

ESPINOSA SPÍNOLA, G. “LAS ÓRDENES RELIGIOSAS EN LA EVANGELIZACIÓN DEL NUEVO MUNDO”, EN AA.VV. ESPAÑA MEDIEVAL Y EL LEGADO DE OCCIDENTE, MÉXICO, SEACEX-INAH, 2005, PP. 249-257.

El descubrimiento de América fue para sus protagonistas el descubrimiento del paraíso. Paraíso terrenal para los conquistadores que ante sus ojos desplegaba sus inmensas tierras y riquezas, paraíso espiritual para los religiosos que veían en ella una nueva oportunidad para la construcción de la primitiva iglesia cristiana, lejos de las encorsetadas jerarquías eclesiásticas y las definiciones dogmáticas, y lejos también de la vieja iglesia europea cuyos cimientos se removían en estos momentos. Esta empresa misional recayó en la Corona Española gracias a los privilegios que le otorgó la bula *Universalis Ecclesiae* dada por Julio II en 1508, por la que se les conceden a los monarcas hispanos el Patronato de la Iglesia en América. Estos, a su vez, confiaron a las órdenes religiosas la conquista espiritual del territorio, legitimando su actuación mediante dos bulas papales: la *Alias Felicis* dada por León X el 25 de abril de 1521 y la *Exponis Nobis Nuper Fecisti* (Omnimoda) de Adriano VI otorgada el 10 de mayo de 1522. Ambas proporcionaban a las órdenes mendicantes autoridad apostólica allí donde faltaran obispos o se hallaran éstos a más de dos jornadas de distancia, salvo en aquellos ministerios que exigían consagración episcopal.

Varias fueron las razones que determinaron este monopolio de las órdenes religiosas en la evangelización de América, argumentado legalmente por las bulas papales mencionadas, las cuales son fruto en algunos casos de las condiciones mismas del descubrimiento del Nuevo Continente. Así, tras el fracaso de la experiencia caribeña, que supuso la desestructuración de la sociedad indígena y el progresivo exterminio de la población autóctona, la incorporación en 1521 de las posesiones del imperio azteca a los dominios hispanos, con su riqueza, extensión territorial y amplio abanico cultural, puso en marcha el proceso de conversión y evangelización de las distintas comunidades que formaron el Virreinato de la Nueva España. México se convierte entonces en un gran banco de pruebas donde se prioriza la labor evangélica, en oposición a la política de los gobernantes hispanos caribeños que apenas se preocuparon por construir iglesias, encargándose de ella las órdenes religiosas que predicaban con vigor el retorno a la pobreza y basan sus reglas en la vida comunitaria, la oración y la predicación. Entre esas órdenes monásticas destacaron las “mendicantes”, llamadas así

porque fueron fundadas al margen de los beneficios eclesiásticos, sustentándose gracias a las limosnas voluntarias de sus fieles y benefactores.

Pero no sólo el ideal de pobreza debía sustentar la nueva iglesia indiana, además era necesario que sus protagonistas gozarán de sólida formación moral y buena preparación teológica e intelectual, es decir, debían ser “*varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados*”, tal como solicitara ya el papa Alejandro VI en la bula *Inter caetera* de mayo de 1493. Los elegidos serán los religiosos de las órdenes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín, quienes sumaban a su condición de mendicantes profundas reformas en el seno de sus congregaciones, encaminadas al estricto cumplimiento de su regla y a recuperar su disciplina regular primigenia, urdidas ambas en el pensamiento medieval, constituyendo una especie de élite intelectual entre el estamento eclesiástico hispano de la época.

Alta capacitación y nivel de exigencia que facultó a los mendicantes en su defensa de los indios, consiguiendo tanto bulas y breves papales como mandatos de la corona y los virreyes, relativos a los derechos y deberes de la población amerindia. La libertad de los naturales y su capacidad para recibir la doctrina cristiana fueron principios asentados por las bulas *Veritas Ipsa* y *Sublimis Deus* otorgadas por Paulo III en 1537, porque “*..aquellos indios, como verdaderos hombres que son, no solamente son capaces de la fe cristiana, sino que se acercan a ella con muchísimo deseo, ... con autoridad apostólica por las presentes letras determinamos y declaramos, ... que los dichos indios y todas las otras naciones que en lo futuro vendrán a conocimiento de los cristianos, aún cuando estén fuera de la fe, no están sin embargo privados ni hábiles para ser privados de su libertad ni del dominio de sus cosas*”. Igualmente, su alto nivel intelectual hizo posible la creación y aplicación de unos métodos misionales coherentes, ajustados a las necesidades y problemas que planteaba la evangelización de los múltiples pueblos y culturas americanas que, además, gozaban de una cosmovisión totalmente distinta a la cristiana y occidental.

Como decíamos, la evangelización americana, de forma sistemática y profunda, tiene su punto de partida en el Virreinato de Nueva España, a partir de 1524 con la llegada de los doce primeros franciscanos, a los que seguirán dominicos y agustinos, en 1526 y 1533, respectivamente. A lo largo del siglo XVI, a la par de la conquista militar del continente se produce la conquista espiritual, y junto a estas tres órdenes mendicantes, siempre privilegiadas por su actividad pionera en México, se sumaran otras órdenes religiosas como los mercedarios y jesuitas que se dedicaron también a

labores misionales; los carmelitas descalzos, los trinitarios o los mínimos de San Francisco de Paula, religiosos que no se dedicaron especialmente a la evangelización de la población amerindia sino a labores de cura pastoral, es decir, predicación, administración de sacramentos y celebración de los actos de culto. Por último, una vez que la urgencia de la empresa evangelizadora estaba resuelta se fomentó la presencia de órdenes de carácter asistencial, entre las que destacaron los hermanos de San Juan de Dios, los betleheimitas y los hermanos de la Caridad de San Hipólito, estas dos últimas congregaciones nacidas en la propia América, aunque fundadas por españoles. Sólo los jesuitas sobresalen de todas estas órdenes, desarrollando una labor misional y evangélica con los naturales equiparable a la del clero regular mendicante. Su llegada al Nuevo Mundo se produce en 1566, estableciéndose primero en La Florida y Perú, y en 1572 en Nueva España. Si bien toda su trayectoria evangélica en el continente fue impecable, protagonizaron capítulos especialmente significativos como fueron los casos de las reducciones guaraníes, y las misiones de Sonora y Sinaloa en el Norte de México.

Nos hemos referido al ejemplo Novohispano como un inmenso taller experimental de la empresa evangelizadora que, con sus aciertos y fracasos, sirvió de referencia y modelo al resto del continente. Aquí, a medida que se introdujo el cristianismo se fue produciendo un mestizaje, un sincretismo religioso y cultural, ya que el apostolado de los mendicantes partió de la base de que sólo el conocimiento del mundo prehispánico proporcionaría los parámetros a seguir en la evangelización del territorio. En otras palabras, era necesario “comprender antes que actuar”, sólo así se favorecería el cambio religioso de la población autóctona. El punto de partida fue el empleo de las lenguas vernáculas para llevar a cabo la labor misionera, no limitándose simplemente al aprendizaje de las mismas, sino realizando un gran esfuerzo por materializar sus experiencias lingüísticas en obras escritas, que favorecieran tanto el conocimiento de dichos idiomas a través de vocabularios y recopilaciones lingüísticas, como la divulgación de los preceptos religiosos cristianos y los métodos por ellos empleados en la conversión de los naturales, por medio de catecismos, confesionarios y sermonarios.

En segundo lugar, se procedió a instaurar un sistema cultural de contenido cristiano, adoptando una morfología occidental pero, de igual modo, respetando y asimilando aquellos medios autóctonos que podían adaptarse al nuevo sistema. Ahora bien, la religión en el mundo mesoamericano no era solamente un sistema de creencias acerca de un conjunto de divinidades, sino un concepto mucho más profundo, era un

esquema cosmogónico que regía todas las facetas vitales. Por esta razón, los religiosos instrumentalizaron un sistema que permitió abarcar a todos los grupos sociales y todos los aspectos de la vida indígena: relaciones familiares y sociales, métodos de trabajo, actividades, vida privada y comunitaria. Por ejemplo, en las poblaciones a ellos encomendadas mantuvieron la jerarquía social entre caciques indígenas y *macehuales*, privilegiando la educación de los hijos de los principales en colegios de reconocido prestigio como el de Santa Cruz de Tlatelolco, tal como se hacía en el *calmécac* azteca; ó participando de forma activa en el proceso de adaptación e integración de los naturales en las nuevas formas de trabajo y explotación de la tierra que los españoles impusieron tras la conquista de México, fundando centros de enseñanza técnica y artesanal, como el franciscano de San José de los Naturales en México-Tenochtitlán ó el agustino del convento de Tiripetío en Michoacán.

Igualmente, sacralizaron y ritualizaron el calendario indígena con fiestas y acontecimientos religiosos en los que las procesiones, el teatro, la música y la danza, tan presentes en las festividades y actos de la religión mesoamericana, se convertían en instrumentos metodológicos para transmitir el mensaje evangélico, que al ser protagonizado por los propios naturales, redundaba en su apropiación de las creencias y comprensión de los dogmas cristianos. Formas prehispánicas para un contenido cristiano que desemboca ya a fines del siglo XVI, y con toda fuerza y vitalidad en la cultura barroca, en un sincretismo religioso, que asimilaba a *Tonantzin*, una de las formas de la diosa madre en Mesoamérica, con la Virgen María; o a *In tloque in nahuaque* –“el amo de lo próximo y lo lejano”-, que aludía a *Ometéotl*, Señor de la Dualidad, para significar a Dios. Pero este fenómeno no fue exclusivo de la evangelización novohispana ni alentado exclusivamente por las órdenes mendicantes, sino que se hizo extensivo al resto del Nuevo Mundo y fue fomentado por otras congregaciones eclesiásticas. En el caso del Virreinato del Perú, por ejemplo, zona evangelizada prioritariamente por franciscanos y jesuitas, la Pachamama –madre tierra- se asimila con todas las advocaciones posibles de la Virgen, y Cristo Crucificado con Taitacha Temblores, divinidad que protegía de las catástrofes naturales.

Sin embargo, este proceso tenía caminos de ida y vuelta, y en muchas ocasiones el cristianismo enmascaraba prácticas idolátricas y supersticiosas bajo las cuales sobrevivía la religión prehispánica. Así, como ha documentado Serge Gruzinski para el caso mexicano, se escogía un santo cristiano como denominación suplementaria agregada a la divinidad antigua, de ese modo la divinidad del fuego, el dios *Xiuhtecutli*

era llamado también *Xoxeptzin* –San José- y *Ximeontzin* –San Simón, teniendo en cuenta la avanzada edad de los dos santos. Como vemos, la línea que separaba la idolatría de un cristianismo sincrético era muy fina y quebradiza, lo que provocó un debate entre los propios frailes sobre la metodología empleada, siendo además uno de los argumentos empleados por la jerarquía eclesiástica americana a favor de la secularización de las doctrinas de las órdenes religiosas, proceso que se inició a fines del siglo XVI y se intensificó durante los siglos XVII y XVIII.

La población indígena vivía fundamentalmente en asentamientos rurales de carácter disperso pero de alta densidad, con un ordenamiento que podríamos denominar “federativo”, en el que partiendo del núcleo generador del pueblo se establecían relaciones de dependencia con sus cabeceras, barrios, estancias y sujetos, a los cuales articulaba en los planos político, administrativo, económico y religioso. Ante esta dispersión era necesario “poner en policía”, es decir, ordenar espacial y territorialmente la comunidades por medio de las reducciones de indios, proceso en el que confluyeron los intereses económicos, administrativos y religiosos de la Monarquía Hispánica. Los religiosos fueron agentes activos en la articulación de las reducciones indígenas, porque sólo a través de la concentración de la población era posible su evangelización, como escribía el franciscano Fray Toribio de Motolinía al Emperador en 1550 “*y no sabemos como de otra manera ellos puedan ser bien instruidos e informados en las cosas de Dios, ni sé que inconvenientes hay en juntarlos que pesan más que el provecho que se les sigue*”.

La ordenación espacial seguida en los territorios asignados a las provincias regulares fijó una red jerárquica de carácter centrípeta pero donde los asentamientos secundarios eran de vital importancia, pues abastecían y eran punto de apoyo del centro comarcal o regional, reproduciendo en parte las fórmulas de apropiación y uso del territorio prehispánicos. Entonces se crea un sistema en el que se solapa la propia estructuración territorial de las órdenes, basada en guardianías, vicarías y visitas con el vernáculo de cabeceras y sujetos. En estos pueblos de indios, ya fueran preexistentes o fruto de las reducciones, el centro neurálgico será siempre la plaza en cuyos frentes se levantan los edificios más representativos del poder virreinal, como la iglesia, el cabildo cuyos dirigentes pertenecían a las aristocracias locales, la casa del corregidor o la cárcel. Un caso paradigmático, por cuanto fue un modelo que priorizó la organización social y productiva de las propias poblaciones indígenas, fueron las misiones jesuitas guaraníes en las que predominaba la propiedad colectiva de la tierra, la llamada “tierra de Dios”,

trabajada también de manera comunal. Su modelo urbano partía de una plaza casi cuadrada, ubicándose en uno de sus lados la iglesia, el colegio y el cementerio -lo que suponía una interpretación de la existencia humana en términos de preparación, muerte y promesa de vida eterna-, mientras que en los otros tres se repartían las casas de los indígenas y algunos talleres.

En todos los casos, se produce una articulación entre el espacio público, constituido por la plaza, y el espacio sagrado de los centros religiosos, eje que se convierte en el centro simbólico, funcional y ceremonial de la comunidad. Para aprehender el ciclo vital de los naturales, que se fundamentaba en fórmulas comunitarias de expresión y en una liturgia practicada al aire libre, los religiosos crearon unos programas arquitectónicos originales en los que el espacio natural y abierto del atrio se configura en el espacio evangelizador por excelencia, dentro del cual se dieron cobertura a las diferentes actividades que requería la cristianización de la población, determinando unos usos y funciones que pueden resumirse en cuatro grandes grupos: litúrgico, educación, esparcimiento y social o comunitario. Es en el Virreinato de la Nueva España y en los conventos levantados por las órdenes mendicantes donde, nuevamente, se formulara una arquitectura de la evangelización que, con todas las variantes y matizaciones posibles, se exportará como modelo al resto del continente.

El convento misional novohispano está formado por tres unidades constructivas fundamentales en las que se imbrican esquemas edilicios europeos con concepciones litúrgicas y espaciales de raíz mesoamericana. Como decíamos, el atrio es el centro ceremonial indígena –realidad que, en muchos casos, se refuerza en el imaginario colectivo cuando se superpone sobre plataformas prehispánicas-; es la gran explanada de terreno natural que se sacraliza y delimita del espacio comunitario por medio de su barda almenada pero con el que se comunica a través de dos o tres arcadas horadadas en su muro de piedra. En el centro se sitúa una cruz de piedra que marca el centro de este espacio sagrado, ombligo del mundo, decorada con bajorrelieves sobre escenas de la pasión pero representadas mediante elementos simbólicos. En el ritual litúrgico, la explanada del atrio conforma las naves y la capilla abierta, espacio construido desde donde el fraile celebraba los oficios, el presbiterio, de la gran iglesia a cielo abierto dedicada a los naturales. Por último, las capillas posas, cuatro pequeñas capillas que se localizan en las esquinas de la barda atrial, se integran al uso sagrado del atrio funcionando como paradas en las procesiones que se celebraban en su interior; pero, además, estos recintos eran depositarios de otros valores funcionales y simbólicos de la

comunidad, pues eran donde se educaban a los indios en la doctrina cristiana, representaban las parcialidades o barrios en los que se dividían las poblaciones autóctonas, los cuales eran normalmente cuatro, y se asimilaban con los cuatro puntos cardinales que permitían arraigar el área de implantación del convento en el macrocosmos indígena.

Si el atrio con su dotación arquitectónica es resultado del sincretismo religioso, el resto de dependencias que constituían el convento reproducen, en cuanto a configuración espacial y funcional, modelos europeos. El templo mendicante más característico es de una sola nave con contrafuertes exteriores, orientado de Este a Oeste, sin crucero y doble portada. El presbiterio suele ser de forma poligonal o rectangular, jerarquizándose por medio de arcos triunfales y una pavimentación elevada por pequeñas escalinatas al nivel de la nave. A los pies se sitúa el coro, que puede levantarse bien sobre estructuras lignarias, bien sobre una bóveda de crucería. En cuanto al sistema de cubiertas es variado, destacando las bóvedas de crucería y estrelladas. La última unidad conventual la constituye las dependencias propiamente monásticas, como son la portería, el claustro, las celdas, el refectorio y la sala de profundis, y en grandes conventos, oficina, biblioteca, noviciado y caballerizas. De todos estos espacios destacan los claustros, normalmente doblados, con arcadas de medio punto, techos tramados de madera y amplias superficies murarias, en las que se despliegan ricos programas decorativos de pintura mural.

Es precisamente en la decoración de estos espacios monásticos, donde, nuevamente, se encuentran elementos vernáculos que ponen de manifiesto como fue la mano de obra indígena, fomentada en los talleres y escuelas artesanales fundadas por los propios frailes como ya hemos mencionado, la encargada de realizar estas obras. Cuadrillas de escultores decoran las fachadas de estas iglesias mendicantes con superficies planas que evidencian la tradición del bajorrelieve en la estatuaria prehispánica, mientras que los pintores introducen el color conocido como “azul maya” en la gama cromática de la pintura mural. Conceptos y técnicas artísticas autóctonas que se mantienen y que, imbricadas con las europeas, constituyen obras propiamente americanas. Igualmente sucede con la incorporación de imágenes e iconografías indígenas, tales como glifos, representaciones de sus divinidades, y un largo etcétera, encaminadas no sólo a hacer más comprensible el mensaje cristiano, sino a incidir en que la nueva religión es el eje legítimo sobre el que gira la existencia humana.

Similares procesos vive el resto del continente, tanto en lo que se refiere a los programas arquitectónicos como a las artes figurativas, si bien cada zona con sus propias peculiaridades, fruto de las realidades sociales, territoriales y rituales de cada comunidad prehispánica. Todo un universo de originales formas de expresión artística, como es el caso de nuevas tipologías constructivas como los dobles atrios con ejemplos en los dos grandes virreinos, o como las capillas abiertas de tipo balcón desde donde se celebraba la misa a grandes muchedumbres los días de mercado y festividades señaladas, que se levantaron por todo el continente como en la iglesia de la Merced de Cuzco, la Catedral de Sucre o la Compañía de Jesús en Potosí. Los programas de capillas posas se enriquecen en el área andina con ejemplos que no sólo se sitúan en los atrios, sino en las plazas públicas como en Huaro (Perú), en los cuatro puntos cardinales de la población, o se integran con una nueva construcción como la capilla miserere de los atrios bolivianos. En el virreinato del Perú la imagen religiosa cristiana aporta novedades iconográficas significativas como los Niños Jesús cuzqueños y la Virgen del Rosario de Pomata, que se revisten de atributos incas, ó las trinitades trifaciales o isomórficas, entres otras contribuciones. Fue esa habilidad de adaptarse a la cosmovisión y al vocabulario ritual indígena la clave del proceso evangelizador, el gran legado de las órdenes religiosas a la iglesia cristiana indiana. Iglesia indiana, que con su sincretismo religioso y cultural, que aún hoy sobrevive en muchos lugares, emerge con identidad propia como iglesia americana.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., 2002, *El barroco peruano*, Banco de Crédito del Perú, Lima.
- BAYÓN, D., 1989, *Historia del arte colonial Sudamericano*, Polígrafa, Barcelona.
- BERNALES BALLESTEROS, J., 1987, *Historia del arte Hispanoamericano. Siglos XVI a XVIII*, Alambra, Madrid.
- BORGES, P., 1992, *Historia de la iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XV-XIX*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- DUVERGER, C., 2003, *Agua y fuego. Arte sacro indígena de México en el siglo XVI*, Editorial Océano de México, México D.F.
- ESCALANTE GONZALVO, P., 1998, “Iconografía y pintura mural en los conventos mexicanos. La aportación indígena”, en *Felipe II y el arte de su tiempo*, Fundación Argentaria-Visor, Madrid, pp. 235-257.
- ESPINOSA SPÍNOLA, G., 1999, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, Universidad de Almería, Almería.
- GRUZINSKI, S., 1991, *La colonización de lo imaginario*, Fondo de Cultura Económica, (1ª ed. París, 1988), México D.F.
- GUTIÉRREZ, R., GUTIÉRREZ VIÑUALES, R., 2000, *Historia del arte iberoamericano*, Lunwerg Editores, Barcelona.
- LOPETEGUI, L., ZUBILLAGA, F., 1965, *Historia de la iglesia en la América Española*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.