

La discusión sobre el joaquinismo novohispano en el siglo XVI en la historiografía reciente

Ana de ZABALLA BEASCOECHEA
Universidad del País Vasco

Josep-Ignasi SARANYANA
Universidad de Navarra

I. ESTADO DE LA CUESTION

1. *Qué es el joaquinismo*

El joaquinismo revistió, en los siglos bajomedievales y renacentistas, distintas formulaciones, difíciles de sintetizar por ser a veces contradictorias. Esta diversificación estaba ya en marcha cuando estalló la famosa querrela contra los mendicantes, en la Universidad de París, hacia 1254. En todo caso, y aunque haya habido formas diversas de joaquinismo, nos parece oportuno señalar aquí —como punto de partida de nuestro análisis— las características del genuino movimiento joaquinista. De este modo tendremos siempre a la vista una referencia bien concreta para nuestros análisis comparativos.

A nuestro entender, el joaquinismo se caracteriza esencialmente por las siguientes cinco notas: la interpretación de la historia profana en clave de *historia salutis*; una exégesis concordística del VT y NT; una división de la historia en tres *status*, apropiados biunívocamente a cada una de las Personas divinas, aunque el último es «común» al Hijo y al Espíritu Santo; una nueva y plena comprensión espiritual de la Escritura, llamada «evangelio eterno», durante el tercer *status*; y una nueva economía de salvación, sin signos ni figuras, que se instaurará antes del eschaton final.

Las anteriores cinco notas, que son eminentemente teológicas, presuponen: Primero, que las «apropiaciones» se equiparan a las «propiedades» personales y se convierten en auténticas operaciones *ad extra* de las Personas, y que, por lo mismo, la unidad de las Personas divinas se considera puramente moral. Segundo, que la *Ecclesia in terra* se confunde, en algunos aspectos, con la *Ecclesia in Patria*. Tercero, que se tiene por caduca

la Nueva Ley, lo cual implica una «ley novísima» que sustituya a la Nueva¹.

Parece evidente, a poco que se consideren los presupuestos doctrinales del joaquinismo y sus principales tesis, que el Abad Florense había ideado un sistema teológico de envergadura, en el que abordaba cuestiones dogmáticas centrales de la fe católica. En el fondo, el monje calabrés había pretendido una consideración nueva, y revolucionaria en tantos aspectos, de la Trinidad, desde vertiente económica, lo cual fue advertido por el Magisterio eclesiástico en el IV de Letrán (1215) y en el Concilio provincial de Arlés (1260/63), y censurado. Quizá por ello, los temas teológicos joaquinistas más importantes no pasaron a la literatura pseudo-joaquinista, que tanta influencia habría de tener en el período bajomedieval, como señalaremos seguidamente².

2. *A qué se llama «joaquinismo novohispano»*

Resulta obvio, a poco que se repase la abundante bibliografía publicada en los últimos cincuenta años sobre la presencia del joaquinismo en América, especialmente en Nueva España, que los americanistas interpretan la síntesis teológica joaquinista en sentido muy amplio, subrayando sólo algunos aspectos, no todos esenciales³. Marcel Bataillon, José Antonio

1. Sobre la naturaleza del joaquinismo: Cfr. J. I. SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, EUNSA, Pamplona, 1979. Una descripción de los elementos fundamentales del joaquinismo, pensada para la realidad americana de la primera generación colonizadora, en: A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1983, 203-209. El crítico más sagaz y, al mismo tiempo, más respetuoso, de la síntesis joaquinista auténtica, fue Tomás de Aquino. Sobre la crítica del Aquinate véase, además de la monografía referida *supra* en primer lugar: Y. D. GELINAS, *La critique de Thomas d'Aquin sur l'exégèse de Joachim de Fiore*, en VV.AA. *Atti del Congresso Internazionale «Tommaso de'Aquino nel suo settimo Centenario»*, Ed. Domenicane Italiane, Nápoles, 1975, I, 368-376; y W. H. J. SCHACHTEN, *Ordo Salutis. Das Gesetz als Wise der Heilsvermittlung. Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore*, Aschendorff, Münster in Westf., 1980.

2. «It is significant that only one of the pseudo-Joachimist works was theological in character – an attempt to re-state Joachim's exposition of the Trinity as against Peter Lombard» (H. LEE, M. REEVES, G. SILANO, *Western Mediterranean Prophecy. The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century «Breviloquium»*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1989, 4-5). La obra pseudo-joaquinista de carácter trinitológico, aquí aludida, es: *Jochimi Abbatis liber contra Lombardum*, escrita poco después de 1234, y editada por C. Ottaviano en Roma, en 1934.

3. Puede leerse una cierta protesta, por ese afán desmedido de la historiografía reciente, de considerar como joaquinista cualquier interpretación histórica de carácter

Maravall, John L. Phelan y Georges Baudot, parecen haber simplificado excesivamente la síntesis joaquinita, para adecuarla a sus necesidades histórico-analíticas⁴. Y, de esta forma, han caracterizado como joaquinitas los ideales religiosos de la primera generación franciscana que pasó a la Nueva España⁵.

Milhou ha recapitulado muy bien las tesis de los cuatro americanistas antes citados: «La utopía de los franciscanos de Nueva España estaba teñida de joaquinismo milenarista, como ha mostrado Georges Baudot después de José Antonio Maravall y John Leddy Phelan, pero una utopía inferiorizante, al fin y al cabo, para los indios, y que se avenía con la dominación española, con la encomienda particularmente, con tal de que los colonos no estuviesen en contacto con los indígenas, regidos y protegidos parcialmente por los misioneros»⁶. Y Henri de Lubac, que, en su importante obra sobre la presencia del joaquinismo en la modernidad europea, también se ha ocupado del joaquinismo novohispano, añade: «La carta oficial de misión que, en 1523, envió a doce franciscanos a México llevaba también la 'impronta del joaquinismo'. El superior de los Doce, Martín de Valencia, ferviente adepto de la reforma establecida en la provincia de Extremadura, era él mismo 'un joaquinita de formación y de comportamiento'; llevó consigo el *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, impreso poco antes en Milán (1510 y 1513), que era más o menos como 'los Hechos de los Apóstoles del monaquismo mendicante que Joaquín de Fiore había profetizado como vehículo del Evangelio eterno de la tercera edad del mundo'»⁷.

ternario, en B. MCGINN, *Joachim of Fiore's Tertius Status: Some Theological Appraisals*, en WW.AA., *L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale. Atti del II Congresso Internazionale di studi gioachimiti*, a cargo de A. Crocco, Centro di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 1988, 222.

4. Pueden verse, de estos autores: J. L. PHELAN, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. cast., UNAM, México, 1972 (el original inglés data de 1956); M. BATAILLON, *Erasmus y España*, trad. cast., F.C.E., México, 1979, apéndice (el original francés de 1937 es mucho menos interesante que la edición castellana); J. A. MARAVALL, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Historia/Siglo XXI, Madrid, 1982 (el capítulo 2, que trata directamente del tema que nos ocupa, fue publicado por vez primera en 1948); G. BAUDOT, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, trad. cast., Espasa Calpe, Madrid, 1983 (el original francés es de 1977).

5. Cfr. A. de ZABALLA, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún*, EUNSA, Pamplona, 1989, 151-168. En esta monografía se ofrece una crítica amplia a las tesis de la americanística, en el tema del utopismo joaquinita y savonaroliano de los primeros Doce y, sobre todo, de Sahagún, que pasó a Nueva España sólo cinco años después que los primeros «apóstoles».

6. A. MILHOU, *Colón y su mentalidad...*, cit. en nota 2, 110.

7. H. de LUBAC, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, tomo I: *De Joachim à*

Según Milhou⁸, Fray Martín de Valencia⁹ también habría recibido sus ideas joaquinitas, llevadas después a Nueva España, de Francisco Eiximens, un franciscano catalán fallecido en 1409, «cuyas obras, traducidas al castellano, sirvieron de puente entre el mundo catalán y el mundo castellano» y arrojan «nueva luz sobre el profetismo de Fray Martín de Valencia y de los 'Doce'». Milhou prueba, ciertamente, la presencia del *Llibre dels àngels*, de Francesc de Eiximens, en la *Historia eclesiástica indiana*, de Jerónimo de Mendieta; pero sólo establece conjeturas sobre la filiación joaquinita de Fray Martín de Valencia.

La americanística ha insistido, además, en los trasvases de ideas entre los «espirituales» de los siglos XIII y XIV y las Observancias franciscanas de los siglos XV y XVI¹⁰. Phelan, por ejemplo, relacionó unos con otros, y vio en las doctrinas pseudo-joaquinitas de los espirituales el origen del supuesto escatologismo franciscano de la Nueva España. Aunque sabía que los fratículos habían desaparecido, casi por completo, de los Reinos ibéricos, a mediados del siglo XIV; con todo, estimaba que sus aspiraciones joaquinitas les sobrevivieron, y que «la rama de los observantes franciscanos, con su decidido énfasis en el voto de pobreza de San Francisco de estricta pobreza y una práctica continuada de ascetismo, estaba influida por el espíritu joaquinita, sin poner en peligro su ortodoxia».

Por consiguiente, las tesis de Bataillon, Phelan, Maravall y Baudot, posteriormente recogidas por De Lubac y, en algún sentido, por Milhou y, sobre todo, por Martín Hernández¹¹ y Arcelus Ulibarrena¹², podrían formularse en los siguientes términos:

Schelling, Lethielleux, París, 1978, 196. De Lubac cita literalmente afirmaciones de Marcel Bataillon, que hemos señalado con comillas dentro de las comillas.

8. Cfr. A. MILHOU, *El concepto de «destrucción» en el evangelismo milenarista franciscano*, en AA.VV., *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, a cargo de P. Castañeda, Deimos, Madrid, 1988, 306-307 y 308-314.

9. Fray Martín de Valencia fue provincial de la Provincia de San Gabriel y superior de la primera expedición franciscana a México en 1524. Fue también el primer superior de la Custodia del Santo Evangelio, en 1527, reelegido en 1530. Posteriormente, guardián de Tlaxcala. Falleció, en olor de santidad, en Amecameca (México), el 21 de marzo de 1534. Cfr. P. BORGES, *Valencia, Martín de*, en «Diccionario de Historia Eclesiástica de España», 4(1975) 2703-2704.

10. Cfr. J. L. PHELAN, *El reino milenarista...*, cit., 69-88. Maravall (segunda edición de su obra) y Baudot se adhieren a las tesis de Phelan. Sobre la Observancia en España, además de la bibliografía que se citará oportunamente, cfr. M. BANDIN, *Los orígenes de la observancia en la provincia de Santiago*, en «Archivo Ibero-Americano», 33(1930) 357-373; V. AÑIBARRO, *El P. Ximénez Samaniego y los orígenes de la observancia en España*, «Archivo Ibero-Americano», 8(1948) 441-478; ID., *Introducción a los orígenes de la observancia en España: las reformas de los siglos XIV y XV*, Madrid, 1958.

11. Cfr. F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *Humanismo, erasmismo y utopía cristiana en el nacimiento de América*, en «Salmanticensis», 33(1985) 55-80; e ID., *Proyecto de nue-*

a) Los ideales de los fraticelos pervivieron, aun después de extinguidos éstos, en la observancia franciscana castellana, que pasó posteriormente a América. Esto se prueba —dicen— por la lectura, entre los observantes, del *De conformitate*, escrito por Bartolomé de Pisa, entre 1385 y 1399¹³.

b) El puente entre fraticelos y observantes puede haber sido también el franciscano catalán Francesc Eiximens, cuyos libros fueron leídos en la Observancia, y citados por Jerónimo Mendieta¹⁴. Se supone, pues, que Eiximens era simpatizante de los fraticelos, siguiendo en esto los puntos de vista de Reinhardt y de Stegmüller¹⁵.

va sociedad y nueva Iglesia en la primera evangelización americana, en VV.AA., *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, a cargo de J. I. Saranyana, EUNSA, Pamplona, en Prensa.

12. Cfr. J. M. ARCELUS ULIBARRENA, *La esperanza milenaria de «Joaquín de Fiore» y el «Nuevo Mundo»: trayectoria de una utopía*, en «Florensia», 1/1(1987) 47-75.

13. El franciscano Bartolomé de Rinonico estudió en Bolonia y enseñó en Pisa y Florencia, muriendo en Pisa hacia el 1400. Su obra más famosa, por las injustas críticas que recibió de Erasmo de Rotterdam, y por el interés que despertó entre los círculos luteranos, se titula: *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*. Hay una edición, en dos volúmenes, publicada por «Analecta franciscana», Quaracchi, 1906 y 1912. En esta obra, que tuvo mucha fortuna dentro de la Orden franciscana, aun cuando no representa la historiografía oficial de la Orden, intenta demostrar que San Francisco de Asís se conformó perfectísimamente a Cristo, llegando a ser de verdad ese «alter Christus» de que habla San Pablo. No intentaba, como se ha dicho, igualar a San Francisco con Cristo, ni pretendía tampoco menospreciar a los demás santos cristianos. Es obra curiosa e interesante, de la cual se puede, todavía hoy, obtener algún beneficio espiritual. Cfr. J. de DIEU, *Barthélemy de Pise*, en «Dictionnaire de Spiritualité», 1(1937): 1268-1269. Es probable que Bataillon haya prestado atención a este libro por las críticas de Erasmo, vertidas en su *Alcoranus Franciscanorum*.

14. Cfr. Jerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, Porrúa, México, 1971, I, cap. 5, 29 (esta referencia ha sido descubierta por A. MILHOU, *El concepto de «destrucción»...*, cit. en nota 8, 304).

15. Cfr., por ejemplo, K. REINHARDT, *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient*, en «Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España», 5(1976) 139: «Er [Eiximens] zeigte Sympathien für Joachim von Fiore und Ubertino de Casalis und übte Kritik an der kirchlichen Autorität». En cambio, ninguna referencia a esta cuestión en el enjundioso estudio de J. TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, Selecta, Barcelona, 1966, cap. IV: *El Mestre Francesc Eiximens*, 277-321. Torras presenta el siguiente juicio global sobre Eiximens: «No tingué mai pretensions de profeta com algun escriptor suposat; si parla de l'avenir, si vol endevinar els misteris que enclou el futur, és o bé en virtut de l'astrologia, que en aquell temps tenia més aparat i fonament científic que no pas el magnetisme i l'hipnotisme dels nostres dies, o bé pel que havien dit escriptors respectables que creien científicament interpretar les Sagrades Escripures». Respecto al *Llibre dels àngels*, dice que expone la angelología tradicional de la Iglesia, «en forma popular i comuna», y añade que es «llibre curiós e entretingut». Jordi VENTURA (*Els heretges catalans*, Selecta, Barcelona, 1963, 115), excluye también a

c) Se responsabiliza al superior de aquella primera comunidad, Fray Martín de Valencia, de haber trasplantado el espíritu joaquinista a Nueva España; y se sostiene, además, que la *Instrucción*¹⁶ y la *Obediencia*¹⁷, que Fray Martín recibió del Ministro General, Fray Francisco de los Angeles¹⁸, tenían claro sabor joaquinista.

II. SOBRE LAS RELACIONES DE LOS «ESPIRITUALES» CON LOS OBSERVANTES

Comencemos por establecer una definición de «espirituales» franciscanos: «Hay que entender por 'espirituales' un partido o más bien diferentes grupos de frailes menores independientes unos de otros en Italia y el sur de Francia, los cuales, descontentos del sesgo tomado por la evolución de la Orden de San Francisco, se fueron formando en la segunda mitad del siglo XIII y se mantuvieron hasta 1318. Alentando un celo más ideal que discreto, los espirituales habían querido situar a la Orden en el primitivo modo de vida, y, viéndose en la imposibilidad de realizar aquel sueño, se esforzaron por separarse de la Orden para vivir estrictamente según la Regla y el Testamento del Santo Fundador. Para lo que encontraron naturalmente la ruda oposición del gruego de la Orden, que se ha convenido en llamar 'Comunidad', la cual defendía su postura y la legitimidad de sus observancias y atacaba los puntos débiles de sus adversarios la insubordinación a la autoridad constituida y el joaquinismo, que se había infiltrado en las filas de los espirituales»¹⁹. Estos grupos²⁰ se propagaron también por Cataluña

Eiximens de las corrientes joaquinistas, tratándole simplemente como un predicador exagerado, en la línea de los visionarios historiados por Josep M. POU I MARTI, *Visionarios, beguinos y fraticellos catalanes*, Editorial Seráfica, Vic, 1930.

16. Hay dos ediciones, prácticamente iguales, de esta *Instrucción*: en Juan de TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, introd. M. León Portilla, XV, cap. 7 (Porrúa, México, 1969, III, 10-12); y en Jerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, est. preliminar de F. Solano, III, cap. 9 (BAE 261, 122-124).

17. Hay también dos ediciones antiguas de esta *Obediencia*: Juan de TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, XV, cap. 8 (ed. cit., III, 13-16); y en Jerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, III, cap. 10 (ed. cit., BAE 261, 124-126).

18. Sobre Fray Francisco de los Angeles cfr. I. GARCIA, *Quiñones, Francisco de los Angeles, OFM*, en «Diccionario de Historia Eclesiástica de España», 3(1973): 2037b-2038b. Nació en León, en 1475, y murió en Veroli, siendo cardenal, en 1540. De familia castellana noble, emparentada con Carlos V. Franciscano en 1491, después de haber estudiado en Salamanca. Fue vicario provincial (1521), comisario general (1522) y ministro general (1523). Su actividad diplomática, de parte del Emperador, cerca del Papa Clemente VII, fue notable.

19. A. LINAJE CONDE y A. OLIVER, *Las órdenes religiosas en la Baja Edad Media*, en VV.AA., *Historia de la Iglesia en España*, a cargo de R. García-Villoslada, BAC, Ma-

y Valencia, siendo duramente castigados por la autoridad eclesiástica debido a su heterodoxia. Los observantes, en cambio, surgieron en la región del noroeste español, en las provincias franciscanas de Salamanca y Santiago de Compostela. Tales brotes reformistas empezaron a manifestarse en eremitorios y en conventículos rurales, pero no tardarían en alcanzar a los grandes conventos. El de Oviedo, por ejemplo, fue ya reformado en 1409²¹.

Aunque parece lógico, en principio, que espirituales y observantes hayan tenido algunas ideas en común, habida cuenta de que tanto unos como otros eran franciscanos, Phelan ha exagerado sus relaciones. Esto ha provocado una fuerte reacción de Pedro Borges, refiriéndose a los mendicantes que pasaron a Mesoamérica: «Aún prescindiendo de que el ideal apostólico de los franciscanos de Nueva España rebase los límites de la pobreza, el origen del espíritu que los informaba respecto a la práctica de esta virtud se encuentra en España misma. Para la época del descubrimiento de Indias el movimiento de los espirituales, siempre local y restringido en su influencia, aun en los tiempos de su mayor auge, había perdido todo su influjo en la orden franciscana y mucho más en España [en la Corona de Castilla], donde nunca llegó a tener importancia. En contraposición con ello, durante los siglos XIV y XV se desarrolló en la Península un fuerte movimiento de reforma, de carácter no joaquinista-espiritual sino simplemente observante (...). El mismo Cardenal Cisneros, considerado por Phelan como el principal propulsor de la observancia en España, estaba muy lejos de pertenecer a la corriente de los espirituales. Lo que en el ideal apostólico de los franciscanos de Nueva España hubiera de herencia medieval, lejos de buscarlo en los 'espirituales' hay que considerarlo como tomado sencillamente del mismo siglo XVI»²².

A pesar de la contundente réplica de Borges a Phelan, es preciso conceder al historiador anglosajón que hubo alguna continuidad entre los fratricelos y los observantes, sin que esto redundase en heterodoxia de éstos últimos. Stanislao da Compagnola²³ ha demostrado, en efecto, que, cumplido

drid, 1982, II-2, 160-161. Vid., también F. LEJARZA, *Orígenes de la reforma franciscana. El retorno al ideal primitivo*, «Archivo Ibero-Americano», 17(1957) 34.

20. Cfr. Cl. SCHMITT, *Fratricelles*, «Dictionnaire de Spiritualité», 5(1964) 1167-1188; y R. GUARNIERI, *Frères du libre esprit*, «Dictionnaire de Spiritualité», 5(1964) 1241-1268.

21. Cfr. L. GOMEZ CANEDO, *La reforma de la Orden franciscana como antecedente para la evangelización de América*, en VV.AA., *Primer Congreso Interamericano de Historia del Medio Milenio*, FUNDICE, México, 1987, 37.

22. P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, CSIC, Madrid, 1960, 34-35.

23. Cfr. St. DA COMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'«alter Christus»*. *Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Laurentianum/Antonianum, Roma, 1971, 170-173, 230-235, 280-284.

el 1260 sin que se registrasen las profecías de la primera generación fraticela —la generación de Gerardo de Borgo de San Donnino—. San Buenaventura, que había sido tan riguroso con los espirituales, incorporó algunos temas de aquéllos a su *Legenda maior*, que data precisamente de esos años. En ella presenta a San Francisco de Asís como el ángel del sexto sello, el «alter angelus» que tenía la marca del Dios vivo (Apoc. 7,2). Tales ideas se desarrollan ampliamente en el prólogo de la *Legenda maior*, donde se describe a Francisco como plenamente identificado con Cristo, como «Christo conformiter vivere». Si San Buenaventura había dado pábulo y se había hecho eco de temas joaquinitas, asumiendo una presentación escatológica de San Francisco, absolutamente ortodoxa²⁴, cuánto más los fraticelos no habían de dejar escapar tal ocasión para reafirmarse en sus ideas. De esta forma se produjo una abundante bibliografía joaquinita, sin solución de continuidad con la primera generación espiritual, en la que destacan las siguientes obras: *Super Hieremiam prophetam* (1243/48), *Vaticinium Sibillae Erithraeae* (1251/4) y *Expositio super Sibillis et Merlino* (1254/6), que son anteriores al «año joaquinita» de 1260; y *Super Isaiam prophetam* (1260/67), *Profecia Ioachim de Ordine fratrum minorum et praedicatorum* (1251/74), y *Oraculum Cyrilli cum expositione abbatis Ioachim* (1280/90)²⁵.

La figuración escatológica de San Francisco fue, pues, mantenida viva en los escritos pseudo-joaquinitas tardíos; y, debidamente corregida, primero por San Buenaventura y después por las disposiciones de Juan XXII, desembocó, finalmente, en el *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu* (1385/99), que habría de ser profusamente leído en la Observancia española²⁶. Según Bataillon, el *De conformitate* fue llevado a Améri-

24. Hubo también otra presentación escatológica, de carácter heterodoxo, recogida por Pedro Juan Olivi (1248-1298), en su famosa *Postilla super Apocalypsim*, donde se pretende que San Francisco sea el mismo Cristo (sic.), en la segunda venida de Este, es decir, durante la sexta edad, la que corre desde la Ascensión hasta la aparición del anticristo.

25. Sobre la influencia posterior del Abad Florense, en los círculos espirituales alto y bajomedievales; véase el excelente resumen de: D. C. WEST y S. ZIMDARS-SWARTZ, *Joachim of Fiore. A Study in Spiritual Perception and History*, Indiana University Press, Bloomington, 1983, 99-121, con selecta bibliografía.

26. En el primer «fructus» del *De conformitate* hemos hallado referencias a la *Expositione Ieremiae* (liber I, fructus I, secunda pars [«Analecta Franciscana», IV, 33 y 54]); *Oraculum Cyrilli* (*Ibid.* [44 y ss.]). Importa mucho destacar que entre esta bibliografía pseudo-joaquinita y la obra de Bartolomé de Pisa hay sólo algunas coincidencias formales y temáticas; pero que son distintos los planteamientos de fondo. Por ejemplo, coinciden en el común empleo de la exégesis concordística —no en vano Bartolomé cita expresamente la *Concordia* de Joaquín de Fiore—, pero discrepan en el contenido escatológico conferido a la figura de San Francisco. En este sentido, la labor depuradora de San Buenaventura tuvo una gran influencia posterior.

ca por Fray Martín de Valencia. Aunque no hemos podido comprobar si este libro, piadoso, por una parte, pero tan farragoso de lectura, por otra, pasó efectivamente a América con los primeros Doce²⁷, es seguro que Fray Martín lo había leído, como testimonia Mendieta²⁸.

Ahora bien; ¿puede extraerse alguna conclusión significativa de este hecho? En otros términos: la presentación escatológica de San Francisco, ¿supone, *eo ipso*, una eclesiología utópico-joaquinista, como nos ha dicho la americanística francesa más reciente? Campagnola recuerda, para evitar conclusiones precipitadas, que la bula *Ite vos*, del Papa León X (1517), que aprobó la Observancia, caracterizó a San Francisco como «Angelus ille ascendens ab ortu solis, habens signum Dei vivi», según el texto apocalíptico (Apoc. 7,2); y que la Encíclica *Rite expiatis*, del Papa Pío XI (1926), en el aniversario de la muerte del Santo, describe a San Francisco como «alter Christus», según el ideal paulino de santidad (Gal. 2,20).

III. FRAY MARTIN DE VALENCIA

Mendieta afirma que Fray Francisco de los Angeles, General de los Franciscanos, «quedó (...) satisfecho con la vista y apariencia Fr. Martín de Valencia, provincial de la Provincia de S. Gabriel, adonde a la sazón se

27. Se sabe, por ejemplo, que el *De conformitate* pasó a América, concretamente a Cumaná, con la expedición franciscana de 1517 (cfr. P. BORGES, *El envío de misioneros a América durante la época española*. Universidad Pontificia, Salamanca, 1977, 428). Pero Cumaná queda muy lejos de Mesoamérica. Lino Gómez Canedo testimonia que, en un voluminoso informe del siglo XVII, acerca de las bibliotecas franciscanas novohispanas, sólo ha podido identificar el *De conformitate* en la biblioteca del convento de Texcoco (cfr. L. GÓMEZ CANEDO, *Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América*, en VV.AA. *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota 11).

28. «Siendo novicio leyó el libro de las conformidades del padre S. Francisco, en cuya leyenda fue muy alumbrado su espíritu, y comenzó a gustar y conocer la virtud de la pobreza, y a concebir ferventísimo celo de ella y deseo de perfección» (JERONIMO de MENDIETA, *Historia eclesiástica*, cit., V, cap. 1 [BAE 261, 133]). Aunque el término «leyenda» indica «historia o relación de la vida de un santo» —y tal parece haber sido la significación buscada por San Buenaventura al escribir su *Legenda maior*—, ¿habrá querido darle Mendieta a esta vocablo el sentido de algo maravilloso, fantástico, poco fiable desde el punto de vista histórico? Si tal fue la intención de Mendieta, quedaría probado que el cronista franciscano daba poco crédito a los relatos de Bartolomé de Pisa, y que él mismo se hallaba lejos de las piadosas exageraciones escatológicas del Pisano. En todo caso —y esto conviene indicarlo aquí *last but not least*— las «conformidades» de Bernardino de Pisa no deben confundirse con otras «conformidades» redactadas por Pedro Juan Olivi (1248-1298), franciscano que fue jefe de filas de los espirituales, censurado por los propios franciscanos en 1274 y por el Concilio Ecuménico de Vienne, en 1312 (cfr. DS 1312).

guardaba con singular pureza [*pobreça*, dice Torquemada] y perfección la Regla del padre San Francisco»²⁹. Y continúa: «porque realmente en aquel, sobre tantos y tan excelentes varones, se le representó el retrato del espíritu ferviente del padre S. Francisco».

Singular importancia tienen algunas revelaciones privadas que recibió Fray Martín, para conocer el espíritu con que fue luego a Nueva España. Cuenta Torquemada lo siguiente: «Morando en el Convento del Hoyo, de esta su Provincia de San Gabriel, estando una noche en Maitines de la feria cuarta, en tiempo de Adviento, luego en el principio de ellos, comenzó a sentir una devoción interior, y comenzó juntamente a traer a la memoria la conversión de los infieles (...). Y decía, hablando consigo mismo: ¿cuándo se cumplirá esta profecía? ¿Cuándo será esta tarde³⁰? ¿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* (...) Vio súbitamente en espíritu muchas ánimas de infieles, en gran número, que se convertían a la fe, y venían como desaladas a recibir el santo bautismo»³¹. Torquemada subraya que pasaron después doce años hasta que fue llamado por su General para trasladarse a América.

Sin embargo, llegado a América sufrió mucho por causa de la lentitud con que los aztecas recibían la fe católica. Esto nos lo cuenta Mendieta: «afligiase a veces y acongojábese interiormente en ver la tibieza y frialdad que los indios de esta Nueva España, por su bajo talento, mostraban en su conversión (puesto que todos recibieron la fe cristiana y sacro bautismo), y cuán poca aptitud tenían para el ejercicio de la santa oración y contemplación. Por esta causa deseaba verse con otros infieles más capaces y varones»³². Y así es como tuvo cuatro revelaciones privadas, relatadas también por Mendieta, que le hablaban de la gran calidad humana, y las óptimas disposiciones naturales para convertirse, de los habitantes de China. En estas visiones, la Nueva España salía muy mal parada con relación a la China³³. Por lo cual, Fray Martín ardía en deseos de abandonar Nueva

29. Jerónimo de MEDIETA, *Historia eclesiástica*, cit., III, cap. 8 (BAE 260, 121); lo mismo en Juan de TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, cit., XV, cap. 5 (III, 8).

30. Se refiere al verso del salmo: «Convertentur *ad vespervas*, et famen patientur in canes» (Ps. 59[58], 7).

31. Juan de TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, cit., XV, cap. 6 (III, 9). El subrayado es nuestro.

32. Jerónimo de MEDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, cit., V, cap. 10 (BAE 261, 144).

33. Cfr. *ibid.*, cap. 9 (BAE 261, 143-145). En la segunda visión, por ejemplo, los aztecas se le muestran como bestias cargadas «que iban por un camino muy trabajadas y cansadas»; los chinos eran bestias «que iban fatigadas con las cargas, mas caminaban ligeramente, y al parecer sin pesadumbre». En la tercera visión: los aztecas son como «una mujer fea, y feo y legañoso también su hijo»; los chinos, en cambio, como «una mujer hermosa, y por semejante manera lo era también el hijo, y muy gracioso».

España y partir hacia la China, que —según las revelaciones que había tenido— estaba hacia el oeste, por ruta marítima.

¿Qué podríamos concluir de estas dos biografías tan tempranas de Fray Martín, donde se nos habla de su deseo de convertir infieles, pero también se exponen sus juicios negativos sobre las disposiciones religiosas de los aztecas? ¿Qué decir de este franciscano que no fue capaz de aprender la lengua náhuatl³⁴, por no abandonar sus ejercicios espirituales? ¿Cómo calificar esa actitud suya de relativo menosprecio de las culturas aztecas, en comparación con las culturas chinas? ¿Puede realmente pensarse que Fray Martín estuviese imbuido de ideales utópicos con relación a los pueblos mesoamericanos?

Por otra parte, la referencia a la última edad del mundo, señalada anteriormente, que Fray Martín traía a colación del versículo davidico, ¿puede realmente interpretarse como sintomática de milenarismo? Bien sabido es que forma parte de la concepción cristiana de la historia que nos hallamos ya en la *ultima aetas*, que corre paralela, según San Agustín, con la sexta etapa: es decir, sexta y séptima van juntas, puesto que la Iglesia ya sólo espera el *eschaton* final, aunque todavía es peregrina³⁵. Desde el primer día de la Ascensión de Cristo y el primer Pentecostés esperamos los cristianos la segunda venida del Señor³⁶...

IV. LA «INSTRUCCION» Y LA «OBEDIENCIA» RECIBIDAS POR FRAY MARTIN ANTES DE PASAR A AMERICA

1. *La «Instrucción»*

Después de recordar el espíritu misionero de la Orden, Fray Francisco de los Angeles dio ocho indicaciones concretas a los frailes, no sin antes

34. «Como el siervo de Dios era ya viejo de cincuenta años cuando vino a esta Nueva España, no pudo darse mucho a la lengua de los naturales, y también por no dejar lo esencial que Dios le había comunicado de su oración y contemplación y ejercicios espirituales, y por esto supo poco de ella» (*ibid.*, V, cap. 7 [BAE 261, 140]).

35. Sobre los modelos de interpretación histórica, cfr. J. I. SARANYANA, *Presupuestos de la teología de la historia bonaventuriana*, «Scripta Theologica», 7(1976) 307-340; y J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Schnell y Steine, München y Zürich, 1959, *passim*.

36. A este respecto comenta Repgen: «De ahí que los hombres que viven en la 'última aetas' tengan naturalmente un interés elemental en saber según qué planes o leyes transcurrirá ésta, pues este conocimiento sería de gran importancia para la realización de su propia salvación» (W. REPGEN, *El católico ante la Historia: ¿historiador católico o historia católica?*, en VV.AA. *Posibilidades y límites de una historiografía nacional*, a cargo de H. Juretschke, CSIC, Madrid, 1984, 431).

advertirles que evitasen las reglamentaciones inútiles, que dificultarían la tarea evangelizadora³⁷. Obviamente, no cabe interpretar estas reservas frente a ordenaciones y reglamentos innecesarios, como «carismáticas» o «joaquinitas»; son sólo recomendaciones de elemental prudencia, para facilitar el buen gobierno de la nueva Custodia.

Pasemos, pues, sin más preámbulos, a las ocho indicaciones del Ministro General, tal como son referidas por Mendieta y Torquemada³⁸.

1.^a Sólo envía doce frailes a América, con su prelado, «porque éste fue el número que Cristo tomó en su compañía para hacer la conversión del mundo. Y S. Francisco nuestro Padre hizo lo mismo para la publicación de la vida evangélica». Nada, pues, de cabalística en torno al número «doce» la Iglesia de Jesucristo, que habría fracasado en Europa. Una lectura así sería ridícula. El número «doce» tiene sólo una significación piadosa; es una industria para recordar los primeros tiempos de la Orden franciscana y entroncar con el genuino espíritu evangélico pretendido por San Francisco. Expresa, por tanto, el talante con que los frailes deben afrontar la nueva empresa misional que se les confía, y prueba el sano evangelismo de aquellos pioneros³⁹.

2.^a Insiste en la guarda de la Regla, tal como se vive en la Observancia (Provincias de los Angeles, San Gabriel y la Piedad). «Podréis empero usar de las declaraciones que declaran y no relajan la regla, entendiéndolas sanamente, dejando otro extremo, los cuales traen peligrosos errores». Pone en guardia, pues, frente a interpretaciones extremistas de la Regla de San Francisco. Tiene a la vista, muy posiblemente, los rigorismos fraticelos. No niega el recurso a textos y tradiciones de la Orden para interpretar correctamente las disposiciones internas de ella; pero recomienda expresamente huir de todo extremismo⁴⁰.

3.^a Establece que la Custodia del Santo Evangelio, erigida por la presente Instrucción, dependa directamente del Ministro General, y no de otra

37. «Pues vuestro cuidado no ha de ser en guardar ceremonias ni ordenaciones, sino en la guarda del Evangelio, y regla que prometisteis» (Jerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, cit., III, cap. 9 [BAE 260, 123]). Esta indicación debió pesar, posteriormente, en la actitud de los franciscanos en la polémica sobre los ritos bautismales.

38. Jerónimo de MENDIETA, *ibid.*; Juan de TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, cit., XV, cap. 7 (III, 10-12). Esta Instrucción lleva fecha de 3 de octubre de 1523.

39. Sobre el número «doce» de los primeros franciscanos mesoamericanos y, en general, sobre el número de predicadores enviados por el propio San Francisco a las primeras empresas misioneras, cfr. L. GOMEZ CANEDO, *Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota 11.

40. Cfr. ID., *Pioneros de la Cruz en México. Fray Toribio de Motolonia y sus compañeros*, BAC, Madrid, 1988, 59-64.

Provincia, como era lo usual en la Orden franciscana. Esto tenía sus ventajas, en aquella hora en que la Observancia todavía no se había impuesto por completo, pero suponía una especial complicación al enviar nuevos frailes a Nueva España, que debían ser cedidos por otras Provincias. El General recuerda, además, que todos los religiosos de la Nueva España deben pertenecer a la Observancia.

4.^a Determina que los frailes que, por cualquier motivo, regresen a la Península, sean recibidos de nuevo en sus Provincias de origen.

5.^a Señala cómo debe procederse, en sede vacante, a la elección del custodio.

6.^a El custodio asistirá a los capítulos generales —por sí o por delegados suyos—, para elegir Ministro General. En tales capítulos dará noticia de la labor misional novohispana.

7.^a Recuerda que los frailes deben vivir en comunidad o, al menos, de dos en dos o de cuatro en cuatro.

8.^a Una vez más trae a consideración la memoria de San Francisco, «que yendo de camino, de su compañero hacía prelado, por estar siempre debajo de obediencia». Y hace aquí una recomendación, que conviene recordar literalmente: «Y en todo lo que las constituciones y loables costumbres de la religión no estorbaren de hacer a lo que vais, que es la conversión de los infieles, es bien de vosotros sean guardadas». El objetivo fundamental de los frailes es, en efecto, evangelizar Mesoamérica; los reglamentos u otros instrumentos de gobierno deben adecuarse a esta misión y vivirse en la medida en que no la dificulten o estorben. Prevalece, pues, el criterio de libertad apostólica frente a cualquier posición legalista o atada excesivamente a la letra, y la prudente recomendación de esperar a ver las nuevas y desconocidas circunstancias americanas⁴¹. ¿No está, esta hermenéutica de la *Regla*, muy alejada del espíritu fraticelo, empeñado en atarse a las disposiciones testamentarias de San Francisco, sin admitir interpretación alguna que la estrictamente literal propugnada por ellos?⁴².

41. El Ministro General señala expresamente: «Otras particularidades que se deberían poner, así en la conversación de vosotros unos con otros, como en la conversión de los infieles, las dejo de poner ahora, hasta que viniendo el capítulo general (placiendo a Nuestro Señor), con la experiencia que oviéredes tomado, deis parecer de lo que se debe hacer. Y entretanto remítome a vuestra discreción, confiando en la gracia que os comunicará Nuestro Señor, el cual os haya en su guarda» (Jerónimo de MEDIETA, *Historia eclesiástica*, cit., III, cap. 9 [BAE 260, 124]).

42. Como se sabe, entre los franciscanos había prevalecido la idea de que la ley nueva predicada por Cristo tiene fundamentalmente carácter escrito, como lo había tenido anteriormente la ley de Moisés. De ahí que la *lex evangelica* coincidiera —según ellos— con el *Novum Testamentum*. Tal concepción de la ley evangélica se puede leer ya en la *Summa Halensis* (III, pars II, inq. IV, tract. I, qq. 1-10 [Quaracchi IV, nn. 543-563]). Es muy posible, por ello, que los fraticelos, franciscanos al fin, hayan heredado esta

2. La «Obediencia»

La «Obediencia», fechada unos días más tarde, el 30 de octubre de 1523, ofrece los nombres de los trece frailes, es decir, los «Doce» y su prelado⁴³; y contiene algunas afirmaciones escatológicas, a las que conviene prestar atención⁴⁴.

1.^a Se refiere, primeramente, a la fundación de la Orden franciscana, establecida providencialmente por Dios, «para impedir la caída que amenazaba la Iglesia». Alusión a San Francisco, que contempló —en visión— cómo sus frailes reconstruían materialmente el templo de la Iglesia, parcialmente derruido. Con todo, y esto es importante advertirlo, el General no considera que esta tarea sea exclusiva de los franciscanos; advierte que ha sido confiada a ellos, aunque «entre otras muchas personas».

2.^a Comenta, además, que «cuando el día va declinando a la hora undécima, sois llamados vosotros del Padre de las compañías, para que vais (sic) a su viña, no alquilados por algún precio, como otros, sino como verdaderos hijos de tan gran Padre», en referencia directa a la parábola evangélica (Mt. 20, 1-16), que el General aplica a los frailes que se van a desplazar a Nueva España. Como se sabe, el modelo histórico de las cinco llamadas se remonta a San Gregorio Magno y había sido comentado ampliamente por San Buenaventura⁴⁵. La hora representa, en tal esquema, la época bajo Cristo y la llamada universal a la penitencia. Nada extraño, pues, de sabor joaquinita, puede reprocharse a tal interpretación histórica,

tendencia a entender la ley evangélica como un testamento escrito materialmente, y que por ello hayan pretendido identificar el *evangelium aeternum* joaquinita con las tres obras mayores del Abad Florense. Tomás de Aquino, en cambio, concibió la *lex evangelica* más en sentido espiritual que escrito como se prueba leyendo la I-II de la *Summa theologiae*. Cfr. sobre este tema: G. del POZO ABEJON, *Lex evangelica. Estudio histórico-sistemático del paso de la concepción tomista a la suareciana*, Biblioteca Teológica Granadina (Facultad de Teología), Granada, 1988. Esta puede ser, quizá, la razón de que el Aquinate haya tratado con cierta benignidad las tesis joaquinitas sobre el *evangelium aeternum* y que, en cambio, se haya mostrado riguroso —y hasta irónico— con las pretensiones de Gerardo de Borgo de San Donnino, expresadas en su *Introductorium*.

43. Aunque son trece los frailes nombrados, después sólo pasaron doce, porque se quedó en España fray José de la Coruña. Cfr. Jerónimo de MEDIETA, *Historia eclesiástica*, cit., III, cap. 11 (BAE 260, 126).

44. Edición traída por Jerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica*, cit., III, cap. 10 (BAE 260, 124-126); Juan de TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, cit., XV, cap. 8 (III, 13-16).

45. Cfr. Buenaventura de BAGNOREA, *De Regno Dei descripto in parabolis evangelicis*, n. 37 (Quaracchi, V, 549, a-b). También se halla en las dos versiones suyas sobre el hexamerón bíblico: *In Hexaëmeron*, XV, 19 (Quaracchi 400b-401a), y en su paralelo en *Visio III*, col. III (Delorme, 174-175).

que sólo demuestra que el Doctor Seráfico era muy apreciado por los observantes. Este «evangelismo» parece lícito. Ninguna dificultad, en efecto, para interpretar que la hora undécima es la etapa que va de Cristo hasta el fin del mundo, en la cual los gentiles han sido llamados, como Jesucristo indica expresamente al hilo de su relato.

3.^a Finalmente, el General añade: «A vosotros, pues, oh hijos míos, doy voces yo, indigno padre, acercándose ya el último fin del siglo que se va envejeciendo y vuestras voluntades nuevo y despierto para que defendáis el Escuadrón del Alto Rey». Clara referencia a la «novissima aetas» y, quizá, a las revelaciones de fray Juan de Valencia, tenidas doce años antes, al meditar el salmo 59 [58]⁴⁶.

Así, pues, las consideraciones del General, más o menos escatológicas, carecen de especial significación. Sería forzar mucho el sentido inmediato de los textos y, sobre todo, sería una lectura apriorística y al margen del verdadero contexto, descubrir en ellas rasgos utópico-joaquinistas. La primera contempla, sin más pretensiones, unas vivencias místicas del Fundador franciscano, con la sola pretensión de enardecer a los frailes, recordándoles la importancia de la misión que Dios les ha confiado. Las otras dos son patrimonio común de la tradición patristica y medieval. Las tres tienen, evidentemente, una fuerte componente evangélica, pero no se pueden considerar, a nuestro entender, como prototípicas de exagerado evangelismo.

V. CONCLUSIONES

a) Algunos americanistas, sumándose a las opiniones de John Phelan y Marcel Bataillon, han denunciado un supuesto carácter utópico-joaquinista en los planteamientos teológico-pastorales de los franciscanos que pasaron a Nueva España. Tal joaquinismo —dicen—, cultivado en el fervor religioso de la Observancia castellana, particularmente del Prelado de la Custodia del Santo Evangelio, fray Martín de Valencia, habría quedado plasmado en la *Instrucción* y en la *Obediencia* que el Ministro General entregó a los Doce, en octubre de 1523. Sin embargo, analizados estos dos documentos y, sobre todo, la biografía de Fray Martín —traída por Motolinía⁴⁷, Mendieta y por Torquemada— no hemos detectado trazas de posiciones teológicas genuinamente joaquinistas.

46. Sobre la «última aetas» ya hemos tratado anteriormente, al presentar la persona de fray Martín (epígrafe III, *supra*), y no creemos que merezca la pena volver ahora sobre ella.

47. Cfr. Toribio de BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, III, cap. 2 (ed. Cl. Esteva, Historia 16, Madrid, 1985, 198-212).

b) Afirman también, los americanistas citados, la continuidad ideológica entre los fraticelos y los observantes que pasaron a América. Se han señalado, como puente entre ambas corrientes franciscanas, las obras de Francesc de Eiximens († 1409) y de Bartolomé de Pisa († ca. 1400). Fray Martín había leído, en efecto, las *Conformidades*, del Pisano; y es probable —aunque no seguro— que haya tenido acceso directo a las obras eiximienianas, porque los observantes de Nueva España las conocían, como testimonia Mendieta en su crónica. Sin embargo —y conviene no olvidarlo—, las *Conformidades* expresan el paso del escatologismo pseudo-joaquinista a un escatologismo moderado, en todo conforme con las antiguas tradiciones patrístico-medievales. En esta transformación había jugado la *Legenda maior* bonaventuriana un papel destacado. En cambio, del *Libre dels àngels*, conocido ciertamente en Nueva España, nada seguro puede todavía afirmarse sobre su orientación doctrinal, en espera de investigaciones más detenidas y, sobre todo, de la edición de las obras completas de Eiximens, que está en curso.

c) Luego el escatologismo *moderado* tuvo una doble vertiente: las consideraciones escatológicas sobre el fin del mundo (la «última» edad de la historia y de la «llamada a la hora undécima») y la presentación escatológica de la figura de San Francisco (el «ángel del sexto sello» y el «alter Christus»). Ambas vertientes contrastan abiertamente con las consideraciones escatológicas pseudo-joaquinistas sobre las mismas cuestiones: tema del milenio, y la identificación de San Francisco con el «Cristo de la segunda venida», anterior al fin de los tiempos. Parecen fundadas, por tanto, las protestas de cierto sector de la americanística —Pedro Borges, Lino Gómez Canedo, Melquíades Andrés⁴⁸, etc.— frente a las hipótesis de John L. Phelan y otros, de identificar, sin más, a los espirituales fraticelos con los observantes, o, en otros términos, de equiparar el pseudo-joaquinismo bajomedieval con el evangelismo escatológico novohispano⁴⁹.

48. M. ANDRES-MARTIN, *Antropología de los Doce Apóstoles de Nueva España*, en VV.AA., *Hernán Cortés y su tiempo*, Cáceres, 1987, 448-460; ID., *La espiritualidad de los Doce Apóstoles de México en Extremadura y en Nueva España*, en VV.AA., *Actas del Congreso de Franciscanos extremeños en el Nuevo Mundo*, Guadalupe (España), 1987, 365-393; y ID., *Obediencia e Instrucción de Francisco de Quiñones a los Doce Apóstoles de México, según el ms. 1600 de Viena*, en VV.AA., *Actas del Congreso de Franciscanos extremeños...*, cit. supra en esta misma nota, 395-435; e ID., *Nuevo análisis de la utopía franciscana*, en VV.AA., *Actas del Congreso de Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo*, a cargo de P. Borges, Monasterio de Guadalupe, Guadalupe, 1989, en prensa.

49. Por ejemplo: en el voluminoso catálogo de bibliotecas franciscanas novohispanas, citado en nota 27, sólo figuran dos obras pseudo-joaquinistas: el *Liber Vitae*, de Ubertino de Casale, en el convento de Texcoco, y el *Super Hieremiam*, en el convento de Tlalmanalco.

«Es necesario ahondar, en efecto, en el joaquinismo, milenarismo, apocaliptismo, pero no se puede hacer la historia de la evangelización de México desde ellos. Lo mismo cabe decir en relación con el humanismo (...). Los estudios de Phelan y de muchos americanistas franceses son loables; pero resultan incompletos si no nos asomamos a las convicciones más profundas de las personas»⁵⁰. En esto, como en todo, parece necesario, por tanto, un conocimiento más profundo de las ideas teológico-filosóficas del período bajomedieval y renacentista, en que se inscriben los primeros evangelizadores novohispanos. Ya no es posible, a nuestro entender, un acercamiento a las ideas de la primera generación novohispana si no es en régimen de trabajo multidisciplinar, con el fin de que se pueda retomar todo lo bueno que la americanística francesa y anglosajona nos ha ofrecido sobre esa generación y, al mismo tiempo, se puedan revisar convenientemente sus apreciaciones poco fundadas, que también las hay, y que han tenido quizá una acogida demasiado benévola por parte de la crítica histórica.

50. ID., *La espiritualidad de los Doce apóstoles de México*, cit., 387-388.