me va a pertenecer, que nunca fue mía en tanto que ya no soy *yo* el que la emite, ahora pertenece a un círculo interpretativo en el que mi propia cotidianidad e historicidad ha dejado de ser algo propiamente, algo humanamente mío. Todo aquello que pudiera haber pensado que fui, que viví, que experimenté, ahora será puesto en exhibición dentro de una hoja en blanco rellena con una cantidad infinita de grafías; mi existencia ahora será una lectura que pretenderá luchar contra el olvido que mi propia muerte me brindará al momento en el que ya no me encuentre en este mundo. Aquello que en un momento pude haber sido, ahora se convertirá

⁵⁵ Michel Foucault, *El orden...op. cit.*, p. 30.

en una línea, en un enunciado, en una cita. Mi propia vitalidad será transformada en una voz enunciada.

Lo que produce la función-autor

¿Cuál es la importancia que representa enunciar un nombre de autor? Para Foucault: “La noción de autor constituye el momento más importante de la individualización en la historia de las ideas, de los conocimientos, de las literaturas; también en la historia de la filosofía y en la de las ciencias.”⁵⁶ Lo anterior marca una transición interesante para la producción del saber occidental: ¿por qué se ha decidido hablar de los autores y su obras en vez de los héroes y sus hazañas?⁵⁷ Una posible respuesta la encontramos cuando nos damos cuenta en que ha habido un salto epistemológico en la selección narrativa al momento de querer producir el conocimiento histórico occidental. Dicho salto lo podemos visualizar cuando nos percatamos en las atenciones cartográficas por las que los autores centran su acto de escritura. La primera se encuentra en el campo temporal⁵⁸, la segunda se encuentra en el campo espacial.⁵⁹

⁵⁶ Michel Foucault, *¿Qué es...op. cit.*, p. 10.

⁵⁷ *Ibid*, p. 11.

⁵⁸ “...la repetición que da lo idéntico pero en la forma del alejamiento están, sin duda, en el corazón de este pensamiento moderno al cual se presta prematuramente el descubrimiento del tiempo” en Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2008, p. 330.

⁵⁹ “...el pensamiento clásico remitía la posibilidad de espacializar las cosas en un cuadro a esta propiedad de la pura sucesión representativa de recordar a partir de sí, de duplicarse y de constituir una simultaneidad a partir de un tiempo continuo: el tiempo fundamentaba el espacio.” en *Ibid*, pp. 330-331.

Otra pregunta se desprende de este razonamiento: ¿en dónde se posiciona el autor al momento de escribir la historia? Roger Chartier, en un artículo que dedica a Michel Foucault, nos dice: “La función-autor es el resultado de operaciones específicas y complejas que refieren la unidad y la coherencia de una obra o de una serie de obras, a la identidad de un sujeto construido.”⁶⁰ Desde esta perspectiva, pensar que las operaciones y prácticas escriturísticas construyen la identidad de los sujetos, nos puede ayudar a comprender que el saber histórico tiene que ver con la relación de condiciones de posibilidad que el nombre propio y el nombre función-autor presentan al momento de constituir un texto. Al respecto, Pierre Bourdieu comenta lo siguiente: “Habría que hacer una revisión de la historia de las ideas que reposa en la hipótesis de que los textos son leídos y que, siendo leídos, son comprendidos.”⁶¹ Por lo tanto, si juntamos ambas ideas, podemos reflexionar lo siguiente: ¿qué leemos cuando leemos un texto? ¿Al autor? ¿Al sujeto construido? ¿A la operación escriturística o al sentido narrativo del sujeto?

La risa del hombre

⁶⁰ Roger Chartier, *Trabajar con Foucault: esbozo de una genealogía de la “función-autor”* en *Signos Históricos*, vol. 1, núm. 1, México, UAM-I, junio, 1999, p. 12.

⁶¹ Pierre Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 2013, p. 18.

¿Por qué el hombre tiene la necesidad de hablar de sí mismo y de los demás? Quien nos responde es Michel Foucault:

A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, *a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad*, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmitificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, *a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica –es decir, en cierta forma, silenciosa.*⁶²

Buscar en los textos producidos por los hombres la verdad de su ser es estar en frente de un teatro en donde la comedia se desborda y las risas llenan el auditorio de esa puesta en escena llamada historicidad. Cada carcajada tiene un tonalidad diferente. Algunas se escuchan a la distancia, otras se esconden entre la multitud, pero son éstas últimas las más severas al momento de comprender el chiste producido por la vida misma. Dicha risa está plasmada en la sonrisa que el hombre occidental forja en su máscara de carnaval. Una línea curva que apunta hacia arriba, síntoma de su propia condición humana la cual la piensa siempre en ascenso, pero que, si nos fijamos detenidamente, ésta es finita y sólo abarca una proporción del verdadero rostro y nombre que se oculta en ese disfraz.

⁶² Michel Foucault, *Las palabras...op. cit.*, p. 333. Las cursivas son mías.

¿Podemos encontrar en ese texto producido por el autor todo lo que él deseaba plantear? ¿Se puede decir todo lo que uno es en un texto? Para ello debemos preguntarnos qué tipo de relación existe entre estos dos elementos (la escritura y el autor). Foucault se cuestiona de la siguiente manera: “¿Qué es la <<escritura>> (la de los <<escritores>>) sino *un sistema similar de sumisión*, que toma quizá formas un poco diferentes, pero cuyas grandes escansiones son análogas?”⁶³ Esa relación de sumisión queda abierta, ya que, si se piensa detenidamente, en ciertos momentos el que escribe se ve subsumido por su operación escriturística, y en otros, ésta última se ve condicionada por el sujeto que escribe. Ello no quiere decir que dicho sistema sea tomado como algo negativo, más bien, tal y como dice Chartier: “no se pueden separar el orden del discurso y el orden de los libros.”⁶⁴

⁶³ Michel Foucault, *El orden del discurso*, México, Tusquets, 2010, p. 46. Las cursivas son mías.

⁶⁴ *Art. cit.*, p. 27.

Capítulo II

Grafías de la ausencia: pensar el cuerpo cristiano

...ese “cuerpo místico” delimitado por la doctrina pone de inmediato la atención en la búsqueda de la que él es el fin: la búsqueda de un cuerpo.

Michel de Certeau. *La fábula mística, siglos XVI-XVII*

Introducción

Cristo ha subido a los cielos. De él sólo han quedado algunas enseñanzas que han sido alteradas por el transcurso del tiempo. De su cuerpo no hay más que ligeras representaciones, enunciaciones de un cuerpo genérico y posiblemente real. Empero, es de ese cuerpo que ha ascendido, de ese cuerpo que ha abandonado la Tierra, de aquel cuerpo que levantó de entre los muertos a otros cuerpos, de ese cuerpo que murió y resucitó, del cual se ha creado una institución en torno a su propia ausencia. Al respecto, Michel de Certeau dice: “el cristianismo se instituyó sobre la *pérdida de un cuerpo* –pérdida del cuerpo de Jesús, duplicada por la pérdida del “cuerpo” de Israel, de una “nación” y de su genealogía–.”¹ ¿Cómo comprender la construcción de un cuerpo instituyente? ¿De qué manera es que la ausencia puede construir algo? Seguimos y

¹ Michel de Certeau, *La fábula mística, siglos XVI-XVII*, México, UIA, 2010, p. 99. Cursivas en el original.

reproducimos la interrogante planteada por el historiador jesuita: “¿Cómo ‘hacer cuerpo’ a partir de la palabra?”²

Los cuerpos de Cristo en la tradición bíblica

La institución del cuerpo cristiano tiende a ser, en primera instancia, mediatizado por una serie de ritos y pasajes bíblicos. Todo gira en torno a la presencia de un solo cuerpo (el de Cristo), pero es a partir de las narrativas que hallamos en las Sagradas Escrituras, que nos damos cuenta que existe una heterogeneidad en cuanto a la manera de poder comprender y dar justificación al cuerpo social (la Iglesia) que se construye alrededor de la vida de Cristo. De esta manera, podemos destacar cinco tipos diferentes de cuerpo-institución: el cuerpo enunciado, el cuerpo converso, el cuerpo transfigurado, el cuerpo muerto y el cuerpo resucitado.

I. El cuerpo enunciado: la promesa de un verbo encarnado

Antes de la creación, había caos. Y para que este caos se convirtiera en orden, emergió la palabra. Dentro de la tradición judeocristiana, la palabra tiene una importancia vital para comprender su visión del mundo. Es a través de ésta que todo tiene orden y razón de ser. La palabra crea. Durante los seis días de la creación, lo único que hubo fue el resonar de la

² *Ibidem.*

palabra de Dios. Aún y en la creación del hombre y de la mujer, los verbos que los conforman siempre remontan al poder de la enunciación. La constitución y orden del Paraíso dependían de lo dicho por Dios. La tentación y caída de la primera pareja se deben a la astucia del habla del Demonio, entidad que supo hacer uso de la palabra y que hizo que Adán y Eva realizaran los actos de desobediencia ya conocidos. La expulsión también llevó fuertes sentencias y maldiciones que brotaban de la *boca* de Dios y que fueron escuchadas. Sin embargo, dentro de todas esas frases, hubo una que permitió crear un sentimiento de esperanza y alivio venidero: la promesa de un verbo encarnado que salvaría a toda la creación hecha por este Dios-Palabra. De aquí surge una era de promesas dichas y por cumplir entre los hombres y su Creador: las alianzas que Dios hizo con Noé, Abra(ha)m, Lot, Isaac, Jacob-Israel y Moisés. Todas ellas tenían un denominador en común: ¿cuánto habría aún por hacer y esperar para que ese *Verbo* se encarnara y cumpliera lo prometido? La palabra de Dios se convertía en una sucesión generacional de promesas y nuevas esperanzas para sus escuchas. Antes de la conformación de la *ecclesia*, lo que la palabra construía eran imperios, reinos y alianzas entre los pueblos elegidos.

Otra modalidad que podemos encontrar con respecto a la *promesa enunciada* se encuentra en las acciones que llevaron a cabo los profetas. A través de sus *actos del habla* (milagros y profecías) daban a conocer que el

Tiempo Prometido estaba cerca. El tipo de palabra que estos personajes utilizaban estaba encaminada a la reformulación de la vida que los hombres hacían antes de la llegada de El Verbo. Así, se pasaba de un tiempo de reinos y alianzas a uno en donde el principal llamado era el de estar en vigilia y constante oración para que, cuando llegara el verdadero *Rey Mesías*, todos pudieran alabarlo y vivir en una paz eterna. No obstante, aún en este periodo profético se sigue observando que lo único que mantenía viva aquella fe era la creencia en lo que se decía y escuchaba. Esta etapa es conocida como la *época de las visiones*: sueños en los que se veía una serie de acontecimientos futuros difíciles de comprender, los cuales, únicamente, cobraban sentido cuando un profeta elegido por Dios les daba significación por medio de lo que éste enunciaba. Resulta interesante este aspecto, ya que, abordándolo desde un aspecto histórico, podemos decir la siguiente cuestión: ¿qué tipo de relación tiene el sueño-visión con la palabra?, ¿puede éste llegar a materializarse sin que pueda ser descifrado? Veo lo que en mi sueño me es presentado, mas no puedo llegar a comprenderlo totalmente, mucho menos, a darle una narrativa que me permita llegar a su significación última. Lo que sí podemos darnos cuenta es que, a partir de este tipo de eventos, la constitución de signos y símbolos permiten hacer creer que hay una *ausencia prometida* que está por venir.

La última etapa de esta promesa encarnada se da cuando todas las condiciones señalan que aquello que desde la Caída estaba por llegar, por fin ha empezado a gestarse. Lo que aquí llama la atención es que ya no hay necesidad de hacer uso de visiones premonitorias o enunciaciones de alianzas pasadas. La Palabra se multiplica y se transforma en diversos actos que permiten comprender que el tiempo prometido ha llegado: la corte angelical baja del cielo y pregona que el Salvador ya ha nacido; el ángel-palabra, Gabriel, se presenta y enuncia a la Madre de Dios la buena nueva: “Dios te salve (2), llena de gracia, el Señor es contigo.²⁹ [...] No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios (4).³¹ y concebirás en tu seno y darás a luz a un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús.³²”³. Los tres reinos hasta entonces conocidos (Asía, Europa, África) rinden tributos y obediencia a aquellos peregrinos elegidos. Todo para la llegada de aquel que expiará los pecados del mundo ya ha sido preparado por la Palabra: su nombre, las acciones que realizará, la importancia que tendrá en este mundo, la manera en que habrá de darse a conocer, la manera en que morirá y resucitará. Interesante resulta este elemento: aquello por lo cual tanto se enunció, por lo cual hubo tanto por prepararse, resulta que no es más que una enunciación humana como nosotros. Deberá de padecer una serie de pruebas y juicios que lo llevarán a su propia muerte para poder completar su verdadera forma. Esa promesa encarnada no

³ Lc., 1, 29-32.

pasará de ser un profeta o un rey como cualquiera de los anteriores si no muere.

Vemos en estas tres etapas que competen al *cuerpo enunciado* que los elementos de la palabra, las alianzas, los sueños-visiones, y la cristalización humana-divina crean la génesis del cristianismo. Desde la creación del mundo, hasta la promesa de redención y salvación, todo esto está centrado en el poder del habla.

II. El cuerpo converso: acciones que transforman la carne

La palabra crea, la acción transforma. Así como la promesa debe de morir para poder cumplir lo prometido, la carne debe de pasar por un proceso de conversión para dar testimonio de todo aquello por lo que se le ha asignado a hacer. Aquella primera creación humana que el Dios-Palabra hizo, en un primer momento, fue divina. No es sino que, por medio de la tentación, se le condenó a regresar al lugar de donde venía: “¹⁹ Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido formado; ya que polvo eres, y al polvo volverás (1).”⁴ Toda la descendencia de Adán fue sufriendo esa des-divinización. Generaciones de humanos pasaron y el halo de Dios poco a poco se iba alejando. La impasividad de los años por los que esos hijos gozaron, se vieron

⁴ Gn, 3, 19.

recortados por el mismo ser que los creó. Las transformaciones también repercutieron a esa naturaleza paradisiaca: inundaciones, sequías, eventos casi mitológicos (lluvias de fuego, salinización de poblaciones) iban cambiando el panorama del firmamento. Sin embargo, llegará otra “primera pareja” que redimirá todos los pecados que la humanidad había venido arrastrando, y así, regresar a esos orígenes eternos y de abundancia. Inversión de nacimiento: en esta segunda pareja, ya no será el hombre quien procrea a la mujer, puesto que de esta manera nació el pecado. En esta ocasión, será la mujer, dentro del sufrimiento y transformación de su cuerpo, quien dará vida y arrojará al Salvador al mundo caótico creado por ella gracias a su desobediencia. Aún así, este cuerpo prometido está incompleto, carece del acceso total a su divinidad. Está encerrado en una prisión de carne. Tendrá que esperar y crecer para hacer caso a los designios que le acercarán a los actos que le irán permitiendo desatarse de todo ese mundo de tentaciones y pecados originados por una genealogía estigmatizada.

Lo primero por hacer es limpiar su cuerpo de todo mal. Si el agua fue la causante de una purificación masiva del pecado (el Diluvio), será ésta misma quien quite todo rastro de condena al cuerpo que va en su búsqueda. No obstante, el agua, por sí misma, no puede realizar un acto de tal magnitud. Debe de ser manipulada y llenada de ritos y signos que le confieran las cualidades de conversión que se le exige. Para que Jesús se

convirtiera en el Cristo, debe de pasar por un rito de conversión. Su cuerpo se verá “inundado” por el agua para que ahí quede toda la mancha y pecado de la cual desciende, y así, cuando emerja de ese “río de conversión”, se erija con otro totalmente distinto. Aquí la figura de Juan Bautista es fundamental. Tanto él como Jesús fueron promesas encarnadas, una menor que la otra, pero al fin y al cabo, piezas imprescindibles del rompecabezas para la salvación de la humanidad. El primero manipula el agua, el segundo manipulará el fuego; estos elementos naturales permiten ver este primer elemento del cuerpo-converso:

¹⁵ Hallándose el pueblo en ansiosa expectación y pensando todos entre sí de Juan, si sería él el Mesías, ¹⁶ Juan respondió a todos, diciendo: *Yo os bautizo en agua, pero llegando está otro más fuerte que yo, a quien no soy digno de soltar la correa de sus sandalias; Él os bautizará en Espíritu Santo y fuego.*¹⁷⁵

Después del bautizo, del rito de iniciación, viene la consolidación y la enunciación de la encarnación del Verbo:

²¹ Aconteció, pues, cuando todo el pueblo se bautizaba, que, bautizado Jesús y orando, se abrió el cielo ²² y descendió el Espíritu Santo en forma corporal, como una paloma, sobre Él, y se dejó oír del cielo una voz: Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco.⁶

⁵ Lc., 3, 15-17. Las cursivas son mías.

⁶ Lc. 3, 21-22,

Este pasaje tiene tres de los principales cuerpos-institución del cristianismo. En primer lugar, notamos el cuerpo humano de Jesús formado entre la multitud en espera de conocer a otra promesa encarnada: Juan (cuerpo prometido). En segundo lugar, está el acto de bautizo y conversión del cuerpo de Jesús (cuerpo convertido). En tercer lugar, vemos la presencia del Dios-Palabra transfigurado en paloma para poder hacerse escuchar corporalmente y señalar a Jesús como su Hijo amado (cuerpo transfigurado). Aquí podemos notar otra característica de conversión en lo anterior citado: el Dios-Palabra que crea se convierte en un Dios-Padre que ama. Esto es importante. La división que el cristianismo hace de las Sagradas Escrituras (Antiguo y nuevo Testamento) está centrada en esta distinción.

El elemento del cuerpo-converso juega una parte importante dentro del proceso de institucionalización del cristianismo. Pensemos en uno de los *apóstoles* que viven esta experiencia: Saulo de Tarso. En los *Hechos de los apóstoles* se narra el siguiente pasaje:

¹ Saulo (2), respirando amenazas de muerte contra los discípulos del Señor, se llegó al sumo sacerdote, ² pidiéndole cartas de recomendación para Damasco a las sinagogas, a fin de que si allí hallaba quienes siguiesen este camino, fueran hombres o mujeres, los llevase atados a Jerusalén.³ Estando ya cerca de Damasco, de repente se vió (*sic*) rodeado de una luz del cielo;⁴ y cayendo a tierra oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?⁵ Él contestó: ¿Quién eres, Señor? Y el Señor: Yo soy Jesús (3), a quien tú persigues.

⁶ Levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que has de hacer.⁷ Los hombres que le acompañaban quedaron atónitos oyendo la voz, pero sin ver a nadie.⁸ Saulo se levantó de tierra, y con los ojos abiertos nada veía. Lleváronle de la mano y le introdujeron en Damasco,⁹ donde estuvo tres días sin ver, y sin comer ni beber.⁷

Vemos que la Palabra también puede convertirse en un medio por el cual actuar para estimular la conversión. Es la Voz la que hace que Saulo pierda la vista y caiga en cuenta de los actos de persecución que realizaba en contra de los cristianos. Lo que se escucha es la transfiguración de Cristo después de haber muerto y resucitado, elemento importante que será abordado más adelante. Empero, para la situación en la que Saulo se encuentra, tenemos varios puntos en los que vemos que se está preparando su transformación. De la misma manera en la que Jesús, por medio del bautizo, sufrió una transformación en su cuerpo-promesa, Saulo sufrirá una transformación en el modo de ver las cosas. Será a través de su ceguera que expiará todos los pecados cometidos por sus acciones de persecución y asesinato contra los elegidos de Dios. Recordemos que Juan Bautista fue el agente enviado por Dios para *convertir* a Jesús, para el caso de Saulo, será Ananías quien funja este papel:

¹⁰ Había en Damasco un discípulo de nombre Ananías, a quien dijo el Señor en visión: ¡Ananías! Él contestó: Heme aquí, Señor. Y el Señor a él: Levántate y vete a la calle llamada Recta, y busca en casa de Judas a Saulo de Tarso, que está orando.¹² Y vió (*sic*) Saulo en visión a un hombre llamado Ananías, que entraba y le imponía las manos para que recobrase la vista.¹³ Y contestó Ananías: Señor, he oído a muchos de este hombre

⁷ Hc. Ap., 9, 1-9.

cuántos males ha hecho a tus santos en Jerusalén,¹⁴ y que viene aquí con poder de los príncipes [y de] los sacerdotes para prender a cuantos invocan tu nombre.¹⁵ Pero el Señor le dijo: Ve, porque para mí es vaso de elección para que lleve mi nombre ante las naciones y los reyes y los hijos de Israel.¹⁶ Yo le mostraré cuánto habrá de padecer (1) por mi nombre.⁸

Aquí se recuperan varias características que competen al primer punto expuesto: las visiones, los sueños, la promesa de cambio a través de un cuerpo elegido. La conversión dentro del pensamiento cristiano está pensada para reformular las acciones de los hombres a través de la intervención y mandato de Dios. Saulo-Jesús, Ananías-Juan; Damasco-Río Jordán; representaciones de espejo en donde se puede observar que la conversión está encaminada para moralizar y crear narrativas que ayuden a evangelizar los nuevos territorios a los cuales el cristianismo deberá de llegar por medio de la Palabra.

III. El cuerpo transfigurado: lo humano y lo divino en la carne

La transfiguración necesita de espacios especiales. Vimos en el punto anterior que en el río Jordán aparece la primera transfiguración: el Dios-Palabra se encarna en una paloma para hacerse escuchar entre la multitud y señalar a su hijo amado. La segunda transfiguración que se narra en la Sagradas Escrituras se lleva a cabo en un monte; lugar retirado y predilecto para llevarse a cabo este tipo de situaciones. Si la

⁸ Hc. Ap., 9, 10-16.

anterior transfiguración fue pública, la segunda es privada, o, si se prefiere, de iniciación. Sólo tres apóstoles acompañan a Jesús para ver este suceso: Pedro, Santiago y Juan. Tres virtudes encarnadas en estos hombres: la piedra angular del Verbo (Pedro), la valentía caballeresca (Santiago) y el amor fraternal (Juan). Es difícil interpretar las versiones que existen de este pasaje (Mt., Lc. y Jn.). No se alcanza a comprender si fue una visión o un sueño. Lo que sí queda claro es que este acontecimiento debe de quedar en secreto. Traición misma de las Escrituras: para no olvidar que debe de mantener en secreto lo que no se debe de decir, plasma en letras aquello que, por naturaleza, debe de ser olvidado.⁹

Hay otras tres personas que se reúnen en ese lugar: Jesús, Elías y Moisés. Interesante imagen: un cuerpo ascendido (Elías), un verbo encarnado (Jesús) y un cuerpo de alianza (Moisés). Dos vivos y un muerto. En total, este cuadro está compuesto por dos bandos: tres virtudes y tres cuerpos. Cada uno tiene su símil: Elías y Santiago, quienes representan la fuerza guerrera y voluntad de fuego de Dios; Pedro y Moisés, quienes encabezan las alianzas y promesas hechas por el Dios-Alianza y el Verbo-Encarnado; Jesús y Juan, quienes representan la fuerza del compromiso que tendrán para con la humanidad. Se comenta que hay una conversación entre los tres cuerpos; diálogo del que nunca se podrá saber

⁹ Cfr. Jacques Derrida, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós.

su contenido ni del porqué de aquella reunión. Se pide guardar el secreto de algo de lo cual no se sabe, el impacto que la triada corporal hizo para con la triada de virtudes fue mayor. Sin embargo, la transfiguración no es eterna, es efímera; no hay una total comprensión ni aprehensión de lo sucedido en ese monte. Así como de intempestiva se hace presente la intervención divina, así se va. En un abrir y cerrar de ojos, aquella divinidad que adopta Jesús para comunicarse con los Santos desaparece. Cuando la razón llega de nueva cuenta, únicamente está Jesús, todo ha parecido ser un sueño.

La sorpresa ha sido tal que no se pueden pronunciar palabras coherentes. Pedro, invadido por el asombro y el miedo, quiere capturar ese momento y convertirlo en algo humano. Propone crear una utopía en aquel monte. Los demás callan y sólo observan. Esta imagen no puede ser comprendida por los hombres, por lo que es necesario confundirlos y hacer que se olviden de lo que allí vieron. Por ello, y gracias a la intervención divina por medio de una nube, todo es confusión. No obstante, la transfiguración siempre lleva un mensaje de confirmación. Dios vuelve a hablar desde los cielos y reafirma lo dicho en el río Jordán: “Este es mi Hijo, mi elegido, escuchadle.”³⁶¹⁰

¹⁰ Lc., 9, 36.

IV. El cuerpo muerto: la transgresión de la carne como testimonio institucional

El cristianismo occidental adora una cruz con el cuerpo moribundo de un hombre escarnecido clavado a ella. Empero, al decir cuerpo y cruz, nos estamos refiriendo a dos símbolos institucionales, si le quitamos su representación, sólo observamos dos palos de madera entrecruzados y carne flagelada. La representación que se le da a esta imagen es lo que imprime fuerzas a esta religión. Para que esa madera sea considerada como cruz y esa carne sea considerada como cuerpo, debe de haber una narrativa que permita comprender la intencionalidad que subyace en estos elementos. Así, los pasajes de la Pasión y Crucifixión de Jesús se erigen como estandartes que lideran el misterio de este secreto evangélico.

Previa a la muerte, debe de existir una condenación. Jacques le Goff dice que: “La muerte se convierte...en <<el salario del pecado>>”¹¹ Desde la Caída es que la humanidad está condenada a morir. Esa muerte representará el final de la unión de los hombres para con su creador. Retorno interminable de esa creación mancillada por la desobediencia y la tentación. Sin embargo, habrá una muerte que, paradójicamente, liberará y eximirá los pecados de los hombres: la muerte del Hijo de Dios. Un solo cuerpo cargará con el peso de todos. Su carne será extendida y recorrida por todos los suplicios en la que los hombres dejarán grabadas sus penas

¹¹ Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 109.

y pecados, y de esta manera, alcanzar el perdón y la gracia que anteriormente habían perdido. Burlas, golpes, azotes, vejaciones; esta carne tendrá la extensión del mundo y será generacionalmente abusada una y otra vez. Su muerte será la luz que muchos ciegos estaban buscando para poder salir de la oscuridad en la que se envolvían sus vidas. El nombre de aquel muerto será utilizado para dar testimonio de que el acto se ha consumado y que la vida eterna ha llegado para la salvación de todos. La propia naturaleza sufrirá transformaciones en su constitución: escupirá a los muertos (ahora renacidos) que yacían en sus cuevas y profundidades para pregonar la falta que cometieron, el firmamento se verá trastocado por una serie de fenómenos climáticos en donde el retumbar de los truenos se interpretarán como los gritos y reclamos del cielo ante la ejecución de aquel que sólo vino a traer paz y esperanza al mundo.

Ese crucificado y nombrado “Rey de los Judíos”, dentro de su suplicio estoicamente aguantado, se verá invadido por la ausencia y descubijo de su Padre y reclamará temerosamente su presencia: “*Elí, Elí, lemma sabactani*”.¹² Momentos antes de su muerte, aquel que lleva una cruz de espinas exclamará: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.”¹³ Evocación de una ausencia divina que siempre estuvo pendiente de todo este espectáculo. De esta manera, y tal y como lo plantea Michel de

¹² Mt., 27, 46.

¹³ Lc., 24, 46.

Certeau: “La muerte parece liberar la palabra. Una vez terminada la ejecución, prolifera la literatura.”¹⁴ Así, gracias a la muerte de este hijo unigénito es que la posibilidad de construir una literatura institucional será posible.

Es momento de bajar, ya, aquella carne que arrojó sangre y agua; últimos vestigios de su propia humanidad que han servido para limpiar las impurezas del mundo. Se observa que la muerte es un momento en el que los lazos familiares se concentran, puesto que hay un cúmulo de personas (encabezadas por la madre del recién muerto) que se acercan para limpiar y llevarse el cuerpo y colocarlo en un lugar digno. Limpiar este cuerpo es limpiar la fisonomía del mundo del pecado. Yace inmóvil y queda como testimonio de aquellos rasgos salvajes que se encuentran en el interior de los hombres. Los orificios que quedan en sus manos y piernas, la abertura de su costado, las cicatrices del tormento, las marcas en su cabeza provocadas por la corona, todo esto indica que el perdón y la salvación no se obtiene de otra manera más que sufriendo el martirio. No queda más que cubrir el cuerpo con una manta blanca y enterrarlo.

Toda esta narrativa descrita será la filosofía de vida de los primeros cristianos institucionalizados. La intención será imitar lo más posible aquel martirio para dar fe y testimonio de que lo hecho por el Hijo de Dios

¹⁴ Michel de Certeau, *La posesión de Loudun*, México, UIA, 2012, p. 201.

sigue vigente. El sacrificio quedará instituido como máxima prueba de amor y entrega religiosa. Se elegirá el acontecimiento de la Pasión por encima del sacrificio simbólico de la Última Cena. Ésta última será la representación por excelencia una vez constituido el cuerpo social de Cristo: la Iglesia. Por el momento, se verá en la carne aquella mancha que aún queda rondando por los rincones del mundo, puesto que es más fácil recaer en el pecado que seguir una vida ejemplar como la de Jesús. Se instituirán prácticas de mortificación y regímenes para castigar el cuerpo, para así, recrear en vida lo que aquel con su muerte vino a enseñar. La muerte de ese *otro* será la muerte propia. Apropiación retórica que permitirá ver al cuerpo y a la muerte como posibilidad de orden y creación de una visión del mundo cristiano.

V. El cuerpo resucitado: el triunfo metafórico de la carne

El sepulcro se halla tapado y vigilado por soldados romanos. Aún resuena en el aire la última frase del crucificado: “Todo está consumado”.¹⁵ Fueron tres las ocasiones en las que Jesús anunció su pasión; tres son los días que dijo que tardaría en erigir la nueva Jerusalén; al tercer día resucitó. Cada una de estas situaciones tiene un lenguaje secreto: el cuerpo es una metáfora.¹⁶ Decir resurrección es mencionar el triunfo metafórico de la palabra sobre la carne. Resucitar es permitir reconfigurar un cuerpo

¹⁵ Jn., 19, 30.

¹⁶ Véase, Jacques Le Goff, *Unas historia...op. cit.*, p. 129.

dotado de nuevas posibilidades por medio de la escritura. La institución cristiana es, pues, una resurrección escriturística. De este modo, podemos decir que la Iglesia será como Lázaro: un muerto resucitado que dará su testimonio a través de la escritura e implementará su experiencia por medio de la evangelización.¹⁷

Más sencillo es creer en la muerte de una persona que en su resurrección. Se ha visto a gente morir, pero creer que alguien vuelve a levantarse del mundo de los muertos, sólo queda plasmado en lo escrito o en una tradición contada. En los Evangelios se narran tres resurrecciones realizadas por Jesús previas a la suya: la hija de Jairo (Mt. y Mc.), el hijo de la viuda de Naím (Lc.) y Lázaro (Jn.). Dos hijos y una persona amada. ¿Pero qué es lo que realmente renace?, ¿acaso es el nombre, el cuerpo o la carne? Dicho con otras palabras: ¿qué es lo que resucita al momento de hacer uso de la palabra? Ver morir, creer en la resurrección. El peso queda en la carne:

Carne, efectivamente, más que “cuerpo” puesto que éste, dividido de acuerdo con las divisiones que no toman en cuenta a los individuos, ya no puede ser una unidad real. Ya no se separa en elementos celestes o terrestres que lo componen, sino en órganos, miembros y funciones visibles. Pero es la carne hecha *Dios*, por la observación misma que le concede ese privilegio. Dios ya no tiene el “cuerpo” que le daba la cosmología. Se

¹⁷ “...el escritor es ya el ‘Lázaro’ con el que Lévi-Strauss comparará al etnólogo, que volvió de los muertos entre los vivos, dotados de un saber inigualable e incomprensible para sus contemporáneos.⁶²” en Michel de Certeau, *Historia y antropología en Lafitau, El lugar del otro*, Buenos Aires, Ediciones Katz, 2007, p. 122.

pierde (¿demonio o dios?) en lo neutro de algo sagrado y de una fenomenología corporal.¹⁸

Así, cuando Jesús grita el nombre de Lázaro, quien primero escucha la palabra de vida es la carne. El nombre no ha muerto en tanto que quien demanda la presencia del amortajado sabe quién es. El erguimiento de lo que sale de aquella cueva es el “cuerpo”: nombre y carne en sintonía, y de nueva cuenta, vivos. Ahora bien, si la orden de la palabra es lo que permite traer de vuelta a los muertos: ¿quién demandó la presencia del cuerpo de Cristo? ¿Qué tipo de palabra se enunció para que su carne y nombre triunfaran de la muerte y pudieran unirse? Aún existen secretos dentro de la propia literatura cristiana. Éste es uno de los tantos pasajes en donde hay un silencio. Aquí no se escucha ni se lee palabra alguna que vaya dirigida para hacer levantar a Jesús de su sueño. Solamente está la imagen de un ángel sentado que da la Buena Nueva a quienes visitan el sepulcro vacío. La palabra enuncia la resurrección, pero no esclarece qué dijo para llevar a cabo esta acción.

Para calmar la demanda de ese silencio, hay que construir narrativas que den fe de que lo que aconteció después de la muerte de Cristo es verdad. Aquí es importante la figura de la aparición. De nueva cuenta, la figura de la mujer servirá para dar testimonio de los designios de Dios; el Nuevo Testamento la coloca en una posición totalmente diferente a la del

¹⁸ Michel de Certeau, *La posesión...op. cit.*, p. 60. Cursivas en el original.

Antiguo. La noche y la mujer serán los encargados de presenciar la promesa de resurrección:

¹ El día primero de la semana, María Magdalena (2) vino de muy madrugada, cuando aún era de noche, al monumento, y vió (*sic*) la piedra quitada del monumento.² Corrió, pues, y vino a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba (3), y les dijo: Han quitado al Señor del monumento y no sabemos dónde lo han puesto.¹⁹

Se enuncia la ausencia del resucitado: ¿en verdad resucitó?, ¿fue robado?

La creencia está centrada, netamente, en la capacidad de ver lo que está frente a nuestros ojos. Al no saber y no ver aquella acción prometida surge la duda. Habrá que llamar a los más cercanos de Jesús para que den explicación de lo acontecido. Así, estos dos apóstoles (Pedro y Juan), van inmediatamente junto a la mujer que dio la noticia. ¿No será que sea una broma? Cuando llegan, la imagen es la misma: un sepulcro abierto y sin ningún cuerpo dentro. Sin embargo, afuera del monumento, una escena se llevaba a cabo: el cuerpo-resucitado hace su primera aparición. Y es a María Magdalena a la primera que se le revela la verdad de lo prometido:

¹¹ María [Magdalena] se quedó junto al monumento (1), fuera, llorando. Mientras lloraba, se inclinó hacia el monumento,¹² y vió (*sic*) a dos ángeles vestidos de blanco (2), sentados, uno a la cabecera y otro a los pies, de donde había estado el cuerpo de Jesús.¹³ Y le dijeron: ¿Por qué lloras mujer? Ella les dijo: Porque han tomado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto.¹⁴ En diciendo esto se volvió para atrás, y vió (*sic*) a Jesús que estaba allí (3), pero no conoció que fuese Jesús.¹⁵ Díjole (*sic*) Jesús: Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, creyendo que era el hortelano, le dijo: Señor, si los

¹⁹ Jn., 20, 1-2.

has cogido tú, dime dónde lo has puesto, y yo lo tomaré.¹⁶ Díjole (*sic*) Jesús: ¡María! Ella, volviéndose, le dijo en hebreo: ¡Rabboni!, que quiere decir: Maestro.¹⁷ Jesús le dijo: No me toques (4), porque aún no he subido al Padre; pero ve a mis hermanos y diles: Subo a mi padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios.¹⁸ María Magdalena vino a anunciar a los discípulos: He visto al Señor, y las cosas que le había dicho.²⁰

Existe una serie de pasos para hacer verosímil el acontecimiento de la resurrección: 1) ausencia del cuerpo-muerto; 2) momento de duda; 3) enunciación de la resurrección por una figura divina; 4) aparición transfigurada del resucitado; 5) interacción y desconocimiento con éste; 6) reconocimiento y asombroso; 7) anuncio de su próxima venida; 8) aviso y regocijo del acto consumado. Como se observa, hacer creer que un cuerpo ha resucitado contiene más elementos narrativos que cuando se describe su muerte. De esta manera, la Iglesia se erige como la gran metáfora corpórea del Hijo de Dios.

Cinco tipos de cuerpos, retóricas heterogéneas, un solo concepto: Cristo. La descripción de los rubros que hicimos anteriormente pueden ayudar a comprender, de manera general, la manera en que el cristianismo va generando narrativas que le ayudan a consolidarse como una institución social que poco a poco va ganando injerencia dentro de la sociedad occidental.

²⁰ Jn., 20, 11-18.

Capítulo III

¿Qué tipo de Iglesia fue la que los *doce primeros franciscanos* aprendieron antes de su llegada al Nuevo Mundo?

El significado del ideal apostólico en la historia del Nuevo Mundo puede ser comprendido sólo dentro del esquema de la civilización medieval.

John L. Phelan. *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo.*

Introducción

Construir una Vieja Iglesia en un Nuevo Mundo, implementar viejas costumbres en un lienzo totalmente en blanco; la lucha por colonizar y evangelizar un territorio que por siglos estuvo vedado y que ahora se extiende por todos los límites de producción cristiana, he ahí la misión con la que la orden franciscana del siglo XVI tuvo que hacer frente para poner a prueba todo sus conocimientos y herramientas de fe y creencia teológica. ¿Por qué esta prueba se presentaba en estos tiempos? ¿Qué misterios eran los que les esperaban a toda la civilización cristiana al momento de confrontar a sociedades totalmente distintas a la suya? ¿Cómo poder dar cuenta de todo aquello que no encajaba dentro del imaginario occidental? ¿Qué hacer con toda esta nueva *experiencia*? Todas estas preguntas surgen al momento de querer hacer una selección de lo que pudo haber

acontecido en aquel siglo tan místico como fascinante de la historia misma.

El tema que nos interesa desarrollar aquí tiene que ver con el tipo de Iglesia que los franciscanos, venidos de Europa a América, tuvieron que implementar para evangelizar a toda una civilización que presentaba, en sus rasgos más generales, una tarea de comprensión y asimilación dentro de los cánones religiosos occidentales. Con lo anterior dicho, lo que se tratará de demostrar es que, más allá de pensar que existía una homogeneidad en el pensamiento cristiano, lo cierto es que habían diferentes posturas y maneras de actuar ante lo que en aquellos años se estaba haciendo presente. Uno de los ejemplos que nos permitirá crear un eje de explicación será el de los procesos y condiciones por las que tuvieron que pasar estos religiosos al momento de la predicación del Evangelio en tierras americanas. La hipótesis que gira en torno a este punto es la siguiente: cuando *los doce primeros* franciscanos se embarcaron hacia América, hubieron cambios en la implementación del Evangelio que se tuvieron que adaptar para poder hacer verosímil su discurso en las tierras del Nuevo Mundo. Para poder llevar a cabo todo esto, nos apoyaremos en algunas propuestas historiográficas que han sido dejadas de lado y que no han vuelto a ser puestas en la mesa de discusión en los últimos años. Investigaciones ya clásicas como las que realizaron los historiadores John L. Phelan, Georges Baudot, Robert Ricard y Marcel

Bataillon serán nuestro principal pilar de referencia para abordar nuestro tema.

Un franciscanismo reformado

Pensar que una orden monástica presenta los mismos estamentos desde su fundación es caer en una postura anacrónica que impide toda posibilidad de reflexión histórica a las necesidades por las cuales se erige un movimiento espiritual. Marcel Bataillon dice que “la mayoría de los clérigos no está ni más ni menos corrompida moralmente que las demás clases sociales.”¹ Dicha corrupción debe de ser entendida como los cambios que una institución debe de atender para poder seguir teniendo injerencia dentro del control social de una civilización. Y el cristianismo tiene la cualidad de siempre estar al tanto de dichos procesos de transformación. Más en concreto, y desde su fundación a manos de Francisco de Asís en el siglo XIII, la orden monástica franciscana ha pasado por una serie de transformaciones internas que bien vale la pena destacar de manera general.

Desde la promulgación de su regla bulada por el papa Inocencio en donde está escrito que la principal función de los hermanos menores es “observar el Santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo, viviendo en

¹ Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México, FCE, 2007, p. 4.

obediencia, sin nada propio y en castidad.”², el franciscanismo ya presentaba una división entre sus principales adeptos: los *conventuales* (para quienes no era ilícito el derecho de propiedad) y los *observantes* (fieles a la regla de pobreza)³. El principal frente de batalla que este movimiento espiritual tiene que atender de inmediato es aquel en donde los bandos regulares y seculares llevan a cabo su enfrentamiento; y es que lo anterior compromete la cura de las almas y la buena enseñanza de la Sagrada Escritura. Para el siglo XIV, Phelan nos dice que el Papa Juan XXII

declaró heréticos a los franciscanos espirituales, pero la rama de los observantes franciscanos, con su decidido énfasis en el voto de San Francisco de estricta pobreza y una práctica continuada de ascetismo, estaba influida por el espíritu joaquinita, sin poner en peligro su ortodoxia.⁴

A finales del siglo XV e inicios del XVI, en España, el clero regular franciscano lucha por recuperar los mandamientos que su fundador legó a su fraternidad, mientras que el clero secular de dicha orden cada vez está más preocupado por afianzar sus puestos dentro del orden laico y del poder terrenal. En los años de 1494, 1496, 1497 y 1506 fueron emitidas una serie de bulas en las que “confirman a las dos facciones de la orden en la posesión de sus monasterios, y obligan a las ramas nuevas, como las de

² San Francisco de Asís, *Escritos y biografías. Documentos de la época*, Madrid, BAC, p. 131.

³ Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 5.

⁴ John L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1975, p. 70.

los amadeos, recoletos, capuchinos y frailes del Santo Evangelio, a unirse, bien con los conventuales, bien con los observantes.”⁵ Para el año de 1517, y gracias a otra bula (*Ite vos vineam meam*), esta vez emitida por el papa León X, el panorama iba a terminar con la victoria de los segundos.⁶

La historia de la orden franciscana se ha visto inmersa en una serie de luchas intestinas entre sus propios profesantes. Por consiguiente, cabe hacerse la siguiente interrogante: ¿a qué tipo de franciscanismo se adscriben los *primeros doce* al momento de llegar a tierras americanas en el año de 1524? Para poder dar una respuesta, tenemos que acercarnos a dos personajes clave dentro del pensamiento franciscano: uno es el Cardenal Cisneros y el otro es fray Juan de Guadalupe.

El Cardenal Jiménez de Cisneros y la Universidad de Alcalá: reforma en la formación teológica franciscana española

Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) fue cardenal, arzobispo de Toledo, primado de España, Inquisidor General de Castilla y confesor privado de la reina Isabel. Cisneros es una figura principal para poder comprender la actitud que adoptó el cristianismo español ante la presencia de la “revolución” protestante que se había empezado a cuajar en la

⁵ *Ibid*, p. 6.

⁶ Cfr. John L. Phelan, *El reino milenario...op. cit.*, p. 71 y Georges Baudot, *Utopía e Historia en México*, p. 91.

Europa del siglo XVI. Marcel Bataillon presenta a este religioso como a una persona con “una fuerza inagotable que se ejercita, según las ocasiones, en luchas contra las voluntades rebeldes, en fundaciones, en construcciones, en cruzadas, en menudas providencias administrativas.”⁷ Todas esas características se ven consolidadas en la fundación de la Universidad de Alcalá (1499) y en la promoción de la Biblia *Polígota*, instrumentos de formación para los franciscanos españoles de aquella época.

Cisneros tenía como principal objetivo, al momento de fundar la universidad de Alcalá, renovar la enseñanza teológica española introduciendo el escotismo⁸ y el estudio directo de la Biblia. La currícula de materias que se daban recorría de la gramática (en donde la retórica era el coronamiento de los estudios latinos) a las artes liberales y de las artes a la teología, saber que determinará la orientación de esta institución. A poco menos de diez años de su fundación, Alcalá se convirtió en referente para la formación de estudiantes, compitiendo ante otras universidades como la de Salamanca o el *Collège de France*.

Llama la atención la relación e interés que el cardenal Cisneros presentaba ante el estudio directo de la Biblia. Bataillon dice que Cisneros

⁷ Marcel Bataillon, *Erasmus...op. cit.*, p. 3.

⁸ Entendemos el escotismo tal y como nos lo presenta Jacques Paul: “Duns Scoto razona sobre el concepto de ser, es decir, sobre una noción, que puede aplicar a todo y que no conoce nada más que por las cosas sensibles...La realidad sólo se alcanza en el momento de las conclusiones, cuando todas las demás hipótesis se revelan como imposibles. Este método no evita el inconveniente de tener que deducir del concepto lo real.” *Apud Historia Intelectual del occidente medieval*, Cátedra, Madrid, p. 522.

“tenía apasionado interés por las lenguas antiguas, y las consideraba –el griego al menos– como elemento indispensable de una cultura teológica completa.”⁹ ¿De qué manera entender la recuperación de la lengua griega dentro de la educación cristiana en pleno siglo XVI? Desde el posicionamiento que este cardenal promueve, la lengua griega es el origen de la lengua latina y de las demás ciencias; además de ser la lengua del Nuevo Testamento, de algunos de los Padres y de Aristóteles. Es ella la única y verdadera vía que se tiene para acceder a la verdad metafísica y poder descifrar los misterios que se encuentran vedados en la Sagrada Escritura. Junto al estudio de la lengua griega, en Alcalá también se incentivó el aprendizaje de la lengua hebrea y árabe, esto con la finalidad de tener un amplio conocimiento de las raíces lingüísticas y filosóficas del cristianismo. De allí que la siguiente propuesta de este cardenal fuera la creación de una Biblia *Políglota*. Y es que, para el año de 1495, a poco más de cincuenta años en los que la imprenta occidental hacía su aparición, la crítica bíblica se volvía cada vez más una necesidad para todos aquellos que tenían la oportunidad de acceder a la formación cristiana. La proliferación de textos dudosos, incompletos, censurados o netamente integrales, poco a poco iban llegando a ojos de la sociedad europea. No tardaron mucho en aparecer personajes que se harían famosos por cuestionar los principales fundamentos y doctrinas cristianas.

⁹ Marcel Bataillon, *op. cit.*, p. 18.

Ya para 1502, Cisneros había mandado a reunir a un grupo selecto de sabios lingüistas para poder conformar su máxima obra. ¿Cuál era el cometido de dicho texto? El tratamiento correcto de las fuentes bíblicas y su interpretación lo más cercana posible a la manera en que éstas se habían dado a conocer. Antonio Nebrija, perteneciente al grupo original para elaborar la *Políglota*, dice al respecto:

Cada vez que se presenten variantes entre los manuscritos latinos del Nuevo Testamento, debemos remontarnos a los manuscritos griegos; cada vez que haya desacuerdo entre los diversos manuscritos latinos o entre los manuscritos latinos y los manuscritos griegos del Antiguo Testamento, debemos pedir la regla de la verdad a la auténtica fuente hebraica.¹⁰

Resulta interesante la división por la que se crean espacios de autoridades bíblicas; consultar las fuentes griegas para poder interpretar el Nuevo Testamento y acceder a las fuentes hebreas para dar con la revelación del Antiguo Testamento. Lo anterior nos trae a la memoria la forma en la que los frailes menores hacen uso de la Sagrada Escritura para poder describir el origen de los indios americanos: ¿pertenecen a la tradición del Antiguo o del Nuevo Testamento?, ¿a qué autoridad recurrir para poder encontrar explicación de la razón de ser de esta civilización?¹¹ Los elementos que el cardenal Cisneros puso en la mesa para poder renovar la espiritualidad cristiana española tendrán un fuerte impacto al momento en que éstos se

¹⁰ Citado por M. Bataillon en *Erasmus...op. cit.*, p. 30.

¹¹ Estas interrogantes las desarrollaremos en extenso en el capítulo III.

vean confrontados en un territorio totalmente distinto al anteriormente conocido. Phelan tiene mucha razón al decir que:

La reforma de Cisneros preparó al clero regular para enfrentarse al reto que pronto representó la conquista de los aztecas realizada por Cortés. La conversión de los indios mexicanos coincidió con uno de esos renacimientos periódicos de ascetismo y disciplina, tan característicos de la iglesia cristiana medieval.¹²

Reforma, renacimiento, humanismo, todos estos elementos surgen a partir de un contexto netamente medieval. Las transiciones por las que la iglesia cristiana se ve inmiscuida tienen resultados que se verán puestos en juego al momento en que sus evangelizadores pongan a prueba todo su conocimiento escatológico para convertir al indígena. Alcalá y su método para estudiar los textos bíblicos serán los estandartes encargados de llevar el proceso de conversión y estudios cristianos a otro nivel. La figura de Cisneros marca una nueva etapa en lo referente a la educación de los saberes cristianos que se habían venido enseñando en Europa, más específicamente, en la España cristiana que le tocó vivir.

Fray Juan de Guadalupe y la Custodia de San Gabriel: reforma de la constitución franciscana española

Mientras que en el punto anterior hacíamos énfasis en los pilares institucionales y educativos por los cuales los franciscanos que llegaron a

¹² John L. Phelan, *El reino milenario...op. cit.*, p. 71.

América se adscribían, en este punto nos centraremos en las posturas teológicas y escatológicas por las que configuraron su modo de comprender el mundo que se abría ante sus ojos. De allí que dediquemos un breve repaso a la vida de fray Juan de Guadalupe y su legado escatológico en el pensamiento de los hermanos menores.

Fray Juan de Guadalupe (1450-1506) fue un franciscano *espiritual* realmente convencido en que había que volver a las fuentes más puras que había legado san Francisco de Asís. Para ello, y siguiendo el estudio que Georges Baudot realiza sobre este personaje, viajó a Roma en el año de 1496 para obtener del Papa Alejandro VI una bula en la que se planteara “una auténtica vuelta al ideal franciscano más absoluto”¹³. En dicha bula se otorgaban poderes que serían de utilidad para que la fracción observante de los franciscanos pudiera llevar a cabo su tan necesario retorno a las doctrinas de su fundador. Ahora bien, ¿qué significaba ese retorno a san Francisco de Asís?, ¿qué era lo que se había perdido de manera espiritual que se trataba de recuperar a toda costa? El historiador francés, Jacques Le Goff, en su excelente estudio sobre la vida de san Francisco de Asís, nos dice que la figura de este religioso estuvo llena de muchas biografías y escritos que proclamaban dar fe y veracidad a las obras que este santo varón realizó a lo largo de su vida. Esto, visto desde un enfoque historiográfico actual, se convierte en un problema de

¹³ Dicha bula se llama *Sacrosanctae Militantis Ecclesiae*. Véase Georges Baudot, *Utopía e Historia en México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 92.

tendencias históricas, ya que, entre más esté difundida la perspectiva de un hecho o acontecimiento, mayores son las precauciones que se deben de tomar para poder sacar una posible idea en concreto de la situación a investigar. Por consiguiente, nos surge la siguiente interrogación: ¿podemos acercarnos al ideal que fray Juan de Guadalupe tenía sobre Francisco de Asís? Este ejercicio lo llevaremos a cabo cotejando los datos que Baudot nos brinda en su estudio y consultando los textos que se produjeron en la época de Asís.

En un primer momento, y a través del cronista seráfico del siglo XVII, José Torrubia, sabemos que una de las consideraciones que se tenían en la bula que había recibido Guadalupe se señalaba que los franciscanos:

“...se amortajaron en la forma que les permitía la Silla Apostólica. Angostaron el hábito, poniéndole remiendos, acortaron los mantos, ciñéronse con gruesas cuerdas de esparto y tomando capilla puntiaguda sin muceta, como la que en algunas ocasiones usó nuestro Seráfico Patriarca, se descalzaron totalmente y se presentaron al público como común espectáculo para recreo de los ángeles, confusión del mundo y ejemplo de los hombres.”¹⁴

Característica es la renuncia de todos los bienes materiales que san Francisco profesó durante su vida. Dicha acción generó una “revolución” en la manera en que los religiosos del siglo XIII podían demostrar su fe cristiana, y es que, en un contexto en el que Europa se caracterizaba por

¹⁴ Georges Baudot, *Utopía e Historia...op. cit.*, p. 93.

su constante crecimiento económico gracias a la edificación de ciudades y a un crecimiento demográfico notable, resulta extraordinario que un personaje como Francisco de Asís promueva este tipo de doctrinas a sus semejantes. Son por esta clase de actos por las que san Francisco de Asís se hizo rápidamente de un lugar dentro del panteón cristiano.¹⁵

Consultando la bula que el padre seráfico recibió a manos del Papa Honorio III en 1223, vemos que los estamentos de dicho documento se asemejan a los de la bula que recibe fray Juan de Guadalupe, casi trescientos años después. Daremos un pormenor de lo que se encuentra en esta primera bula:

[2] Y los ministros examinenlos diligentemente de la fe católica y los sacramentos de la Iglesia. [3] Y si creen en todo ello, y quieren profesarlo fielmente, y observarlo firmemente hasta el fin, [4] y no tienen mujeres –o, si las tienen, las mujeres entraron ya en un monasterio, o, hecho ya voto de continencia, les dieron licencia a ellos, con la autorización del obispo diocesano, y son de edad tal que de ellas no pueda originarse sospecha–, [5] diganles las palabras del santo Evangelio: *que vayan y vendan todas sus cosas* y se esfuercen por *distribuir las entre los pobres* (cfr. Mt. 19,21). [6] Y, si no pudieran hacerlo, les basta la buena voluntad.¹⁶

Más adelante, encontramos descrita la manera en la que los nuevos franciscanos debían de vestir:

¹⁵ Así lo expresa Jacques Le Goff: “Santo de un nuevo género, cuya santidad no se manifestó tanto a través de los milagros –sin embargo numerosos– o de un muestrario de virtudes –raras y brillantes por tanto– como de la línea general de una vida ejemplar y completa.” *Apud. San Francisco de Asís*, Madrid, Akal, 2003, p. 23.

¹⁶ San Francisco de Asís, *Escritos...op. cit.*, p. 131. Cursivas en el original.

[9] Después, concédanles las prendas del tiempo de la población, es decir: *dos túnicas sin capucha, el cordón, los calzones y el caparón³ hasta el cordón*; [10] a no ser que a los mismos ministros alguna vez les parezca otra cosa según Dios.¹⁷

Todos estos elementos nos aproximan a la idea que fray Juan de Guadalupe tenía programada para poder hacer posible su reforma dentro de la orden franciscana. Reafirmar las bases doctrinales de la orden era un punto vital para que los hermanos menores pudieran tener una mejor postura ante las necesidades y transformaciones que se hacían presentes en el contexto del siglo XVI.

Tal y como lo vimos desde una perspectiva macro con la figura del cardenal Cisneros y la creación de la Universidad de Alcalá, de manera micro veremos la importancia que significaba para fray Juan de Guadalupe el poder crear un espacio en dónde llevar a cabo las potestades que se le habían otorgado, y de esta manera, hacer efectiva su reforma espiritual. Lograr esto no fue cosa sencilla. Para empezar, en febrero de 1497, la Santa Sede frenaba la efectividad que se le había concedido a la bula que había recibido apenas el año pasado; esto haría que fray Juan de Guadalupe volviera a Roma para una audiencia con el Papa Alejandro VI y solicitar una nueva; ésta no estaría lista sino hasta el año de 1499. Una vez recibida, la intención de fundar conventos pudieron ser posibles. Ya para el año de 1500, según los estudios de Baudot, el movimiento

¹⁷ *Ibidem*. Cursivas nuestras.

guadalupano contaba con cinco monasterios: Alconchel, Trujillo, Salvaleón y Villanueva del Fresno en Extremadura y Villaviciosa en Portugal.¹⁸ No será sino hasta el año de 1505 en la provincia de Santiago, a cuya jurisdicción pertenecía Extremadura, donde nacerá la Custodia del Santo Evangelio de Extremadura, punto en el que se consolidará el pensamiento de fray Juan y se dará a conocer su movimiento espiritual. Esta custodia sufrirá dos cambios de nombres: en un primer momento se llamará Custodia de San Gabriel (1517) y su nombre definitivo será la Provincia Independiente de San Gabriel (1519).¹⁹

La importancia que tiene la Custodia de San Gabriel para nuestra exposición radica en la sencilla razón de que aquí es de donde salen la mayoría de los hermanos menores que tendrán como misión evangelizar las tierras del Nuevo Mundo.



Atendido este contexto (que abarca de 1499 a 1519) a través de las figuras y acciones que realizaron el cardenal Cisneros y fray Juan de Guadalupe, podemos avanzar de lleno con el tipo de iglesia y doctrina cristiana que los *primeros doce* franciscanos hicieron activos al momento de arribar a tierras americanas. Veremos qué características son las que tiene una

¹⁸ Georges Baudot, *Utopía e Historia...op. cit.*, p. 93.

¹⁹ *Ibidem.*

Iglesia en la que encontramos elementos reformados, escatológicos, apocalípticos y con una visión del mundo que se está preparando para el fin de los tiempos.

Los primeros doce: un pensamiento escatológico se hace presente en el Nuevo Mundo

Hemos señalado las reformas institucionales y teológicas por las que el franciscanismo español tuvo que pasar previo a su llegada a tierras indígenas, ahora, es momento que recuperemos algunas de las interrogantes que nos planteábamos al inicio de este capítulo y veamos de qué manera se llevó a cabo la implementación del pensamiento doctrinal que esta primera generación de frailes había aprendido.

A lo largo de toda la reforma espiritual que Cisneros y Guadalupe elaboraron y defendieron, el nombre, obra y sentido escatológico de una tercera persona llama nuestra atención: nos referimos a la figura de Joaquín de Fiore.²⁰ ¿Qué aportaciones tuvo Fiore en la construcción de la idea de Iglesia para los franciscanos españoles del siglo XVI? Principalmente son dos: la idea del *Milenio* y la interpretación exegética del Antiguo y Nuevo Testamento.

²⁰ Nacido en Calabria, Italia, en 1135 y muerto en 1202, fue abad y monje napolitano.

De acuerdo a lo que Jacques Paul nos dice, Joaquín de Fiore lleva a cabo su trabajo de exégesis e interpretación escatológica por medio del principio de *concordia*, en el cual, se admite la idea de que cada época presenta una duración igual y que las generaciones del Antiguo y Nuevo Testamento se pueden datar en cuarenta y dos hasta el siglo XII.²¹ Siguiendo con esta exposición, cada época cuenta “con una *initiatio*, un comienzo perceptible en la edad precedente, después un esplendor pleno que es una *fructificatio* y se termina con una época de crisis.”²² Estos dos momentos de cada generación producen distintas narrativas que explican el curso de la historia misma del mundo. Ahora bien, esta preocupación por el origen y desenlace de una época permite hacer entendible la idea de que llegará un momento en que este ciclo se vea finiquitado con la llegada del fin de los tiempos. Para el pensamiento joaquinista, son tres las eras en las que se divide la historia del cristianismo:

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 de 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.²³

La triangulación espiritual que Fiore elabora tiene una rápida asimilación y estudio por parte de todo el sínodo cristiano, tanto que, en el IV concilio

²¹ Jacques Paul, *Historia intelectual...op. cit.*, p. 381.

²² *Ibidem*. Cursivas en el original.

²³ *Ibidem*.

de Letrán (1215), sus reflexiones acerca de la Trinidad y la manera en que cada entidad de ésta dirige una etapa del desarrollo y orden del mundo apenas sufren reprimenda alguna. Su pensamiento estuvo inmerso en un mundo de símbolos místicos y profecías que hacían de su doctrina una nueva forma de hacer y vivir el cristianismo.

Tras el conocimiento y afirmación de encontrarse en un Nuevo Mundo, los religiosos del siglo XVI no tuvieron más que admitir que se había trascendido a una nueva etapa, quizá ésta, la última antes de la Parusía y Apocalipsis que se narraba en la Biblia. La presencia de un nuevo territorio y de nuevas almas no eran más que señales proféticas en las que se interpretaba que la expansión del cristianismo por todo el mundo debía de ser un hecho antes del Juicio Final. Para Georges Baudot, de la conversión de los indios “dependía el cumplimiento de las promesas del Apocalipsis, pero era necesario aún unir a éstos [los indígenas], de una manera u otra, con el linaje de Adán y con los pueblos presentes en el Antiguo Testamento.”²⁴ A partir de este momento, el panorama que las tierras americanas aportarían a los primeros franciscanos será pensado como una incansable búsqueda de símbolos, signos y profecías que permitan ir preparando el camino de la consolidación del cristianismo alrededor de todo el orbe. En esta tercera etapa, caracterizada por una inocencia infantil hallada en los indígenas, “el fuego del Espíritu Santo

²⁴ Georges Baudot, *Utopía e Historia...op. cit.*, p. 95.

había descendido a su espíritu y lo había iluminado para navegar hacia Occidente.”²⁵

¿Quiénes fueron los encargados de hacer efectivo el pensamiento de Fiore, Cisneros y Guadalupe en el continente americano? Fray Francisco de los Ángeles y fray Martín de Valencia, encargados de la primera expedición franciscana en estas nuevas tierras. Según Georges Baudot: “el primer grupo de religiosos que debía afrontar la incógnita de México habían sido seleccionados a causa de su identidad de miras con sus superiores y por el hecho de que compartían las mismas esperanzas sobre el significado último que convenía dar a su empresa.”²⁶ ¿Qué significaba esta sintonía con el significado último que promovían estos frailes menores? Que todas las acciones evangélicas y cristianas que se estaban llevando a cabo pudieran entretejer una interpretación escatológica a favor del cumplimiento de las profecías y designios que esta orden había venido profesando y viviendo desde su fundación. El joaquinismo y milenarismo tenían a su disposición estas tierras y gentes para poder dar fundamento y cumplimiento a todo un movimiento espiritual reformado.

¿De qué manera podemos darnos cuenta que esto haya sido algo verosímil? Cuando nos acercamos a las crónicas que estos religiosos escribieron en su momento. Demos un ejemplo en concreto. En su *Historia*

²⁵ John L. Phelan, *El reino milenarismo...op. cit.*, p. 36.

²⁶ Georges Baudot, *Utopía e Historia...op. cit.*, p. 97.

de los indios de la Nueva España, fray Toribio *Motolinia* (uno de los primeros doce) nos explica la manera en que empezaron a proceder con la evangelización indígena:

...y este año digo [1524], que le notaron y tienen por más principal que otro, porque desde allí comienzan a contar, como año de la avenida o advenimiento de Dios, y así comúnmente dicen: “el año que vino nuestro Señor; el año que vino la fe”; porque luego que los frailes llegaron a México dende a en [sic] quince días, tuvieron capitulo² y se repartieron los doce frailes y otros cinco que estaban en México. Todos estos diez y siete fueron repartidos por las principales provincias de esta tierra³, y luego comenzamos a deprender la lengua y a predicar con intérprete.²⁷

Aparte del elemento institucional que se describe como base para llevar a cabo la evangelización del Nuevo Mundo, lo que llama nuestra atención es la preocupación por el aprendizaje de la lengua indígena por parte de los franciscanos. Y es que, en otra parte de su escrito, *Motolinia* dice que: “La lengua es menester para hablar, predicar, conversar, enseñar, y para administrar todos los sacramentos; y no menos el conocimiento de la gente, que naturalmente es temerosa y muy encogida, que no parece que nacieron sino para obedecer.”²⁸ Ello no hace que saque a flote las características propias de los indígenas, las cuales, son netamente entendidas por esa tercera edad en la que se encontraban como personas

²⁷ Fray Toribio de Benavente *Motolinia*, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 2007, p. 164.

²⁸ *Ibid*, p. 124.

“hábiles...para cualquier virtud, y habilísimos para todo oficio y arte, y de gran memoria y entendimiento.”²⁹

El hablar, oír, ver y convivir con los indígenas son los elementos que hacen que la doctrina del milenarismo y joaquinismo sean posibles. La clave está en comprender la manera en que los franciscanos interpretaban las enseñanzas de la Sagrada Escritura en el panorama que se les develaba en estas tierras. Una acertada explicación la encontramos en el contexto del año Mil.

Conexiones milenaristas: del Año Mil al milenarismo franciscano del siglo XVI

¿Qué tipo de relación encontramos entre el siglo X y el siglo XVI? En que ambos son tiempos de los monjes.³⁰ Son tiempos en los que las visiones místicas y proféticas de estos personajes inundan la explicación del mundo, “lo único que les merece alguna atención es lo excepcional, lo insólito, lo que rompe el orden regular de las cosas.”³¹ Ambos siglos entrevén una constante lucha entre el mundo salvaje y el mundo evangélico, en la que los miembros del primero son más que el del segundo; estos pocos escogidos mantienen un frente contra “el mundo

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Georges Duby, *El año mil. Una interpretación diferente del milenarismo*, Madrid, Gedisa, 2006, p. 19.

³¹ *Ibid*, p. 21.

natural y las potencias de la tierra, incapaces de dominarlas, penando por arrancarles un paupérrimo alimento, arruinados por las intemperies, acosados periódicamente por la escasez y la enfermedad, atenazados constantemente por el hambre.”³² Pocas son las herramientas con las que cuentan estos frailes para poder contrarrestar los poderes y la presencia del demonio en el mundo: la oración, la fe, la doctrina, un régimen estricto para su cuerpo, y su principal arma, la Biblia. Será este último elemento el que mantenga un estrecho vínculo entre estos siglos. Veamos de qué manera esto puede ser comprendido.

El historiador francés, Georges Duby, en su libro *El año mil* nos trae las enseñanzas de Raoul Glaber³³, un monje y cronista que vivió en el siglo X. A través de los escritos de este religioso es que podemos encontrar una continuidad discursiva en la comprensión exegética e interpretativa cristiana del mundo durante más de cinco siglos de distancia. Lo que vamos a rescatar para nuestra exposición tiene que ver con la apreciación y división que Glaber hacía de los evangelios y de la manera en que cada uno de estos cumplía una enseñanza escatológica que se vio reflejada en la escritura de los franciscanos del siglo XVI. El monje Raoul dice lo siguiente:

³² *Ibid*, pp. 21-22.

³³ Nacido en el año 980 *ca.* y muere en 1047. Responsable de escribir cinco libros de historia (*Historiarum libre quinque*).

Así pues, hay cuatro evangelios, que constituyen en nuestro espíritu el mundo superior...también hay cuatro virtudes, que son soberanas sobre todas las demás y que, una vez inculcadas en nosotros, nos forman para practicarlas todas. Asimismo, hay cuatro sentidos, sin incluir el tacto, que está al servicio de los otros, los más sutiles.³⁴

La partición que Glaber hace respecto a los evangelios, virtudes y sentidos que se encuentran en la Biblia tiene la intención de que se entienda que todo conocimiento que se encuentre en ella está condicionado para que los seres humanos lo puedan asimilar a su estilo de vida, y así, poder cumplir las enseñanzas que Dios legó a su propia creación y develar los misterios y signos que dejó a lo largo y ancho del mundo. Ahora bien, cada evangelio tiene una cualidad particular y un tipo de explicar las enseñanzas que Jesucristo realizó en vida. Así lo explica el monje Raoul:

El Evangelio de *Mateo* contiene la *figura mística de la tierra y la justicia*, puesto que muestra más claramente que los otros la substancia de la carne de Cristo hecho hombre. El Evangelio de *Marcos* da una *imagen de la templanza y del agua*, haciendo ver la penitencia purificadora que emana del bautismo de Juan. El de *Lucas* hace aparecer la *similitud del aire y la fuerza*, pues está difundido en el espacio y corroborado por numerosos relatos. Por último, el de *Juan*, más sublime que los otros, *significa el éter, fuente de fuego, y la prudencia* puesto que para él un conocimiento simple de Dios y la fe se insinúan en nuestras almas.³⁵

La lectura y aplicación de los cuatro evangelios permite construir toda una secuencia discursiva y exegética que se aplica para los acontecimientos que se suscitan en el siglo XVI. El tema de la figura mística de la tierra y la

³⁴ Georges Duby, *El año mil...op. cit.*, pp. 51-52.

³⁵ *Ibid*, p. 52. Las cursivas son nuestras.

justicia que se hace presente en el evangelio de Mateo es el inicio por el cual la mayoría de los frailes y cronistas empiezan sus relatos. Fray Toribio de Benavente lo hace manifiesto de la siguiente manera: “Vinieron [los primeros franciscanos] con grandes gracias y perdones de nuestro Santo Padre, y con especial mandamiento de la Sacra Majestad del emperador nuestro señor,² para la conversión de los indios naturales de esta tierra de Anáhuac, ahora llamada Nueva España.”³⁶ Otro fraile menor, alumno y sucesor de *Motolinia*, fray Gerónimo de Mendieta, utiliza la bula que el Papa Alejandro VI otorga a su orden para referirse a este punto:

Os mandamos en virtud de santa obediencia que así como también lo prometéis, y no dudamos por Vuestra grandísima devoción, y magnanimidad Real, que le dejaréis de hacer, procuréis enviar a las dichas tierras firmes, e Islas, hombres buenos, temerosos de Dios doctos, sabios, y expertos, para que instruyan a los susodichos Naturales y Moradores en la Fe Católica, y les enseñen buenas costumbres, poniendo [*sic*] en ello toda la diligencia, que convenga.³⁷

Esa justicia y dones condonados a esta orden fueron activos desde el momento en el que se supo que las tierras descubiertas por el navegante genovés, Cristóbal Colón, pertenecían a una etapa evangélica que traía consigo nuevas formas de comprender el mundo hasta ese momento conocido.³⁸

³⁶ Fray Toribio de Benavente *Motolinia*, *op. cit.*, p. 15.

³⁷ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Cien de México, 2002, p. 114.

³⁸ Mendieta lo hace explícito de la siguiente manera: “Y esta misma bendición se ha administrado y administra a este Nuevo Mundo y gentes sin número recién descubiertas, por mano de estos dichosos reyes y de sus descendientes, enviando predicadores que con

El siguiente punto por prever era la manera en que se iba a hacer frente a todo este nuevo panorama y gentes sin evangelizar. Podemos ver que la presencia del segundo evangelista, Marcos, fue de vital importancia para poder realizar esta labor. Los elementos de templanza y agua vienen de acuerdo a la implementación de los sacramentos, en especial, el del bautismo. La imposición de prácticas iniciáticas y de conversión fueron el segundo nivel en este proceso de adoctrinamiento en el Nuevo Mundo. Fray Toribio *Motolinia* deja en claro este punto:

Ya que los predicadores comenzaban a soltar algo en la lengua [indígena] y predicaban sin libro, y como ya los indios no llamaban ni servían a los ídolos si no era lejos o escondidamente, venían muchos de ellos los domingos y fiestas a oír la palabra de Dios y lo primero que fue menester decirles, fue darles a entender quién es Dios, uno todopoderoso, sin principio ni fin, criador de todas las cosas, cuyo saber no tiene fin, suma bondad, el cual crió todas las cosas visibles y invisibles, y las conserva y da ser...³⁹

Era importante que los indígenas tuvieran bien arraigados los preceptos principales sobre la doctrina cristiana, esto porque, según lo que nos narra fray Toribio, las analogías que los naturales pudieran hacer al recordar a sus antiguos dioses y prácticas ponían en peligro toda la empresa de evangelización.⁴⁰ En la *Historia* de Mendieta encontramos las órdenes que los franciscanos habían recibido para impartir el sacramento del bautismo:

su doctrina han introducido a Cristo en este Nuevo Orbe donde no era conocido; de suerte que por nueva fe fue engendrado y nació en los corazones de innumerables gentes que antes de todo punto lo ignoraban." *Ibid*, p. 110.

³⁹ Fray Toribio de Benavente *Motolinia*, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁰ *Ibid*, p. 34.

Y cerca de esta del bautismo (que es entrada y puerta de los otros) es de saber que, los primeros religiosos tuvieron esta orden: que primero bautizaban a sus discípulos, los que junto al monasterio se criaban con su doctrina, a unos antes que a otros, conforme el aprovechamiento que hallaban en cada uno de ellos. De los de fuera, si les traían niños chiquitos, luego los bautizaban por el peligro que podían correr; presupuesto que cuando llegasen a edad de discreción no podían dejar de ser cristianos, pues la ley evangélica estaba generalmente promulgada en las cabezas, que eran los señores y principales, y por ellos en nombre de todos sus vasallos admitida sin contradicción alguna, porque sin dificultad fueran convencidos del error de la idolatría y servicios de ella.⁴¹

Dos eran los principales frentes a los cuales los franciscanos empezaron a administrar los sacramentos y doctrinas: los niños y los señores principales.

De allí se desprende la importancia del tercer evangelista, Lucas, ya que él representa el aire y la fuerza con la que se fueron abriendo paso estos religiosos a través de las gentes y tierras del Nuevo Mundo. El Evangelio, como ya vimos, “está difundido en el espacio y corroborado por numerosos relatos”, empero, también, por la construcción y edificación de lugares que permitan crear núcleos de catequesis y adoctrinamiento cristianos. Robert Ricard nos brinda un panorama al respecto:

A partir de 1524 los frailes menores fundan conventos en dos regiones, que habrán de ser los dominios fundamentales de su actividad apostólica: el Valle de México y la región de Puebla. En cada una de ellas instalan dos casas y para ello escogen grandes centros

⁴¹ *Ibid*, p. 411.

indígenas, de excepcional importancia, así política como religiosa.⁴²

La conquista y evangelización de los primeros franciscanos no puede ser entendida únicamente desde el ámbito de lo espiritual, el elemento material también nos permite ver la manera en que estos religiosos se fueron haciendo de espacios públicos y privados, grupos de personas, y la forma en que la doctrina fue ejerciendo una voluntad cuasi independiente a manera en que los indígenas abrazaban el cristianismo. Así lo deja narrado fray Toribio *Motolinia*:

Es tanta la devoción que en esta tierra [Tenochtitlan], así los españoles como los indios naturales, tienen con San Francisco, y ha hecho Dios en su nombre tantos milagros y tantas maravillas, y tan manifiestas, que verdaderamente se puede decir que Dios le tenía guardada la conversión de estos indios, como dio a otros de sus apóstoles las de otras Indias y tierras apartadas, y por lo que aquí digo, y por lo que he visto, barrunto y aún creo, que una de las cosas y secretos que en el seráfico coloquio pasaron entre Cristo y San Francisco en el Monte Avena,⁸ que mientras San Francisco vivió nunca lo dijo, fue esta riqueza que Dios aquí le tenía guardada, adonde se tiene de extender y ensanchar mucho su sacra religión; y digo, que San Francisco, padre de muchas gentes, vio y supo de este día.⁴³

La última lectura que los franciscanos hacen es la del evangelio de Juan. La noción mística y escatológica de esta orden tiene su principal punto de partida en este escrito; es aquí donde el “conocimiento simple de Dios y la fe se insinúan en nuestras almas”. El factor de espera y cumplimiento de la palabra de Dios en el Nuevo Mundo será el sello que los frailes menores promoverán desde su asentamiento en tierras indígenas. El fuego de la

⁴² Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, pp. 139-140.

⁴³ Fray Toribio de Benavente *Motolinia, Historia...op. cit.*, p. 167.

erradicación idolátrica y la prudencia para convertir las almas de los naturales será el *modus operandi*. Arrancar el dominio que el demonio tenía en esta parte del orbe requería que se ejercieran prácticas y métodos que permitieran atender el problema de raíz y poder dar paso al camino de la salvación.⁴⁴ El éter, fuente del conocimiento espiritual cristiano, se halla en cada nueva alma que es evangelizada y moldeada como cera blanda.⁴⁵ Para encender el fuego de la cristiandad en los indígenas, quienes estén a cargo de administrar las doctrinas y valores deben de valorar que éstos “sean buenos y verdaderos cristianos, porque puedan alcanzar la bienaventuranza del cielo, para la cual él crió a los hombres, y cuanto es en sí, quiere y es su voluntad que todos se salven, y que en este caso unos a otros se ayuden lo posible...”⁴⁶

Otra de las relaciones que encontramos entre estos dos siglos y sus discursos escatológicos está presente en la narración de las transformaciones climáticas que sufre el orbe en el momento en el que se allegan los tiempos proféticos. El elemento de la naturaleza dentro del curso del tiempo divino tiene una vital importancia, ya que será la misma

⁴⁴ Gerónimo de Mendieta escribe al respecto en su *Historia eclesiástica indiana*: “...y porque aquellas gentes idólatras que estaban en poder del demonio pudiesen venir en conocimiento de su Criador y ponerse en camino de salvación, hizo el papa de su propia voluntad y motivo, con acuerdo de los cardenales, donación y merced a los reyes de Castilla y León de todas las Islas y Tierra Firme que descubriesen al occidente, con tal que conquistándolas enviasen a ellas predicadores y ministros, cuales convenía, para convertir y doctrinar a los indios...”, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁵ Volvemos al escrito de Mendieta para ejemplificar: “Y no ánimas como quiera, 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...”, *op. cit.*, p. 122.

⁴⁶ *Ibidem*.

creación de Dios quien dé señales claras de que el reino ha llegado. Para Duby es claro esto en el contexto del siglo X, puesto que: “El orden del mundo se muestra entonces perturbado por trastornos diversos pero vinculados entre sí.”⁴⁷ En el caso del siglo XVI, las transformaciones que se hacen en el exterior deben de prever el preparamiento espiritual e interior de los nuevos cristianos. Muchas serán las señales que se describan y narren al respecto: la aparición de cometas, eclipses, combates de estrellas, la presencia de seres monstruosos, la propagación de epidemias y hambrunas; abundará toda una literatura cargada de episodios proféticos y maravillosos que permitan dar verosimilitud y efectividad a los designios que, desde la ascunción de Cristo, se esperaban.⁴⁸

Motolinia recurría a una paráfrasis de las diez plagas que azotaron a Egipto en tiempos de Moisés para poder justificar las transformaciones que la entrada del cristianismo hacía en tierras indígenas. Vale la pena darlas a conocer:

Hirió Dios y castigó la tierra, y a los que en ella se hallaron, así naturales como extranjeros, con diez plagas trabajosas. La primera fue de viruelas [...] la segunda plaga fue, los muchos que murieron en la conquista desta Nueva España, en especial sobre México [...] La tercera plaga fue una gran hambre luego como fue tomada la ciudad de México [...] La cuarta plaga fue de los *calpixques*,¹² o estancieros, y negros [...] La quinta plaga fue los grandes tributos¹³ y servicios que los indios hacían [...] La sexta plaga fue las minas de oro [...] La

⁴⁷ Georges Duby, *El año mil...op. cit.*, p. 77.

⁴⁸ Cfr. Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, México, Universidad Veracruzana, 2010. En específico, todo el capítulo III.

séptima plaga fue la edificación de la gran ciudad de México [...] La octava plaga fue los esclavos¹⁶ que hicieron para echar en las minas [...] La novena plaga fue el servicio de las minas [...] La décima plaga fue las divisiones y bandos que hubo entre los españoles que estaba en México¹⁸ que fue la que en mayor peligro puso la tierra para se perder...⁴⁹

De inmediato salen a flote las diferencias y similitudes que dan crédito a este episodio de conversión y conquista espiritual. Las enfermedades, hambruna y muerte son características retóricas que envuelven a toda una realidad que se vive por aquellos siglos, empero, la descripción de circunstancias políticas, económicas y sociales que surgen como cuestiones colaterales a una descripción netamente escatológica es lo que llama nuestra atención. Los elementos raciales, la sobreexplotación laboral para obtener metales preciosos y para la elaboración de una “nueva” ciudad de México, así como las discordias internas entre los propios españoles son rasgos que rompen, de cierta manera, el elemento netamente místico de esta situación, aunque, por ser cada uno de ellas de tal magnitud, se entiende el porqué de que hayan sido tomadas como señales escatológicas. La escritura y manera de narrar este tipo de acontecimientos es diferente según el cronista y texto que se aborde. En la *Historia eclesiástica* de Gerónimo de Mendieta, la descripción de estos eventos tiene la siguiente propuesta:

⁴⁹ Fray Toribio de Benavente *Motolinia, Historia de los indios...op. cit.*, pp. 15-21. Cursivas en el original, el subrayado es nuestro.

...quiero relatar los maravillosos prodigios y portentos que estos indios (según la relación y pinturas de los viejos) tuvieron sobre la venida de los españoles a esta su región, y cerca de la destrucción [*sic*] de sus falsos dioses y de su antiguo señorío. Demás de otros acaecimientos naturales (aunque inusitados), como es haber venido un año gran cantidad de langosta, y de otro haber nevado mucho por toda la comarca de México (cosa que jamás suele acontecer), y otras cosas así semejantes, el año de mil y cuatrocientos y noventa y nueve acaeció que la laguna grande de México, sin viento ninguno, comenzó a hervir y espumear, y en tanta manera se levantaba el agua, que llegó a la mitad de las casas, y anegó gran parte de la ciudad; lo cual tuvieron por agüero y prodigio, por ser caso al parecer fuera del orden de naturaleza. El año de mil y quinientos y cinco hubo gran hambre en toda la tierra [...] En el año de mil y quinientos y diez acaeció una cosa de grande admiración, y fue que apareció un fuego lleno de llamas de mucha claridad y resplandor [...] En el año siguiente, de mil y quinientos y once, aparecieron en el aire hombres armados que peleaban unos contra otros y se mataban. Tras esto acaeció que el templo de Huitzilopuchtlí...se quemó sin que nadie le pegase fuego [...] Otro sí acaeció que siendo de día y habiendo sol, salieron cometas del cielo de tres en tres, de la parte de occidente, y corrieron hasta el oriente con tanta fuerza y violencia, que parecían ir desparciendo y echando de sí brasas de fuego por donde corrían, y llevaban grandes y largas colas.⁵⁰

El apego que Mendieta tiene en la descripción de eventos clásicos que en otras épocas se llegaban a hacer presentes en la conquista de un pueblo bárbaro se ve claramente en lo referente al episodio indígena. Lo interesante aquí es la traspolación del imaginario occidental a la realidad americana: la aparición de seres espectrales y fantasmagóricos que daban aviso a los infieles de que su final estaba cerca;⁵¹ el aviso generacional por

⁵⁰ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica...op. cit.*, pp. 309-313.

⁵¹ "Por espacio de estos años sobredichos, muchas veces se oía de noche la voz de una mujer que a grandes gritos lloraba y decía acuitándose mucho. ¡Oh! hijos míos, ¿a dónde os llevaré?". *Op. cit.* p. 311.

parte de sus sumos sacerdotes de la llegada de los conquistadores;⁵² la resignación y nueva transformación que sufrirían estos infieles a manos de la nueva religión y sociedad que los conquistaba;⁵³ y la afirmación y advocación de los propios infieles para con la fe cristiana recién impuesta.⁵⁴ Este ambiente lleno de signos y prodigios no podría ser más que benéfico para la empresa franciscana y la total implementación de su doctrina en el Nuevo Mundo.

Reflexiones finales

Leer el mundo a través de los signos y las formas retóricas que una institución implementa para hacer comprensible una realidad con la cual se enfrenta es un ejercicio que presenta muchos puntos de partida. Lo que quisimos destacar a lo largo de este capítulo tiene mucho que ver con aquellos lugares comunes que hacen posible una continuidad discursiva

⁵² “Sabed (decían) que vendrá una gente barbuda que traerán cubiertas las cabezas con unos como apastes (que son los barrañones o lebrillos de barro), y con unos como cobertores de las trojes (y esto decían por los sombreros y gorras que ellos nunca antes usaron ni vieron), y vendrían vestidos de colores (que para ellos también era cosa nueva). *Ibidem.*

⁵³ “O por ventura lo supieron tantos años antes [su conquista] por permisión divina, para que advirtiéndolo algunos de ellos con este aviso en los errores de su gentilidad y ceguedad de sus vicios, se fuesen con buenos deseos y buenas obras disponiendo, y haciéndose en alguna manera capaces para merecer a sí y a su pueblo tan inefable misericordia como la que nuestro clementísimo Dios quería usar con ellos [los indígenas...” *Ibidem.*

⁵⁴ “...entre otros indios que tenían para sacrificar en la ciudad de México en el barrio llamado Tlatelulco, estaba un indio el cual debía de ser hombre simple y que vivía en la ley de naturaleza sin ofensa de nadie...este indio, sabiendo que lo habían de sacrificar presto, llamaba en su corazón a Dios, y vino a él un mensajero del cielo, que los indios llamaron ave del cielo porque traía alas y diadema...Este ángel dijo a aquel indio: ‘Ten esfuerzo y confianza, no temas, que [el] Dios del cielo habrá de [tener de] ti misericordia; y di a estos que ahora sacrifican y derraman sangre, que muy presto cesará el sacrificar y el derramar sangre humana, y que ya vienen los que han de mandar y enseñorearse en esta tierra.’ Este indio dijo esas cosas a los indios de Tlatelulco y las [a]notaron.” *Ibidem.*

que cree los espacios y prácticas pertinentes para poder descifrar aquello que, de primer momento, difiere con los cánones interpretativos y de seguridad de una sociedad determinada. En el caso que presentamos, vimos que la aparición, descubrimiento o invención de un nuevo territorio y nuevas gentes hace que se reactiven circuitos representativos, los cuales tienen como finalidad, encauzar a un entendimiento pleno y favorable de aquello que emerge para poder domarlo y hacerlo entendible. Este proceso tiene sus altas y bajas; no siempre se tuvo éxito al momento de realizar esta acción, y mucho dependía de los intereses y estructuras que cada orden mendicante presentaba al momento de predicar la doctrina y fe cristiana en el territorio indígena.

El caso franciscano es una veta que seguirá produciendo ríos de tinta con respecto al proceso de evangelización indígena. Donde hay que seguir poniendo el dedo en el renglón es en todo el entramado institucional y reformatorio por el que esta orden tuvo que pasar a lo largo del siglo XVI. La importancia de este tema radica en que, al ser la primera institución religiosa occidental que se asienta en el Nuevo Mundo, las transformaciones a las que tuvo que ceñirse nos acercan a un tema realmente fascinante: la pluralización del cristianismo como elemento de justificación de conquista e implementación de un nuevo orden. Otro elemento que resalta al respecto es la capacidad y adecuación que un grupo de personas hacen para poder dar sustento a todo un aparato

ideológico. La intención de querer abordar los horizontes de formación cultural e institucional que tenían los *primeros doce* se debe a que, tal y como lo explica Georges Baudot:

Se ve bien que la España de fines de siglo XV constituía claramente un terreno de primera para la expansión de las interpretaciones apocalípticas y milenaristas de la historia, y que la tradición hispánica franciscana...había preparado activamente los espíritus para dar relieve especial al impacto provocado por la aparición del nuevo mundo y por las inmensas posibilidades que entrañaba su evangelización.⁵⁵

Que existiese todo un entramado favorable para que una sociedad como la española pudiera llevar a cabo todo un movimiento de evangelización y promoción del cristianismo en un contexto de descubrimientos y nuevas formas de aprehensión del mundo es de llamar la atención. Todo el trabajo historiográfico que se desprende de este acontecimiento permite estar en una constante reflexión acerca de los procedimientos y relaciones que los seres humanos tienen en tanto que sujetos mismos de la historia.

⁵⁵ Georges Baudot, Las misiones franciscanas en México en el siglo XVI y los “doce primeros” en *La pugna franciscana por México*, México, CONACULTA-Alianza Editorial Mexicana, 1990, p. 19.

Capítulo IV

Gerónimo de Mendieta: una escritura mística de la evangelización del Nuevo Mundo

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

El ladrillo y la estructura han caído. La confusión y la imposibilidad de comunicarse causan asombro y desconocimiento. La torre que se erguía portentosamente en el centro de la ciudad, ejemplo máximo de unidad de la ciudad que la construyó, ha quedado hecha añicos. Fragmentación no sólo de aquel monumento, sino que, también, de sus propios arquitectos. Derrumbe interno y de aprehensión del mundo. Entonaciones desiguales y polifónicas; gestos e intentos comunicativos fallidos para tratar de volver a la normalidad. Los cuerpos son los mismos; lo que ha cambiado es la imposibilidad de nombrarlos. Frustración de la oralidad. Aquella herramienta por la que los hombres pudieron construir alianzas, pactos, guerras, crear lazos, familias, y constituir nuevas sangres, parece ser, ahora, un sonido sordo y silencioso. No hay quien atienda al llamado. Únicamente queda la separación. La lengua: división natural de las sociedades.

Dentro de la separación existe, también, la unión. Reunir los fragmentos orales de aquellos quienes pudieran parecerse a nosotros. Reaprender lo que, hasta el día de ayer, nombrábamos como *Nosotros*. No sólo los humanos han perdido la capacidad de entenderse entre ellos mismos. Dios también ha decidido callar su voz y ocultar su lengua. Se ha alejado *corporalmente* de su propia creación. En los diversos focos heterogéneos que los castigados han formado, éstos lo invocan según sus propias conductas y formas de hablar. Dirigirse a los oídos de Dios: exigir, de nueva cuenta, su protección y sabiduría. Sin embargo, de aquel lamentoso episodio se puede sacar una lección: la destrucción de aquella utopía lingüística posibilita habitar la creación misma, conocerla. Tal y como aquella primera pareja paradisiaca (Adán y Eva), estos nuevos hombres tendrán la posibilidad de volver a nombrar todo aquello que los rodea. Así, y de esta manera, surgirán tradiciones, mitos, formas de explicar los acontecimientos que sucedieron antes y después de aquella segunda caída.¹

Poco a poco se irán erigiendo, de nueva cuenta, lazos, promesas y alianzas con aquel Ser. Ya no alianzas de carne y fuego como antaño, sino que, ahora, su principal base de edificación será el uso de las lenguas. De esta manera, las genealogías se irán renovando y afirmando a partir del lenguaje; se conformarán círculos lingüísticos que instituirán diferencias

¹ Cfr. G. S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 2006.

entre aquellos que pertenezcan a un sector determinado. He aquí la nueva forma del mundo: un círculo o esfera en donde los de adentro son *uno mismo*. Cartografía de la lengua. Los territorios serán medidos por medio de la fuerza del habla. Espacios habitados por la polifonía. Sociedades que *nomadizan* su entorno por medio de lo que dicen ser. Habrá una conformación de nuevas torres y ciudades gracias a estos *arquitectos de la palabra*. Evolución misma del lenguaje: aquellos que antes habían tenido un nombre y lo perdieron en aquel “diluvio lingüístico”, su cuerpo será, ahora, su propia letra.² La nueva unión de alianzas estará conformada por letras carnales que instaurarán sociedades de enunciados llenos de vida y voz.

La propia heterogeneidad del lenguaje pondrá, hasta cierto punto, una unidad entre las sociedades. Habrán tres grandes utopías lingüísticas: Europa, Asia y África. La interacción entre éstas estará permeada por un sinfín de prácticas cotidianas que durarán cerca de dieciséis siglos. Dicha tranquilidad se verá trastocada cuando, por medio de las expediciones trasatlánticas, se observen las “consecuencias” de aquel sisma babélico: la aparición de un territorio y gentes potencialmente simbólicas e

² 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 escribe. Perdidos en sí mismos, trazan más bien una musicalidad de formas –glosografía y caligrafía.” en *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, UIA, 2010, p. 86. Cursivas en el original.

interpretativas.³ Órdenes y sociedades que también parecen pertenecer, hasta cierto punto, a las *esferas del habla* que se conformaron después de la caída de la primera utopía. Sin embargo, existe una gran diferencia respecto a los círculos conocidos. Aquellos sujetos son letras salvajes; cuerpos y grafías desnudos que conforman un panorama exótico y cargado de voces por descifrar y comprender.⁴ ¿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? ¿A qué parte del gran monumento pertenecieron? Imperiosa será la necesidad de descifrar las letras que en este vasto territorio se encuentren.

¿Qué clase de lengua será la que se utilizará para dar cuenta de lo observado? El uso de la mística cristiana, aquí, será de vital importancia. Aquel que emerge⁵ (el indígena y el Nuevo Mundo), en tanto que ser descubierto o inventado es, a su vez, un faltante dentro de la propia lógica occidental, y por ello, surge la necesidad de escribir acerca de él.⁶ Ahora

³ 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.)” en *Ibid*, p. 129.

⁴ “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* una diferencias después de haberla práctica y *racionalmente* desactivado, de haberla tornado en conformidad con lo pensable. en Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, México, UIA, 2011, pp. 118-119.

⁵ 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.” en *Nietzsche, la genealogía la historia*, Barcelona, Pre-Textos, pp. 36-37.

⁶ Michel de Certeau, *La fábula...op. cit.*, p. 11.

bien, en tanto que la mística pertenece a una institución (religiosa), lo que interesa aquí es ver la manera en que una de las ramas de dicho organismo hace uso de la primera. Por ello, nuestra intención será la de exponer nuestra lectura referente a la obra del franciscano fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604) titulada *Historia eclesiástica indiana*, y, particularmente, su libro V en donde escribe sobre su correligionario, fray Martín de Valencia (1474-1534). La tesis principal de este capítulo es la siguiente: la escritura escatológica que Mendieta hace sobre Valencia permite construir un modelo místico en donde se crea un puente lingüístico que hace posible la comprensión babélica de la propia evangelización del Nuevo Mundo.

Reconstruyendo la torre: ladrillos del habla

John L. Phelan en su libro *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo* dice lo siguiente: “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.”⁷ Lo que llama nuestra atención es la condición temporal de “último”, ya que, recurriendo a los estudios realizados por Michel de Certeau respecto al tema, éste comenta que la mística, dentro del circuito comunicativo cristiano, es de efímera duración

⁷ John L. Phelan, *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, p. 11.

(inicios del siglo XVI a finales del siglo XVII).⁸ En lo que ambos están de acuerdo es que la escritura y el sentimiento místico son posibles a partir de un contexto determinado: uno de crisis y de depresiones socioeconómicas.⁹ Contexto fracturado y de separación, tiempo de ausencias, de cuerpos fragmentados y dispersos; la mística presenta su fin desde el mismo momento en el que obtiene su origen.

Elemento curioso el que se erige en estos siglos. La mística se convertirá en el resurgir de la palabra hablada. Ésta exigirá enunciados de verdad a la diferencia que escucha. Pedirá que le sean mostradas las ruinas verbales que aquellos cuerpos-letras conservan en su ser. De esta manera, “los místicos no rechazan las ruinas [del habla] que los rodean. Se quedan allí. Van a ellas.”¹⁰ Aprender el resabio de aquella lengua primigenia. Desconocimiento oral ante lo forjado por una sociedad “dueña de la palabra”. Habitar aquellos fragmentos lingüísticos significará, también, recordar un lenguaje que ha sido castigado y vedado por el mismo Dios. Aquel *círculo hablado simbólico* que se prostra ante aquella *cuadratura*

⁸ “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.

⁹ Phelan lo expresa así: “Su inclinación temperamental hacia esta tradición [se refiere al porqué 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.” en *op. cit.*, pp. 11-12. Por su parte, Michel de Certeau lo plantea desde un ámbito más global: “En los siglos XVI y XVI, los místicos se encuentran con frecuencia en regiones y en categorías que sufren depresiones socioeconómicas, que no son favorecidas por los cambios, y se ven marginadas por el progreso y arruinadas por las guerras. “ en *op. cit.*, p. 34.

¹⁰ Michel de Certeau, *La fábula...op. cit.*, p. 39.

*civilizatoria*¹¹ se muestra como la posibilidad de encontrar, de nueva cuenta, el origen perdido. Si alcanzo a descifrar aquella pintura humana que mis ojos observan, más cerca estaré de encontrar mi punto de partida, y también, cosa contradictoria, mi propio fin.

Antes de pensar en una conquista espiritual, primero pensemos en una conquista de la lengua. Occidente siempre se ha visto en la necesidad de entablar un diálogo ante aquello que desea conocer. El aprendizaje de una lengua será, para esta sociedad, la aprehensión del mundo de quien se confiesa ante ella. Así se puede leer en los primeros escritos que se produjeron en este contexto.¹² El primer obstáculo que se tiene con estos sujetos es, entonces, el de entenderse por medio de la palabra. Las primeras batallas serán lingüísticas, en tanto que, por medio de éstas, lo que se intenta es acortar la distancia de extrañeza que unos con otros se hace presente.¹³ A partir del control y dominio de la lengua es que la autoridad y el saber surgen. Así lo expresa Michel de Certeau:

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

¹¹ Retomamos el cuadrilátero retórico (los cuatro niveles de la semejanza) que la sociedad occidental implementa a finales del siglo XVI. *Cfr. Las palabras y las cosas* de Michel Foucault, en específico, el capítulo II.

¹² Véanse los *Diarios* de Cristóbal Colón por dar un ejemplo en concreto.

¹³ 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." en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2008, p. 29.

(constituyendo así el *saber* del otro o sobre otro, o sea la ciencia humana).¹⁴

El uso del *hablar místico*, para el siglo XVI, permitirá crear esa *unidad diferenciada* entre los sujetos hablantes. “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.”¹⁵

Tiempos, hombres y lenguas presalvíficas (indios), versus, tiempos, hombres y lenguas místicas (occidentales). El entramado en la interacción del principio y fin del mundo estará aquí presente a medida en que estos grupos se hagan oír y muestren sus lugares de enunciación.

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

Muy poco caso se hace a los prólogos de los textos. Sin embargo, para entender de una manera general los principales motivos por los cuales es que una obra surge, importante es ponerles atención y detenimiento en lo que ellos se presenta. ¿Qué intenciones hay para que una obra como la de fray Gerónimo de Mendieta hubiese sido posible? Yéndonos a una cuestión que compete más a las condiciones de un sujeto que escribe, lo que

¹⁴ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, UIA, 2006, p. 19. Cursivas en el original.

¹⁵ En *La fábula...op. cit.*, p. 101.

deseamos saber son las cualidades por las que se le reconoce a Mendieta como autor intelectual de esta obra.¹⁶

En su *Prólogo al devoto lector*, uno de sus correligionarios, fray Joan de Domayquía, escribe lo siguiente:

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 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.¹⁷

Dos elementos salen a flote: la única historia verdadera que se tiene por tal es aquella que se encuentra en las Sagradas Escrituras. Dios es el Autor por excelencia de todo lo acontecido en la humanidad, en tanto que es el propio creador de las cosas. Lo segundo es que, todo aquel sujeto que desee escribir una historia, deberá de ser docto y santo, para que así, su escrito pueda ser semejante a lo que en las Escrituras está dicho.

¹⁶ 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.” en *¿Qué es un autor?*, Buenos Aires, Ediciones literales, 2010, pp. 10-11.

¹⁷ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Cien de México-CONACULTA, II Tomos, 2002, p. 97.

Resulta interesante que sea otro franciscano el que presente la obra de Mendieta. La introducción que hace fray Joan intenta colocar a su hermano de orden en una posición idónea y de autoridad para dar cuenta de lo que en su texto se haya escrito: “...escribió esta *Historia* de lo que sucedió en su conquista como lo vio por sus ojos.”¹⁸ Escritura y mirada son las principales herramientas con las que este escrito se empieza a elaborar. Respecto a la vida ejemplar de este fraile, Domayquía escribe:

[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.¹⁹

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

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.²⁰

De esta manera, y en síntesis de lo expuesto, el prologuista de Mendieta dice que este texto lo escribió “como lo vio por sus ojos; de suerte que

¹⁸ *Ibid*, p. 96.

¹⁹ *Ibid*, p. 97.

²⁰ *Ibidem*.

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.”²¹ Como se puede observar, los requerimientos que hacen a un sujeto el “autor” de una obra en el siglo XVI, distan mucho de ser a los que actualmente tenemos.²² Así también, la manera en que éste describe y narra los acontecimientos que plasma en su obra van en un sentido totalmente distinto a los estamentos científicos de nuestra época. Domayquía dice que: “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...”²³

¿De qué manera colocar la posición de Mendieta dentro de la corriente mística? Uno de los motivos principales por los que su *Historia* tiene cabida es para la conversión de las almas del Nuevo Mundo. Traigamos, de nueva cuenta, la alegoría de la caída de la Torre de Babel: aquellos *cuerpos salvajes-letras desnudas* que vagan por un espacio totalmente distinto al de los europeos, son muestra de que aún quedan acciones por hacer para que el orbe quede totalmente cristianizado. Estos seres serán vistos como

²¹ *Ibid*, p. 98.

²² Al respecto, véanse los siguientes textos: Roger Chartier y Guglielmo Cavallo, *Historia de la lectura en el mundo occidental* (Taurus) y Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad* (UIA).

²³ Gerónimo de Mendieta, *Historia...op. cit.*, p. 98.

hojas en blanco en las cuales se puedan practicar los procesos lingüísticos y de identidad occidentales. El interés por la conversión del alma se debe a que el cuerpo sólo es un contenedor de la esencia de la creación divina. Por lo tanto, escribir en el alma del indígena será convertir su cuerpo en algo civilizado. Para lograr esto, 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).²⁴

Visto desde esta perspectiva, los nuevos *ladrillos* que conformarán la nueva Torre de Babel serán encarnados a partir de la conversión de las almas de los indios. Lo narrado en la obra de Mendieta será, en primera instancia, una pastoral que guíe a los infieles a obtener una nueva corporalidad y espiritualidad; será un instrumento en donde se cree una comunicación entre lo dicho y lo visto por ambos partícipes de este círculo.²⁵ Hacer hablar al lenguaje babélico para que dé a conocer sus verdades calladas por medio de un nuevo cuerpo: el cristiano.

²⁴ Michel de Certeau, *La fábula...op. cit.*, p. 98.

²⁵ 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.” en *Ibid*, p. 106.

La Historia eclesiástica indiana: genealogía escatológica del descubrimiento del Nuevo Mundo

¿Cuál era la intención de la *Historia* de Mendieta? Volvamos, de nueva cuenta, a lo dicho por fray Joan de Domayquía. En las *Advertencias* que éste escribe, 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.²⁶

Lo relevante a la conversión de las almas ya lo vimos en el punto anterior. Aquí llama nuestra atención la delimitación espacial del contenido de la obra. Es cierto que hay una gran extensión ya explorada por los europeos (nos encontramos en la segunda mitad del siglo XVI). Empero, tal y como se señala en la *Advertencia*, se destaca al territorio de la Nueva España por ser el primer plano geográfico en donde se llevaron a cabo todos los procesos de conversión. Geografía seráfica y apocalíptica. Primer espacio en donde la presencia del cristianismo ensayaría sus discursos y prácticas religiosas.

²⁶ Gerónimo de Mendieta, *Historia...op. cit.*, p. 99.

¿De qué manera es que Mendieta observaba a los indígenas recién descubiertos? La descripción que hace de ellos nos presenta una imagen en donde podemos observar la presencia de las enseñanzas de Joaquín de Fiore. Así lo deja ver en el siguiente párrafo:

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.*²⁷

La anotación anterior nos recuerda la última etapa trinitaria en la que Joaquín de Fiore pensaba los estadios temporales del cristianismo, la del Espíritu Santo. El medievalista, Jacques Paul, presenta dichos 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.²⁸

²⁷ *Ibid*, p. 122. Las cursivas son mías.

²⁸ Jacques Paul, *Historia intelectual del occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 381.

Esta última etapa, la de libertad, caridad y nuevas órdenes, se estaba imprimiendo en pleno siglo XVI.²⁹ De igual manera, la manera en que estas tierras fueron descubiertas, pertenece a un designio divino. Para Mendieta, la travesía llevada a cabo por Cristóbal Colón (un ferviente creyente de la orden de los frailes menores) cumplía con un plan espiritual:

...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.³⁰

Novedad ya sabida por la sabiduría de Dios. Travesías dirigidas por un halo divino para cumplir con nuevas promesas escatológicas. Tierras cargadas de nuevas imágenes y designios por descifrar. Colón y Cortés: dos personajes encargados de hacer reales aquellas visiones de expansión evangélica. El primero representará la apertura de un nuevo mundo; paisajes en blanco en donde se postrarán un sinfín de mitos y leyendas fantásticas cargadas de exotismo y afrentas por derrocar. El segundo, implantará, a través de la conquista e ideales de caballería, un orden

²⁹ Para saber más del tema joaquinista, véase: Henri de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid, Ediciones Encuentro, II vols., 1989.

³⁰ Gerónimo de Mendieta, *Historia...op. cit.*, pp. 104-105.

cristiano puesto en práctica por la implementación de las armas. Así, la llegada de los navíos y la imposición de la espada tendrán una historia que contar.

Lo hasta en ese momento sabido acerca de los diferentes reinos y reyes que poblaron el mundo occidental será visto como un referente que anunciaba el descubrimiento de este Nuevo Mundo a manos del cristianismo. Una genealogía de alianzas dará pauta a la interpretación del acontecimiento más importante de la religión cristiana, después de la venida del Hijo de Dios. Escrituras que colocarán a estas tierras dentro de una lógica de salvación, redención y conversión. Los nombres de David, Salomón, Asa, Constantino, Teodosio, Justino y Justiniano, serán algunos de los que Mendieta traiga a la memoria para poder dar fe de lo que se estaba haciendo presente en aquellos momentos. La era que los Reyes Católicos habían inaugurado con la expulsión de los moriscos de Granada y la total unificación de la península Ibérica, se veía coronada con la anexión de un territorio totalmente nuevo. Se había peleado en contra de tres huestes lingüísticamente nocivas para el cristianismo: judíos, musulmanes y herejes. La lengua que Dios había prometido para unificar el orbe estaba presente en las acciones que aquellos hombres venidos en barcos realizaban en tierras americanas.

Toda esta genealogía y actos crean una literatura particular. La escatología se junta con una producción epistolar en donde se hacen efectivas las garantías de aquel descubrimiento. Si bien éste fue pensado como designio divino, el poder espiritual que el Vaticano le otorga a los Reyes Católicos debe de quedar sustentado en letra. Mendieta lo deja explícito en la bula que el Papa VI otorga a los reyes:

Entendimos, que desde atrás haviades (*sic*) propuesto en Vuestro ánimo, buscar, y descubrir algunas Islas, y tierras firmes remotas e incógnitas, de otras hasta aora (*sic*) 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 (*sic*) estado muy ocupado en la recuperación del dicho Reyno (*sic*) de Granada, no pudisteis hasta aora (*sic*) llevar a deseado fin este Vuestro santo, y loable propósito; y que, finalmente, habiendo (*sic*) por voluntad de Dios cobrado el dicho Reyno (*sic*); queriendo poner en ejecución (*sic*) 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 (*sic*) no se había (*sic*) 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 (*sic*) no habían (*sic*) 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.³¹

De esta manera, podemos darnos cuenta que la predestinación de una nueva sociedad será patrocinada y legitimada por el poder eclesiástico. La idea de que existían islas remotas y jamás vistas encendía la imagen de

³¹ *Ibid*, pp. 112-113.

aquella utopía babélica que señalamos en los primeros puntos. Lo importante era, ahora, disponer de aquel territorio y de sus habitantes. En esa bula se especifica la manera e intenciones por los cuales abordar a los naturales:

...atentamente os requerimos, que cuando intentáredes (sic) emprender, y proseguir del todo semejante empresa, queráis, y debáis con ánimo pronto, y zelo (sic) de verdadera Fe, inducir los pueblos que viven en las tales Islas, y tierras, a que reciban la Religión Christiana (sic), 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 siéndoos concedida la liberalidad de la Gracia Apostólica, con más libertad y atrevimiento toméis el cargo de tan importante negocio...³²

Ahora que un nuevo mundo se avistaba, la confianza del triunfo de la religión cristiana podía ser enunciado a los cuatro vientos. El final de una etapa se estaba cuajando y los reinos ibéricos serían los que encabezarían este momento. Tal y como lo expresa J. Phelan: “El descubrimiento y la conquista de América, entre otras cosas, era la última cruzada.”³³

Fray Martín de Valencia: la fábula mística de una vida

Viejas edificaciones y monumentos han sido destruidos en nombre de Dios. El estandarte cristiano se erige como vencedor de una conquista en la que muchos idólatras han sido desterrados y separados del nuevo orden

³² *Ibid*, p. 113.

³³ John L. Phelan, *El reino milenario...op. cit.*, p. 38.

que pronto se instaurará en tierras americanas. De inmediato, se exige y espera la presencia de personajes que vendrán a bendecir los éxitos alcanzados ante tan cruel batalla. La señal es clara: hay que santificar la última cruzada que se alzó en pleno siglo XVI. Los designios que se presentaron en estos tiempos han ayudado a unificar aquella imagen utópica tan mencionada anteriormente. La tarea no fue sencilla. Ahora, es momento de crear figuras institucionales que permitan dar una cosificación de aquel monumento que, poco a poco, se llenará de nuevos “ladrillos humanos”.

Vimos, que el cristianismo se institucionaliza a partir de la ausencia del cuerpo de Cristo. Lo que nos interesa saber, a continuación, es la manera en que esa ausencia institucionaliza el cristianismo del Nuevo Mundo. Seguimos el postulado de Michel de Certeau:

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 “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.³⁴

³⁴ Michel de Certeau, *La Fábula...op. cit.*, pp. 23-24.

Los elementos que nos interesan recuperar de esta cita son los siguientes: fábula, palabra, mística y cuerpo.

Estos cuatro conceptos nos permiten construir una frase-hipótesis: lo que Mendieta escribe acerca del cuerpo-vida de fray Martín de Valencia en su *Historia* es una *fábula mística*. ¿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.³⁵

Y acerca del 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.)³⁶

³⁵ *Ibid*, p. 22. Cursivas en el original.

³⁶ *Ibid*, 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.

A partir de lo anterior expuesto podemos decir que, entender la escritura que Mendieta hace acerca de Valencia como una *fábula mística*, presenta las siguientes características: 1) es una narrativa que simboliza a una sociedad y; 2) el uso que se le da al nombre y cuerpo de Valencia permite constituir un *corpus* cargado de otros espacios y lugares interpretativos que darán legitimidad a una institución (religiosa en este caso). Reiteramos: la intención por abordar de esta manera a la *Historia* de Mendieta compete a comprender la manera en que el cristianismo plasma, por medio de la escritura, su relación entre cuerpo e institución en una sociedad. Veamos, a continuación, la manera en que abordamos este tema.

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

Leamos el siguiente párrafo que Mendieta escribe en el *Prólogo al cristiano lector* de su libro V:

¿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?³⁷

³⁷ Gerónimo de Mendieta, *Historia...op. cit.*, p. 258.

Para Mendieta, la procura y seguimiento de las probidades que los hombres dignos de Dios han demostrado al mundo es de menester tarea.

En páginas anteriores habíamos visto que el cristianismo se instituye por medio de la ausencia de un cuerpo, lo siguiente que veremos es que este “cuerpo institucional” está lleno de características normativas y morales. Recuperando una idea que planteamos al inicio de este capítulo, veremos que las ausencias que se recuperan de los cuerpos de los primeros santos tienen, como finalidad, institucionalizar, a través de la vida de otro cuerpo ausente (fray Martín de Valencia) el cristianismo en el Nuevo Mundo. Para ello, hay que preparar el tiempo en el que estos designios y fe puedan ser ejecutados en esta nueva tierra prometida. Así, y de esta manera, cuando leemos con detenimiento el párrafo que acabamos de citar, vemos que éste está cargado de una cronología salvífica. Ésta nos recuerda a la que el dominico, Santiago de la Vorágine, en su obra *La Leyenda Dorada* escribe en su introducción: “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.”³⁸

A través de las virtudes que Mendieta recupera de un cúmulo de hombres y mujeres santos, construye una cronología en donde, no importando el tiempo en el que los primeros santos y los nuevos hombres

³⁸ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 2008, p. 19.

de fe del Nuevo Mundo hayan realizado sus acciones, lo que interesa es dar testimonio de la manera en la que la gracia de Dios se hizo presente en una tierra totalmente diferente y por evangelizar. Llama nuestra atención la última era: la de la peregrinación. Ya que, en palabras del propio Santiago, éste dice que: “La era de la peregrinación abarca la vida presente, que es tiempo de incesante caminar y de lucha constante.”³⁹ El presente del dominico se convierte en el presente del franciscano. Tanto a finales del siglo XIII, como en la segunda mitad del siglo XVI, se vive una era de peregrinación.

Sigamos con la comparación entre la obra de Mendieta y De la VoráGINE. Recordemos que el primero termina su *Historia eclesiástica indiana* en el año de 1591 y el segundo en 1264. Ambos textos, podemos decir, entonces, que se escriben a postrimerías de un cambio de siglo, y por lo tanto, una reformulación en el pensamiento cristiano debería de llevarse a cabo. Para el contexto de Mendieta, esto es de mayor importancia, 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 ya imposible de llevar a cabo.⁴⁰

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ Véase, John L. Phelan, *El reino milenarismo...op. cit.*, Cap. VIII: La “Edad de plata” de Felipe II.

Aquellas cuatro etapas generales que De la Vorágine expresaba a mediados del siglo XIII, se estaban haciendo presentes en el tiempo de Mendieta. De la Vorágine describe cada era 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.⁴¹

Para Mendieta, y desde esta lógica, la analogía de una “tarde de otoño” era lo que sucedía en el momento en el que escribía su *Historia*.

Este cuadrilátero interpretativo se asemeja al que estudiamos en el capítulo III con respecto a las semejanzas y alegorías que los cuatro evangelios tenían dentro del pensamiento milenarista del siglo XI y la manera en que los franciscanos del siglo XVI lo estaban aplicando en el Nuevo Mundo. Este elemento es importante, ya que, 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,

⁴¹ Santiago de la Vorágine, *ibidem*.

antes aun de la menor palabra nuestra, dominados y transidos ya por el lenguaje.⁴²

De esta manera es como podemos entender que las probidades de todos los apostólicos que describe Mendieta para señalar las propias de fray Martín de Valencia puedan ser posibles. En tanto que creaciones del mismo Dios, no importaba la distancia de tiempo y espacio que hubiese entre cada santo, todos salían y regresaban al mismo punto divino. Por ello es que la escritura podía dar cuenta de todos y cada uno de estos individuos y unificarlos en el discurso evangélico.

¿Cuál era la intención de dar a conocer este tipo de escritura en ese momento? Para Mendieta, son tres las observaciones por las cuales se deben de tomar en cuenta este tipo de vidas ejemplares: “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 agora [sic] delante Nuestro Señor Dios en la gloria.”⁴³ Así, esta escritura ejemplar se convierte en un lenguaje en donde se ven reflejados los principales preceptos por los cuales, el “cristiano lector”, deberá de seguir para poder dar fe y testimonio de su evangelización.

⁴² Michel Foucault, *Las palabras...op cit.*, p. 292.

⁴³ Gerónimo de Mendieta, *Historia...op. cit.*, p. 258.

Podemos retomar la intencionalidad mística que radica en la escritura de Mendieta en los dos últimos puntos que acabamos de citar: la confusión y el favorecimiento de los santos ante la presencia de Dios.

Respecto a la confusión, Mendieta dice:

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.⁴⁴

Y referente al favorecimiento se lee lo siguiente:

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 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?⁴⁵

Lo relevante aquí tiene que ver con la propia concepción del cuerpo. Fray Martín de Valencia servirá como ejemplo para que en él se vean reflejadas las propias limitaciones carnales y la fragilidad humana, en un primer

⁴⁴ *Ibid*, p. 259.

⁴⁵ *Ibidem*.

momento, y en segundo lugar, para magnificar las virtudes de los otros santos varones que, por medio de la escritura de su vida, lo acompañarán para edificar, de esta manera, una memoria que dé fe de lo que Dios tiene preparado para estas nuevas tierras.⁴⁶

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

En el entendido de que los cuerpos que conforman la narrativa de Valencia son considerados santos, ¿es posible comprender a éste como tal?

Mendieta escribe 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.⁴⁷

⁴⁶ 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.” en *La fábula...op. cit.*, p. 136.

⁴⁷ *Ibidem.*

Esta extensa cita es de suma importancia. Mendieta hace la perfecta distinción en la validez que la Iglesia de su tiempo hace para considerar a una persona como santo: es necesario que el Vaticano, a través del Papa, canonicamente al prospecto por medio de los milagros que éste haya podido realizar en vida. No obstante, Mendieta señala que la acción de hacer milagros no es, únicamente, lo que deba de ser considerado para obtener este estatus, “la opinión y fama que dejaron de santidad” deben de ser tomadas también en cuenta. Para reafirmar su idea, escribe 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.⁴⁸

Curiosa interpretación: el milagro que en el Nuevo Mundo se realiza carece de toda representación que en el Viejo Mundo se llevaba a cabo. La ausencia de la esencia misma del milagro es, entonces, lo que activa al milagro americano. La figura de Lázaro no significará nada para hacer presente los preceptos de un nuevo cristianismo. Aquellos viejos milagros, en estas nuevas tierras, caerán en las supercherías y en el mal camino doctrinal que los franciscanos desean impregnar para estas almas. Mendieta dice que la presencia de estos actos divinos únicamente son para los “infielos e incrédulos”, pero, viendo la “facilidad y deseo [con que]

⁴⁸ *Ibid*, p. 260.

recibieron la fe” los indios naturales, “no han sido menester milagros para la conversión de ellos.”⁴⁹ Entonces, el mayor milagro que se ha obrado en estos lares es la propia ausencia canónica del milagro cristiano.

Para comprender, entonces, el papel que juega fray Martín de Valencia en este punto, acudamos a lo que Michel de Certeau nos dice:

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.⁵⁰

Conversión y sustitución del concepto encarnado. El contenido está lleno de un nuevo sentido aunque la invocación nos recuerde una figura escriturística tradicional. Cuestiones de inmanencia son lo que veremos descritos en esta vida. De esta manera, la concepción de santidad que Mendieta nos brinda en su *Historia* debe de ser considerada como un *estado escriturístico*: una forma en la que el lenguaje engloba un conocimiento a través de las representaciones tradicionales que encuentra para impregnar un saber moral a una sociedad.

⁴⁹ *Ibid*, p. 297.

⁵⁰ *La fábula...op. cit.*, p. 123. Las cursivas son nuestras.

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

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.⁵¹

Cuando leemos la vida de Valencia, pensamos que por hacer referencia a un nombre y a una persona, lo que se está narrando de éste es algo que debe de tomarse como verdadero. Sin embargo, y desde esta perspectiva, no es de un cuerpo ni de un sujeto como tal de quien se habla, sino más bien, y de aquí nuestra principal propuesta, es de una ausencia de la cual se busca rellenar por medio de una serie de prácticas y discursos que permitan hacer que una institución (en este caso el cristianismo) haga efectivo su conocimiento ante una sociedad. Ausencia y abandono van acompañados en la narrativa que Mendieta hace de su correligionario, al igual que distintos estadios de conversión.

⁵¹ Michel de Certeau, *La fábula...op. cit.*, p. 61.

Figuras retóricas que convierten en signos y oraciones las acciones humanas inestables.⁵² Descripciones de ejercicios de desprendimiento del mundo que corrompe a los hombres de Dios. La lengua y la escritura serán las encargadas de darle un nuevo sentido a los actos que estos peregrinos realicen en un continente nuevo. Poner en el texto las pruebas por las que tuvo que pasar fray Martín de Valencia será crear lugares comunes de memoria en los que se emparenten lo que otros cuerpos ausentes hicieron para dar testimonio de la expansión del cristianismo.

La ausencia, a su vez, va acompañada de un seguimiento. Se desea seguir e imitar los pasos de aquellos que ya no están en este mundo. Es perseguir el duelo y ejemplo de *fantasmas vivos* que han dejado un legado a través de sus vidas. La figura de la torre babilónica por la que iniciamos estas páginas es, entonces, *la conformación de una estructura llena de ausencias*. Es un oxímoron lingüístico. Se hacen enunciados de vidas que ya no están pero que su lectura permiten traer, de nueva cuenta, lo que alguna vez fue. Así, la vida de Valencia está constituida de faltantes biográficos, de huellas que no se pueden saber en su totalidad, pero que, sin embargo, ayudan a comprender lo que fue en su momento:

⁵² 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.” en *Ibid*, p. 76.

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.⁵³

La ausencia, también, entonces, tiene un toque de secreto, de ocultismo. Aquello de lo que no se sabe es lo que más asombra y llama la atención. Lo que no se dice permite escribir y darle un significado que proporcione una verdad iniciada. Se tome como verdadero o no, lo cierto es que ese faltante de información permite construir una narrativa que extiende los límites de entendimiento. Lo que importa que quede claro son las vituperaciones por las que un hombre como Valencia padeció en vida, la manera en las que las superó, el entendimiento que logró alcanzar para convertirse en ejemplo de vida. La descripción de su constante ir y venir eclesiástico es lo que lo hace objeto de admiración y escritura:

Costóle este negocio a Fr. Martín de Valencia mucho trabajo, así del espíritu como del cuerpo, porque además 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.⁵⁴

A diferencia de la presencia, la ausencia va acompañada de silencios y de una constante soledad. El alejamiento de todo contacto con la creación permite constituir un estadio de pureza y significación eclesiástica. Así,

⁵³ Gerónimo de Mendieta, *Historia...op. cit.*, p. 262.

⁵⁴ *Ibid*, p. 264.

podemos decir que, tanto la ausencia, como la soledad, se convierten en un deseo expresado y en una forma de vida.

Fr. Martín de Valencia era muy apartado de conversación y plática con seculares, 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 mundo, que con tales nuevas se movían a desear de sus sanos consejos y espiritual doctrina.⁵⁵

Aquello que calla y no se da a notar es, para los demás, sinónimo de habla y aprendizaje. Romper con todo contacto natural y escoger el alejamiento le brinda a aquella persona, sabiduría y una manera totalmente distinta de ver el mundo. Los hombres van en búsqueda de aquel que representa la voz-ausencia-soledad. Su presencia es sinónimo de aquello que se desea escuchar pero no hay sonido alguno que se emita, sin embargo, el saber se transmite sólo con verlo. Allí hay una persona que se encarga de lidiar con todos los males que la carne produce y seduce. Vemos en aquella persona de Dios el propio abandono de sí como muestra 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 meste andaba imaginando qué haría y qué camino tomaría para darse a Dios enteramente.⁵⁶

⁵⁵ *Ibid.*, p. 265.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 266.

Desprenderse de sí es confirmar que uno no habita en sí mismo, sino que son otros los que nos dan la posibilidad de ser. Se abandona la autonomía y se va en búsqueda de la heteronomía.⁵⁷ Somos en tanto que los Otros inundan nuestra presencia. Aquellos que habitan en el Yo de este varón apostólico limpian, de manera espiritual, lo que carnalmente está mal y se hace presente por medio de las tentaciones. Éstas son las principales herramientas con las que aquel *Desterrado* (ejemplo máximo negativo de la ausencia) pone a prueba a todo aquel que desea seguir un camino alejado de toda tentación. Éstas, las tentaciones, irán haciendo que quien desee realizar los ejercicios de purga y limpiamiento espiritual, los vaya asemejando a 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 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.⁵⁸

La imitación que se desea alcanzar de aquel único y primer cuerpo ausente (el cuerpo de Cristo) es un acto que no se puede alcanzar totalmente. La misma corporalidad nos recuerda que no podemos estar a la par del Hijo

⁵⁷ Para el concepto de heteronomía véase de Michel Foucault: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, editado por Paidós.

⁵⁸ Gerónimo de Mendieta, *Historia...op. cit.*, p. 267.

del Hombre y que, únicamente, podremos ser un vil espejo empañado en comparación a lo que Cristo vino a realizar. Impotencia del cuerpo en comparación del hambre espiritual que se lee en lo que a fray Martín de Valencia se refiere. El último deseo que este varón desea es 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. Deshicieronse 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.⁵⁹

Martirio, cuerpo y salvación. Estos deseos e instrumentos deben de tener un fuerte entrenamiento para poder llevar a cabo la misión de Dios. Una preparación que anunciará el fin de los tiempos. La espera de la máxima Ausencia exige que, todos aquellos que deseen compartir su gloria y poder, estén ejercitados en cuerpo y alma para dar a conocer su doctrina a todas las partes del mundo. Dichos ejercicios harán de todos aquellos que se acerquen a la fe cristiana deseen buscar la conversión de sus vidas y estar en la verdadera fe. La respuesta estará en las visiones que estos hombres y mujeres reciban. A partir de un lenguaje cifrado y de imágenes que proyecten un tiempo y espacio prometido es como sabrán que Dios ha

⁵⁹ *Ibid*, p. 268.

intervenido en sus vidas. Se hará un pacto-promesa de una ausencia nueva 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 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 deprender 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.⁶⁰

Así, la comunicación visión-secreto-promesa que promete aquello que aún no se ve con ojos carnales pero sí con los espirituales, será el principal motor para poder congrega a los elegidos y lanzarse a la mayor peregrinación y cruzada que se haya presentado jamás. Tal y como a Moisés se le había revelado en visiones la Tierra Prometida de Israel, Fray Martín de Valencia no sólo será testigo presencial del Nuevo Mundo, sino que, también, tendrá visiones de “Otro Nuevo Mundo”: China.⁶¹ Este tipo de comunicaciones o intervenciones serán de los episodios que más relata Mendieta con respecto a la vida de Valencia: el abandono y arrojamiento de sí

⁶⁰ *Ibid*, pp. 269-270.

⁶¹ 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* (pp. 283-285).

mismo permite conectarse con aquello ausente que está por venir, por descubrirse, empero, sobre todo, por conquistarse.

Reflexiones finales

Como ya lo dijimos, tanto el abandono como el arrojo de sí mismo en la vida de Valencia, nos permite ver la manera en que éste realizaba sus prácticas ascéticas para seguir los lineamientos de Dios. 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 colocaba como una persona llena de virtudes y conocimiento. Instrumento perfecto y místico en donde todos los ejercicios espirituales y de mortificación de la carne se conjuntaban en su ser. Ejemplo no sólo para la Vieja Iglesia (sus correligionarios), sino para la Nueva Iglesia que se empezaba a erigir en tierra de infieles. Su condición mortal y corruptible hacía 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 a lo que se es para ser útil a los demás. Reprenderse a sí mismo antes que a los demás. Sentirse pecador y no apto para dar fe y testimonio de lo que Dios deseaba para la conversión de las ánimas de los indios.

Revelaciones, sueños, milagros, conocimiento y abandono de sí mismo; ejercicios espirituales y ascéticos. Toda una retórica mística es la que envuelve a fray Martín de Valencia. La principal intención de todo esto es crear una narrativa que consolide la institucionalidad de un pensamiento. Sin embargo, la propia narrativa de vida de este personaje debe de encontrar un final que se haya en los terrenos sin retorno de la muerte. Y es que, cuando se escribe acerca de la muerte de un personaje como lo fue Valencia, el círculo del lenguaje místico se completa: a partir de la ausencia física y total del varón apostólico es que la escritura y el lenguaje institucional emerge en el Nuevo Mundo.

Conclusiones

Conclusiones

La finalidad de la presente investigación fue la de presentar una línea de reflexión teórica-historiográfica en donde el tema de la escritura de la historia y su relación con algunas instituciones del saber nos pudiera explicar la manera en que se producen ciertas prácticas y discursos de poder. Abordar algunos conceptos tales como el de cuerpo, ausencia, institución, escritura y religión, nos permitieron aproximarnos a distintos contextos históricos y ver las continuidades o posibles discontinuidades que éstos presentan en sociedad. Nuestro principal contexto fue el siglo XVI y vimos que en este periodo se llevaron a cabo una serie de reformas, cismas y maneras de implementar un orden a un espacio totalmente nuevo y diferente.

El orden del discurso que el cristianismo tuvo que implementar al momento de tener contacto con los indios del Nuevo Mundo significó replantear todo el esquema de sentido que había tenido por casi quince siglos. Las prácticas que se implementaron para poder evangelizar y conquistar un terreno lleno de promesas apocalípticas y milenaristas fue una tarea que, hasta cierto punto, generacionalmente fue haciéndose cada vez más difícil, en específico, para el rama de franciscano. Ellos, siendo los primeros en llegar a un nuevo continente, para finales del siglo XVI se verán en una profunda crisis evangélica y de orden. Lejos quedaron las

épocas doradas de los *primeros doce* que llegaron en 1524 recibidos con una gran caravana y fiestas por Hernán Cortés y sus hombres. La panorámica para los años en los que Mendieta escribe su *Historia eclesiástica indiana* son, ahora, totalmente grises y de incertidumbre.

La conformación de una *Historia* debe de quedar entendido como la necesidad de una institución que ve pronta su fractura y posible desaparición. No es nada intencional que Mendieta, a lo largo de su magna obra, constituya un *corpus* del cuerpo de la orden franciscana desde diferentes ámbitos: cronológicos, evangélicos, biográficos, jurídicos. Lo que se desea dar a conocer a todo aquel que se acerque a leer dicha *Historia* son los senderos por los que la orden más pobre de la Iglesia de Cristo ha pasado desde su conformación a cargo de San Francisco de Asís, y del gran apogeo y oportunidad de ser la primera forma de evangelizar que hubo en el Nuevo Mundo. Los designios de Dios habían elegido a los hermanos menores para llevar, a todo el orbe, las enseñanzas de las Sagradas Escrituras y anunciar el próximo fin total de la creación.

Esta investigación quiso hacer énfasis en la división franciscana que se observa en la primera mitad del siglo XVI con los observantes-conventuales y, para la segunda mitad del XVI e inicios del XVII, con los *místicos*. Colocar a la escritura de Mendieta en la segunda distinción es recuperar toda una línea de investigación que aún tiene mucho de qué

hablar. Quedan muchas interrogantes por abordar al respecto de este tema. Lo que se deseó presentar aquí compete, específicamente, a la problemática simbólica y exegética que un texto como la *Historia eclesiástica indiana* presenta en su contexto histórico y la manera en que, historiográficamente, las nuevas generaciones de historiadores estamos acercándonos a dichos circuitos de comunicación.

La manera en la que el cristianismo se instituye en tierras americanas es un tema fascinante. Todos los procesos que tanto en Europa como en América se llevan a cabo, tienen un principal cometido: ¿Hacia dónde se dirige la humanidad con el descubrimiento de nuevas sociedades que han estado totalmente alejadas de la fe de Cristo? Tal y como se lee en el más reciente libro de François Hartog¹, la problemática entre Antiguos, Modernos y Salvajes será un tema que inundará escriturísticamente todo el siglo XVI y se extenderá hasta el siglo XIX con la creación de la Antropología. La búsqueda de un origen o emergencia que pueda hacer más entendible la aparición de las sociedades indígenas poco a poco irá siendo abordado por las ciencias sociales y se irá perdiendo el aura apocalíptica de antaño. De ahí que se produzca ausencia y se pueda escribir acerca de lo que se fue en un primer momento y que hoy no se es más que un vago recuerdo o soplo de sentido.

¹ *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa*, México, UIA, 2015.

La breve emergencia y pronta desaparición de la mística del pensamiento cristiano (finales del siglo XVI-principios del XVII) exige ser abordada con mayor detenimiento. Los planteamientos que Michel de Certeau realizó para el caso español y francés que estudia en *La fábula mística*, si bien nos ayudaron a pensar dicha corriente de manera estructural, lo cierto es que en el caso novohispano existieron diferencias. Los elementos que Mendieta nos brinda en las descripciones y narraciones que hace de sus correligionarios para hacer de sus vidas y ausencias un ejemplo moral del cristianismo en un mundo nuevo, es lo que nos diferencia del trabajo del historiador francés. Mientras que De Certeau nos da los lineamientos para ver que, de manera general, es a partir de la ausencia del cuerpo de Cristo que el cristianismo se erige como una religión instituyente, lo que aquí se presentó es que, de manera más local, el cristianismo que los franciscanos instituyen en la Nueva España parte de la ausencia de su primer líder espiritual en tierras americanas, fray Martín de Valencia.

La principal diferencia que radica entre la ausencia de Cristo y la de Valencia para hacer efectivo el cristianismo en sus respectivas zonas, es que la ausencia del primero cuenta con todas las virtudes por sí misma en tanto que Hijo de Dios, y, para el segundo, se tiene que elaborar toda una narrativa a partir de otros cuerpos santos que le brinden las virtudes que ayuden a colocarlo en un mástil de piedad, ejemplo y santidad. Lo que

ambos comparten es que se convierten en textos moralizantes y de preparación evangélica para todo aquella sociedad que los requiera, y de esta manera, servir de ejemplo para fortificar la doctrina y fe en las sociedades.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA

- **ASÍS**, Francisco de (San). *Escritos y biografías. Documentos de la época*, Madrid, BAC, 2011, 1093 pp.
- **BATAILLON**, Marcel. *Erasmus y España*, México, FCE, 2007, 921 pp.
- **BAUDOT**, Georges. *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen, 1996, 388 pp.
 - *La pugna franciscana por México*, México, CONACULTA-Alianza Editorial Mexicana, 1990, 338 pp.
 - *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, 542 pp.
- **BEDA**, “El Venerable”. *Historia eclesiástica del pueblo de los Anglos*, Madrid, Akal, 2013, 330 pp.
- **BOURDIEU**, Pierre. *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 2011, 182 pp.
- **BURKERT**, Walter. *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*, Barcelona, 2011, 211 pp.
 - *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, Barcelona, Acantilado, 2012, 340 pp.

- **CASTORIADIS**, Cornelius. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1994, 246 pp.
- **CAVALLO**, Guglielmo y **CHARTIER**, Roger (dirs.). *Historia de la lectura en el mundo occidental*, México, Taurus, 2009, 583 pp.
- **CERTEAU**, Michel de. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires, Katz, 2007, 379 pp.
 - *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006, 321 pp.
 - *La escritura de la historia*, México, UIA, 2006, 334 pp.
 - *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, UIA, 2010, 353 pp.
 - *Historia y psicoanálisis*, México, UIA, 2011, 168 pp.
 - *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*, México, UIA, 2010, 229 pp.
 - *La posesión de Loudun*, México, UIA, 2012, 270 pp.
- **CESAREA**, Eusebio de. *Historia eclesiástica*, Madrid, BAC, 2002, 690 pp.
- **DERRIDA**, Jacques. *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000, 147 pp.
- **DOSSE**, François. *Paul Ricoeur y Michel de Certeau. La historia entre el decir y el hacer*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, 123 pp.

- **DUBY**, Georges. *El año mil. Una interpretación diferente del milenarismo*, Barcelona, Gedisa, 2006, 160 pp.
- **DURÁN**, Norma. *Formas de hacer la Historia. Historiografía grecolatina y medieval*, México, Ediciones Navarra, 2001, 279 pp.
 - *Retórica de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, México, UIA, 2008, 486 pp.
- **ELÍAS**, Norbert. *La soledad de los moribundos*, México, FCE, 2009, 139 pp.
- **FOUCAULT**, Michel. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, 111 pp.
 - *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Barcelona, Pre-Textos, 2008, 75.
 - *El orden del discurso*, México, Tusquets, 2010, 76 pp.
 - *El pensamiento del afuera*, Barcelona, Pre-Textos, 2008, 82 pp.
 - *La hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2009, 539 pp.
 - *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 2008, 375 pp.
 - *¿Qué es un autor?*, Buenos Aires, Ediciones literales, 2010, 84 pp.

- *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990, 150 pp.
- *Un peligro que seduce*, Madrid, Ediciones Cuatro, 2012, 102 pp.
- **FROST**, Elsa Cecilia. *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets, 2002, 291 pp.
- **GADAMER**, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 2012, 238 pp.
- **GARCÍA**, M. Colombás, *El monacato primitivo*, Madrid, BAC, 2004, 785 pp.
- **GOUGUENHEIM**, Sylvain. *Les fausses terreurs de l'an mil*. París, Picard, 1999, 231 pp.
- **KIRK**, G. S. *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 2006, 369 pp.
- **KLEINSCHMIDT**, Harald. *Comprender la Edad Media. La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*, Madrid, Akal, 2009, 462 pp.
- **KOSELLECK**, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, 155 pp.
- **LE GOFF**, Jacques. *San Francisco de Asís*, Madrid, Akal, 2003, 152 pp.

- y Nicolas Truong. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005, 167 pp.
- **LUBAC**, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid, 1989, Ediciones Encuentro, II Tomos.
- **MENDIETA**, Gerónimo de (fray). *Historia eclesiástica indiana*, México, Cien de México-CONACULTA, 2002, II Tomos.
- **MENDIOLA**, Alfonso. *Bernal Díaz del Castillo. Verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, UIA, 2010, 171 pp.
 - *Retórica, comunicación y realidad. La construcción de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, UIA, 2003, 431 pp.
- **NÁCAR-COLUNGA**, Sagrada Biblia. *La Vulgata española*, Madrid, BAC, 1944, 1406 pp.
- **NAVA**, Ricardo. *Deconstruir el archivo: la historia, la huella, la ceniza*, México, UIA, 2015, 166 pp.
- **PAUL**, Jacques. *Historia intelectual del occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2003, 622 pp.
- **PHELAN**, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, 188 pp.

- **RICARD**, Robert. *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2010, 491 pp.
- **ROCQUOI**, Adeline; **BURUCÚA**, José Emilio; (et. al.). *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, Mesianismo, milenarismo e Historia*, Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 1999, 312 pp.
- **ROZAT**, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, México, UV, 2010, 337 pp.
- **VORÁGINE**, Santiago de la. *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 2008, II Tomos.