

EL CISTER Y SU PROYECCION EN AMERICA

DR. JESUS PANIAGUA PÉREZ.

Universidad de León.

Es mucho lo que falta por conocer de la presencia o ausencia y de la influencia de San Bernardo y la orden del Císter en el Nuevo Continente. Pretendemos ahora dar tan sólo un avance que abra nuevas vías de investigación en el futuro. Lo que no cabe duda es que el desarrollo humanista americano algo debe al Císter, a través de la influencia que ejercieron sus prelados o de las obras de los monjes que llegaron hasta América. Pretendemos, pues, abrir un camino en el que luego se han de buscar los frutos maduros.

1. LA AUSENCIA DE MONACATO EN AMERICA¹

Los intentos de establecer un monacato masculino en la América española fracasaron pronto². Tras las primeras tentativas llevadas a cabo por los cartujos y los jerónimos³ vinieron las expresas prohibiciones reales. Sólo los benedictinos llegaron a tener cierto éxito. Fundaron un monasterio en Lima, en 1601, que pervivió hasta 1822, pero sin posibilidad de acoger novicios ni ampliar la casa, por lo que dependió siempre de los 10 o 12 frailes que suministraba el monasterio de Monserrat, del cual dependía. La influencia de éste -dice algún autor- que llevo al virrey Amat a declarar esa Virgen patrona de las milicias de Lima⁴. No sabemos en que medida influyó el monasterio peruano, pero sí es evidente que él era catalán, que su familia residió en Vacarisses, cerca de la montaña de Monserrat, y que tenía dos hermanas benedictinas en el monasterio de las Puelles de Barcelona⁵. Un año después, y con las mismas características que el de Lima, se erigió otro en México.

Hubo otros intentos de instalarse en América por parte de benedictinos, cartujos y jerónimos, pero no fructificaron. Los cistercienses, por lo que sabemos, hicieron sus tentativas muy a finales del siglo XVIII. Quienes pretendieron fundar sin éxito en 1794 y 1810 fueron los monjes franceses de Valsainte. Después, fray Bernardo de Sotomayor, de Santa Susana de Zaragoza, en vísperas de la independencia, intentó establecerse en Chile con una casa de ejercicios que pretendió convertir en una trapa, pero el fracaso hizo que regresase a su antiguo monasterio⁶.

Por tanto, puede parecer algo fuera de lugar esta ponencia al plantear la presencia del Císter en América, cuando hubo una ausencia crónica de tal institución. Pero la labor española en el Nuevo Mundo también iba a afectar de una forma u otra a esta Orden, a través de rentas, regalos⁷, obispos, pensamiento, iconografía, etc.

Las obras de San Bernardo abundaron en las bibliotecas americanas, así como las de algunos otros monjes escritores de la Orden; como ejemplo ilustrativo podemos citar la biblioteca del leonés Valenciano de Quiñones, en Cuzco, al que persiguió la Inquisición, y en cuyos fondos, a finales del siglo XVI, encontramos citada del santo fundador, la *Opera Omnia*⁸. También es habitual encontrar citado algún *Floretus*. En México, por ejemplo, sabemos que un tal Antonio López tenía un *Cipriano* entre los libros que debían ser recogidos en 1573⁹, haciendo alusión al humanista Cipriano de la Huerca, que tampoco fue ajeno a la actividad indiana, pues elaboró un informe sobre la esclavitud, junto con otros prestigiosos teólogos, que estamos a punto de publicar¹⁰.

La iconografía cisterciense, contra lo que se pueda decir, no fue muy abundante en América. Existen algunos ejemplos, pero son casi nada si los comparamos con lo que se produjo de las ordenes mendicantes. Quizá el tema más repetido es el de San Bernardo recibiendo la leche del pecho de la Virgen, sin que sea un motivo generalizado en el arte, siendo de especial calidad el óleo que con ese tema se conserva en la colección del Filanbanco de Guayaquil (Ecuador). Podemos citar como de gran interés iconográfico aquel yeso que hubo en San Bernardo de México, en que el Santo aparecía representado cuando entraba en la iglesia de Spira, clamando *¡Oh Clemens! ¡Oh Pía! ¡Oh dulcis Virgo Maria!*¹¹.

El Císter también se hizo presente en la América colonial a través de la orden militar de Alcántara, cuyos caballeros profesaban como los cistercienses. Aunque éstos fueron inferiores en número a los de Santiago y Calatrava, durante todo el periodo colonial se aproximaron a los 100¹², sin contar los que iban desde España, como el famoso virrey don Francisco de Toledo, que llegó a fundar en Oropesa un colegio con la denominación de San Bernardo.

La presencia física de los cistercienses, exceptuando a los prelados, no fue del todo nula. Veremos más adelante los monjes que acompañaron a fray Pedro de Oviedo, pero también nos ha surgido el nombre del zamorano fray Pacífico de las Cabezas, que pasó a Guatemala, donde su hermano era obispo; concretamente consta en los libros de pasajeros el 6 de septiembre de 1611¹³. El prelado que llamó a su hermano a las Indias era el dominico Juan de las Cabezas Altamirano, primero obispo de Cuba (1603-1610), luego, entre 1610-1615, de Guatemala y, por fin, nombrado para la diócesis peruana de Arequipa a la que no llegó a ir, pues moría en Centroamérica en diciembre de 1615.

En cuanto a influencias, la propia transcendencia de la Orden dentro de la cristiandad hacía inevitable que existiesen connotaciones sobre la misma y que los nuevos territorios no pudiesen sustraerse al cien por cien de algo que palpitaba en toda la Europa Occidental. Su ausencia, de todos modos, fue unida a la del monacato masculino en general. La situación no mejoró mucho tras la independencia, entonces ya, quizá, por falta de tradición, pero también porque la mentalidad criolla contribuyó a ello. De este modo, aunque hoy día existen algunas fundaciones, sigue habiendo un gran vacío, si lo comparamos con el desarrollo de las tradicionales órdenes que trabajaron en América y con otras nuevas, cuyo principal fin es el docente o el puramente misional.

El por qué los monjes no fueron a las Indias puede tener varias explicaciones, todas ellas válidas en alguna medida y, probablemente, ninguna concluyente. Quizá una de las principales es que el monacato había entrado en crisis. El número de monasterios no aumentaba o lo hacía muy débilmente, si lo comparamos con el desarrollo habido en la Edad Media o el que en esa misma Edad Moderna estaban teniendo otras órdenes. Causas había muchas, pues la mentalidad del hombre occidental había sufrido impor-

tantes transformaciones. Una de las más llamativa era que el fenómeno urbano había adquirido límites insospechados y ello obligaba a replanteamientos que potenciaron a los mendicantes, ya que los monjes estaban mucho más apegados al ámbito rural, a pesar de que tuvieran alguna presencia en las universidades y en la Corte. Esto también puede servirnos en América, puesto que la colonización tendió a ser ante todo urbana y, por tanto, la vida monacal tenía poco sentido, mas cuando se trató de evitar por todos los medios una convivencia estrecha de españoles e indios para salvaguardar a estos últimos. Las conexiones entre ambas razas se hacían muchas veces a través de los doctrineros, pero su actividad, aunque fuesen frailes, estaba más de acuerdo con las características del clero secular, al que promocionaban Corona y obispos por todos los medios, a veces en abierta lucha con los regulares.

Otra de las causas de la prohibición más o menos expresa pudo ser el que los monjes en España habían acumulado grandes propiedades rurales, lo que probablemente hacía temer su instauración en América. Tales posesiones revestían formas ya caducas que se quisieron erradicar sobre todo con Felipe II y que además no aportaban ninguna ventaja para los monasterios, en los que en muchos casos se creaban conflictos con las poblaciones circundantes. El problema era tal que se trató de evitar por todos los medios que se vendiesen tierras a las comunidades religiosas, hasta el punto que Felipe III llegó a pedir al Papa que los regulares no pudieran adquirir bienes raíces¹⁴.

Otra razón que creemos también válida para la no instauración de monacato en la América española es la propia actividad misionera, bastante ajena a los intereses del monacato español. Es cierto que los mendicantes tampoco tenían tradición misionera¹⁵, pero su flexibilidad y reconversión eran mucho más fáciles, como de hecho quedó demostrado. La labor emprendida por algunas órdenes no hubiesen sido capaces de realizarla los monjes, por su propio dinamismo y por las propias características que diferencian al monacato de los demás regulares. A ello hay que añadir la relativa autonomía de cada monasterio, que evitaba el desarrollo de un poder central fuertemente institucionalizado con el que la Corona pudiese pactar.

La actividad y el desarrollo acelerado de franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y jesuitas hizo que en la Corte se temiese mucho a los regulares -exentos de tributación-, siempre enfrascados en América en luchas internas, lo que a la larga también afectó a la consideración sobre los monjes. Felipe II, que fue el rey más puntilloso en estos asuntos, intentó poner freno a las órdenes y potenciar la Iglesia secular, mucho más débil frente al poder que los omnipotentes frailes. Por tanto, si los monjes no entraron pronto en la dinámica, con Felipe II y sus sucesores las cosas se iban a hacer más problemáticas, ya que incluso se trataron de suprimir conventos en las Indias, como queda claro en Perú en tiempos del marqués de Montesclaros, en el informe de 1612¹⁶.

Se ha dicho a menudo que los prelados monjes no se interesaron por hacer fundaciones de su orden. Probablemente era un hecho asumido por imposición o por convicción que no debían elevarse monasterios en América. Pero también hay que recordar que entre los obispos y el clero regular tendió a haber problemas, incluso cuando pertenecían a la misma orden. Curiosamente, cuando un religioso adquiría el rango de prelado, comenzaba a interesarse más por los asuntos de los seculares que de los regulares y de ello tenemos múltiples ejemplos, como el del prelado que vamos estudiar, fray Pedro de Oviedo. Este llevó con él algunos monjes, aunque nunca consta que para intentar hacer ninguna fundación cisterciense en ninguna de las tres diócesis que regentó.

Pero a parte de las cortapisas habría que considerar la propia opinión de las órdenes monásticas, que todavía no nos es muy conocida. Quizá algo de luz en esto nos puedan dar los monasterios femeninos, puesto que casi todos se fundaron con personal americano y parece desprenderse en muchos casos que había una negativa por parte de los centros españoles de enviar religiosas, como parece que ocurrió con el monasterio de San Bernardo de México, que luego veremos.

Se ha especulado también que contra las prohibiciones expresas para instalarse alguna orden en América, éstas reaccionaron con la política de hechos consumados o presionando hasta conseguir sus propósitos. Los monjes, salvo los benedictinos, no recurrieron a esto, puesto que tampoco tenían grandes intereses ni su número era tan boyante como para permitirse una sangría en los monasterios, que además comenzaban de forma sistemática a dedicarse a las tareas del campo, porque sus rentas no daban para sustentarse.

La ausencia de monasterios masculinos no limitó las necesidades monacales americanas, y, si bien hubo algunos ejemplos de criollos que pasaron a la Península para profesar en nuestros monasterios, también es cierto que en Indias abundaron las recoletas o casas de recogimiento. Uno de los ejemplos más ilustrativos en este sentido nos lo ofrece la ciudad de Quito, donde todas las órdenes masculinas tenían la suya¹⁷.

2. LA DISCUTIDA INFLUENCIA DE JOAQUÍN DE FIORE EN AMÉRICA

Nos encontramos ante uno de los fenómenos sobre los que más tinta se ha vertido en el americanismo de los últimos tiempos. Las posturas encontradas sobre la trascendencia que las teorías del cisterciense Joaquín de Fiore jugaron en la cristianización de América aún siguen vigentes. Los franciscanos fueron los más implicados a través de las pervivencias de las tesis de los “espirituales” en la reforma llevada a cabo por fray Juan de Guadalupe en la custodia de San Gabriel de Extremadura.

2.1. Vida y obra de Joaquín de Fiore

Joaquín de Fiore había nacido hacia 1135 en Celico (Calabria). Era hijo de un notario de la corte de Sicilia y él mismo sirvió a Guillermo I, que le había enviado con otros súbditos de su Corte a Constantinopla, donde reinaba Manuel I Commeno; de allí viajó a Tierra Santa, y en el Monte Tabor se dice que recibió el llamado “conocimiento pleno”. Cuando volvió a Italia se dedicó a la predicación y se estableció como visitante en el monasterio cisterciense de Sambucina. Después pasaría al monasterio benedictino de Corazzo, donde se ordenó, y en el que llegó a ser abad en 1177, cambiando el carisma de San Benito por el de San Bernardo y pasando a ser la abadía filial de la de Fossanova. En 1183 se trasladaba a Casamari, lugar en el que conocería a su gran discípulo Luca Campano y donde se dice que escribió sus tres grandes obras: *Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsim* y *Psalterium decem chordarum*. Visitó por dos veces al Pontífice, la una a Lucio III, en 1184, y la otra a Clemente III, en 1188. Ambos le aconsejaron que terminase sus escritos. Se retiró por fin de Corazzo, en 1189, a las montañas de Pietralata, donde, con los que se le fueron uniendo, fundaría la orden y abadía de San Juan de Fiore, que destruirían años más tarde los monjes griegos de un monasterio cercano. Su ruptura con el Císter no se pro-

dujo al abandonar Corazzo, sino después del año 1192. No murió la fundación tras el ataque de los ortodoxos gracias a algunas dádivas, como las de Tancredo de Lecce y del emperador Enrique VI. El 25 de abril de 1196 Celestino III aprobaba la nueva orden y poco después, en 1202, Joaquín de Fiore entregaba su alma a Dios, con fama de haber sido una persona de gran humildad, devoción e, incluso, con don de la profecía. No es de extrañar que a partir de 1346 se pensase en su canonización, que nunca fructificó, aunque figure en la *Bibliotheca sanctorum*. Su nueva fundación monacal no tuvo un gran desarrollo y, en 1505, sus monasterios se acabarían vinculando a los cartujos, dominicos y, principalmente, al propio Císter.

La fama de que gozó en vida, se vio dañada tras su muerte, cuando su doctrina trinitaria fue condenada por el IV Concilio de Letrán, debido a la crítica que había hecho sobre el mismo asunto a Pedro Lombardo, acusándole de cuaternidad en una de sus obras desaparecidas, *De unitate seu essentia Trinitatis*. Probablemente en aquella condena lateranense, y sin que haya datos concretos, jugó un importante papel la Orden Cisterciense. Pero más daño haría a la fama de que gozó en vida la actividad de algunos franciscanos, especialmente Gerardo de Borgo San Donnino, que al glosar sus obras incurrió, incluso, en herejías. De todos modos, sus escritos principales nunca fueron condenados por la Iglesia, a pesar de que si lo fueran por una comisión de 1255 y por el Concilio Provincial de Arlés, de 1263.

El *Liber Concordia novi ac veteris Testamenti* trata de reflejar el paralelo entre el Viejo y el Nuevo Testamento, cuya clave de comprensión es el *Apocalipsis*, ya que cada uno de esos periodos históricos se representa por la apertura de los siete sellos y, por tanto, piensa que en su época ya está cercano el fin de la Historia de la Humanidad, cuyos signos serían: la vuelta de los ortodoxos a la unidad, la conversión de los judíos y la persecución de la Iglesia. Como punto final a todo esto, la manifestación de la Trinidad. En este libro ya introduce la idea de las tres épocas y el dominio en cada una de ellas de una persona de la Trinidad, que era la clave de su teoría.

La *Expositio in Apocalipsim*, fue impresa en Venecia en 1527, y es en realidad un prólogo a la obra anterior. En ella vuelve a plantear las tres edades, que relaciona más directamente con los dos Testamentos. Habla de una tercera etapa en la vida del hombre, que aún no había llegado. Sería el tiempo del Espíritu Santo o tiempo de la comprensión espiritual, con un dominio de la Iglesia de los religiosos, que aboliría a la Iglesia terrenal. Las otras dos etapas anteriores eran la del Antiguo Testamento (tiempo de Dios Padre o época de la iglesia secular) y la del Nuevo Testamento (tiempo del Hijo o de la Iglesia de los sacerdotes, que duraba hasta 1260). Precisamente ese último tiempo sería abierto por un segundo Cristo, que no habría que desvincular de la figura de San Francisco, de ahí la aceptación que sus teorías tuvieron entre los seráficos, aunque el nuevo Mesías se adjudicó a diferentes personajes. La visión del acontecer era apocalíptica; en el quinto sello estaba Babilonia, identificada con la Iglesia, que sería destruida en el sexto sello. Después los fieles verían a Dios y se iniciaría el Reino del Espíritu Santo con lo que daría comienzo el Milenio. En esa nueva época del reinado monástico desaparecerían las Escrituras y los Sacramentos y sólo existiría una adoración puramente interior, la del *Evangelio Eterno* "porque la letra mata y el espíritu vivifica"¹⁸. Se entraba así en una iglesia antijerárquica, pobre y dominada por los religiosos para dirigir el fin del Mundo.

El *Psalterium decem chordarum*, editado en Venecia en 1527, sigue en la misma línea de las obras anteriores, pero con claras connotaciones musicales, en las que el ins-

trumento es el Padre, los salmos cantados el Hijo, y la melodía producida por el instrumento y los cantos el Espíritu Santo¹⁹.

No fueron estas las únicas obras de Joaquín de Fiore, ya que cuando le sorprendió la muerte estaba preparando el *Tractatus super Quatuor Evangelia* o presentación de los evangelios como apoteosis de diferentes épocas históricas. Además es de destacar el *Adversus Iudaeos*, o preparación del pueblo judío para su definitiva conversión. Otras muchas obras son atribuidas a él o muy influenciadas por su teoría, como el *Liber Figurarum*, *Super Hieremiam*, *Super Esaiam* y *De Septem Sigillis*. Su fama fue tanta, y su virtud tan alabada, que Dante lo colocó en el Cielo, junto a San Buenaventura, San Francisco y otros personajes de pro²⁰.

Sus planteamientos trinitarios, esenciales en su teoría, hay que relacionarlos con una Historia providencialista de la Humanidad, ya que es la Historia la que permite comprender tal dogma, pues es ese mismo misterio el que condiciona su desarrollo. No es de extrañar, por tanto, que algunos autores consideren los escritos de Joaquín como una "gran Filosofía de la Historia"²¹. Esos planteamientos buscaron también su apoyo, de una manera más o menos firme, en las obras de algunos autores cristianos como en el *De Trinitate* de San Agustín y el *De Consideratione* de San Bernardo.

2.2. Joaquín de Fiore y la evangelización de América

Las posturas de los estudiosos del fenómeno evangelizador americano, respecto de las influencias ejercidas por el cisterciense, están muy divididas. Han sido los autores extranjeros los que principalmente han dado valor a la presencia joaquinita en la evangelización americana. Algunas de las tesis más favorecedoras son las de John L. Phelan, Marcel Bataillon, Georges Baudot y H. de Lubac²². No hay que descartar, sin embargo, la presencia de hispanohablantes en la defensa de tales tesis, como J. A. Maravall, F. Martín Hernández y J. Arcelus Ulibarrena²³.

Frente a esos defensores de las citadas influencias, que serían aportadas al Nuevo Continente principalmente por los franciscanos, otros autores apoyan que aquellos menores respondían plenamente a la propia espiritualidad que vivía la Orden de San Francisco o a la situación del momento. Entre algunos de ellos hay que destacar a L. Gómez Canedo, a M. Andrés Martín, a J. I. Saranyana, a A. de Zaballa y a E. Sylvest¹. Por lo general, son autores ligados más directamente al mundo eclesiástico y a los que preocupa, a veces sin demasiado fundamento, la ortodoxia católica.

Existen, evidentemente, posturas intermedias, que sin negar la influencia joaquinita en el Nuevo Mundo, no le conceden la transcendencia que le dan algunos de los autores citados en primer lugar. En esa situación podemos considerar a Alain Milhou y a E. C. Frost².

No eran los franciscanos los únicos imbuidos del espíritu del monje calabrés. Se ha especulado también con las influencias de Joaquín de Fiore en Cristóbal Colón³. Parece que el Almirante, lo mismo que el cisterciense, creyó disponer del espíritu de profecía, que coincidía con el de inteligencia. Es decir, no se trataba de profetizar nada "per se", sino de comprender el sentido oculto de la Escritura. En la tercera época de Fiore sería cuando se desarrollara la plena inteligencia espiritual, en que se revelaría el *Evangelio Eterno*, es decir, el no escrito o la interpretación intelectual del Evangelio escrito⁴. Pero también ahora tenemos una inteligencia espiritual que puede permitir desentrañar la verdad oculta en la Palabra de Dios. Pues bien, Colón había visto en la *Biblia* las profe-

cías que anunciaban la toma de Jerusalén, el descubrimiento y la conversión de las Indias, ya que había recibido el “espíritu de la inteligencia”, de ahí que algunos autores hayan aceptado influencias joaquinitas en su *Libro de las Profecías*⁵. Milhou, a pesar de todo lo anterior, duda de tal influencia directa de Fiore en el Descubridor, aunque plantea que probablemente le haya podido llegar a través de Arnau de Vilanova, al que había leído, además de a otros autores medievales lejanos al fiorismo, como Nicolás de Lira²⁹. Otros autores, sin embargo, lo ven desde una perspectiva judaica, ya que para ellos Colón hace una interpretación literal de la Escritura, puesto que sus ideas mesiánicas se plantean desde la óptica de Isaías y no desde la de San Juan³⁰.

Pero si algo tuvo transcendencia en el mundo americano del abad Joaquín, fue la influencia que sus teorías ejercieron en determinados sectores del franciscanismo. El se había caracterizado durante su vida por su defensa y práctica de la pobreza y del rigorismo monástico. Creemos que cuando Fiore alteró en Corazzo el carisma de San Benito por el de San Bernardo, lo hacía en función de la mayor observancia del Císter. Esta exaltación de la observancia y la pobreza coincidía con la vida del propio Francisco de Asís, en el que algunos creyeron ver el Mesías de la tercera edad anunciado por Joaquín.

San Francisco pudo conocer los planteamientos de la obra de Fiore y ver en ella una posibilidad para el desarrollo de sus ideas, aunque sin abandonar nunca la ortodoxia e, incluso, institucionalizando su fundación. Si puede plantearse la duda de que el *Poverello* se viera influenciado por el fiorismo, no ocurre lo mismo con algunos sectores de sus frailes, que, efectivamente, desde muy pronto mostraron tendencias joaquinitas -vuelta a la pobreza, mesianismo, etc.-, a veces, como ya dijimos, distorsionadas. El regreso al espíritu de pobreza original ya se había manifestado en vida del seráfico, que a la hora de su muerte expresaba nostálgicamente en pasado: “Y los que venían a tomar esta vida daban a los pobres todo lo que podían tener, y se contentaban con una túnica remendada por dentro y por fuera; con el cordón y los calzones”³¹. Lo cierto es que el fiorismo había campado entre los hijos del de Asís desde casi los inicios hasta el generalato de San Buenaventura. Este intentó borrar toda mancha joaquinita y, sin embargo, algunos estudiosos han visto en él ciertas influencias del monje calabrés³², de manera muy especial en el *Exámeron*³³, aunque algún autor apoya que la influencia es sólo formal y no como aceptación de las tesis³⁴. Sin embargo, en la *Legenda Maior* del doctor seráfico se aprecia bastante claramente la presencia fiorita, y a través de ella la influencia pasaría al *De conformitates* de Bartolomé de Pisa, con lo que se extendería la tradición apocalíptica franciscana por toda la Orden, ya que San Buenaventura identificaba a San Francisco con el ángel del sexto sello³⁵.

De los enfrentamientos que vivió la Orden franciscana por sus deseos de retomar el espíritu primitivo, el que más nos interesa es el de los espirituales del siglo XIV y sus intentos de restaurar la pobreza, además de reavivar el milenarismo de Fiore, cuya figura más interesante iba a ser Juan de Juan Olivi, que poco antes de 1300 escribía la *Lectura super Apocalypsim*³⁶, con el planteamiento de San Francisco como Nuevo Mesías. Evidentemente, aquel movimiento espiritual estaba llamado al fracaso y Juan XXII condenó a quienes se acogiesen a él, ordenando su disolución. Con ello, sin embargo, no acababa el problema, pues el espiritualismo franciscano había dejado sus raíces, y en el siglo XV San Bernardino de Sena, entre otros, organizó el movimiento observante que acabaría reconociendo León X en 1517. De hecho, los franciscanos siempre se vieron muy relacionados con los movimientos espirituales que se dieron desde la plenitud de la Edad Media³⁷.

El vínculo de influencias del fiorismo y de los espirituales con la Corona de Castilla, se iba a hacer, sobre todo, a través de los franciscanos del reino de Aragón y de manera muy especial de Francesc Eiximenis, que llegó a plantear, incluso, el problema de las tres edades del mundo³⁸. A Phelan no le cabe ninguna duda de que el trasvase de ideas de los espirituales a los observantes se dio³⁹. Además de Eiximenis no faltaron otros autores cercanos a las teorías joaquinistas, como Vilanova, Rocatallada y Alamany.

Pero el brote de fiorismo más importante entre los franciscanos de los reinos de Castilla se va a producir casi al mismo tiempo que el descubrimiento de América. No en vano por entonces Cisneros se empeñaba también en la reforma. Pero el hecho crucial va a ser el movimiento iniciado por fray Juan de Guadalupe, que caló sobre todo en los franciscanos de la provincia de Santiago⁴⁰. El deseo de fray Juan y sus ideales de regresar a la primitiva tradición franciscana darían lugar a la erección de la custodia de San Gabriel (1517), que se convertiría en provincia en 1519, tras una dura lucha entre espirituales y observantes. Coincide además ese año con la publicación de la obra de Joaquín de Fiore del *Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, publicado en Venecia por Simón de Luere. También ese año se inició la conquista de México por Cortés y los reformados de la provincia de San Gabriel iban a ser los llamados a la conversión de aquellas gentes. El renacimiento joaquinista entre aquellos franciscanos iba a confluir, pues, con su vocación americanista. De alguna forma la conquista de México podía anunciar la llegada del Milenio, y de la conversión de los indios dependía el cumplimiento de las promesas del *Apocalipsis*. Era necesario, por tanto, vincular a los habitantes de las Indias con el linaje de Adán y con los pueblos del Antiguo Testamento, de ahí que algunos autores expliquen el interés de los franciscanos por la historia prehispánica⁴¹. Además, Mendieta, uno de los autores seráficos en quien más se ha apreciado la posible tendencia joaquinista, vio en Cortés a un Nuevo Moisés al que hizo coincidir con los designios de Dios⁴².

Tras el intento fallido de ir a México de fray Francisco de Quiñones por su ascensión a altos cargos de la Orden, él mismo eligió para sustituirle a otro leonés, fray Martín de Valencia, provincial de San Gabriel. Aún así fray Francisco dio a sus frailes las famosas *Instrucción y Obediencia*, que podrían contener algunas disposiciones de marcado carácter fiorista.

Martín de Valencia, que simbolizaría el vínculo entre la evangelización activa y el sueño del Milenio⁴³, partió con los famosos doce apóstoles de México. Su sueño milenarista nos lo relata su biógrafo fray Francisco Jiménez, que puso en su boca las palabras “¿No sería yo digno de ver este convertimiento, pues ya estamos en las vísperas y el fin de nuestros días, y en la última edad del Mundo?”⁴⁴. El, como otros de los franciscanos que pasaron a México, creía estar en los albores del tiempo del Espíritu Santo, como introducción al Milenio, de acuerdo con la ideas joaquinistas.

Era el tiempo de la conversión de los gentiles, de la exaltación de la pobreza, del dominio de los religiosos. Es más, parece que entre los libros que poseía o que había leído estaba el *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, que al decir de Lubac era 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 mundo⁴⁵.

Los signos que manifestaban allí el cumplimiento de la teoría de Joaquín de Fiore, en un primer momento, además, eran bastante claros. La pobreza indígena, puerta para la salvación frente a la avaricia española. Esta era una de las causas por las que los fran-

ciscanos apoyaron la separación de ambas razas para con los naturales construir la cristiandad del reinado del Espíritu Santo. Se opondrían a los diezmos, favorecerían la enseñanza en la propia lengua, etc. Así, estos misioneros parece que asociaron las ideas de Nuevo Mundo, Fin del Mundo y Renovación de la Iglesia⁴⁶. El mejor ejemplo es que Mendieta cita al propio Eiximenis y su obra el *Libro de los Angeles*, por la mala labor española en la evangelización de los indios⁴⁷, tal y como lo recoge Milhou⁴⁸.

El milenarismo franciscano consistiría en una iglesia de indios dirigida por la propia Orden, que anunciaría una nueva etapa con una nueva Jerusalén que no hay que desvincular de México, tal y como lo hace Motolinia en su *Historia de los Indios de la Nueva España*. Pero las cosas fueron aún más lejos, pues el mismo Francisco de Quiñones pudo haber obtenido la jurisdicción espiritual y temporal de aquellas tierras, con lo cual se hubiese estado más cerca de una de las premisas de la tercera edad fiorita, la del gobierno de los religiosos⁴⁹. Además, con la salvación de los gentiles en la tercera época, que sostenían Fiore y San Pablo, se salvaría Israel⁵⁰. Era, por tanto, misión de la Iglesia llevar el Evangelio a toda la Tierra, tras lo cual, cuando hubieran pasado los mil años, Satanás con los suyos saldría a extraviar a las naciones, pero descendería fuego del cielo y los devoraría⁵¹. El problema, sin embargo, surge en que los franciscanos no atacaron el poder de los españoles en América, al menos de algunos de ellos, y en que el avance misional no fue tan idílico como pensaron en un principio.

Por nuestra parte creemos que la influencia de las teorías fioritas en la evangelización de Nueva España parece probada por quienes así lo han defendido. Muchas veces con exageración y olvidando tendencias propias del momento, que debían tenerse en cuenta en la medida que las influencias evangelizadoras no partían de un solo presupuesto y de una única necesidad escatológica, apocalíptica o milenarista, sino que las situaciones eran mucho más complejas, pero ello tampoco debe hacer que cerremos los ojos de forma total a las influencias del cisterciense. Evidentemente, no es un fiorismo puro el que nos vamos encontrar, pues ha sido ya muy tamizado por los siglos y reinterpretado por muchos autores, cuando les llega a los franciscanos de San Gabriel. Además, las teorías del abad Joaquín mantienen todavía cierta importancia en la primera mitad del siglo XVI para ser atacadas o defendidas y, de hecho, es entonces cuando se publican algunas de sus obras, como ya vimos. Que el problema tenía cierta actualidad en España, lo prueba, por ejemplo, el hecho de que Pedro Sánchez Ciruelo, en su obra, editada en 1538, se plantea el problema de la llegada de la ley del Espíritu Santo, que sucedería a la del Padre y el Hijo⁵². Ciertamente es que su respuesta es negativa, pero no se privó de alabar a Joaquín de Fiore y su obra *De concordia*. También Gonzalo de Arredondo demostró su estima por el calabrés⁵³.

Pero para una mayor precisión diremos, que además de algunas obras de corte joaquinista que los propios franciscanos dicen haber leído y que ya hemos citado, existían algunas otras en las bibliotecas seráficas de México. Así, en la de Texcoco el *Arbor Vitae* de Ubertino de Casale, las ya citadas *Conformidades* de Bartolomé de Pisa, y, lo que es más importante, “dos tomos de Joachim”⁵⁴. En Huexotla -lugar donde escribió Mendieta- aparece otra vez la obra de Ubertino de Casale y las *Conformidades*⁵⁵. Por último, en Tlamanalco existía un “Joachim abad sobre Jeremías”⁵⁶. Gómez Canedo dice que son pocas obras de tendencia milenarista. Pero hay que pensar que corresponden a un inventario de la segunda mitad del siglo XVII, en que los franciscanos mexicanos ya han pasado por muchas vicisitudes, lo mismo que ocurrió, probablemente, con sus bibliotecas y los fondos de las mismas.

Además de esta cuestión, Saranyana nos trae a colación en su obra el famoso cuadro ya estudiado por Santiago Sebastián de “La profecía” de San Francisco de Cuzco⁵⁷. Es una obra del siglo XVII en que, en torno a la figura principal de San Francisco, aparecen la Sibila Eritrea, San Juan, San Buenaventura y Joaquín de Fiore. La interpretación fiorita, a pesar de lo que diga el autor de la obra, me parece evidente y sin necesidad de hacer grandes conjeturas. La Sibila Eritrea, no es una iconografía ajena a Joaquín, pues precisamente uno de los escritos pseudojoaquinistas que tuvieron cierta difusión en su época fue el *Vaticinium Sibillae Eritreae* (1250)⁵⁸; San Buenaventura como vidente de San Francisco con el Ángel del sexto sello y San Juan como el autor del *Apocalipsis*, libro tan ligado a las teorías Fiore y sus seguidores. Por otro lado, todos los personajes que rodean al seráfico tienen que ver con la visión mesiánica franciscana. Pero la aparición de San Francisco, San Buenaventura y Joaquín de Fiore no era tampoco nueva, puesto que, como ya dijimos, Dante los había colocado a los tres juntos en el Paraíso.

De todo esto sería exagerado, por el momento, concluir en una fuerte presencia del fiorismo en el Alto Perú, pero al menos si hay que conceder que la teoría no había muerto y que todavía tenía cierta relevancia sobre algunos franciscanos de aquellos territorios en la decimoséptima centuria, cuando en México, probablemente ya había entrado en crisis. Allí también el dominico Francisco de la Cruz había desarrollado teorías milenaristas de carácter fiorita, si bien con una clara mentalidad criolla, aunque él no lo fuera⁵⁹.

Parece, por tanto, absurdo, restar toda importancia a la incidencia de Fiore en el fenómeno evangelizador americano, lo mismo que parece poco serio decir que el problema preocupaba mínimamente a los teólogos del siglo XV y XVI, “a quienes robaba todo el tiempo las polémicas conciliaristas y el luteranismo”⁶⁰. Desde el americanismo, esta aseveración nos parece una barbaridad, que no merece ni siquiera que le dediquemos alguno de los cientos de ejemplos que podrían contradecir esto en el propio plano americanista.

3. FRAY PEDRO DE OVIEDO

De los procesos más teóricos de la influencia joaquinista en América, pasamos a algo más concreto. Vamos a dedicarnos a un humanista de especial relieve en el mundo americano de la primera mitad del siglo XVII. Se trata de un prelado, Quizá el más relevante de los que la Orden de San Bernardo cedió al Nuevo Mundo. Hombre docto y conciliador ocupó tres sedes de la mayor importancia: Santo Domingo, Quito y Charcas. Salvo en la última, donde su prelación fue muy corta y le sorprendió la muerte, en todas dejó una profunda huella que merece una mayor atención de la que se le ha dispensado hasta ahora por parte de los historiadores de la Iglesia. Este olvido de fray Pedro de Oviedo proviene, en buena medida, de que no perteneció a una de las instituciones mendicantes que trabajaron en América y a que su propia Orden ha permanecido pasiva a la actividad e influencia que de una forma u otra pudo tener en el Nuevo Mundo.

3.1. Fray Pedro en España

Este prelado nació Madrid en el año de 1578. Fueron sus padres José de Oviedo y María Falcon⁶¹, pero se desconoce casi todo sobre sus primeros años de vida, hasta que

ingresó en la Orden del Císter, profesando en el Monasterio de Santa María de Huerta el 11 de diciembre de 1592, de manos del abad fray Luis de Rivera. Hizo sus estudios de Filosofía en el monasterio de Meira (Lugo), desde donde pasaría al de San Bernardo de Alcalá para continuar sus estudios en aquella Universidad. Después sabemos de su labor al frente de la abadía de San Clodio, en la que también fue lector de Artes en 1611. Del monasterio gallego debió pasar a la Complutense, donde en 1613 se preparaba para obtener el grado de maestro, por lo que la Orden le asignó una cantidad que debía salir de las arcas de la Congregación⁶². Fue abad de aquella casa y en 1614 era elegido definidor por votación y mantuvo su cargo en sucesivas elecciones hasta ser nombrado arzobispo de Santo Domingo, en que le sustituyó fray Pedro de Ledesma⁶³. Sin embargo, ya con anterioridad, en 1620, había pedido ser sustituido en tal cargo, parece ser que debido a que había perdido su poder dentro de la Congregación, aunque su renuncia no fue aceptada⁶⁴.

De su actividad universitaria, de momento, no se conoce mucho por la falta de estudios, aunque sí sabemos de su intervención en 1605 a favor de fray Pedro de Lorca, en la oposición a la cátedra de Scoto frente a Juan Pardo, en que el primero puso objeción de inhabilidad a algunos de los votos⁶⁵. En 1615 obtuvo la cátedra de Vísperas de Alcalá, casi al mismo tiempo que Manrique obtenía la de Scoto en Salamanca⁶⁶. Su cátedra menor, la había obtenido a la muerte del que debía ser su gran amigo y maestro, el citado fray Pedro de Lorca.

Fue elegido por Felipe III como arzobispo de Santo Domingo, el 11 de enero de 1621. Parece que la causa por la que se le designó para tal cargo fue la de convocar un Concilio⁶⁷, pendiente desde hacía muchos años, lo que de alguna forma nos da idea de la fama de que podía gozar en la Corte. Fue consagrado en el noviciado de la Compañía, en Madrid, por el cardenal Spínola⁶⁸. En la sede dominicana permaneció durante ocho años, tras lo cual el rey le prometió, a través del presidente del Consejo de Indias, don Fernando Carrillo, que volvería a España compuesto por aquellos y otros servicios que había prestado⁶⁹. Sin embargo, como veremos, fray Pedro nunca regresó a la Península.

Su obra escrita parece que es toda de origen español; así su *In Dialecticam Aristotelis; et Physicorum Aristotelis libros Comentaria; In prima partem Sancti Thomae; In primam secundae eiusdem*. Probablemente la actividad que se vio obligado a desarrollar en sus sedes de Indias no le permitieron seguir con su labor intelectual.

3.2. Fray Pedro en la archidiócesis dominicana

Cuando pasó a las Indias le acompañaron tres religiosos de su Orden y dos clérigos⁷⁰, además de Felipe Calderón, oficial de rentas, que procedía de la montaña de Santander. Llevaba consigo doce criados, cuatro de ellos casados⁷¹. De todo aquel séquito que formaba parte de la corte del prelado se iba a distinguir el cisterciense fray Juan Maroto, preocupado enormemente por el desarrollo del polémico colegio-seminario de la isla de Santo Domingo.

La iglesia metropolitana de La Española, junto con las de México y Lima, se proyectó en 1545 y fue aprobada por Pablo III el 12 de febrero de 1546. Con ello comenzaba la andadura del arzobispado más pobre de América, menos apetecido que la mayor parte de los obispados.

La pobreza de la sede dominicana se podía apreciar en que sus rentas apenas alcanzaban los 1500 ducados⁷². El propio arzobispo Oviedo se había tenido que empeñar en 3000 para pagar todos los gastos que iban anejos a la ocupación de una mitra americana. Además, el oficio de metropolitano iba unido al de Primado de las Indias, tal y como le denomina el Concilio que celebró en la sesión primera. La iglesia dominicana la formaban, además del prelado, cinco dignidades, diez canónigos y dos racioneros.

En lo civil la isla tampoco era un destino apetecible y durante su estancia al frente de la Archidiócesis pasaron tres presidentes de Audiencia por aquella jurisdicción⁷³. Cuando él llegó ocupaba el cargo Diego Gómez de Sandoval (1608-1623), pariente del duque de Lerma, que murió en activo. Le sucedió Diego de Acuña (1624-1626), que fue promovido a la gobernación de Guatemala. Por último, los postreros años de su prelatura coinciden con la presidencia de Gabriel Chávez Osorio (1626-1630), caracterizado por sus malas relaciones con la Iglesia, lo que obligó a la Corte a enviar como visitador a Alonso Hurtado. Fue con ese último presidente de Audiencia con el que el arzobispo tuvo peores relaciones. La situación de abuso por parte de la autoridad civil llegó a tal extremo, que se incautó el seminario, alegando que estaba en malas condiciones, con el fin de dárselo a la Compañía de Jesús⁷⁴. Las buenas artes del prelado consiguieron triunfar, aunque hubo de reconocer ante el Rey que el edificio estaba en ruinas y que había una endémica falta de rentas para su mantenimiento⁷⁵.

Durante su estancia en la Isla de Santo Domingo, fray Pedro hizo algunas fundaciones, quizá una de las más significativas fue la de la parroquia de Ozama, que regentó el que fue su gran protegido, Cristóbal Mateo Revelo⁷⁶, al que luego veremos acompañarle en Quito.

Su actividad pastoral tampoco estuvo exenta de dificultades, sobre todo por la reticencia de asistir a misa durante el día de muchos de sus feligreses. La gente acudía a los oficios religiosos antes del alba, alegando que no tenía ropas decentes. Fray Pedro, para evitar abusos, prohibió tales misas, pero ello no solucionó los problemas de asistencia, de los que se seguía quejando al rey en 1627⁷⁷.

La pobreza de La Española y en concreto de su sede hicieron que fray Pedro, como otros prelados, hubiese de dedicar algo de su tiempo a algunos negocios comerciales para con ello poder pagar sus gastos personales y los de su casa. Para tales menesteres recurrió a enviar hacia Sevilla jengibre y cuero, dos de los principales productos que podían ser exportados de aquellas latitudes⁷⁸.

Su marcha de Santo Domingo tampoco estuvo exenta de problemas, pues dejó para gobernar aquella Iglesia al arcediano Francisco Serrano Varáez, que no fue aceptado por el cabildo y trajo consigo algunos altercados entre este organismo eclesiástico y la Audiencia⁷⁹.

3.3. El Concilio provincial de Santo Domingo⁸⁰

La principal labor que iba a afrontar fray Pedro de Oviedo en la sede primada de América era la convocatoria de un Concilio, ya que su nombramiento, como él mismo reconoció, se debió en buena medida a la necesidad de la celebración de tal evento⁸¹.

Trento había tratado de resucitar la importancia de los tradicionales concilios provinciales, de los que se benefició gran parte de la iglesia americana desde muy pronto, sobre todo las archidiócesis de Lima y México. Santo Domingo, sin embargo, no llevó a cabo tan pronto los proyectos tridentinos y hay que esperar a que Fray Pedro de

Oviedo sea nombrado arzobispo, ya en pleno siglo XVII, aunque había habido un sínodo en 1610. A pesar del distanciamiento temporal de aquel Concilio, las alusiones a Trento son continuas a lo largo de todos los textos.

Las causas de aquel retraso con el que se convocó la magna reunión dominicana se han achacado a la piratería que infestaba el Caribe, unida a la insularidad de Santo Domingo⁸². Los propios padres conciliares así lo manifestaron al rey en la carta de 4 de febrero de 1623⁸³. Pero no parece que éste sea motivo suficiente para justificar tanta dilación. Creemos que también hay que pensar en el territorio del arzobispado, tan dispar y con unos intereses tan diferentes, que hacía difícil coordinar los esfuerzos. De hecho, como dijimos, la Corte recurrió a nuestro cisterciense para que pudiera hacerse lo que algunos preladados anteriores habían intentado infructuosamente.

El Concilio se inauguró el 21 de septiembre de 1622 por el arzobispo Oviedo, para el que actuó como secretario el latinista Diego de Alvarado Bracamonte. A él acudieron los obispos sufragáneos de Coro (Venezuela), Gonzalo de Angulo; Puerto Rico, Bernardo de Balbuena -el obispo poeta-; además del abad de Jamaica, Francisco de Medina Moreno, que solamente asistió a la primera sesión inaugural, dejando en su lugar a Francisco Serrano; el obispo de Cuba, Alonso Enríquez de Toledo y Armendáriz, envió como su representante a Agustín Serrano Pimentel. Debido a los asuntos del patronato, en representación del Rey asistió el gobernador Diego Gómez de Sandoval⁸⁴.

Constó de 8 sesiones. En la primera, que tuvo lugar el 21 de septiembre de 1622, fray Pedro de Oviedo hizo la profesión de fe tal y como lo mandaba Trento, y tras de él la hicieron el resto de los preladados asistentes.

Las actividades legislativas se iniciaron con la segunda sesión, el 6 de noviembre del mismo año. Se comenzó por los asuntos relativos a los sacramentos. Uno por uno fueron todos ellos examinados y se fueron dando las conclusiones pertinentes, haciendo alusiones continuas a las tridentinas. No es nuestro motivo analizar cada una de las partes, pero sí apreciar la importancia que se dio a los llamados “etíopes” o negros, de los que se hace frecuente mención por su rudeza, y para los que se determina que deben ser catequizados nada más llegar a puerto. También se prohibía bautizar a aquéllos que ignorasen la doctrina cristiana, salvo a los citados negros, para los que se estipuló que sólo debían conocer los misterios y los medios de la salvación y tener dolor de los pecados. Otro ejemplo llamativo se nos vuelve a ofrecer en el sacramento del Orden Sacerdotal, en que se aclara que no pueden ser admitidos los de tal raza al sacerdocio, a no ser que disten del tronco etiope tres generaciones, lo mismo que los indios, aunque respecto a estos últimos se aclara que, por ser “inclinados a la ebriedad, lujuria e idolatría” y además porque “son despreciados por todos... en su comparación, los esclavos y los etiopes aparecen como seres superiores”. Para que quien llevase sangre india pudiese acceder al Orden Sacerdotal, debía ser, al menos, nieto de mestizos.

Incluso en el sacramento de la Penitencia también se fue más licencioso con los negros, hasta el punto de que se decidía que podían ser absueltos por los confesores ordinarios en los casos que para los demás eran reservados a los preladados.

Lógicamente, las disposiciones sacramentales que dio el Concilio Dominicano fueron muchas más; unas sujetas a Trento y otras de carácter más práctico, adecuándose a la zona, como, por ejemplo, sucedía con la Eucaristía, en que se dijo que los párrocos debían sustituirla cada ocho días “para evitar los peligros provenientes de la humedad que se padece en estas tierras”⁸⁵.

La tercera sesión se celebró el 13 de noviembre de 1622. En ella se trataron los mandamientos de la Iglesia y otras cosas relativas a tal institución. Curiosamente aquí parece adivinarse la influencia clara de nuestro arzobispo al tratar de la Misa, pues cuando se toca la prohibición de juegos en las mañanas de los días festivos se cita a San Bernardo en la frase "*teste divo Bernardo, qui in persona Christi ait: ego vos acquisivi manibus crucifixis, et vosmetipsos consummitis manibus ludo dicatis*"⁸⁶. En esta sesión se pidió también que los negros asistiesen al menos seis veces al año a misa y que pagasen los diezmos. Se trató además de los ornatos religiosos y del culto a las imágenes, muy dentro de la línea marcada por el tridentino.

El 21 de Noviembre de 1622 se reunió la cuarta sesión, que trató de los ministros y oficiales de la Iglesia. Desde sus costumbres hasta las obligaciones y limosnas que debían percibir.

La sesión quinta se celebró el 19 de diciembre de 1622. En ella se trataron diferentes aspectos, como las capellanías; los testamentos; los difuntos y sus sepulturas; los pleitos y problemas de salvación; las excomuniones, suspensiones y entredichos; las causas reservadas; los cabildos, parroquias, cofradías y limosnas. Se nombraron también para los obispados los jueces para las causas provenientes de Roma, en que cada prelado eligió a los suyos. Pedro de Oviedo a Juan Mancera Talavera, deán y comisario de la Santa Cruzada; a Pedro de Bardeci y Mella, arcediano y comisario del Santo Oficio; a Pedro Serrano Pimentel, canónigo y vicario general; a Lope de Torquemada, chantre; y a Luis de Medrano, tesorero⁸⁷.

La sesión sexta tuvo lugar el 28 de diciembre de 1622. Se tocaron cosas pertinentes a los indios en cuestiones religiosas y la protección de los mismos.

La séptima sesión trató del cumplimiento del Concilio y se celebró el 1 de enero de 1623. El día 26 de aquel mismo mes, en la sesión octava, se clausuró el evento con las palabras de fray Pedro de Oviedo:

*"Reverendísimos Padres y respetabilísimos procuradores: se hicieron todas las cosas que, según el uso de la Santa Iglesia Romana suelen hacerse en concilios semejantes. Y declaro que con ello está dada la mano a este Concilio"*⁸⁸.

Aunque algún autor mantenga que el motivo principal de aquel Concilio fue la cristianización de la población negra y no tanto de la india⁸⁹, no estamos muy de cuerdo con tal opinión. De hecho a la población indígena se le dedicó gran parte la sesión sexta. Lo que sí resulta evidente, es la sensibilidad que demostró este acontecimiento eclesiástico respecto de los africanos; tema, que sin duda abordó mucho más profundamente que los concilios mexicanos y limenses, pues no en vano, frente al decaimiento de la población natural, el vacío demográfico se iba supliendo con población negra en casi todos los territorios que comprendían los obispados dependientes de la metropolitana de Santo Domingo.

Las disposiciones de aquel Concilio nunca iban a ser confirmadas. Según algún autor, porque las actas no fueron enviadas al Papa, si bien el rey tenía poder para aprobar el Concilio, lo cual hizo, aunque la Audiencia lo ocultó⁹⁰. Estas suposiciones ya han sido descartadas, pues en realidad hubo un envío a Roma y repetidas reclamaciones del Consejo de Indias a los diplomáticos hispanos en la Ciudad Eterna para que se aprobase. Parece que nada se consiguió del papado⁹¹, pues por aquellos años había surgido la Congregación de *Propaganda Fide* (6 de enero de 1622), dirigida entonces por Francesco Ingoli, cuyo personalismo parece que pudo chocar con el Patronato Regio

español. Las consecuencias de tal tirantez afectaron muy directamente al Concilio Provincial de fray Pedro de Oviedo⁹².

Lógicamente, no todo lo que se trató aparece en las Actas, como ya señala el P. Armellada, poniendo como ejemplo el traslado de la sede episcopal venezolana de Coro a Caracas⁹³. Dicho traslado, sin embargo, no sería aprobado hasta el 20 de junio de 1637, cuando fray Pedro ejercía su labor pastoral en Quito. Para el nuevo obispado venezolano, curiosamente, se eligió a otro monje, éste benedictino, Mauro de Tovar, que ejerció sus labores de 1639 a 1642.

La aplicación del Concilio fue muy irregular, pues si, por un lado, el obispo de Cuba y el abad de Jamaica parece que nada hicieron; por otro, los obispos de Venezuela y Puerto Rico se apresuraron, aún sin las aprobaciones pertinentes, a poner en práctica las disposiciones conciliares⁹⁴. El espíritu de este evento, por otro lado, va a estar muy presente en el famoso Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645⁹⁵.

3.4. En la diócesis de Quito

En 1629 el prelado fray Pedro de Oviedo abandonaba su pobre archidiócesis dominicana y salía hacia Quito. El camino lo hizo por Nueva Granada, por lo que la primera ciudad que visitó de su obispado fue la de Pasto, en la que permanecería casi un mes. No pudo tomar posesión de la diócesis hasta el 15 de enero de 1630, momento en que llegaron sus bulas de confirmación. Allí iba a permanecer 17 años como sucesor del débil Francisco de Sotomayor y conservando el título de arzobispo.

Su llegada a Quito coincide con un momento de crisis de la producción textil de los territorios de la Audiencia, que además iba acompañada con un importante aumento demográfico. Se ha calculado que en 1630 había 425.000 habitantes, de los que 85.000 eran tributarios⁹⁶. Por tanto, la situación era, si no excelente, al menos mejor que la de Santo Domingo.

Se encontró con una diócesis prácticamente abandonada a su destino tras los conflictos creados por el visitador Mañosca, la prepotencia del clero regular, y la apatía del obispo Sotomayor. Pedro de Oviedo, que no era un neófito en los asuntos americanos y siempre se había caracterizado por su prudencia, trató de evitar toda conflictividad en su gobierno, pero sin abandonar las tareas propias de su rango, de ahí que en aquellas tierras se le considerase como "insigne predicador, amable y respetado por su mansedumbre, paz y limosnas que hizo"⁹⁷.

A Quito le acompañaba su protegido Cristóbal Mateo Revelo, al que ya hemos visto en Santo Domingo y que llegó a canónigo de la quitense, donde se le conocía como Cristóbal Mateo Zambrano. En su afán de protección a este clérigo, el cisterciense comenzó haciéndole párroco de San Roque y luego cura y vicario de las ciudades de Loja y Guayaquil, amén de otros cargos; hasta el punto de que, cuando Oviedo fue trasladado al arzobispado de Charcas, quedó él como gobernador general de la diócesis⁹⁸.

Su mayor problema, como sucedió con otros prelados, iba a ser la relación con las órdenes religiosas, siempre dispuestas a enfrentarse a las disposiciones episcopales y manteniendo la tradicional guerra regulares-obispado. De todas ellas, sin duda, la más fuerte era la de los hijos de San Francisco. El propio Oviedo llegó a decir que en Quito había dos obispos: el provincial franciscano y él⁹⁹.

El mayor problema con los religiosos se lo causaron los polémicos agustinos, que mantuvieron una continua confrontación interna entre ellos a lo largo de casi todo el siglo XVII¹⁰⁰. Para solventar aquellos problemas, producto del enfrentamiento españoles-criollos, el Consejo de Indias permitió al prelado cisterciense y a su provisor que pudiesen intervenir en las causas de aquel convento, lo que no gustó a los hijos de San Agustín, que se enfrentaron al obispo y éste, siempre tratando de evitar las disensiones, pidió el 30 de abril de 1634 que se enviase un reformador agustino desde España¹⁰¹. También los hijos del Santo de Hipona se vieron envueltos en problemas durante su prelación con los omnipotentes jesuitas, protegidos por la Audiencia y que iban acumulando cada día más riquezas¹⁰².

La Compañía de Jesús fue la más protegida por el prelado, y su episcopado coincide con su gran expansión en los territorios de la Audiencia. Pretendieron abrir casas en Ibarra, Latacunga y Cuenca, además de en Popayán¹⁰³, a lo que acabaría accediendo Felipe IV, en 1633. Después intentaron crear la viceprovincia de Quito, que no fructificaría durante el episcopado de Oviedo, pues, a pesar de que llegó a erigirse en 1634, fue abolida por las autoridades romanas de la Orden.

Coincide este prelado con la época dorada de la expansión de la Compañía hacia el Oriente. Por un lado, en la región del Marañón, donde el cisterciense hizo párroco al superior de la misión de Borja, en 1638. Casi al mismo tiempo que los jesuitas los franciscanos se internaban también en la Amazonia, pero sus esfuerzos no se vieron compensados, pues aquellas misiones serían entregadas también a los hijos de San Ignacio.

Las monjas, de igual modo, le causaron problemas en los largos años de su estancia en Quito. La relajación de los monasterios era un grave asunto para el obispo. Sin embargo, también contribuyeron a su alegría, pues en su tiempo vivieron las dos mujeres más trascendentes del periodo colonial quiteño: la concepcionista Mariana de Jesús Torres Berriochoa, de quien se cuentan grandes cosas, muchas de ellas de carácter muy dudoso, pero que entabló amistad con el prelado, que ofició su entierro en el Monasterio de la Limpia Concepción de Quito¹⁰⁴. La otra mujer fue la primera quiteña elevada a los altares, la seglar Mariana de Jesús Paredes, cuya vida coincidió en gran parte con el episcopado quiteño del cisterciense.

Falta mucho por conocer de las aportaciones a la cultura que fray Pedro pudo hacer al frente de aquel obispado quiteño, aunque algo sí podemos adelantar. Quizá producto de ello es el manuscrito que le dedica Fernando de Montesinos en 1642, titulado *Memorias antiguas i nuevas del Perú*¹⁰⁵. También el 1 de enero de 1639 había dado su aprobación para la publicación de la segunda edición de la obra del jesuita Sandoval, *De instauranda Aetiopum Salute*¹⁰⁶.

No podemos reseñar mucho todavía sobre sus intervenciones en las artes plásticas. Pero su prelación coincide con la gran actividad de los arquitectos-frailes de Quito, de los que los más destacados son el agustino Manuel de Escarza y los jesuitas Marcos Guerra y Francisco Ayerdi. Entre tanto, en pintura destacará la figura de Hernando de la Cruz, pues Miguel de Santiago había nacido en 1630 y apenas tenía 14 años cuando nuestro prelado salió para tierras bolivianas.

Dentro de su afán en promover el culto a la Virgen del Quinche, se dice que colocó su imagen en un rico retablo y contribuyó a la construcción de su templo, dándole un ornamento de tela roja a su costa¹⁰⁷. Más tarde embelleció su santuario con dos ornamentos de tela rosa y blanca, 12 candeleros de plata, una cruz de plata y una alfombra grande. Su interés por esta advocación mariana le incitó a enviar cada año 200 pesos

desde Charcas, en el poco tiempo que allí estuvo, para reparos y adorno de su culto divino¹⁰⁸.

Su fama como obispo en Quito hizo que 27 de abril de 1638 el cabildo lo recomendase al rey para ocupar la metropolitana de Lima, tras el fallecimiento del arzobispo Hernando Arias Ugarte. La elección no iba a recaer en él, sino en don Pedro de Villagómez¹⁰⁹. Probablemente aquello desilusionó a fray Pedro, que debió permanecer en la sede quiteña unos cuantos años más. Cuando ya llevaba trece al frente de la cristiandad del Pichincha sintió la necesidad de regresar a España. Pidió al rey que le proveyese el obispado de Burgo de Osma, alegando que era uno de los obispos más antiguos que había en América. Pero por si la precisión de su petición no calaba en el monarca, el cisterciense se contentaba con que se le trasladase a cualquier otra diócesis peninsular, aunque rentase mucho menos que la de Quito, que por entonces venía produciéndole unos 25.000 pesos al año. Entre tanto se decidía sobre su destino pedía licencia para volver a España. El Consejo se opuso a esto el 18 de enero de 1641 por no crear precedentes en otros prelados, aunque en compensación se pedía al monarca que se le pudiese hacer alguna merced¹¹⁰.

La compensación prometida, que quizá el no deseaba, le vino unos años más tarde, cuando tenía 68 de edad. En 1646 abandonaba su diócesis quiteña camino de nuevo hacia el sur, a la archidiócesis de Charcas, poco después de que le hubiese tocado vivir de cerca el famoso terremoto que destruyó la ciudad de Riobamba, en 1645, y sobre el que nos da cumplida noticia el P. Velasco¹¹¹.

No dedicamos un apartado a su labor en tierras bolivianas, porque el cisterciense falleció apenas había regentado aquella mitra durante tres años, de modo que fallecía en Chuquisaca en 1649, a los 71 años, después de suceder en el cargo al benedictino Francisco de Borja.

4. EL MONACATO FEMENINO CISTERCIENSE

La ausencia de monjes cistercienses no supuso que, por otro lado, las religiosas de la misma Orden no gozasen en América de una presencia efectiva. Sin duda, la problemática que podían plantear los monasterios de varones no se ampliaba a los de mujeres, para los que evidentemente no hubo tantas reticencias, ya que éstas, en buena medida, para su fundación necesitaban solamente de la voluntad de los particulares, a los que luego había que dar los permisos pertinentes, que no siempre se conseguían, y quedaban casi siempre bajo jurisdicción del ordinario. También hay que considerar que, si bien no hay una relación directa entre monasterios femeninos y conventos masculinos en América¹¹², sí se aprecia una relación directa entre desarrollo del monacato femenino y la presencia de la rama masculina del mismo. Así, son mínimas las representaciones de benedictinas, cistercienses, jerónimas, etc. Por tanto, hay que considerar que la protección masculina era importante para el desarrollo de las ramas femeninas¹¹³.

Vamos a dejar ahora a un lado el problema planteado con las Concepcionistas, fundadas por Santa Beatriz de Silva con la regla del Císter en vísperas del descubrimiento de América, pero que les fue muy pronto alterada y llegaron a gozar de regla propia gracias al Cardenal Quiñones¹¹⁴.

El único convento Bernardo que se fundó durante el periodo colonial fue el de la Santísima Trinidad de Lima, sobre el que se presenta una comunicación en este mismo

Congreso y que, por tanto, no vamos a ampliar demasiado, aunque sí toquemos sobre él algunas cuestiones de carácter general. Otro intento de fundación se dio en la ciudad de México, que no fructificó por las causas que veremos más adelante, pero del que ha quedado su nombre hasta nuestros días, "San Bernardo". En Argentina, en la ciudad de Salta, desde 1586 existía una capilla dedicada a San Bernardo, la cual en el siglo XVIII se quiso convertir en casa de recogidas con adscripción cisterciense; no fructificó la idea y aquella capilla pasó al hospital de San Andrés¹⁵. Se ha especulado también con la fundación en Chile, en la ciudad de Osorno, de otro monasterio femenino del Císter, pero que creemos responde a un convento de clarisas que nada tuvo que ver con la regla benedictina y orden de San Bernardo.

Tanto la Trinidad de Lima, como San Bernardo de México tuvieron, como otros monasterios femeninos americanos, unos orígenes muy parecidos, que explican de alguna manera dos de las causas principales por las que se fundaban monasterios en América: recoger a las hijas y nietas de conquistadores pobres y dar cabida a determinadas mujeres de estratos sociales altos, que preferían optar por la vida religiosa, bien por vocación o bien para apartarse del mundo. La primera premisa se daba prácticamente en todas las fundaciones como forma de justificación de las mismas. La segunda, presentaba más variantes, y buen ejemplo de ello nos lo ofrecen las dos fundaciones cistercienses. El de la Trinidad nace debido al estado de viudedad en que quedaron sus fundadoras, que quisieron acogerse a la severidad que les ofrecía el Císter y no a otras reglas más llevaderas; de hecho, cuando algunas religiosas se quejaron de los rigores de la regla, se pretendió sustituirla por la de San Agustín¹⁶.

Tanto el monasterio de México como el de Lima se fundaron en función de una obra propia de la mentalidad barroca del siglo XVII.

En ambos casos la adscripción de las fundaciones a una orden, como sucedía casi siempre, se hizo por la voluntad de los fundadores. El de la Trinidad porque así era el expreso deseo de Lucrecia de Sánsoles y Mencía de Vargas. El de México porque lo quiso el donante¹⁷. Por tanto, no hay una intencionalidad en la obra fundacional por parte de la propia Orden o como consecuencia de unas necesidades determinadas que aconsejasen la adscripción a una regla. Es lógico que se piense también que, a pesar de ser actitudes de carácter privado, se hagan en función de cubrir vacíos carismáticos o simpatías despertadas por muy diferentes motivos.

El mayor problema fundacional se iba a dar con el de San Bernardo de México, pues si el permiso para su adscripción al Císter ya lo había dado Felipe IV el 12 junio de 1625, el arzobispo Manso de Zúñiga alteró los designios del fundador y del propio monarca, ya que decidió ponerlo bajo la regla de la Orden Concepcionista. No sabemos por el momento qué causas profundas indujeron a esto, puesto que para entonces en la ciudad de México ya existían varios monasterios de esa orden, como los de La Concepción, Regina Coeli, Jesús María, La Encarnación, Santa Inés y San José de Gracia. Probablemente el prelado se atuvo a razones prácticas, pues nunca llegaron las cistercienses españolas que debían ayudar en la fundación y las nuevas monjas iban a salir de Regina Coeli, por lo cual parecía lo más lógico que mantuviesen una regla y un carisma que conocían de antemano.

Quien fundaba adquiría unas obligaciones crematísticas que obligaban a dotar a los monasterios, aunque pocas veces tales dotaciones resultaban medianamente suficientes. En el caso de México el donante, Márquez de Orozco, dejaba la suma de 300.000 pesos para la fundación¹⁸. En Lima la cantidad fue mucho más limitada y por ello, mientras el

de México, vemos como aceleró sus construcciones, el de Lima se vio más limitado por la pobreza.

En contraposición, el fundador obtenía siempre una serie de prebendas en el monasterio, no sólo espirituales, sino también relacionadas con la administración del mismo y con la admisión de las nuevas vocaciones. En Lima, por ejemplo, se daba preferencia a las mujeres de determinadas familias, lo cual a la larga hacía que las luchas claustrales se agudizasen en algunas ocasiones, como veremos que sucedió en México en el monasterio de Regina Coeli y que, en buena medida, producto de aquello fue la fundación de San Bernardo. De alguna forma las ricas élites de la colonia querían emular a la nobleza peninsular y seguir sus mismas costumbres.

Esas fundaciones privadas, como expresamos, ligaban al monasterio con una serie de obligaciones casi siempre de carácter espiritual, en las que estaba presente la idea de salvación del que las fundaba y, tanto en México como en Lima, se estableció la obligación de misas y demás actividades religiosas por los benefactores y sus familiares. Las variantes en este sentido dependían de los propios fundadores. En México la obligación era de una misa cada sábado, además de las fiestas marianas, Navidad, San Bernardo y día de difuntos, a lo que se añadían otras obligaciones del mismo tipo por el protector del monasterio. El de Lima obligaba a tres misas semanales por las almas de sus primeros benefactores¹¹⁹.

Otra cuestión de importancia en los monasterios era la elección de los patronos. El de Lima optó por el inquisidor Antonio Gutiérrez de Ulloa, como consta en el trabajo de la Dra. Viforcós. El de México, incluso, pudo haber tenido un patrón de tanto prestigio como el marqués del Valle, descendiente de Hernán Cortés; pero aquella proposición no fue aceptada y el patronato recayó en don José de Retes Largache, apartador general de plata y oro y síndico de la provincia de San Diego de México¹²⁰. Sería este caballero de Santiago quien se comprometería a levantar la nueva iglesia bajo la advocación del Dulce Nombre de María y San Bernardo¹²¹. El templo no se pudo acabar en vida de aquel patrón, sino en la de su yerno e hija única y se inauguró el 13 de junio de 1690, para cuyo evento compuso algunas poesías la famosa monja jerónima y poetisa Sor Juana Inés de la Cruz, alusivas varias de ellas al mismo fundador del Císter, como por ejemplo la copla que dice:

*A vuestro nombre, María
Bernardo le da su templo:
que no lo tenía por suyo
hasta tenerlo por vuestro¹²².*

La vinculación de familia-fundación, hizo, como en la mayor parte de los casos, que las primeras abadesas fueran las fundadoras o miembros muy allegados a la familia del benefactor. Así, mientras Lucrecia de Sánsoles era abadesa perpetua de la Trinidad de Lima, para México se había elegido a una hermana del hombre que dejó los bienes para la erección del monasterio, Bernardina de la Santísima Trinidad, que a la sazón era monja concepcionista en Regina Coeli. En este segundo caso se ejemplifica muy bien algo que ya antes habíamos insinuado, el control de los monasterios por parte de determinadas familias. El fundador, sin duda, quiso elevar a su hermana al más alto rango y por ello pensó que, mejor que una donación al monasterio en que esta vivía, era el crear uno para que ella pudiese seguir adelante con su vocación religiosa.

Pero esa situación no sólo sirvió para el propio encomio familiar, sino que también ayudó a liberar tensiones dentro del ámbito claustral. De hecho, en el monasterio de Regina Coeli se estaba viviendo un enfrentamiento entre las hijas del marqués de Salinas y las deudas del virrey Lope Díaz de Aux y Armendáriz, marqués de Cadereyta. La fundación de San Bernardo favorecería la solución de las cosas, pues la salida del bando de las de Salinas contribuyó a la pacificación monacal.

Por otro lado, las órdenes peninsulares tendían a desentenderse de las fundaciones americanas. Sabemos que en contadas ocasiones fueron monjas españolas para llevar a cabo las nuevas erecciones. Por lo general, se recurría a monjas existentes ya en América, que pasaban de un convento a otro o de una regla a otra en función de las necesidades fundacionales. Evidentemente, este es el caso que nos encontramos en el Císter. En México queda patente que se pidió ayuda a algún monasterio español, pero las monjas necesitadas para la fundación nunca llegaron y, como venimos diciendo, se echó mano de las Concepcionistas de Regina Coeli -Bernardina de la Trinidad, María de Jesús y Juana de la Encarnación-, a las que por fin se impuso la regla de las hijas de Santa Beatriz. Tampoco a Lima llegaron monjas del Císter y ellas mismas se encargaron del desarrollo de sus constituciones.

NOTAS

1. Para el monacato masculino son interesantes los trabajos más generales de YBOT LEON, A., *La iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, Barcelona 1954-1962. GUARDA, G., *La implantación del monacato en Hispanoamérica. Siglos XV-XIX*, Santiago de Chile 1973. LINAGE CONDE, A., *El monacato en España e Hispanoamérica*, Salamanca 1977. Más concretamente para el Císter puede consultarse la obra de LEKAI, L.J., *Los Cistercienses. Ideales y realidad*, Barcelona 1987.

2. En Brasil la primera fundación cisterciense, debida a los franceses, tuvo lugar en 1558. STIEGER, R., y ROBERTS, A., *Los cistercienses en América Latina*, en LEKAI, *op. cit.*, p. 580.

3. LINAGE CONDE, A., *op. cit.* pp. 623-626.

4. BORGES, P., *Religiosos en América*, Madrid 1992, p. 245.

5. Sobre las hermanas del virrey Amat hay un interesante trabajo en proceso de publicación de la monja benedictina PUJOL I TORT, M.R., *Algunas monjas, figuras ilustres del monasterio de San Pere de les Puelles de Barcelona en estos últimos 500 años*.

6. STIEGER y ROBERTS, *op. cit.*

7. Sobre estos aspectos puede resultar de interés el trabajo de M. MARTINEZ, C., y ESPINOSA, M.J., *Notas sobre la contribución americana al monacato femenino, I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América. 1492-1992 I*, León 1993, pp. 85-92.

8. HAMPE MARTINEZ, T., *Una biblioteca cuzqueña confiscada por la Inquisición*, *Anuario de Estudios Americanos* 45, Sevilla 1988, p. 310.

9. FERNANDEZ DEL CASTILLO, F., *Libros y libreros en el siglo XVI*, México 1982, p. 491.

10. DE LA HUERGA, C., *Obras Completas VIII* (en prensa).

11. AMERLINCK DE CORSI, M.C., *San Bernardo*, en *Boletín de Monumentos Históricos*, México (en prensa).

12. LOHMANN VILLENA, G., *Los americanos en la órdenes nobiliarias II*, Madrid 1947, pp. 163-233.

13. A.G.I. (ARCHIVO GENERAL DE INDIAS), *Libro de Pasajeros* 9-2204.
14. SANCHEZ BELLA, I., *Iglesia y Estado en la América Española*, Pamplona 1990, p. 111.
15. LINAGE CONDE, A., *op cit.*, p. 621.
16. A.G.I., *Lima* 36, ff. 13-42.
17. Los franciscanos tenían la de San Diego; los dominicos la de la Peña de Francia; los mercedarios la del Tejar y los agustinos la de San Juan.
18. J. de FIORE, *Liber Introductorius in expositionem in Apocalypsim II*, Venecia 1927, pp. 117-118. BAUDOT, G., *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid 1983, p. 90.
19. Este problema trinitario es complejo, pero un estudio de interés puede verse en FOURNIER, P., *Joachim de Fiore et ses doctrines*, Frankfurt 1963, pp. 79-100. SARANYANA, J.I., *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino*, Pamplona 1979, pp. 36-38.
20. DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia*, Cielo IV, canto XII-141. Dice allí el autor italiano: "...luce a mi vera/ el abad calabrés que fue Joaquín/ que don de profecía poseyera".
21. WEST, D.C., y ZIMDARS-SWARTZ, S., *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la Historia*, México 1986, p. 21.
22. PHELAN, J.L., *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México 1972. BATAILLON, M., *Erasmus y España*, México, 1966; "Evangélisme et Millénarisme au Nouveau Monde", *Courants religieux et humanistes a la fin du XV et au debut du XVI siècle*, París 1959. BAUDOT, G., *op. cit.* LUBAC, H. DE, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, París 1978.
23. MARAVALL, J.M., *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid 1982. MARTIN HERNANDEZ, F., *Humanismo, erasmismo y utopía en el nacimiento de América*, en *Salmanticensis* 33, Salamanca (1985) pp. 55-80. ARCELUS ULIBARRENA, J.M., *La esperanza milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo; trayectoria de una Utopía*, en *FLORENSIA* 1 (1987) pp. 47-75.
24. GOMEZ CANEDO, L., *Milenarismo y utopía en la evangelización de América*, en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona 1990, pp. 1399-1410. ANDRES MARTIN, M., *Nuevo planteamiento de la Utopía franciscana en México*, en *Extremadura en la Evangelización del Nuevo Mundo*, Madrid 1990, pp. 269-289. J. SARANYANA, I., y ZABALLA, A. DE, recogen las posturas mantenidas en sus obras en *Joaquín de Fiore y América*, Pamplona 1992. SYLVEST, E.E., *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain Province of the Holy Gospel*, Washington 1975.
25. MILHOU, A., *El concepto de <destrucción> en el evangelismo milenarismo franciscano. Los franciscanos en el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, Madrid 1988, pp. 298-315. FROST, E.C., *El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel*, en *HISTORIA MEXICANA*, México, 26 (1976) pp. 3-28; *¿Milenarismo mitigado o imaginario?*, *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicanista*, México 1990, pp. 73-85.
26. Quien más se ha preocupado de este aspecto ha sido MILHOU, A., *Colón y su mentalidad mesiánica*, Valladolid 1983; sobre todo en pp. 203-215.
27. *Ibidem*, pp. 203-204.
28. FRANKL, V., *El <antijovio> de Gozalo Jiménez de Quesada y las concepciones de realidad y verdad en la época de la contrarreforma y el manierismo*, Madrid 1963, p. 281. Son de interés las ediciones de la obra de COLON, C., *Libro de las Profecías*, la una de ALVAREZ SEIS-DEDOS, F., Madrid 1984; y la otra de FERNANDEZ VALVERDE, J., Madrid 1982.
29. MILHOU, A., *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid 1983, pp. 206-209. Lo cierto es que Colón en su libro de las profecías cita a Joaquín

- de Fiore en varias ocasiones; COLON, C., *Libro de las Profecías*, ed. de J. FERNANDEZ VALVERDE, Madrid, 1982, p. 16.
30. GIL, J., *Mitos y Utopías del descubrimiento I*, Madrid 1992, p. 203. La misma tesis la acepta FERNANDEZ VALVERDE, J., en su introducción a COLON, C., *Libro de las Profecías*, Madrid 1992, p. XV.
31. FRANCISCO DE ASIS, *Testamento en Escritos. Documentos. Biografías de la Epoca*, Ed., de GUERRA, J.A., Madrid 1980, pp. 122-123.
32. Entre los que ven influencias joaquinitas en San Buenaventura es de destacar RATZINGER, J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventuras*, Munich 1959.
33. SAN BUENAVENTURA, *Hexámeron*. Col. 22, 20-23.
34. SARANYANA y ZABALLA, *op. cit.*, p. 50. Los autores se apoyan en que en el Hexámeron de SAN BUENAVENTURA, 16, 2, se dice que “después del Nuevo Testamento ya no habrá otro, ni puede ser suprimido algún sacramento de la Nueva Ley, porque ese Testamento es eterno”, lo cual se contradice con las teorías expuestas por Joaquin de Fiore.
35. SARANYANA y DE ZABALLA, *op. cit.*, pp. 53-54.
36. Un estudio sobre esta obra puede verse en MANSELLI, R., *Lectura super “Apocalymisin” di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull’escatologismo medioevale*, Roma 1955.
37. MARAVALL, J.A., *op. cit.*, p. 80.
38. HAUF, A.G., (ed.), *El <De triplici statu mundi> de fr. Franesc Eiximenis, ofm*, en *Miscellània Aramon i Serra. Estudis de Llengua i literatura catalanes oferts a R. Aramon i Serra en el seu setantè aniversari I*, Barcelona 1979, pp. 265-283.
39. PHELAN, J.L., *op. cit.*, pp. 69-88.
40. Sobre esta reforma puede verse BAUDOT, G., *op. cit.*, pp. 92-102.
41. *Ibidem*, p. 95.
42. MENDIETA, J. DE., *Historia Eclesiástica Indiana I*, Madrid 1973, pp. 107-109.
43. BAUDOT, G., *op. cit.*, p. 95.
44. JIMENEZ, F., *Vida de Fray Martín de Valencia*, en *Archivo Ibero-Americano* 26, Madrid 1926, p. 279.
45. LUBAC, H. DE., *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, París 1978, p. 196.
46. MILHOU, A., *El Concepto de <destrucción>...”*, p. 306.
47. MENDIETA, J., *op. cit.*, pp. 20-21.
48. MILHOU, A., *El concepto de <destrucción>...”*, pp. 303-304.
49. MESEGUER FERNANDEZ, J., *Quiñones solicita facultades de Nuncio y Virrey para ir a Nueva España*, en *Archivo Ibero-Americano* 14, Madrid 1954, pp. 311-338.
50. *Rom* 12, 25-26.
51. *Apoc* 20 7-10.
52. SANCHEZ CIRUELO, P., *Paradoxae quaestiones decem*, Salamanca 1538. Lo recoge M. ANDRES en *La Teología Española en el siglo XVI II*, Madrid 1977, p. 253.
53. G. DE ARREDONDO Y DE ALVAREZ, *Castillo inexpugnable defensorio de la fe para vencer a todos los enemigos espirituales y corporales...* Burgos 1528. ANDRES, M., *La Teología...*, pp. 253-254.

54. GOMEZ CANEDO, I., *Viejas Bibliotecas de México (Un informe de 1662-1664)*, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, México, 18-19, 1981-1982, p. 71.
55. *Ibíd.*, p. 72.
56. *Ibíd.*
57. SARANYANA, J.I., y ZABALLA, A, DE *op. cit.*, pp. 75-97, SEBASTIAN, S., *El barroco Iberoamericano. Mensaje Iconográfico*, Madrid 1990, p. 295.
58. Sobre la Sibila existe un interesante trabajo de MCGINN, B., *Joachim and the Sybil*, en *Cîteaux* 24 (1973) pp. 97-138.
59. Un interesante resumen sobre las teorías de Francisco de la Cruz con la bibliografía más interesante puede verse en MILHOU, A., *De Jerusalén a la Tierra Prometida del Nuevo Mundo. El tema mesiánico del centro del mundo*, en *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana (1492-1945)* I, Szeged (Hungría) 1989, pp. 41-45.
60. ZABALLA, A. DE, *Transculturación y misión en Nueva España*, Pamplona 1990, p. 181.
61. ALVAREZ Y BAENA, J.A., *Hijos de Madrid ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes*, IV, Madrid 1789, p. 210.
62. MANRIQUE, A., *Annalium a condito cistercio*, Lyon, 1659 p. 683.
63. *Ibíd.*, p. 698.
64. *Ibíd.*, p. 696.
65. A.H.N. (ARCHIVO HISTORICO NACIONAL) , *Universidades*. Proceso de cátedra de Cánones por muerte del doctor Bartolomé Ibarra.
66. MANRIQUE, A., *op. cit.*, p. 686.
67. A.G.I., *Quito* 2, ff. 242 y 246. Esto mismo nos lo manifiesta MANRIQUE, *op. cit.*, p. 697.
68. ALVAREZ y BAENA, J.A., *op. cit.*, p. 210.
69. A.G.I., *Quito* 2, ff. 242 y 246.
70. Desgraciadamente no tenemos más noticias de los cistercienses que le acompañaron, salvo de fray Juana Maroto.
71. A.G.I., *Contratación* 5375-52.
72. El año anterior a la llegada de fray Pedro de Oviedo la renta arzobispal fue de 1840 pesos que, a pesar de ser escasa, se distanciaba mucho de la de los demás ministros catedralicios; GIL BERMEJO, J., *La Española. Anotaciones Históricas (1600-1650)*, Sevilla 1983, p. 306.
73. *Ibíd.*, pp. 210-229. Allí se ofrece un interesante resumen sobre la actividad de estos presidentes.
74. *Ibíd.*, p. 220.
75. A.G.I., *Escribanía de Cámara* 4.
76. A.G.I., *Santo Domingo*, 21.
77. GIL BERMEJO, J., *op. cit.*, p. 318 y A.G.I., *Sto Domingo* 93.
78. GIL BERMEJO, J., *op. cit.*, p. 155.
79. *Ibíd.*, p. 221.
80. Sobre este Concilio son de interés las publicaciones UTRERA, C. DE, *El Concilio Dominicano de 1622. Sanctiones Concilii Dominicani*, Ciudad Trujillo 1940. ARMELLADA, C.,

Concilio Provincial de Santo Domingo, 1622-1623, en *Missionalia Hispánica* 80, Madrid 1970. MIER, J., *Das Provinzialkonzil von Santo Domingo (1622-23)*, en *Annuario Historiae Conciliorum* 12-13, 1980-81. HUERGA, A., *El Concilio provincial de Santo Domingo 1622/23, Quinto Centenario* 16, Madrid 1990.

81. A.G.I., *Quito* 2, ff. 242 y 246.

82. HUERGA, A., *op. cit.*, p. 102.

83. Esta carta ha sido transcrita por ARMELLADA, C.DE, *op. cit.*, p. 131.

84. Todos estos datos los aporta HUERGA, A., *op. cit.* p. 104.

85. ARMELLADA, C. DE, *op. cit.*, p. 162.

86. *Ibidem*, pp. 166-167. Lo traduce el P. Armellada por "Según lo atestigua San Bernardo, que pone en boca de Cristo: "Yo os busqué con mis manos crucificadas y vosotros os perdéis con las manos dedicadas al juego".

87. *Ibidem*, p. 214.

88. *Ibidem*, p. 242.

89. DUSSEL, E.D., *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, 1504-1620*, México 1979, p. 242.

90. UTRERA, C. DE, *op. cit.*, p. 22.

91. Los avatares de éste Concilio en Roma, tras las reclamaciones del Consejo, han sido publicados por HUERGA, A., *op. cit.*, pp. 112-117.

92. *Ibidem*, pp. 118-119.

93. ARMELLADA, C. DE, *op. cit.*, p. 135.

94. HUERGA, A., *op. cit.*, p. 111.

95. SANTIAGO-OTERO, H., y GARCÍA GARCÍA, A., (dirs.), *Sínodo de San Juan de Puerto Rico de 1645*, Madrid 1986.

96. ORTIZ DE LA TABLA, J., *El obraje colonial ecuatoriano. Aproximación a su estudio*, en *Revista de Indias* 149-150, Madrid 1977, p. 475.

97. RODRIGUEZ DOCAMPO, D., *Descripción y Relación del Estado Eclesiástico del obispado de San Francisco de Quito*; en PONCE LEIVA, P., *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)* II, Madrid 1992, p. 227.

98. *Ibidem*, pp. 235-236.

99. VARGAS UGARTE, R., *Historia de la Iglesia en el Perú* III, Burgos 1960, p. 100.

100. Sobre este asunto puede verse PANIAGUA PEREZ, J., *Los agustinos en la Audiencia de Quito. Notas para su estudio, Agustinos en América y Filipinas*, Valladolid 1990, pp. 278-288.

101. A.G.I., *Quito* 89.

102. *Ibidem*.

103. No nos ocuparemos de Popayán y su jurisdicción, puesto que esos territorios tenían su propio obispado. Los prelados que coincidieron allí mientras Oviedo ocupaba la sede quiteña fueron el carmelita Ambrosio de Vallejo, los clérigos Feliciano de la Vega y Diego de Montoya y el agustino Francisco de Laserna.

104. CADENA Y ALMEIDA, L.E., *Madera para esculpir la imagen de una Santa*, Quito 1987. J. L. ZAYAS Y ARANCIBIA, J.L., *El Monasterio Real de la Limpia Concepción de Quito y la*

jurisdicción franciscana, en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional* 2, León 1990, pp. 589-619. PANIAGUA PEREZ, J., *Mariana de Jesús y el inicio del monacato femenino en Quito*, *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de América. El País Vasco y América*, Vitoria (en prensa).

105. B.N. (BIBLIOTECA NACIONAL), *Manuscritos* 3124.

106. SANDOVAL, A. DE, *De instauranda Aetiopum Salute*, Lima 1647. La primera edición se hizo en Sevilla en 1627.

107. RODRIGUEZ DOCAMPO, D., *op. cit.*, p. 219.

108. *Ibidem*, p. 221.

109. A.G.I., *Quito* 17.

110. A.G.I., *Quito* 2, ff. 242 y ss.

111. VELASCO, J. DE, *Historia del Reino de Quito*, Caracas 1981, pp. 350-351.

112. Pensemos, por ejemplo, que las clarisas fueron mucho menos representativas en México que las Concepcionistas; o que las Carmelitas en Quito tuvieron más representación que las dominicas, etc.

113. Aunque son datos muy poco fiables, que tienen muchos errores, puede darnos una idea de esto la relación que presenta BORGES, P., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I*, Madrid 1992, p. 230.

114. Sobre este problema existe un importante estado de la cuestión en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional*, León 1990, 2 vols.

115. STIEGER, R y ROBERTS, A., *op. cit.*, pp. 590-591.

116. *Vid.* trabajo de VIFORCOS MARINAS, M.I., publicado en estas mismas actas. *El Císter femenino en el virreinato de Perú: El monasterio de la Santísima Trinidad*.

117. CONCEPCION AMERLINCK DE CORSI, M., *op. cit.*

118. *Ibidem*.

119. ISABEL VIFORCOS MARINAS, M.I., *op. cit.*

120. CONCEPCION AMERLINCK DE CORSI, M., *op. cit.*

121. MARTINEZ COSIO, L., *Los caballeros de las órdenes militares en México*, México 1946, p. 163.

122. SOR JUANA INES DE LA CRUZ, *Obras Completas II. Villancicos y Letras Sacras*, México 1976, pp. 182-217.