

Dialéctica de la utopías: Del no lugar al lugar perfecto en el imaginario franciscano. 1550 - 1630*

**Dialectics of utopias: From nowhere to the perfect
place in the franciscan imaginary. 1550-1630**

Antonio José Echeverry Pérez

Profesor tiempo completo del Departamento de Historia de la Universidad del Valle
aechever@univalle.edu.co

Grupo de investigación *Franciscanismo y problemas contemporáneos*
Universidad de San Buenaventura Cali

Resumen

El presente documento inicia con la formulación de una hipótesis central desde la que se propone un recorrido bibliográfico y documental, a través de los autores considerados "imprescindibles" en un proceso de fundamentación de la hipótesis misma. Se toman cuatro tipos de referentes bibliográficos: unos de orden conceptual sobre la utopía; otros que ligan las utopías con imaginario, milenarismo y profecía; unos terceros relacionados directamente con los franciscanos en el Nuevo Mundo y, finalmente, las fuentes documentales relativas a los franciscanos en el Nuevo Reino de Granada. Realizada esta revisión bibliográfica, se puede constatar que sobre la temática propuesta no encontramos ningún desarrollo conceptual ni para el Nuevo Reino de Granada, ni en los siglos XVI y XVII. Se plantea, entonces, un reto académico-interpretativo que se decide asumir seria y responsablemente.

Palabras clave: Utopías, franciscanismo, historia de la Iglesia.

Abstract

This article starts with the formulation of a central hypothesis which proposes a bibliographic and document study of the authors considered «essential» in a process of foundation of the hypothesis itself. Four types of bibliographic referents are taken: first, some of conceptual order about utopia; second, referents that link utopias with the imaginary, millenarianism and prophecy; third, bibliographic referents related directly to the Franciscans of the New World; and finally documental sources relative to the Franciscans in the Nuevo Reino de Granada. After this bibliographic review has been done, it can be stated that no conceptual development is found in the Nuevo Reino de Granada or during the XVI and XVII centuries. Thus, there is an academic-interpretative challenge that I decide to assume serious and responsibly.

Keywords: utopias, franciscanism, history of the Church

* Artículo de revisión del proyecto de investigación *Dialéctica de las utopías. Del no lugar al lugar perfecto en el imaginario franciscano en Nueva Granada, 1550 - 1630*, del grupo de investigación *Franciscanismo y problemas contemporáneos*, registrado por Colciencias e inscrito en el Centro General de Investigaciones de la Universidad de San Buenaventura Cali. Hace parte de la tesis de doctorado en Historia de América, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.

Fecha de recepción: Julio de 2004

Aceptado para su publicación: Septiembre de 2004

Introducción

Este artículo reseña, a manera de revisión, gran parte de los trabajos que se consideran fundamentales para la elaboración de una propuesta investigativa sobre las utopías franciscanas de los siglos XVI y XVII en el Nuevo Reino de Granada, privilegiando la rama de los observantes, quienes llegaron mayoritariamente al Nuevo Mundo y de manera particular al Nuevo Reino de Granada, a partir de 1550, constituyéndose en el cincuenta por ciento del total de las comunidades religiosas arribadas a estas “nuevas” tierras.

En esta primera revisión bibliográfica –aún incompleta y atada a las limitaciones de espacio, propias de un artículo para revista– una gran cantidad de trabajos que son supremamente útiles por la seriedad y aportes a la reflexión, han quedado por fuera al no estar vinculados directamente a la problemática propuesta. Se espera en un futuro inmediato ofrecer a los lectores una revisión más completa, que dé cuenta de la amplia producción ligada a este tema de investigación.

Planteamiento de la temática

El siglo XVI ibérico es una época rica en imaginarios, en representaciones de lugares diferen-

tes, extraños y perfectos; podríamos decir: de utopías. La aparición del “Nuevo Mundo” ofrece la posibilidad de crear un mundo nuevo, pues a sus ojos este desmesurado “Nuevo Mundo” hacía que lo imposible cobrara visos de posibilidad.

El asombro fue particularmente intenso en los primeros años del “encuentro”. Todo era nuevo y maravilloso: las estaciones del año, el paisaje, la forma de vida, los nativos. En su tercer viaje, Colón pensó hallarse muy cerca del paraíso terrenal.¹

El cronista franciscano fray Pedro Simón no escapa a ese “maravilloso” encuentro y dedica todo el segundo capítulo de la Primera Noticia a narrar estas realidades extraordinarias: “...que por allegar sus cumbres hasta la media región del aire, están toda la vida cargados de envejecida nieve, sin descubrirse jamás” (Simón, 1981, p. 109), se podría continuar citando extensas descripciones que hace el cronista, en las que representa monstruos de extraordinarias características que no encajan en los patrones conocidos de humanidad.

Es claro que quienes habitaban tan selectos parajes no podían ser sino gente buena, como lo difundió por toda Europa el humanista italiano Pedro Mártir de Anglería² que descubrió en los “afortunados indígenas” de la Española la primigenia inocencia y beatitud de la edad de oro de que hablaba Virgilio.

1. Como consta en la entrada de su diario de viaje del 21 de febrero de 1493, y como se confirma posteriormente en la relación de su tercer viaje, contenida en la carta a los Reyes Católicos. Tomado de: Varios autores, *Colón y la Rábida*, La Rábida, Editorial Franciscana 1992. Véase igualmente: Juan Gil, *Utopías del descubrimiento*, 3 tomos, Madrid: Editorial Alianza, 1987-1988; Varios autores: *Historia y ficción: crónicas de América*, Universidad Autónoma de Juárez 1992.

2. Para estas narraciones y otros pasajes con fantásticas bestias y fabulosa flora, en estas décadas, ver: Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias nuevas*. México: Fondo de Cultura Económica y David Brading, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867* México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

En el nuevo escenario geográfico y humano, Mártir de Anglería vislumbraba la más famosa antigüedad clásica vestida de trópico. Las creencias de los indios hacían pensar al cronista en las divinidades tutelares de los antiguos: las hermosas, desnudas y selváticas indígenas se equiparaban con las ninfas de las fuentes. En varios pasajes pondrá de relieve dos rasgos que caracterizan la feliz condición de los indios: uno relativo a su organización social, el comunismo de los bienes; el otro, propio de cada individuo por sí, la cordura y el valor personal.

En la misma línea de las descripciones idílicas de Colón, fray Pedro Simón y Pedro Mártir de Anglería, Bartolomé de las Casas concluye en su apologética historia que "...con algunas muy raras excepciones, todas estas indias son las más templadas, las más sanas, las más fértiles, las más felices, alegres y graciosas, y más conforme su habitación a nuestra naturaleza humana" (De las Casas, 1951, p. 43).

Sin embargo, a medida que se fue avanzando en la toma del territorio, misioneros y conquistadores señalaron que la humanidad "primitiva" de los aborígenes no sólo era paradisíaca sino que tenía elementos "diabólicos"; de un extremo se pasó a otro. Escúchese lo que refiere fray Pedro Simón:

"...una gente que comía carne humana, que eran sométicos más que generación alguna, y que ninguna justicia había entre ellos; que andaban desnudos y no tenían vergüenza; eran como asnos, abobados, alocados e insensatos y no tenían en nada matarse ni matar, ni guardarían verdad si no era en su provecho" (Simón 1981, p. 113).

La conquista de cuerpos y almas exigía la expulsión del paraíso de todo lo que tuviese visos de satánico. Lo comprendió perfectamente Ginés de Sepúlveda, adalid teórico de ese imperialismo de la monarquía castellana. El clérigo cordobés, en su famosa *Democrates alter* (1547), interpretó que no sólo los indios no vivían en "aquel pacífico reino de Saturno que fingieron los poetas sino que, por el contrario, eran unos bárbaros destinados a ser siervos por naturaleza, cuyo sojuzgamiento era plenamente legítimo" (Ginés de Sepúlveda, 1979, p. 105). La violencia conquistadora transformó rápida y convenientemente al "noble salvaje" en un ser "naturalmente" "vago" y "vicioso", "melancólico", "cobarde", "embustero", "holgazán", "idólatra", "libidinoso" y "sodomita" (González de Oviedo, 2002); Bartolomé de las Casas combate vehementemente estas opiniones (De las Casas, 1991).

A pesar de todo, el mito bíblico del paraíso terrenal y, por otro lado, el mito clásico de la edad de oro, que confluían en el Nuevo Mundo, dieron origen al mito del "buen salvaje" (Abellán, 1979, pp. 157-179), que ejerció una influencia cultural profunda en la Europa moderna. La idealización que se confirió a la condición "primitiva" de la humanidad, influyó no sólo en las manifestaciones artísticas sino en el interés por la investigación del estado de la naturaleza; y contribuyó a la hipótesis de un originario estado presocial, pero racional, en el que sería necesario buscar los fundamentos del derecho y del pacto del que nace la sociedad política o civil (Brading, 1998).

Los franciscanos llegados a América, hombres de su tiempo e inmersos en esta perspectiva imaginaria, serán influenciados de

similar forma por el milenarismo de Joaquín de Fiore, el humanismo de Erasmo de Róterdam y el mesianismo alimentado por el judaísmo y los conversos (Gil, 2000) presentes en la sociedad ibérica en el siglo XV y XVI; estas perspectivas eran acentuadas por la presencia de genoveses en la provincia de Andalucía, que traían igualmente desde Italia una expectativa milenarista. Finalmente, no podemos olvidar la continua presencia árabe de religión islámica que durante ocho siglos en la península conformó una cultura de similar característica mesiánica.

La utopía judaica se centra para Bloch (Bloch, 1959) en la espera de "una nueva tierra" y un "nuevo cielo", esa espera-esperanza no está puesta en un Dios trascendente sino en la fraternidad colectiva y la voluntad de los hombres de acceder por sus propias fuerzas a un reino de libertad; voluntad que deviene de la ejemplaridad atribuida a la figura del Mesías. Este fundamento mesiánico y profético de la mitología bíblica soporta la perspectiva transformadora del Cristianismo, de la que se encuentran experiencias desde la edad media, incluso antes de la experiencia de Francisco de Asís. Sólo por mencionar³ algunos de estos casos, merece recordar a Eudo de la Estella, en 1145 (Morales, 1980, p. 32) que es retomada por los movimientos milenaristas y mesiánicos posteriores que buscaban señales y argumentos de un próximo Apocalipsis, que marcaría la muerte de los enemigos de

Dios y la retribución para los justos; o podemos citar en este mismo siglo XII, la *profecía de los papas*, de Malaquías (Morales, 1980, p. 82); o San Justino, en el año 100 (Morales, 1980, p. 83), o el obispo de Lyon, San Irineo, en el año 130, o Lactancia Cecilianus Firmianus (260-325), o Tertuliano (155-220) (Morales, 1980, p. 84-85). Mario Morales hace, igualmente, un pormenorizado compendio de estos movimientos de los tiempos modernos; el "profeta" de los Tucunés, en 1942 (Morales, 1980, p. 40), los Tupí-guaraníes en Brasil, en 1912 (Morales, 1980, p. 38), los campesinos andaluces, en 1860; Loja e Iznájar, en 1871; Pozoblanco y Benamejil, Jerez, 1892 (Morales, 1980, p. 34); por otro lado, la ciudad santa de los Canudos, inmortalizada por Vargas Llosa en su novela "La guerra del fin del mundo" (Vargas Llosa, 1981), Antonio, el conselheiro, "iluminado", en 1887, predicaba el fin del mundo para el año 1900, quienes no acataran sus preceptos serían exterminados por una catástrofe cósmica, a la que seguiría la instauración de un reino de los justos. Sólo sobrevivirían quienes estuviesen libres de pecado y hubieran aceptado el mensaje del profeta (Morales, 1980, p. 48).

Los líderes de la guerra civil española, como Sánchez Rosa, Vallejo Chinchilla, Justo Séller, Castro del Río (Díaz del Moral, 1967); los profetas bakuninistas viajeros en el siglo XVIII (Morales, 1980, p. 35), Tomás Müntzer, en Turingia, 1523-1525 (Morales, 1980, p. 40).

3. No se desarrolla ninguna de las experiencias mesiánicas, por no ser este el objeto de la investigación y alargaría innecesariamente el trabajo presentado, se recomienda sí, la obra sobre el Milenarismo de Mario Morales, cuya reseña bibliográfica aparece al final de este artículo.

Arriban, pues, los franciscanos a América con un espíritu inspirado en lo que podríamos llamar el "utopismo mesiánico". Es decir, la perspectiva mesiánica cree que vendrá de nuevo el salvador, se espera nuevamente un mesías que salva; se concretará finalmente la "era del espíritu", para la que se debe estar preparado y el "Nuevo Mundo" es el lugar ideal para ello. La utopía surge cuando es necesario lograr un lugar con condiciones propicias para la venida de ese Mesías. Se trata del inicio de la construcción del "Reino de Dios". A decir de Jacques Lafaye, el encuentro en América de España y Portugal fue entendido como la "Nueva Alianza" (Lafaye, 1984, p. 44). Continúa este autor diciendo que el descubrimiento de América permite un nuevo aliento al mesianismo ibérico, lo que hace que su lucha sea más enconada contra los judíos; conquistar a América era conquistar la venida del Mesías, de similar manera como el "pueblo de Yahvé conquistó la tierra prometida" (Lafaye, 1984, p. 45).

El utopismo mesiánico consiste en saber que Él vendrá, que el Mesías, el salvador, será una realidad tangible más tarde o temprano; al mismo tiempo los franciscanos pensaban que las consignas "primitivas" de San Francisco eran posibles en América y que los indios constituirían una cristiandad ejemplar que permitiría la segunda venida del Señor; de ahí el surgimiento de su utopía: La Iglesia indiana, como posibilidad de construcción del lugar perfecto para la tan esperada llegada del Mesías, en procura del reinado de Dios.

El "Mundo Nuevo" ofrece a estos franciscanos reformados de la península ibérica, la estupefaciente posibilidad de comenzar en América,

lejos de la Europa "pecadora" y "perdida", la construcción de una Iglesia "apostólica y pobre", como la de los primeros tiempos, la de los inmediatos seguidores de Jesús, cuyo ideal coincide con las metas originales de San Francisco. El ideal franciscano asume los rasgos de lo que para el catolicismo es la experiencia fundante de las primeras comunidades del siglo I.

El problema central para esta tarea es la presencia del "Diablo", que según consideraban, se había refugiado en estas tierras después de haber sido expulsado de la península ibérica, esta perspectiva es la que genera que como condición ineludible para la construcción del reino de Dios, sea necesario extirpar idolatrías.

Los religiosos de San Francisco revivieron su sueño de implantar una Iglesia y una sociedad pobres, junto a los indígenas que emulaban esa condición de pobreza; descubrieron en ellos los valores que Francisco vivió; su objetivo fue una Iglesia indiana, según el modelo apostólico, para el que la pobreza es un componente fundamental.

Desde la perspectiva del filósofo e historiador Enrique Dussel, esta tradición franciscana del utopismo mesiánico se mantendrá prácticamente hasta el siglo XIX en América, siempre dentro de una lógica de servicio fiel al pueblo en sus cualidades y defectos (Dussel, 1983, p. 522). Nosotros, a diferencia de Dussel, sospechamos que se abandona la perspectiva utópica por un tiempo, alrededor de los años 30 del siglo XVII y probablemente sólo resurge a finales del siglo XVIII, con nuevas características.

Recuperación bibliográfica

General

Algunos pensadores como Mannheim (1973), Bloch (1959), Cioran (1981) y Servier (1969) entre otros, han sostenido que en la imaginación utópica, en especial cuando se orienta hacia la concreción de lo soñado, se encuentra la clave de la libertad humana porque, a través de ella, los hombres crean históricamente la voluntad de transformar de manera radical el universo según sus propias aspiraciones.

Mannheim habla de la "mentalidad utópica" (Mannheim, 1973) que se logra manifestar de manera totalizadora sin limitarse a ser un contenido mental, impregnando por completo la mentalidad, dando lugar a exigencias restauradoras de las capas oprimidas de la sociedad. Distingue cuatro tipos de mentalidad utópica que produjeron utopías "relativas"; es decir, irrealizables sólo desde el punto de vista de un orden social existente. Para él, la expresión más pura de la mentalidad utópica es el quiliásmo, que analiza en el movimiento de los anabaptistas, en el siglo XVI. La "mentalidad utópica" remite a zonas subterráneas y vitales de la psique, que actúan como movilizadoras de los movimientos revolucionarios campesinos europeos (Mannheim, 1973). Ciorán cuestiona duramente las concepciones de las utopías en las que no tiene lugar la anomalía ni el conflicto, dado que son entendidas como sociedades perfectas, pues es el conflicto social el que caracteriza las sociedades humanas (Ciorán, 1981). Servier, de su parte, entiende la utopía en occidente como la reac-

ción autocrítica de sectores de la clase dominante ante la injusticia observada en la sociedad de su momento. Las utopías, desde esta perspectiva, no han sido otra cosa que visiones tranquilizadoras de un porvenir planificado, surgidas ante el temor de las demandas populares de cambio e igualdad social; no se trata de tentativas de ruptura del orden existente sino de intentos de suprimir, mediante la imaginación y el ensueño, una situación conflictiva (Servier, 1969).

Utopía y Nuevo Mundo

Este recorrido se debe iniciar con un trabajo que constituye parte de las bases para la formulación de una perspectiva teórico-crítica diferenciadora. El pionero trabajo de Silvio Zavala ha puesto de relieve el fenómeno de recepción de los idearios utópicos de Tomás Moro en el pensamiento de Vasco de Quiroga (Zavala, 1949, pp. 49-78).

Es bien sabido que el obispo de Michoacán en su *Información en derecho y las ordenanzas*, tradujo las aspiraciones reformistas del humanista inglés en un proyecto de organización americana, como fueron los centros hospitalarios de Santa Fe de México y Michoacán. De esta forma, la conexión de la cultura novohispana con la recepción de la tradición literaria europea, revela el tránsito desde el carácter teórico de las formulaciones utópicas del Renacimiento hasta el componente empírico de los esfuerzos de organización evangelizadora en tierras americanas. El proyecto cristiano-social, correspondiente a la Orden Franciscana, aspira a un ideal de organización y restauración del Cristianismo primitivo, en que la noción de una utopía ameri-

cana presenta el empirismo social y religioso como un carácter distintivo.

Un principio diferenciador, que a primera vista podría considerarse una mera proyección del complejo panorama de las ideas del Viejo Mundo, es que América comienza por ser una prefiguración o invención europea; según ha planteado Edmundo O'Gorman (1992), se ha fraccionado el discurso crítico latinoamericano, en tránsito desde la utopía en América hasta la utopía de América. Juegos preposicionales que, en última instancia, reclaman el origen o procedencia de un proyecto independentista que se vincula estrechamente al desarrollo de la historia de las ideas latinoamericanas, tal como habría formulado Pedro Henríquez Ureña (Henríquez Ureña, 1978). Un proceso que, desde el punto de vista crítico, señala el advenimiento de una nueva significación para el concepto utopía. Beatriz Fernández Herrero (Fernández Herrero, 1994) propone, igualmente, una nueva perspectiva hermenéutica a partir de la misma etimología del término. Utopía es una palabra de origen griego que puede tener dos acepciones:

- *Ou-topía*: en ningún lugar (del griego *ou* = ningún y *topos* = lugar).
- *Eu-topía*: lugar perfecto (del griego *eu* = bien, mejor, perfecto y *topos* = lugar).

El término fue acuñado por Moro y en su pensamiento estaban las dos nociones: irrealidad y perfección. En el juego de palabras, una de sus características principales, Moro no quiso dejar cerrada esta interpretación, no llamó a su isla Outopía, sino Utopía, dejando abierta la posibilidad de entenderlo como Eutopía, el lugar perfecto (Fernández Herrero, 1994, p.

14). Utopía no es más que el nombre de una isla imaginaria (que no existe) y que, además, es perfecta, como ámbito sociológico para organizar la sociedad civil.

Al iniciar este recorrido es pertinente destacar el trabajo del uruguayo Mario Cayota, OFM, *Siembra entre brumas. Utopía franciscana y humanismo renacentista: una alternativa a la Conquista* (Cayota 1992), quien presenta la perspectiva utópica de los franciscanos observantes, llegados al Virreinato de Nueva España (México), como resultado de un proceso propio de humanismo renacentista y para ello analiza tres grandes proyectos; el de Erasmo de Rotterdam, el de Tomás Moro y el del franciscanismo y cómo estos tres se ubican en la "tierra española" (Cayota, 1992, cap. II y III) a partir de tres propuestas: una del cardenal regente Francisco Jiménez de Cisneros, otra emanada del sueño imperial y humanista de Carlos V y una última nacida de la descalcez franciscana como encarnación de ese ideal utópico. La obra de Cayota, de gran importancia para el proyecto propuesto, desentraña en el interior mismo de la Orden un proceso de permanencia en esta perspectiva utópica, empezando por los espiritualistas y terminando por la descalcez (Cayota, 1992).

En este orden de ideas y partiendo de un contenido crítico, se debe destacar la reflexión propuesta por Irene Silverblat en: *Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización* (Silverblat, 1982), trabajo en el que muestra proceso de demonización español de las fuerzas cósmicas en oposición de la religiosidad andina, que convive en regímenes de reciprocidad y complementariedad.

Siguiendo con la reflexión de la religiosidad andina, en la revista *Allpachis* se encuentra un conjunto de artículos publicados por el dominico Enrique Urbano, en los que muestra una perspectiva totalmente diferente de la que clásicamente habían presentado los historiadores de la Iglesia como Manuel Marzal (Marzal, 1983, 1987 y 1988) para el caso del Perú o Juan Manuel Pacheco (Pacheco, 1959, 1975, 1976) para la Nueva Granada. En *Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes* (Urbano, 1982), plantea que la religiosidad andina es una experiencia única: no es pervivencia intacta subterránea ni imposición cristiana-occidental absoluta; sino que se encuentra más allá de todo dualismo. Propone una lógica del discurso mítico andino operante en los nuevos cultos cristianos. "Elaboración simbólica" co-presente en los modos socio-económicos de organización y producción: una lógica de inclusión, flexible, abierta, que estructura y caracteriza a la "racionalidad andina". Reseñar, igualmente, "en nombre del Dios Wiracocha: apuntes para una definición de un espacio simbólico prehispánico" (Urbano, 1989). Urbano encuentra en la crítica de las interpretaciones de cronistas y científicos modernos del ciclo mítico de los wiracocha como "Dios Creador Andino" (preocupación teológica escolástica del Siglo XVI), un "espacio simbólico prehispánico": el de la "mañosería o embustería prehispánica". De este modo, lo ladino tendría una más larga historia. La teología cristiana escolástica es etnocéntrica (aunque reconociendo ámbitos extra-lógicos) por prescribir el "campo de la experiencia simbólica única, la de la revelación judeo-cristiana".

La institución eclesiástica no incorpora rituales ni centros de culto prehispánicos, perspectiva presente en el proceso franciscano de evangelización. Urbano muestra el proceso, en el mundo andino, de demonización del "cuarto Wiracocha": Taguapaca o Taparaco (rebelde, desobediente, mañoso, embustero, hace todo al revés; destruye lo que su padre construye, se burla del padre y sus hermanos o compañeros). Para el occidente cristiano, judío y grecolatino no es comprensible esta perspectiva porque el mal y el bien son conceptos irremediamente separados. De otro lado, se encuentra la reflexión sistemática y original de Serge Gruzinski. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner', 1492-2019* (Gruzinski, 1994). Esta obra analiza simultáneamente la acción del colonizador y la reacción del colonizado a través del concepto seductor, pero casi siempre inasible, de lo imaginario (Gruzinski, 1994). La imagen desempeñó un papel decisivo en la Conquista y colonización del Nuevo Mundo, que posteriormente fue transformada como expresión de identidad o instrumento de resistencia y rebeldía (Gruzinski, 1994). En, "La colonización de lo imaginario" (Gruzinski, 1995), el autor llama la atención sobre lo que ha denominado la occidentalización del mundo indígena (Gruzinski, 1995), que hace que se intente una cabal interpretación del mundo indígena sin conseguirlo, entre otras cosas, porque la misma concepción del tiempo y del espacio en el mundo indígena ha sido modificado, haciendo obligatorio prestar atención al fenómeno de sincretismo religioso (Gruzinski, 1995), escapando a los modelos rígidos y estadísticos.

Es importante historiar el proceso de aparición del "Diablo", no sólo desde la perspectiva junguiana antropológica de mito, sino desde su proceso histórico. En este sentido, encontramos en *Breve historia del Diablo*" (Minois, 2002) una propuesta de estudio del nacimiento y evolución del "Diablo", junto a sus implicaciones sociales, religiosas y culturales a través de la brujería y los exorcismos. Resaltar, de manera especial, el capítulo cuarto "La gran caza del Diablo (siglos XIV-XVI)" (Minois, 2002, pp. 71-97) y el capítulo quinto *Exorcismos y escepticismo (siglos XVII-XVIII)* (Minois, 2002, pp. 97-114).

Desde la perspectiva de un dispositivo crítico conceptual, encontramos dos textos de Fernando Mires, que son referentes invaluableles: *La colonización de las almas* (Mires, 1987) y *En nombre de la cruz* (Mires, 1986). En el primero presenta una disertación sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante la Conquista, en las que muestra la actitud triunfalista de los ibéricos, por su lucha en "defensa" de la religión católica; además, ofrece una perspectiva hermenéutica sobre el Requerimiento y, de manera sistemática, los principales modelos misionales de los dos primeros siglos. En la segunda obra ofrece las distintas discusiones teológicas y políticas frente al "holocausto" de los indios durante el período de la Conquista.

No debe dejarse de lado, autores clásicos, como Miguel Angel Ladero Quesada, con su obra *Historia de América Latina. Hechos. España en 1492* (Ladero, 1978). Ladero enfoca el descubrimiento, la conquista y la colonización de América como un hecho dialéctico y dinámico que modifica la historia moderna a partir

del intercambio entre viejas y nuevas realidades.

Para finalizar este primer segmento bibliográfico, conviene reseñar un pequeño libro de uno de los principales exponentes de la teología de la liberación en América Latina, Gustavo Gutiérrez: *Dios o el oro en las Indias, siglo XVI* (Gutiérrez, 1989) donde hace referencia a la perspectiva misionera y teológica de las Casas y al descubrimiento del mundo del indio, del -otro-, de la civilización occidental. Gutiérrez devela la práctica de los conquistadores ibéricos que se "dicen cristianos" y revela en quién creen y cómo entregan su vida a las riquezas y hacen de esta el criterio último del comportamiento para con los demás, "significa adorar un falso dios".

La utopía en América

Para tener un punto de partida sobre la problemática propuesta, a continuación se reseñan varios trabajos que se constituyen en invaluable aporte conceptual y dispositivo crítico: *La utopía en América* (AA. VV., 1991). En este texto se compendia un conjunto de ponencias que analizan las relaciones entre el discurso utópico y América Latina. Se plantea una aproximación a la dimensión utópica como un aspecto constitutivo del proceso histórico latinoamericano, especialmente en lo referido a sus alcances filosóficos, científicos, éticos y teológicos, a sus ficciones y representaciones. *Las utopías en el mundo hispánico* (AA. VV., 1990), reúne varias ponencias en las que se abordan, en términos generales, las manifestaciones histórico-literarias de la utopía; se consideran sus orígenes medievales hispánicos (milenario, vertiente islámica, etc.), la aper-

tura de España al humanismo cristiano (Erasmo, Tomás Moro) y su proyección utópica americana, como también diversos aportes correspondientes a la segunda mitad del siglo XVI y XVII que ponen en discusión la supuesta carencia del discurso utópico en España. Finalmente, se incluye una mirada sobre las expresiones utópicas vinculadas a la Ilustración española. En este primer segmento, se encuentra, además, *El jardín y el peregrino. Ensayos sobre el pensamiento utópico latinoamericano. 1492-1695* (Pastor, 1996), texto en el que se propone un conjunto de ensayos que pretende demostrar las interrelaciones del pensamiento utópico con una serie de problemáticas vinculadas al proceso del descubrimiento y conquista de América. Organizado en cuatro coordenadas temáticas: su primera parte aborda el proceso de exploración geográfica y conquista militar de América, para demostrar cómo el pensamiento utópico articuló elementos centrales de la visión del nuevo espacio americano y definición de identidades. Su segunda parte se centra en la conquista espiritual del Nuevo Mundo, descifrando las claves simbólicas de una interpretación providencialista de la historia para, finalmente, analizar dos polos simbólicos del espacio de la mujer en la Conquista: la Malinche y Doña Marina. Incluye, además, un ensayo referido a las crónicas escritas por autores indígenas sobre la América hispana.

Con respecto al mundo andino, se reconocen de antemano los aportes de lo que Tulio Halperin Dongh, historiador argentino, ha denominado la "nueva historia social andina" (Donghi, 1992) y el "Paradigma indial", de Carlo Ginzburg (Ginzburg, 1986). Obras que,

desde la sociología cultural, la hermenéutica de las simbólicas culturales y el análisis estructural de relatos y prácticas, se constituyen en un dispositivo crítico y conceptual fundamental en este trabajo.

Utopía, milenarismo y profecía

No puede dejarse de mencionar: *Pensamiento utópico y profético hispanoamericano* (Vilches, 1990), como compendio de ensayos correspondientes a José Sala Catalá, Jaime Vilches, Horacio Cerutti y Augusto Serrano. En ellos se analizan diversos rasgos del pensamiento profético-milenarista de los primeros franciscanos en México, la crónica novohispana y la ideología misional. Se proponen nuevos antecedentes para una relectura de la obra de Lacunza y algunas consideraciones sobre el dominio del tiempo como valor político en el siglo XX.

Deben resaltarse los trabajos de Jacques Lafaye: *Mesías, cruzadas y utopías* (Lafaye, 1984), *Diáspora y unidad. La ecuación cultural hispánica* (Lafaye, 1980), ya reseñados en la formulación de la hipótesis de trabajo, y *Quetzacoalt y Guadalupe* (Lafaye, 1976), este último, un profundo análisis histórico y simbólico acerca de la virgen de Guadalupe en México, como referente latinoamericano.

De igual manera, se subraya el aporte ya clásico, del trabajo fenomenológico de Mircea Eliade, sobre lo sagrado y la experiencia religiosa, con especial referencia a: *La nostalgia del paraíso en las tradiciones primitivas* (Eliade, 1964), obra que muestra cómo en los religiosos franciscanos del siglo XVI hay una permanente aspiración de retorno a los orígenes, su utopía es el paraíso, reflexión recogida tam-

bién en su artículo *Paraíso y utopía*, ponencia compilada en el texto *Utopías y pensamiento utópico* (AA. VV., 1984). Por otro lado, la obra de Turner sobre los *Símbolos, imaginería y peregrinaje de la cultura cristiana* (Turner, 1978), muestra el proceso de reinterpretación simbólica que inicia el cristianismo a partir de ese "encuentro-desencuentro" con el Nuevo Mundo, imágenes que deben ser presentadas ahora para un nuevo contexto y que resulta aún desconocido, pero previamente conceptualizado.

Fruto del primer seminario de la red internacional "Mesianismo, utopías y milenarismos en América Latina", realizado en Lima, en marzo de 2001, aparece un texto compilado por Ana de Zabala Beascochea (Zabala, 2002), titulado: *Utopía, mesianismo y milenarismo. Experiencias latinoamericanas*, que es referente obligado en la reflexión propuesta.

Los distintos autores del texto recogen experiencias utópicas y milenaristas que aparecen desde la presencia española en América, aunque el compendio tiene el explícito interés de no quedarse en los siglos XVI y XVII, para entrar en una reflexión sobre esta perspectiva en el siglo XVIII, mostrando diversos movimientos que pretendían la recuperación de prácticas religiosas autóctonas o el establecimiento de un reino indígena sucesor de la cultura incaica o la vuelta del inca pero ya cristianizado. Observan, además, experiencias históricas del siglo XIX, como los guadalupes en México, los rosarinos en los andes peruanos y bolivianos, las doctrinas milenaristas de Manuel Lacunza, en Chile; los canudos, en Brasil, y las revueltas Tandil en Argentina. Ubica en todas estas experiencias un común deno-

minador de mezcla de lo escatológico con lo histórico.

En procura de clásicos referentes, es necesario remitirse a la obra de E. Durkheim: *Formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1968), donde, de manera especial, muestra el interés franciscano –desde sus orígenes– a ser fiel a la propuesta de Jesús desde la pobreza. En esta reflexión histórica - filosófica - teológica, resulta obligatorio conocer el pensamiento del historiador alemán Ernst Bloch, quien desarrolla la tesis de que el principio fundamental del cambio social es la presencia de un concepto utópico o tendencia utópica en la humanidad, cifrado en la esperanza de un mundo mejor, motor de la acción transformadora presente en todas las grandes reflexiones y visiones de la historia. En *El espíritu de la utopía* (1918) ensaya un llamado a las nuevas generaciones para construir un mundo nuevo en la postguerra. En *Thomas Münzer teólogo de la revolución* (1912-1968) enfatiza la profunda visión utópica presente en los movimientos mesiánicos y milenaristas relacionados con la cosmovisión judeocristiana; y, finalmente, en los tres tomos que conforman *El principio esperanza* (Bloch, 1959) presenta una teoría de la utopía y un análisis exhaustivo de la tendencia utópica presente en las diversas manifestaciones de la conciencia, la sociedad y la cultura (Bloch, 1959).

Por ser de magna importancia para este trabajo la producción de este pensador, se ha considerado extender un poco la reflexión sobre su concepto de utopía. Para Bloch, la "utopía es el sueño inacabado hacia adelante" (Zechi, 1978, p. 96). De allí parte para establecer dos planos de investigación complemen-

tarios: el de las condiciones históricas que favorecen objetivamente el surgimiento del pensamiento utópico y el de una fenomenología de los estratos utópicos de la conciencia que permita comprender la estructura de la utopía en sus diversas manifestaciones.

Entre las condiciones históricas propicias al pensamiento utópico, menciona la vivencia y la conciencia de una crisis que pone en entredicho la verdad de la realidad establecida y la superación de la expresión utópica como deseo particular, para llegar a ser la voluntad colectiva de transformación de las condiciones existentes; uno de los fundamentos de la filosofía de Bloch es la relación que establece entre utopía, realidad y colectividad. La realidad de una utopía dependerá principalmente de su cualidad de ser proyecto y esperanza colectivos, mediados por las condiciones históricas. A partir de esta relación, establece la diferencia entre utopía abstracta y utopía concreta. La primera es el pensamiento o proyecto individual acabado, que no aparece mediado y perfeccionado por los deseos y la voluntad colectivos ni por las condiciones histórico-materiales de realización. La segunda es la potencia anticipadora de lo que los deseos colectivos lograrán en un futuro. Esta última, para Bloch, sólo está presente en el milenarismo de inspiración judeocristiana y, más completamente, en el marxismo. El punto de encuentro entre ambos es la esperanza abierta al futuro, vinculada a lo que no ha llegado a ser, a la tendencia hacia lo que va a venir y, por tanto, posible teórica y prácticamente en el futuro. Para Bloch, las grandes rebeliones de la historia se apoyan en los grandes sueños diurnos de colectividades sojuzgadas que

acuden a experiencias proféticas y míticas de liberación, para testimoniar su rechazo a la realidad dominante y para anticipar la "otra sociedad" que imaginan, según un modelo proporcionado por el pasado o por las creencias. Para una mejor comprensión, se encuentra en Aínsa (1987) un intento de aplicación del enfoque metodológico de Bloch, especialmente de *El principio esperanza*, a la historia de América Latina. A partir de la distinción de Bloch entre género y función utópicas, el artículo subraya la relación dialéctica –tensión utópica– entre la utopía de la realidad americana y las sucesivas utopías (social-cristianas, mesiánicas, libertarias, etc.) proyectadas en el continente.

Utopía entendida no sólo como idea ilusoria y racionalmente improbable, o bien como género filosófico-literario, sino también como lo utópico; es decir, una función o tensión operante históricamente, que se manifiesta como una forma determinada de percepción de lo real, que pone en juego las estructuras mentales y los ideales de una época (Aínsa, 1984, pp. 13-35). A este respecto, se observan claros signos de un esfuerzo por analizar algunas fuentes y procesos culturales desde una perspectiva de autocomprensión latinoamericana, lo que se traduce en la búsqueda de una nueva aproximación teórica, mediante la transculturación de modelos teórico-filosóficos europeos (Bloch, Cioran, Mannheim, Neusüss, Ricoeur y otros), para subrayar lo que Aínsa definiera como la tensión utópica operada a lo largo de la historia, entre la utopía de la realidad y las sucesivas utopías proyectadas (Aínsa, 1987, pp. 183-198). Cabe precisar que no se trata de cualquier historia sino, más bien,

de una perspectiva que, menos interesada por el inventario o catálogo de obras que se organizan según el género utópico renacentista, establece un proyecto centrado en el análisis del proceso cultural latinoamericano. Sea este el caso de los estudios de Fernando Aínsa, como de Horacio Cerutti y Arturo Andrés Roig, cuyas reflexiones teóricas merecen ser consideradas como un capítulo relevante en la resignificación del concepto utopía por parte de la crítica americana (Aínsa, 1983, pp. 93-114).

De los estudiosos de la utopía tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, es Fernando Aínsa quien desarrolla conceptualizaciones que no deben dejarse de lado: "La alteridad lejana como utopía en el mito de la tierra prometida" (Aínsa, 1958, pp. 55-80). En este artículo se analiza de qué modo el espacio, desde su consideración como discurso alternativo o disociado de la utopía, ha incidido en la motivación de la emigración (mito de la tierra prometida), en la confrontación con la alteridad lejana y, finalmente, en la nostalgia y recuperación de los orígenes (mito del paraíso perdido) que caracteriza la inversión del signo utópico. Aspectos que plantean una relectura de la emigración y el exilio en la historia de la humanidad.

Por otro lado, en su ensayo *Necesidad de la utopía* (Aínsa, 1990, p. 71), Fernando expone las bases teóricas de su proyecto intelectual en torno a la función de la utopía en la historia de América Latina. Esta obra, dividida en tres partes, trata primeramente la función de la utopía durante el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo y la discusión de los caracte-

res que definen el género utópico clásico; asimismo, los alcances semánticos del término y sus niveles constituyentes para dar cuenta de los modelos de utopía (tierra prometida, emigración y exilio). En segundo lugar, se introduce en el estudio de la utopía libertaria (socialismo utópico en América) y, por último, realiza el análisis de dos anti-utopías: *El talón de hierro* (Jack London, 1907) y *Nosotros* (Eugene Zamiatin, 1920). En *Historia, utopía y ficción de la ciudad de los césares. Metamorfosis de un mito*. (Aínsa, 1992) analiza las sucesivas etapas de transformación de la historia de la ciudad de los césares en leyenda, su condición de mito, utopía y ficción novelesca. La periodización de cada una de estas representaciones y de sus respectivos referentes textuales pretende demostrar de qué modo la ciudad de los césares es uno de los ejemplos más interesantes en la historiografía del imaginario americano entre los siglos XVI y XX. En procura de la génesis del discurso Utópico, se presenta la obra: *De la edad de oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano* (Aínsa, 1992). Se trata de una compilación de artículos del autor dividida en seis capítulos; esta obra analiza importantes aspectos referidos a: 1) La invención del otro, 2) El discurso fundacional de la alteridad americana, 3) El mito de la edad de oro a El Dorado, 4) La génesis del discurso utópico y 5) La historia, el mito, la utopía y ficción en la ciudad de los césares. Desde la perspectiva de los imaginarios se encuentra *Los signos imaginarios del encuentro y la invención de la utopía* (Aínsa, 1993, pp. 8-26). Este artículo plantea una diferenciación metodológica de los cuatro niveles constituyentes del discurso utópico: la

transposición de tópicos y mitos que configuran la noción renacentista de utopía (preutópico); la descripción de las costumbres, idiomas y ritos indígenas; los sueños milenaristas de las órdenes religiosas y, finalmente, el sueño de reforma social, de mejora de la situación individual y colectiva del indígena. Para finalizar este rastreo por el pensamiento de Fernando Aínsa, se ha querido dejar de último la reflexión que se ha propuesto desde el imaginario franciscano en el siglo XVI: *La utopía empírica del cristianismo social (1513-1577)* (Aínsa/Pizarro, 1993, pp. 87-109). Centrado en la utopía empírica del cristianismo social en América, demuestra de qué modo las constantes del género utópico (la crítica del modelo histórico vigente, la nostalgia del tiempo primordial, la propuesta de un sistema autárquico y la estructuración de un orden homogéneo y de pretensiones más justas), se articulan en el discurso utópico de los primeros misioneros en el Nuevo Mundo.

Utopía y franciscanismo

Este proyecto tiene un referente en el Descubrimiento de América, gracias a los mitos y leyendas del imaginario clásico y medieval que prefiguran la realidad americana, las prácticas evangelizadoras de las utopías cristiano-sociales de los franciscanos; aspectos que complejizan aún más la confusión terminológica al vincularse la noción de utopía a la de mito, ideología, profecía o a los movimientos milenaristas y quiliásticos de la baja Edad Media (Cohn, 1997).

Al respecto, Milhou, con su estudio *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español* (Milhou, 1983), analiza la empresa colombina del descubrimiento en el marco de las manifestaciones político-religiosas de su época (devoción mariana, secuelas del Cisma de Occidente, fortalecimiento del absolutismo romano, temor al poderío turco-musulmán, etc.) y las corrientes mesiánicas y milenaristas de las órdenes mendicantes, especialmente, los franciscanos.

En torno al milenarismo, no se puede olvidar la obra de Mario Morales (Morales, 1980), quien hace un recorrido por sus principales movimientos, ubicando el imaginario franciscano del siglo XVI como un milenarismo que anuncia el fin del mundo y la imposición del Reino de Dios, proceso para el cual necesitan lograr la unicidad, entendida esta como la destrucción de todo tipo de idolatrías, clave *sine qua non* para comprender el movimiento franciscano en el tiempo que nos ocupa. En resumen, detrás de las figuras representativas del humanismo teórico español del siglo XVI (Pedro Mártir de Anglería, Antonio de Guevara o Alfonso de Valdés), como del utopismo cristiano-social (Vasco de Quiroga y Fray Bartolomé de las Casas), o bien de las crónicas franciscanas (fray Toribio de Benavente o de Paredes llamado Motolinía, Bernardino de Sahagún y fray Jerónimo de Mendieta), se conforma un complejo campo de investigación en que la crítica ha pretendido desentrañar la génesis y desarrollo de un pensamiento utópico americano. En este ideario se reconocen los signos de una interpretación providencialista de la historia, en la que la in-

fluencia del joaquinismo; es decir, el profetismo milenarista del abad cisterciense Joaquín de Fiore (1130/35-1202), no sólo fue seguida y desarrollada en Europa, sino también en tierras del Nuevo Mundo (Phelan, 1972). La resultante es que categorías como milenarismo, escatología y utopía, vienen a entremezclarse muchas veces sin una explícita diferenciación teórica.

Adicionalmente, encontramos los estudios de Georges Baudot *Utopía e historia en México* (Baudot, 1983), sobre la dimensión mesiánica de la evangelización franciscana de México; que es, sin lugar a dudas, el mejor estudio al que hemos podido allegar, pues permite acercarnos al mundo ibérico que llega a México y Perú. Este significativo estudio aborda el análisis histórico de la empresa de evangelización franciscana en el Virreinato de Nueva España en los albores del período colonial, considerando el aporte de los registros etnográficos de evangelizadores, tales como fray Andrés de Olmos, fray Toribio de Benavente o Motolinía, fray Martín de la Coruña, fray Francisco de las Navas y fray Bernardino de Sahagún.

De otro lado, Maravall en sus dos obras: *Utopías y reformismo en la España de los Austrias* (1982) y *Carlos V y el pensamiento político del renacimiento* (1999), ilustra la configuración de una mentalidad utópica en Europa, trabajo que es complementado por el artículo *La visión utópica del Imperio de Carlos V en la España de su época* (Maravall, 1958) que aborda las bases doctrinales de la noción de imperio durante la monarquía de Carlos V. En su primera parte, mediante la revisión de los tópicos del humanismo (rescate de la cultura clásica en

el pensamiento de Guevara, influencia erasmista en la biografía político-moral de los espejos de príncipes, etc.) articula una visión utópica e idealizada del emperador y analiza diversos aspectos de esta visión político-moral en la obra de Antonio de Guevara: el universalismo monárquico, la legitimidad de la guerra defensiva, la imagen del emperador filósofo mediante la figura de Marco Aurelio. En la segunda parte, estudia la corriente del reformismo espiritualista de Alfonso de Valdés y el ideal del universalismo político-religioso español que acentúa la construcción utópica del imperio. Esta visión se integra, en la tercera parte, con la dimensión utópica del gobierno pastoril, en cuya imagen se sintetiza la imagen política del imperio de Carlos V que trazaron los escritores de tipo utópico y reformista. Se cuenta, de igual manera, con el trabajo: *Utopía y contrautopía en el Quijote* (Maravall, 1976) como interpretación histórico-social que analiza la visión de Cervantes a partir de una lectura contrautópica de los ideales hispánicos, especialmente referidos al distanciamiento irónico, que se pone en relación con los modelos de representación pastoriles y caballerescos durante el período de transición de los siglos XVI y XVII.

Siguiendo con la producción de Maravall, es necesario registrar *La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España* (Maravall, 1949), trabajo en el que se hace un análisis del movimiento utópico y reformista de los franciscanos en Nueva España durante el siglo XVI. De igual modo, se considera la interpretación histórica de aspectos distintivos de la religiosidad franciscana, destacando su ideal del cristianismo primitivo, lo que supone

una forma de organización eclesiástica, pero así mismo civil y política de la cultura indígena y española. Tales aspectos, a diferencia de la concepción utópica de Tomás Moro, se examinan desde el influjo milenarista de Jerónimo de Savonarola (1452-1498), vinculado a figuras como fray Martín de Valencia y su presencia en los escritos franciscanos de Motolinía, Mendieta y Torquemada.

No se puede dejar de lado la extensa obra de Juan Gil: *Mitos y Utopías del Descubrimiento* (Gil, 1987). Este importante estudio referido a los mitos y utopías del descubrimiento de América, en el primer volumen, se dedica al análisis del pensamiento colombino y al descubrimiento del mundo antillano; el segundo se consagra a los navegantes del Pacífico y, finalmente, cierra su trilogía con el estudio de las expediciones españolas en busca de El Dorado. De otra parte, se destaca *Los conversos y la Inquisición sevillana* (Gil, 2000), poco conocida, con la cual se inicia la validación de algunas hipótesis, donde se sostiene que la península ibérica vive en un pluralismo religioso gracias a la centenaria presencia de árabes de religión musulmana y judíos, quienes comparten con los cristianos perspectivas mesiánicas.

No se puede abandonar este segmento bibliográfico sin reseñar antes, un conjunto de trabajos dedicados a estudiar los distintos casos de extirpación de idolatrías, recogidos por Graciela Ramos y Enrique Urbano, en el libro: *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII* (Ramos/Urbano, 1993). Esta obra, compuesta por varios autores, inicia con una

fundamentada reflexión del padre Enrique Urbano sobre "ídolos, figuras e imágenes", capítulo en el que no solamente hace una presentación de los catorce artículos recogidos en este volumen, sino que, además, muestra la evolución histórica del concepto de idolatría, que si bien es cierto "viene a la empresa de conquista" (Ramos/Urbano, 1993, p. 29), está en medio de las "apasionadas discusiones éticas acerca de la legitimidad de la presencia española en América" (Ramos/Urbano, 1993, p. 29); es un retorno a conceptos medievales como el de "Peste", desde el que se levantaron las más grandes sospechas contra los judíos en la edad media, para ser comprendida en el Nuevo Mundo como "peste idolátrica" y extirparla como se "desangra a un enfermo para curarlo y apropiarse de los bienes del enfermo como remedio para su cura" (Ramos/Urbano, 1993).

Fuentes franciscanas en Nueva Granada

La historia de la Orden Franciscana en Nueva Granada (Mantilla, 1984),⁴ en sus fuentes impresas, cuenta con dos cronistas franciscanos, fundamentales para entender la historia inicial de este Nuevo Reino de Granada y marginal para la historia de la Provincia; son ellos: fray Pedro Aguado (Fals Borda, 1956) y fray Pedro Simón (Friede, 1981). Juan Friede opina que fray Pedro Aguado sí escribió sobre historia eclesiástica en su recopilación 'histórica', pero que fue la censura oficial de Espa-

4. Para este apartado hemos tomado como referencia la obra de Luis Carlos Mantilla, OFM. *Los franciscanos en Colombia*, Vol. I, Introducción, Bogotá, Editorial Kelly 1984, pp. 15 - 33, obra que recoge de manera sistemática la historia de la Orden Franciscana en sus dos primeros siglos.

ña la que introdujo esos cortes que se echan de menos en la obra de un historiador:

El hecho se explica, si tenemos en cuenta la turbulenta historia de las primeras décadas de la Iglesia en el Nuevo Reino de Granada, con la animosidad y franca enemistad que regía entre los poderes eclesiástico y seglar, entre el clero y los frailes y los frailes entre sí, aún de la misma orden religiosa, de que hablan muchos documentos históricos. El deseo de no revelar estas luchas en los albores de la Iglesia del Nuevo Reino –que patentizan otros documentos– explica su supresión por aquellos que se esforzaban en presentar la historia de América y la conquista más pacífica y menos apasionada de lo que verdaderamente era (Friede, 1965).

Adicionalmente a estos cronistas, encontramos la obra de fray Esteban de Asensio: *Historia memorial de la fundación de la Provincia de Santa Fe en el Nuevo Reino* (Arcila Robledo, 1950), que aunque abarca un período muy corto (1550-1585), es crucial en nuestras pretensiones.

Es el padre Atanasio López, quien publica el manuscrito de Asensio, entre 1921 y 1924, en la revista del Archivo Iberoamericano, dando las primeras puntadas a la primera historia franciscana en el Nuevo Reino de Granada, trabajo continuado por otro franciscano: Gregorio Arcila, quien en 1950 publicó el volumen *Las misiones franciscanas en Colombia* (Arcila Robledo, 1950) y en 1953 sus *Apuntes históricos de la Provincia Franciscana de Colombia* (Arcila Robledo, 1953), antecedido éste por otro libro que tituló *Provincia Franciscana de Colombia: las cuatro fuentes de su historia* (Arcila Robledo, 1950), en conmemoración y

homenaje al cuarto centenario del arribo de los franciscanos a Nueva Granada. En este último, como su nombre lo indica, reprodujo las que consideraba, en ese momento, como las fuentes principales para la historia provincial, a saber: la *Historia memorial* del padre Asensio, con base en la edición de Atanasio López, la *Noticia VII* de fray Pedro Simón, una traducción suya al castellano de las páginas relativas a la Provincia, contenidas en el volumen "*De origine seraphicae religiones*" y, finalmente, la que él llamó y consagró con el nombre de *Relación Almansa*, o sea una descripción de los conventos y religiosos más ilustres de la Provincia, redactada por dos franciscanos del siglo XVIII y primera mitad del XIX, pero que solamente se refieren a ese período. El padre Arcila no conocía la recopilación realizada por Fals Borda sobre Aguado, que sólo aparecería seis años después; de esta manera, tendría que haber intitulado su obra como *Cinco fuentes para la historia franciscana en Nueva Granada*. Fals Borda publica en revistas norteamericanas dos artículos sobre Aguado, pionero en la historia franciscana en la Provincia (Fals Borda, 1955).

El también historiador franciscano Alberto Lee, publica en el *Boletín de historia y antigüedades*, de la Academia Colombiana de Historia (Lee, 1948, 1949, 1950), tres artículos sobre el período, en los cuales muestra las relaciones con el clero secular, la administración de las doctrinas y la controversia en torno al aprendizaje de la lengua indígena, fundamentales para el marco contextual del proyecto emprendido.

Contamos, igualmente, con un par de estudios de corte interpretativo del historiador Juan

Friede: *Los franciscanos y el clero en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVI* (Friede, 1957) y *Los franciscanos en el Nuevo Reino de Granada y el movimiento indigenista del siglo XVI* (Friede, 1958). Ambos trabajos, apoyados en documentación del Archivo General de Indias, en Sevilla, iluminan aspectos claves en los hechos que constituyen la historia franciscana durante el período que nos interesa: el primero muestra las causas que produjeron el antagonismo entre el clero secular y los religiosos, así como las que originaron las tensiones internas entre los franciscanos; en el segundo se intenta demostrar cómo desde su llegada al Nuevo Reino de Granada los franciscanos asumieron una posición clara y definida en favor del indio, que los coloca inequívocamente dentro de lo que él llama “movimiento indigenista combativo”.

Se cuenta con el minucioso trabajo de fuentes primarias realizado por el historiador Juan Friede bajo el título *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada desde la instalación de la Real Audiencia* (Friede, 1975), dentro del que se contienen alrededor de cuarenta cartas de franciscanos, que han enriquecido grandemente la historiografía colonial colombiana y que para este trabajo, constituyen un valioso recurso. Por otra parte, la abundancia de documentos de carácter civil o de sujetos particulares, o relativas a otras órdenes religiosas, contribuyen a ampliar o a confirmar las noticias sobre los hechos franciscanos. Finalmente, no puede obviarse en esta presentación, la sesuda obra de fray Luis Carlos Mantilla, OFM: *Los franciscanos en Colombia, tomo I 1550 - 1600 y Tomo II 1600-1700* (Mantilla, 1984), con la que se inicia esta última parte de la revisión bibliográfica. Obra de

obligada consulta para los fines de este trabajo, ya que ofrece una primera relación del estado del arte. A pesar de las grandes diferencias interpretativas que se puedan tener, el padre Luis Carlos Mantilla logra mostrar el desarrollo de la Provincia desde que era custodia; la elección de cada uno, primero custodios y posteriormente provinciales; la fundación de los distintos conventos y las diversas conflictividades por las que fueron atravesados durante estos primeros 150 años.

Conclusiones

Como se ha podido constatar, la perspectiva utópica que se decide abordar en este trabajo es pionera en el país; no se encuentran referencias bibliográficas al respecto, sólo una en torno a las reducciones jesuíticas de José del Rey Fajardo, S.J.: *Una utopía sofocada: reducciones jesuíticas en la Orinoquia* (Fajardo, 1998). Este estudio aborda la presencia de la Compañía de Jesús neogranadina en la región de Orinoquia durante el siglo XVIII. Desde una contextualización americana del proyecto evangelizador jesuita, el autor pretende analizar tres aspectos: el surgimiento de la alteridad dentro del dualismo utópico, la búsqueda de un topos para edificar un modelo teocrático de sociedad y el sueño en un orden alternativo basado en la justicia, en el marco del amor y la libertad; conviene subrayar que este trabajo es para un período posterior al del presente proyecto de investigación.

Como se puede visualizar, la perspectiva utópica franciscana en los siglos XVI y XVII en Nueva Granada, no ha sido todavía objeto de es-

tudio para los historiadores, pero no se puede dejar de reconocer el trabajo del historiador colombiano Rodolfo Ramón de Roux: *Los laberintos de la esperanza* (De Roux, 1993). Este reconocido trabajo es un recorrido por una "geografía imaginaria" (De Roux, 1993, p. 215) que historiza procesos grupales hacia un lugar mejor (Eutopos), sin ocultar que, con frecuencia, se encuentran con que no era la tierra prometida. De Roux recrea la experiencia de los franciscanos, reconociendo en ellos una perspectiva utópica, aunque sólo se refiere a la experiencia mexicana: Mendieta, Sahagún, Motolinía, etc.; es un recorrido histórico por distintas experiencias eutópicas latinoamericanas de franciscanos y jesuitas.

Queda sólo poder comprobar la hipótesis a partir de las fuentes documentales existentes y realizar así, un primer aporte a la historiografía de la utopía en el Nuevo Reino de Granada.

Bibliografía

- AA. W., *Colón y la Rábida*, La Rábida, Editorial Franciscana. 1992.
- AA. W., *Historia y ficción: crónicas de América*, Universidad Autónoma de Juárez 1992.
- AA. W., *La utopía en América*, México: Universidad Nacional Autónoma de México (Coordinación de Humanidades; Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos), 1991.
- AA. W.: *Las utopías en el mundo hispánico*. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez. Les utopies dans le monde hispanique. 24/26.11.1988. Madrid: Casa de Velázquez, Univ. Complutense, 1990. 319 p.
- AA. W.: *Lo Utópico y la Utopía*. coordinado por José Julián Morente. Barcelona, Integral 1984.
- ABELLÁN, J. L. *Los orígenes del mito del buen salvaje, Fray Bartolomé de Las Casas y su Mitología Utópica*. En: Revista de Indias, No. 36, Madrid. 1976.
- AÍNSA, Fernando. *La función utópica en América Latina y el modelo de Ernst Bloch*. En: Revista de historia de las ideas (Quito). 8 (1987): pp. 183-198.
- _____. *Tensión utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica*. En: Anales de literatura hispanoamericana (Madrid). No. 13 (1984): pp. 13-35.
- _____. *Notas para un estudio de la función de la utopía en la historia de América Latina*. En: Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos (México). N° 16 (1983): pp. 93-114.
- _____. *La alteridad lejana como utopía en el mito de la tierra prometida*. En: Cuadernos Americanos (México) 4 (1988) 10: pp. 55-80.
- _____. *Necesidad de la utopía*, Buenos Aires/Montevidео: Nordac/Tupac, 1990. 171 p.
- _____. *Historia, utopía y ficción de la Ciudad de los Césares. Metamorfosis de un mito*. Madrid: Soc. Quinto Centenario, Alianza, 1992. 120 p.
- _____. *De la edad de oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1992. 212 p.
- _____. *Los signos imaginarios del encuentro y la invención de la utopía*, En: Houskova, Anna/ Procházka, Martin (eds.): *Utopías del Nuevo Mundo*. Actas del Simposio Internacional. Praga, 8-10 de junio de 1992. Praga: Instituto de Literatura Checa y Universal de la Academia Checa de Ciencias y Departamento de Estudios Iberoamericanos de la Universidad de Carolina, 1993: pp. 8-26.
- _____. *La Utopía empírica del cristianismo social (1513-1577)*, En: PIZARRO, Ana (Coord.): *América Latina. Palavra, Literatura e Cultura. Formações Discursivas Coloniais* Vol. I. A situação colonial. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina Campinas: UNICAMP, 1993: pp. 87-109.
- ARCILA ROBLEDO, Gregorio. *Las misiones Franciscanas en Colombia*. Bogotá, Editorial Kelly 1950.
- _____. *Apuntes históricos de la Provincia Franciscana de Colombia*, Bogotá, Imprenta nacional. 1953.
- _____. *Provincia Franciscana de Colombia: Las Cuatro Fuentes de su Historia*. Bogotá. Editorial Renovación 1950
- BAUDOT, Georges. *Utopía e Historia en México. Los Primeros Cronistas de la Civilización Mexicana 1520-1569*, Madrid, Espasa – Calpe 1983.
- BAUDOT, Georges. *Conquista espiritual de México*, Primera edición en francés 1977, Madrid, 1981.
- BLOCH, Ernst. *Principio Esperanza*, III tomos, Madrid, Editorial Aguilar, 1959
- BRADING, David. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- CAYOTA, Mario. *Siembra entre brumas. Utopía Franciscana y humanismo renacentista: una alternativa a la conquista*, Montevideo, Instituto San Bernardino de Montevideo, 1992, 539 p.
- CIORAN, E. M. *Fronteras de la Utopía*. México, en Vuelta No. 55, 1981.

- COHN, Norman. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- DE ASENSIO, Fray Esteban. *Historia memorial*, En: ARCILA ROBLEDO, Gregorio. *Las cuatro fuentes de su historia. Provincia Franciscana de Colombia*, Bogotá, Editorial Renovación. 1950, pp 11-57.
- DE LAS CASAS, Fray Bartolomé. *Historia de las Indias*. Lib 1, Cáp. CXXI; México, Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, Fondo de Cultura Económica 1951.
- DE ROUX, Rodolfo Ramón. *Los laberintos de la esperanza*, Bogotá: CINEP 1993, 262 p.
- DIAZ DEL MORAL, Juan. *Historia de las agitaciones andaluzas*. Madrid: Gedisa, 1967.
- DONGHI, Tulio Halperin. *Nueva historia social andina*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- DURKHEIM, Emilio. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires: Edit. Schapire. 1968.
- DUSSEL, Enrique. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Introducción, Tomo I. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1983.
- ELIADE, Mircea. *La nostalgia del paraíso en las tradiciones primitivas*. En: *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. Tomo I. Buenos Aires: Eudeba. 1964.
- FAJARDO, José del Rey, S. J.: *Una utopía sofocada: reducciones jesuíticas en la Orinoquía*, Caracas: Universidad Católica de Táchira/Universidad Católica Andrés Bello, 1998. 115 p.
- FALS BORDA, Orlando. *Fray Pedro de Aguado. El cronista olvidado de Colombia y Venezuela*. Cali: Editorial Franciscana de Colombia, 1956. 96 p.
- _____. *Odissey of a sixteenth-century document: Fray Pedro de Aguado's Recopilación historial*, En: *The Hispanic American Review* 35, 1955 202-220 y Fray Pedro Aguado, *The forgotten chronicler of Colombia and Venezuela*, en: *The Americas* 11, 1955, pp. 539-573.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. *Historia General y Natural de las Indias*. Bogotá: EFE. 2002.
- FERNÁNDEZ HERRERO, Beatriz. *La utopía de la aventura americana*. Bogotá: Anthropos. 1994.
- FRIEDE, Juan. *Descubrimiento y conquista del Nuevo Reino de Granada*. En: *Historia extensa de Colombia*. Vol. II, Bogotá: Lehner 1965, p. 324.
- _____. *Los franciscanos y el clero en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVI*. En: *Misionaría hispánica* 14. 1957.
- _____. *Los franciscanos en el Nuevo Reino de Granada y el movimiento indigenista del siglo XVI*. En: *Bulletín Hispanique*. 1958.
- _____. *Fuentes documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la instalación de la Real Audiencia (1550-1590)*. VIII volúmenes. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular. 1975.
- GERBI, Antonello. *La naturaleza de las Indias nuevas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GIL, Juan. *Utopías del descubrimiento*. 3 tomos. Madrid: Editorial Alianza, 1987-1988.
- GIL, Juan. *Conversos y la inquisición sevillana*, Sevilla: Universidad de Sevilla, Fundación El Monte, 2000.
- GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan. *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*. Edición bilingüe, con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García Pelayo, México: Fondo de Cultura Económica. 1979.
- GINZBURG, Carlo. *Paradigma indicial*. México: Fondo de Cultura Económica. 1986.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México: Porrúa. 1988, 393 p.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Primera edición en francés 1988. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- _____. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019)*, Primera edición en francés 1990. México: Fondo de Cultura Económica. 1994.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Dios o el oro en las indias*, Lima: CEP, 1989.
- HALPERIN DONGUI, Tulio. *Nueva historia social andina*, Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. *La utopía de América*. (Prólogo Rafael Gutiérrez Girardot. Compilación y cronología de Angel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot). Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- LADERO QUESADA, Miguel Angel. *Historia de América Latina, España en 1492*. Madrid: Editorial Hermandad. 1978.
- LAFAYE, Jaques. *Mesías, cruzadas y utopías. El judeo-cristianismo en las culturas ibéricas*, México: Fondo de Cultura Económica. 1984.
- _____. *Diáspora y unidad, la ecuación cultural hispánica*, Vol. VII, 1, Culturas (UNESCO), 1980.
- _____. *Quetzacoalt y Guadalupe*. México: Fondo de Cultura Económica. 1976.
- LEE, Fray Alberto. *Boletín de historia y antigüedades*, Número 38. Bogotá: Academia Colombiana de Historia. 1948.
- _____. *Boletín de historia y antigüedades*, Números 39. Bogotá: Academia Colombiana de Historia. 1949.
- _____. *Boletín de historia y antigüedades*, Número 40. Bogotá: Academia Colombiana de Historia. 1950.
- MANNHEIM, Kart. *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid: Editorial Aguilar. 1973.

- MANTILLA, Luis Carlos. *Los Franciscanos en Colombia, 1550-1700*. Tomos I y II, Bogotá, Editorial Kelly, 1984
- MARAVALL, J. A. *Utopías y reformismo en la España de los austrias*. México, Ediciones Siglo XXI. 1982, p. 398.
- _____. *Carlos V y el pensamiento político del renacimiento*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. 1999.
- _____. *La visión utópica del Imperio de Carlos V en la España de su época*. En: *Carlos V (1500-1558)*. Homenaje de la Universidad de Granada. Miscelánea de estudios sobre Carlos V y su época en el IV centenario de su muerte. Granada: 1958. pp. 41-77.
- _____. *Utopía y contra utopía en el Quijote*. Santiago de Compostela: Pico Sacro, 1976, 260 p.
- _____. *La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España*, En: *Estudios Americanos (Sevilla) I* (1949) 2: pp. 199-227.
- MARZAL, Manuel. *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 1983.
- MARZAL Manuel. *Iglesia, cultura y nuevas iglesias*. Cusco: América Indígena. 1988.
- _____. *La cristiandad colonial en el Perú*. Tomo IX. Barcelona: CEHILA-Sígueme. 1987.
- MILHOU, Alain. *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid: Seminario americanista de la Universidad de Valladolid, 1983. 479 p.
- MINOIS, Georges. *Breve historia del Diablo*. Primera edición en Francia. 1998. Bogotá: Editorial Planeta. 2002.
- MIRES, Fernando. *La colonización de las almas*. San José: Editorial DEI, 1987.
- _____. *En nombre de la cruz*. San José: DEI, 1986.
- MORALES, Mario. *Milenarismo: Mito y realidad del fin de los tiempos*. Barcelona: Gedisa. 1980.
- O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992.
- PACHECO, Juan Manuel, S.J., *Historia eclesiástica*, Tomo I: *La evangelización del Nuevo Reino de Granada, Siglo XVI*. Academia Colombiana de Historia, Historia Extensa de Colombia. T. XIII, Bogotá: Lehrner 1971.
- _____. *Los jesuitas en Colombia*. Bogotá: San Juan Eudes. 1959.
- _____. *La Ilustración en el Nuevo Reino de Granada*. Caracas: Universidad Andrés Bello. 1975.
- PASTOR, Beatriz. *El jardín y el peregrino. Ensayos sobre el pensamiento utópico latinoamericano. 1492-1695*. Amsterdam: Rodopi, 1996. 366 p.
- PHELAN, John Leddy. *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. (Traducción al español por Josefina Vásquez de Knauth.) México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- RAMOS, Gabriela; URBANO, Enrique. *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos, 1993.
- SERVIER, Jean. *Historia de la utopía*. Caracas: Edit. Monte Avila. 1969.
- SILVERBLAT, Irene. *Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización*. En: *Revista Allpanchis Puturinqa*, No. 19: 31-47, Cusco-Perú: Instituto de Pastoral Andina. 1982.
- SIMÓN, Fray Pedro. *Noticias históricas de la conquista de tierra firme en las indias occidentales*. Vol. VII. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, recopilación de Juan Friede, 1981.
- TURNER, Víctor. *Símbolos imaginaria y peregrinaje de la cultura cristiana*. México: Ed. Siglo XXI. 1978.
- URBANO, Enrique. *Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes*. En: *Revista Allpanchis Puturinqa* No. 20: 33-84, Cusco-Perú: Instituto de Pastoral Andina. 1982.
- _____. *En nombre del Dios Wiracocha: apuntes para una definición de un espacio simbólico prehispánico*. En: *Revista Allpanchis Puturinqa* No. 33, 135-156, Instituto de Pastoral Andina. 1989.
- VARGAS LLOSA, Mario. *La guerra del fin del mundo*. Barcelona. Seix Barral. 1981.
- VILCHES REYES, Jaime; CATALÁ, José Sala (comp.). *Pensamiento utópico y profético hispanoamericano*. Toluca: Centro de Investigaciones y Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. 1990. 205 p.
- ZABALA BEASCOECHEA, Ana de. *Utopía, mesianismo y milenarismo. Experiencias latinoamericanas*, Lima: Universidad San Martín de Porres. 2002.
- ZAVALA, Silvio. *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*. En: *Memoria de El Colegio Nacional. (México)*. Vol. I, No. 4. 1949.
- ZECHI, Stefano; BLOCH, Ernst: *Utopía y esperanza en el comunismo*. Barcelona: Edit. Península, 1978.