

HisMundi

HISTORIA
DEL MUNDO
IBÉRICO

Clío en las riberas oceánicas

Temas y problemas de la historiografía iberoamericana (siglos XVI-XIX)

Tomás Sansón Corbo
Israel Sanmartín
(Coordinadores)



EDICIONES
DE LA FAHCE

FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

IdIHCS Instituto de
Investigaciones en
Humanidades y
Ciencias Sociales
CONICET
CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

uc Ediciones
Universidad
Cantabria

Clío en las riberas oceánicas Temas y problemas de la historiografía iberoamericana (siglos XVI-XIX)

Tomás Sansón Corbo
Israel Sanmartín
(Coordinadores)

FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

IdIHCS
CONICET

Instituto de
Investigaciones en
Humanidades y
Ciencias Sociales
UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

UC



Ediciones
Universidad
Cantabria

2025

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata

Editor por Ediciones de la FaHCE: Francisco Ardiles

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Diseño de tapa: Sara Guitelman

Diagramación: Manuel Ángel Ortiz Velasco [emeaov]

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

©2025 Universidad Nacional de La Plata

©2025 Editorial de la Universidad de Cantabria

ISBN 978-84-19897-17-6

DOI <https://doi.org/10.22429/Euc2026.006>

Colección HisMundi, 9

Cita sugerida: Sansón Corbo, T. y Sanmartín, I. (Coords.). (2025). *Clío en las riberas oceánicas: Temas y problemas de la historiografía iberoamericana (siglos XVI-XIX)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación ; Enseñada: IdIHCS ; Santander: Universidad de Cantabria. (HisMundi ; 9).

Disponible en <https://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/291>

Disponible en <https://www.editorial.unican.es/catalogo/libro/clio-en-las-riberas-oceanicas>



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-No derivada)

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decana

Ana Julia Ramírez

Vicedecano

Martín Legarralde

Secretario de Asuntos Académicos

Hernán Sorgentini

Secretario de Posgrado

Fabio Espósito

Secretario de Investigación

Marcelo Starcenbaum

Secretario de Extensión Universitaria

Jerónimo Pinedo

Prosecretaria de Publicaciones y Gestión Editorial

Verónica Delgado

**Instituto de Investigaciones en Humanidades y
Ciencias Sociales (IdIHCS-UNLP/CONICET)**

Director

Juan Antonio Ennis

Vicedirectora

Myriam Southwell

Universidad de Cantabria

Rectora

Concepción López Fernández

Vicerrector de Investigación, Transferencia y Doctorado

Luigi dell'Olio

Directora de la Editorial de la Universidad de Cantabria

Belmar Gándara Sancho

Historia del Mundo Ibérico:

Del antiguo régimen a las independencias.

Colección de monográficos

Oswaldo Víctor Pereyra (Universidad Nacional de La Plata)

Jacqueline Sarmiento (Universidad Nacional de La Plata)

Benita Herreros Cleret De Langavant (Universidad de Cantabria)

Marina Torres Trimállez (Universidad de Cantabria)

(dirs.)

Consejo Editor de la Universidad Nacional de La Plata

Dña. Alfonso Mola, Marina Dolores (Universidad de Educación
a Distancia, España)

D. Barrera, Darío (Universidad Nacional de Rosario, Argentina)

Dña. Carzolio, María Inés (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

D. Fernández Albaladejo, Pablo (Universidad Autónoma de Madrid, España)

D. Fortea Pérez, José Ignacio (Universidad de Cantabria, España)

Dña. González Mezquita, María Luz (Universidad Nacional
de Mar del Plata, Argentina)

D. Imízcoz Beunza, José María (Universidad del País Vasco, España)

D. Martínez Shaw, Carlos (Real Academia de la Historia, España)

D. Pasamar Alzuria, Gonzalo (Universidad de Zaragoza, España)

D. Paquette, Gabriel (Johns Hopkins University, Estados Unidos)

D. Salinas Mesa, René (Universidad de Andrés Bello, Chile)

D. Yun-Casalilla, Bartolomé (European University Institute, Italia)

D. Vincent, Bernard (Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia)

Consejo Editorial de la Universidad de Cantabria

D. Luigi dell'Olio (Universidad de Cantabria, España)

Dña. Belmar Gándara Sancho (Universidad de Cantabria, España)

Dña. Berta Casar Martínez (IBBTEC, España)

D. Aurelio Velázquez Hernández (Universidad de Cantabria, España)

D. Miguel Ángel Bringas Gutiérrez (Universidad de Cantabria, España)

D. Jónatan Piedra Gómez (IFCA. Universidad de Cantabria-CSIC, España)

Dña. Macarena García-Avello Fernández-Cueto (Universidad de Cantabria,
España)

Dña. Eva María Velasco Gil (Centro Oceanográfico de Santander.
Instituto Español de Oceanografía, España)

D. Carlos Marichal Salinas (El Colegio de México, México)

Dña. Sofía Torallas Tovar (Institute for Advanced Study [IAS], EEUU)

D. Luis Sánchez González (Universidad de Cantabria, España)

D. Guillermo Gómez-Ceballos (Instituto Tecnológico de Massachusetts
[MIT], EEUU)

D. Marcelo Norberto Rougier (UBA y CONICET [IIEP], Argentina)

D. Jorge Luis Tomillo Urbina (Universidad de Cantabria, España)

Secretaría de redacción

Sebastián D. Sisto-Reija (Universidad de Cantabria, España)

Índice

Abreviaturas	11
Presentación	
Juan Manuel Santana Pérez.....	13
Clío en las riberas oceánicas. Temas y problemas de la historiografía iberoamericana (siglos XVI-XIX)	
Tomás Sansón Corbo, Israel Sanmartín	17
Parte I. Historiografía y personalidades históricas	
En el taller historiográfico de la civilización: Rafael Altamira en sus inicios americanistas	
Dolores Thion Soriano-Mollá	27
José Martí viajero, publicista y político en su época	
Palmira Vélez	55
O pensamento histórico de Bartolomé Mitre, o IHGB e o Império brasileiro nas décadas de 1870 e 1880	
Ana Paula Barcelos Ribeiro da Silva	77
“Yo, que tengo de la historia tan alto concepto que antes rompería mi pluma que incurrir deliberadamente en falsedad”.	
La revolución de la independencia del Paraguay (1897) en la historiografía latinoamericana del siglo XIX	
Liliana M. Brezzo	111
Una historia para la utilidad pública: concepciones sobre el saber histórico en el Papel Periódico de Santafé de Bogotá, 1791-1797	
Patricia Cardona	143

Parte II. Enfoques y metodologías historiográficas

<u>La transición historiográfica del siglo XV al siglo XVI a través de las historias de España: el caso de la colonización del “nuevo mundo”</u> <u><i>Iago Brais Ferrás García</i></u>	177
<u>Historiografías frente al espejo. Categorización y problemas de la historia moderna y la historia colonial</u> <u><i>Rogelio Altez</i></u>	197
<u>Una historiografía que vale lo que cualquier otra: la escritura histórica en la Costa Rica del siglo XIX</u> <u><i>Carlos Sancho Domingo</i></u>	243
<u>El cuadro histórico de la revolución mexicana: tradición retórica e historiográfica nacionalista en el México decimonónico</u> <u><i>Rebeca Villalobos Álvarez</i></u>	281
<u>La reflexión historiológica en la primera época de los <i>Anales del Ateneo del Uruguay</i> (1881-1886). Un puente entre mundos académicos</u> <u><i>Juan Andrés Bresciano</i></u>	311
<u>El “descubrimiento” y la conquista de América en los textos escolares argentinos. Los itinerarios de una versión canónica destinada a perdurar</u> <u><i>Mariana Lewkowicz, Martha Rodríguez</i></u>	343

Parte III. Imaginarios y representaciones históricas

<u>La vinculación historiográfica entre sir John Mandeville y Cristóbal Colón como ejemplo de la larga Edad Media</u> <u><i>Azucena Donkervoort</i></u>	379
<u>La construcción historiográfica de imaginarios sobre la colonización de América a partir del <i>Libro de las profecías</i> de Cristóbal Colón (1500-1505)</u> <u><i>Pablo Fernández Pérez</i></u>	409
<u>El “eslabón perdido” joaquinita entre los reinos hispánicos y América en el siglo XVI</u> <u><i>Israel Sanmartín</i></u>	431
<u>De Pigafetta a Malaspina. La imagen viajera patagónica</u> <u><i>Claudio Canaparo</i></u>	457
<u>Quienes escriben</u>	473

Abreviaturas

AUZ: Archivo de la Universidad de Zaragoza, España

BNC: Biblioteca Nacional de Colombia, Colombia

BNE: Biblioteca Nacional de España, España

BRAH: Biblioteca de la Real Academia de la Historia, España

CEM: Centro de Estudios Martianos, Cuba

CLACSO: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

IASA: International American Studies Association, Estados Unidos de Norteamérica

IHGB: Instituto Histórico e Geográfico Brasileño, República del Brasil

Cap.: capítulo

f.: folio

ff.: folios

Lib.: libro

MS: manuscrito

p.: página

pp.: páginas

r.: recto

s/f: sin fecha

v.: vuelta

El “eslabón perdido” joaquinita entre los reinos hispánicos y América en el siglo XVI

Israel Sanmartín¹

Universidad de Santiago de Compostela

En este trabajo estudiaremos cómo y qué milenarismo castellano aterriza en América Latina y cómo se piensa allí. En esencia se trata de pensar a partir de dos polos geográficos distantes pero conectados en el siglo XVI. Los Reinos Hispánicos y América van a estar conectados por un acontecimiento histórico muy concreto, que es la colonización. Este hecho lleva al “encuentro”, “choque” o “lucha” entre dos culturas y entidades políticas. Son dos elementos que no se entienden y que representan un escenario de respeto o rechazo a lo “otro”, que al fin y al cabo define a “lo uno”. Lo americano o lo hispano, lo cristiano o lo indígena van a ser dos realidades paralelas que se encuentran pero que no se comprenden. Lo “otro” es algo diferente pero forma parte de lo que lo define. De alguna manera es la “otredad dentro de lo uno”. Lo otro, por tanto, está en un “afuera” de lo que lo define, pero forma parte de él.

En este caso, lo americano se conforma tanto en su definición como en su comparación con lo cristiano. Es decir, lo que no es cristiano ayuda a conformar su significado e identidad. Y esto se produce también en relación al significante de las palabras que articulan el discurso, y de ahí el debate sobre la colonización y la llegada a América. Lo mostraremos en dos

¹ Este trabajo se incluye dentro del proyecto de investigación “Un trienio para la revolución. Tricontinentalismo, revolución y tercermundismo: La difusión político ideológica a partir de eventos políticos transformadores” (2019-PN182), dirigido por el profesor Eduardo Rey Tristán.

niveles, el de las ideas en relación al *joaquinismo* y en la propia reflexión sobre el concepto y significado de colonización y sus palabras sustitutivas, como “encuentro” o “descubrimiento”. Por tanto, identificaremos dos debates paralelos pero que también se fusionan. Por un lado, el del milenarismo *joaquinista*, y por otro el de la propia “colonización”, que ha acabado solapando el anterior. De separarlos e identificarlos se trata este texto.

Para desempaquetar todo esto nos centraremos en un primer lugar en situar el debate en el contexto milenarista del siglo XVI. A continuación, abordaremos cómo se ha explicado historiográficamente la llegada del *joaquinismo* a América. Desde ese punto nos detendremos en la función de los Reinos Hispanos como colaborador necesario para que las ideas de Joaquín de Fiore llegaran a América mezcladas con el franciscanismo espiritual. Para finalizar, señalaremos cómo una parte de la historiografía ha optado por desechar este particular y se ha centrado en sustituir todas estas reflexiones por trabajar conceptualmente sobre la cuestión de la colonización. Finalizaremos con unas conclusiones.

1. El contexto milenarista en la América del siglo XVI

El franciscanismo se divide tradicionalmente en “conventual”, que está recluido en el cenobio, y el “espiritual”, que está vinculado con la sociedad. En el siglo XIII, este franciscanismo “espiritual” se apareó con el *joaquinismo* para crear un híbrido, sostenido en la pobreza y la predicación junto con el milenarismo de la “Tercera Edad” de Joaquín de Fiore. El resultado de ese matrimonio entre los franciscanos espirituales y los *joaquinistas* edificaron un “fin de la Historia” sin sacramentos, sin jerarquías y gobernado por los monjes. La división triádica *joaquinista* de la historia proporcionó una cobertura teórica al franciscanismo. Entre ambas ideas construyeron un relato teleológico, un programa de acción social y la apuesta por un futuro igualitario que convertía a la historia en una eterna espera ante un futuro ya escrito. El franciscanismo “espiritual” y el *joaquinismo* fabricaron y compartieron un apocaliptismo milenarista que tuvo una especial recepción en América. Además del milenarismo, la colonización americana supuso el aterrizaje allí de las ideas de Utopía. Estas ideas aparecerán “en las tierras recién descubiertas una proyección muchas veces de forma más acentuada que en su lugar de origen” (Jurado-Centurión, 2020, pp. 370-371). Algunos autores consideraron que era una nueva oportunidad para renovar la cris-

tiandad donde los religiosos tendrían una crucial participación: “resulta difícil pensar que pensamientos renovadores, reformistas como los que se estaban desarrollando en aquellos momentos en Europa no alcanzasen la otra orilla del océano Atlántico y encontrasen en estas tierras un perfecto caldo de cultivo al abrigo de los hermanos menores que habían dejado la península después de haber preparado, con el amparo del Cardenal Cisneros, una verdadera reforma interna, basada en la estricta observancia, de la iglesia a la que hoy podríamos considerar como progresista” (Jurado-Centurión, 2020, pp. 374-375).

En este contexto de cambio, nos encontramos con los siguientes elementos en relación al milenarismo en el siglo XVI en América:

1. Milenarismo. La idea de milenarismo proviene de la creencia en una segunda venida de Jesucristo para instaurar un nuevo reino de mil años de duración, en los cuales reinará con los justos antes de la resurrección general, seguida del Juicio Final y el fin de los tiempos. El milenarismo tiene dos significados. La resurrección de los que reinan con Cristo durante mil años, y la resurrección cuando se haya cumplido el milenio en que Satanás ha estado atado. Algunos autores hablan de *amilenarismo*, que significa que el Diablo fue atado cuando Jesús muere crucificado “de modo que ya ha sido derrotado, aun cuando conserve —por permisión divina— un cierto poder sobre los hombres, hasta que sea definitivamente precipitado en los infiernos, en la segunda venida de Cristo” (Saranyana, 2003, p. 224). También ha circulado el concepto de *premilénarismo* que es la doctrina que defiende que el hijo de Dios vendrá para reinar durante mil años. Por último, tenemos el *postmilénarismo*, que era “la progresiva maduración de los dones evangélicos debía preparar la segunda venida de Cristo; una felicidad cada más perfecta e irreversible, al cabo del cual tendría lugar la parusía” (Saranyana, 2003, p. 225).
2. La otredad. También hubo un intento de conocer a lo “otro” indígena: “no hay duda de que la conquista española alteró de raíz las formas de vida y pensamiento de las civilizaciones precolombinas. Ciertamente fue mucho lo que se perdió. Sin embargo, hubo algunos humanistas, principalmente franciscanos, que comenzaron a perci-

- bir que en la cultura indígena había muchos elementos valiosos, dignos de preservarse y aun de difundirse” (Ruiz Bañuls, 2018, p. 393).
3. El castigo divino. Ya desde su primer siglo, la violencia de Dios a través del castigo divino fue el hecho principal y más escandaloso de la cristiandad colonial, además de la Iglesia como instrumento de esa violencia. Nació así, en el Nuevo Mundo, la teología de la violencia de Dios, el Dios del orden y el castigo, y de la Iglesia como su instrumento. La teología de cristiandad creyó firmemente en la armonía entre Dios y la violencia. Esa fue una arraigada convicción confesada por el misionólogo del Perú, José de Acosta en su obra: “*De Procuranda Inderum Salute*” (Echeverry Pérez, 2004, p. 1).
 4. La distorsión católica. El catolicismo que llega a América no llegó como Iglesia sino como imperio; [...] Se trataba de una teología con horizonte imperial y, por ende, nacimiento del “Reino de Dios” a través del imperio. Esta Iglesia imperial en el Nuevo Mundo, fue y aspiró a ser, tan rica y grandiosa como la de las metrópolis europeas (Echeverry Pérez, 2004, p. 7).
 5. Relaciones con el mal. El Nuevo Mundo de las Indias Occidentales apareció a los ojos de los cristianos europeos del siglo XVI como una provocadora y gigantesca “Ciudad del Diablo”. El Diablo, debido a la expansión del cristianismo, “[...] se había refugiado en las Indias donde reinaba como dueño absoluto [...]” (Echeverry Pérez, 2004, p. 9).

2. La construcción historiográfica de la recepción de las ideas joaquinistas en América

La difusión de las ideas *joaquinistas* en América tiene un recorrido muy marcado por la historiografía. Ésta considera a Francisco de Asís y su regla como elementos seminales para explicar lo que sucede con los franciscanos *joaquinistas* en América. “En 1493 el papa Alejandro VI promulga la bula *Inter Caetera* y se abre, con la donación de las Indias recién descubiertas a los Reyes Católicos, una serie de concesiones determinantes para el protagonismo de los franciscanos en la evangelización del Nuevo Mundo” (Ruiz Bañuls, 2018, p. 394). Esto se refuerza cuando León X otorga a los franciscanos la bula *Alias Felicis en 1521*, “por la que recibían similares

facultades y privilegios que en el pasado los pontífices habían otorgado a los frailes menores que iban a predicar a tierras de infieles” (Ruiz Bañuls, 2018, p.394). Además, Carlos V, consiguió la bula *Exponi Nobis* en 1522, que otorgaba “una serie de privilegios en el proceso evangelizador a las Órdenes mendicantes, particularmente a la franciscana [...] los frailes menores sientan las bases de la evangelización en Nueva España a partir de la llegada en 1524 de la misión de los doce franciscanos” (Ruiz Bañuls, 2018, p.394). Los franciscanos se vieron reforzados por otras órdenes mendicantes como los dominicos en 1526 o los agustinos en 1533.

Esta explicación historiográfica se complementa con la transformación del franciscanismo en *joaquinismo*, que elabora el milenarismo que arriba en las orillas de América en el siglo XVI. De tal forma, esta historiografía se centra en las ideas de Joaquín de Fiore, especialmente en su trinitarismo basado en la edad del Padre, la edad del Hijo y la edad del Espíritu Santo: “Joaquín rompía de alguna manera con la tradición agustiniana, que esperaba que la última etapa fuera trascendente. La exégesis del calabrés planteó problemas dogmáticos, de carácter trinitario y cristológico, pues Cristo y la Iglesia serían reemplazados por el Espíritu Santo y por unos hombres espirituales” (Rodríguez Sandoval, 2020, pp. 35-36). Pedro Juan Olivi o Ubertino de Casale se mezclaron con las ideas de Fiore.

Llegados hasta aquí, podemos seguir con el recorrido historiográfico, que sigue argumentando que los franciscanos se “reconocieron como esos hombres espirituales profetizados por Joaquín de Fiore para guiar esa tercera época antes del fin del mundo; habían sido elegidos para ese propósito escatológico, y en esta lógica generaron nuevas interpretaciones, y su historia interna, como el contexto político-religioso de cada época franciscana, apoyó su interpretación apocalíptica de la historia” (Rodríguez Sandoval, 2020, pp. 35-36). La situación era la que vivieron los llamados “doce” franciscanos que llegaron a América en 1524.

Hasta este punto el argumentario historiográfico es unitario. A partir de aquí, la historiografía se divide para explicar el impacto del *joaquinismo* en América. Existen dos posturas. Los que defienden que hubo milenarismo *joaquinita* en los franciscanos que llegaron a América; y los que no. Así, tenemos en primer lugar, a los defensores del milenarismo joaquinita prometido por el apocalipsis. Es el caso de John L. Phelan (1972), quien pensaba que los franciscanos querían desarrollar un reino milenario en

convivencia con los indígenas. Ponía el ejemplo de Gerónimo de Mendieta. En el mismo sentido, Georges Baudot (1983) defendía lo mismo, pero de Motolinía.

En oposición a Phelan o Baudot, nos encontramos, en segundo lugar, con los que no defienden el milenarismo Joaquinita. Son los que sostienen que “había un apocalipsis ortodoxo de corte agustiniano, que había sido reavivado por la aparición de América, lo que les prevenía de que el fin del mundo estaba cerca” (Rodríguez Sandoval, 2020, pp. 37-38). Lino Gómez Canedo situaba en esta teoría a Martín de Valencia (Gómez Canedo, 1993, p. 154).

Hay, en tercer lugar, una postura sostenida por Elsa Cecilia Frost (1976, pp. 3-28) y por Gabriela Rodríguez Sandoval (2020, p. 38), que critican que ambas explicaciones se basan en la obra de Norman Cohn y su interpretación del milenarismo como algo violento. Al contrario de Cohn, Sandoval escribe, basándose en Delumeau, que ese milenarismo significaría “paraíso”. Sandoval prefiere usar el término de “escatología” frente a “milenarismo” como consecuencia de la inexistencia de la espera de mil años. Para Sandoval, todos estaban equivocados y Fiore no es un milenarista sino alguien que esperaba una Tercera Edad (Rodríguez Sandoval, 2020, p. 37). Pero podemos completar la crítica diciendo que el milenarismo medieval está dentro de la escatología, no son excluyentes y que no es preceptivo hablar de anarquismo en la Edad Media.

Debemos de ser estrictos y no olvidarnos, en cuarto lugar, de todas aquellas interpretaciones vinculadas a la convicción “utópica” en América. Marcel Bataillon y Silvio Zavala han sostenido el influjo de Rotterdam y de Tomás Moro a través de Vasco de Quiroga, que se referenciaría en Moro para la organización de su sociedad (Roux López, 2001, p. 379).

La difusión de la *Utopía* es otros de los elementos de estudio en este mundo. En España parece que tuvo una circulación limitada como libro, pero bastante como idea, sobre todo en el siglo XVI. Esto varió en América, donde la obra de Tomás Moro circuló sobre todo gracias a Bartolomé de las Casas (Lillo Castañ, 2024, pp. 218-220), Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga o Fray Alonso de la Vera.² Martín de Valencia era el jefe de los “doce”

² Existe un manuscrito anónimo del siglo XVI titulado “Regimiento de Príncipes”, que es uno de los primeros relatos utópicos en lengua castellana y critica la conquista en línea con Bartolomé de las Casas. Ver D. García López (2004).

y después estaban “Motolinía”, Sahagun (Helena Alvim, 2005) y Mendieta, Valencia es el ideólogo entre el milenarismo, las profecías y la evangelización. Todos identifican la cristianización de los indios para acelerar el fin de los tiempos.

En definitiva, América supuso para los franciscanos el reforzamiento de las creencias apocalípticas y “el mesianismo para recuperar Jerusalén y llevar el cristianismo a todas partes [...] el franciscanismo a lo largo de su historia participó del anhelo escatológico, y América les permitía la posibilidad de materializarlo. Los llamados “doce” franciscanos llegaron a la Nueva España de manera formal y organizada en 1524, para desterrar la idolatría e implantar el cristianismo” (Rodríguez Sandoval, 2020, pp. 51-53). Uno de los ejemplos de todo ello fue Toribio de Benavente, “Motolinía”, que “participaba de esa espera escatológica, y América representaba la posibilidad de ver materializado ese sueño. Y aunque los nativos eran una incógnita y representaban un reto, Dios los había descubierto para su salvación” (Rodríguez Sandoval, 2020, p. 55). Además, su corpus es tremendamente mesiánico. En su obra *Historia de los Indios de Nueva España* interpreta la conquista de México como profecía (Araceli Pereyra, 2020). Por su parte, Gerónimo de Mendieta, en su *Historia eclesiástica indiana*, coloca al frente del éxodo cristiano al “nuevo Moisés” Hernán Cortés (Roux López, 2001, p. 380). Mendieta proyecta una monarquía universal pero sin pasajes milenaristas ni escatológicos. Para algunos es una estrategia “calladamente subversiva” y “esto explica tal vez su cuidadosa evitación de los textos más controvertidos las visiones más enigmáticas los giros más violentos Y esto lo hace sin duda mucho más original” (Cecilia Frost, 1976, p. 21). Por su parte, Juan de Torquemada en *Monarquía indiana* escenifica un dominio “universal” a partir de la historia de la salvación y de que España es el lugar elegido por Dios para evangelizar esas tierras (Cecilia Frost, 1976, p. 23).

“Motolinía” y Mendieta desarrollan el milenarismo *joaquinista* en América pero además de ellos, hubo otros autores como Andrés de Olmos, Martín de la Coruña, Francisco de las Navas o Gerónimo de Mendieta o Bernardino de Sahagún (Alonso del Val, 1998). Y no nos podemos olvidar de que las ideas milenaristas del nuevo mundo llegaron en el *Libro de las profecías de Cristóbal Colón*, que es un texto que profetiza la evangelización para construir una sociedad cristiana.

Para todos estos autores, el siglo XVI fue entendido como una nueva oportunidad escatológica con motivo de la colonización. “Fernando el Católico y su hijo el príncipe Juan fueron considerados por un sector de la población española como los restablecedores de la “libre y espiritual Jerusalén”, y Carlos V como “Pastor bonus” de una nueva Edad de Oro [...]. Por primera vez la Cristiandad tuvo la posibilidad de cumplir con sus pretensiones universales” (Roux López, 2001, p. 378). Esto hizo que para muchos autores, “la cristianización de las Indias de Castilla se efectuó, por el contrario, bajo la doble y conjuntada vertiente de una didáctica religiosa y una promoción social” (De Solano, 1978, p. 298).³

3. La mediación de los reinos hispánicos en el joaquinismo americano

En el apartado anterior hemos visto como hay una historiografía que discute la aparición del *joaquinismo* en América desde diferentes perspectivas. Pero hay un cabo suelto en todo eso, que es la mediación de los Reinos Hispánicos entre las ideas *joaquinitas* de Fiore y el *joaquinismo* que se elabora en los Reinos Hispánicos en el siglo XV gracias a Juan de Rocatallada o Vicente Ferrer y que llega a América. Todos ellos son producto del aterrizaje en España del franciscanismo espiritual mezclado con el *joaquinismo*. La escatología ya era un argumento en los Reinos desde el Beato de Liébana o la Crónica Profética, que una práctica discursiva al servicio de la ideología del *neogoticismo*. Pero nos tenemos que remontar a principios del siglo XV para mostrar cómo llega en Castilla y Aragón una escatología de carácter espiritual y social que se politizará hasta el final del siglo XV. Esa escatología se transformará desde una esperanza en un mundo mejor regido por los monjes *joaquinitas*, hasta un escenario preñado de anticristos, vespertillos y encubiertos. La historiografía tradicional se centra además en los orígenes de esa escatología en Arnau de Vilanova, Ramón Llull o en Francesc Eiximenis. Pero en todo esto faltan Vicente Ferrer y sobre todo Juan de Rocatallada.

Por tanto, el *joaquinismo* americano no fue construido directamente a partir de Fiore sino que fue influenciado por el joaquinismo de los Reinos Hispanos. Esta tesis, a grandes rasgos, ha sido defendida por Luis Weck-

³ Ver B. Castany Prado (2015, pp. 25-33) y M. Ruiz Bañuls (2014).

mann (1982) o por Silvio Zabala (1967) basándose en Phelan y la idea de que el *joaquinismo* se desarrollaría a partir de la influencia del cardenal Cisneros. “Bajo los auspicios del cardenal Cisneros, el franciscano fray Juan de Guadalupe introdujo a partir de 1498, primero en Granada y luego en cinco monasterios de Extremadura, ciertas reformas necesarias para restablecer la pura observancia de la regla de san Francisco. En los monasterios extremeños señalados la reforma se implantó definitivamente en 1505, informa Baudot, y aquellos cenobios se agruparon primero en la custodia del Santo Evangelio y luego, en 1519, en la provincia franciscana de San Gabriel [...] La importancia de que la Nueva España goza en la tradición milenarista se debe a que ahí los frailes tuvieron la primera y única oportunidad de crear, en vísperas del fin del mundo, un paraíso terrestre ” (Weckmann, 1982, pp. 92-93), escribe Weckmann, quien recuerda que no hay citas directas en todos los cronistas “americanos” de *joaquinismo*.

En el siglo XIV circularon en los Reinos Hispánicos algunos materiales milenaristas como el *Oraculum Cyrilli* o los *Vaticinia de summis pontificis*, así como las profecías de Juan de Rocatallada y de Tomasuccio de Foligno. “Dos discípulos de éste último, convencidos de la próxima llegada del Espíritu Santo en la Península Ibérica, se instalaron a mediados del siglo XIV en los montes del norte de Toledo y del sur de Córdoba para esperar el acontecimiento; algunas de esas comunidades eremíticas se transformaron después en los primeros monasterios de la Orden de San Jerónimo” (Rucquoi, 1996, p. 30). Lo mismo sucedió en Aragón con Vicente Ferrer: “Sabemos también que el joaquinismo difundido por los franciscanos alcanzó todas las categorías sociales, en particular la corte de Jaime de Urgel, pretendiente al trono de Aragón en 1412 y suegro del infante Pedro de Portugal, mientras que el dominico valenciano Vicente Ferrer predicó en Toledo en 1411 tres sermones sobre «el avènement del Antecristo e de las otras cosas que deven venir en la fyn del mundo»” (Rucquoi, 1996, p. 30). En otro sentido, también tiene un impulso decisivo el mesianismo, que buscaba “la aparición de un rey providencial que uniera bajo su mando a todos los cristianos, favoreciera la conversación de los judíos y el aniquilamiento de los infieles —el Anticristo—, e hiciera finalmente donación de su corona a Dios en Jerusalén, esperanzas que en la Península Ibérica se encarnaron sucesivamente en Fernando el Católico y Carlos Quinto” (Rucquoi, 1996, p. 31).

La visión mesiánica del Nuevo Mundo estuvo complementada por un miedo a la destrucción de España por el retorno de las invasiones musulmanas del siglo VIII, sobre todo en manos de Bartolomé de las Casas:

Bartolome de Las Casas established an apocalyptic relationship among the following: (a) the “destruction of Spain” when the country fell into the hands of Islam at the beginning of the eighth century; (b) the “destruction of the Indies” by way of an armed conquest, which he qualified as “Mahometan” and as “much worse than that which the Turk had carried out in order to destroy the church,” and also through the colonial exploitation particularly embodied in the encomienda institution; and (c) the renewal of the “destruction of Spain,” which God would surely allow as a punishment for the sins (Milhou, 2000, pp. 12-13)

No podemos olvidar que Colón menciona profecías atribuidas a Joaquín de Fiore: “he who would rebuild the House on Mount Zion, was to leave from Spain” (Milhou, 2000, pp. 1-10). Colón cita la reconstrucción de la Iglesia, una idea que ya estaba presente en Juan de Rocatallada, un franciscano Joaquinita del siglo XIV que tuvo un gran impacto en los reinos Hispánicos, tanto en Aragón como en Castilla y en el siglo XVI en Portugal.

3.1. Juan Rocatallada como el “eslabón perdido” entre los Reinos Hispánicos y América

El siglo XV es clave en la llegada del *joaquinismo* a los Reinos Hispánicos. Nos encontramos ante una época de intersección entre lo medieval y lo moderno. El reinado de Juan II está caracterizado por la lucha entre nobles y entre estos y la monarquía. La época va a estar caracterizada por la construcción del estado moderno en relación a la configuración de una estructura administrativa, militar y política. En ese contexto, aparecen muchos textos de perfil apocalíptico. De tal forma, tenemos el *Libro de la consolacion de España* o el *Libro de las tribulaciones* de Fray Lope Fernández de Minaya, además de opúsculos visionarios relativos al Anticristo, como los de Vicente Ferrer en su venida a Castilla de 1411, las traducciones de los textos de Juan Unay, Martín Martínez de Ampiés o el *Libro de Conosçimiento del fin del Mundo*.

La existencia de estos textos va desde la minoría de edad de Juan II hasta los Reyes Católicos. Uno de los autores seminales de todo ese ambiente escatológico es Jean de Roquetaillade, conocido en los Reinos Hispánicos como Juan de Rocatallada, Juan de Peratallada, Rupescissa o Rocacisa. Nace en Aurillac e ingresa en los frailes menores en 1332. Estudió teología en la Universidad de Toulouse. Entre 1340 y 1344 tiene una serie de visiones que le hacen escribir sobre la llegada del anticristo. En el año 1344 ingresa en la cárcel por sus escritos. Defiende la pobreza franciscana y sus visiones del anticristo. Además escribe atacando al papado de Avignon. Muere entre 1365 y 1366 en una cárcel de Avignon (Roquetaillade, 2005, pp. 1-12).

Rocatallada escribió un total de treinta trabajos de los que siete han llegado hasta hoy. En su obra *Liber Ostensor* (1360-64) pone de manifiesto su joaquinismo y se autoproclama elegido para llevar a cabo las profecías. En el 1349 escribe el *Liber Secretorum Eventum* y en el 1356 el *Vade Mecum in Tribulatione* o la *Quinta esencia del vino* (Lerner, 2007, pp. 1-11). Rocatallada es un apocalíptico desordenado y contradictorio, con la particularidad de que él no se cree un profeta sino un descubridor de los secretos de los textos. Es un defensor de los reyes de Francia, en especial de los Capetos. En definitiva, su obra tiene una atmósfera apocalíptica donde la guerra es algo endémico y con el contexto de la inminencia del fin del mundo.

En los Reinos Hispánicos su difusión se debe gracias al texto *Vade Mecum in Tribulatione*, que circuló traducido en el siglo XV castellano y aragonés. El *Vade Mecum in Tribulatione* es un manual escatológico que discurre en trece años para sobrevivir y mantener una práctica cristiana adecuada con el franciscanismo *joaquinita* y criticar los años catastróficos del siglo XIV entre su composición en diciembre de 1356 y la venida del reino de mil años en 1370. Es un manual para que los cristianos puedan sobrevivir a esas tribulaciones con la amenaza de Satán y los diferentes anticristos y para que pueda triunfar el verdadero Papa y su asistente el Emperador francés-romano. Es un escrito, por tanto, para prepararse ante la crisis de la guerra de los cien años, del Papado y de los problemas en el reinado de Juan II (en las versiones hispanas). Es un libro que tiene la intención de la restauración franciscana del Papa. El objetivo de todo esto es preparar a la cristiandad para los problemas inminentes y las catástrofes que se aproximaban.

El *Vade Mecum in Tribulacione* tuvo numerosas copias en toda Europa. Hay diez versiones en latín y más de cuarenta manuscritos que han llegado hasta nosotros. El libro aparece traducido en siete idiomas vernáculos, además del latín. Sabemos de traducciones al francés, inglés, italiano, alemán y castellano. El libro está estructurado en veinte capítulos donde se hacen eco del próximo apocalipsis que tendrá lugar entre 1360 y 1365. Después de esos años tendrán lugar el inicio de un milenio de paz. El contexto de producción señala los acontecimientos más importantes sobre las tribulaciones que tendrían lugar en la época. Se difunde en Castilla en el siglo XV en su primera mitad. Hay dos menciones a Rocatallada en los poemas de Alfonso Álvarez de Villasandino en 1417 y en el Cancionero de Baena en 1432. Los poetas de la corte de Juan II conocen la literatura profética y se refieren a las profecías de Rocatallada pero adaptadas a alabar al monarca castellano o a personajes del reino, que serían los encargados de liberar a su pueblo de las amenazas musulmanas y llevar a cabo el reinado cristiano ideal (Cartelet, 2016).

El contexto en el que se difunde es el del reinado de Juan II (Guadalajara Medina, 1996, pp. 353-375), caracterizado por intrigas y crisis entre nobles y monarca. En muchas de las versiones del *Vade Mecum* que circularon en el siglo XV las cronologías fueron modernizadas. Castilla no es una excepción. Así, en las versiones castellanas transmite contenidos proféticos revitalizados o modernizados. Las cronologías se modernizan desde 1360-65 a 1460-65. En Castilla se asocia a Rocatallada con Merlín.

Rocatallada fue adaptado a Castilla. En la península se trata de un texto que consta de tres partes diferenciadas: a) *epístola prefacialis*; b) el fin de los tiempos de las veinte intenciones; c) epílogo. Tenemos cinco versiones del texto en los Reinos Hispánicos: a) La de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (B.R.A.H.) MS Cortes 9-11-1/2176 que se llama *Libro de las tribulaciones*; b) la de la Biblioteca Capitul de Oviedo Ms 18 de título “*Ven amigo e non e partes de mi en tiempos de tribulaciones*”; c) la de la Biblioteca Universidad de Salamanca MS 1877 que se denomina “*Buen amigo non te apartes de mi en el tiempo de las tribulaciones*”; d) la de la Biblioteca Inguimbertine de Carpentras MS 336 que se intitula “*Ve Ab mi entribulación*”; y, e) BNE MS 5305 la versión en castellano aljamiado. El año de redacción oscila entre el año 1412 y el 1456. Puede que el autor fuera Pierre Perier o Diego de Moxena, en palabras de Isaac Vázquez Janeiro. Se cita a

Requena, que puede ser una localidad de Valencia, pero también puede ser de Palencia.

Este es autor clave para entender el *joaquinismo* en América y del que habrían bebido la mayoría de los autores que nos encontramos después en el siglo XVI. Como ejemplo podemos poner un extracto del texto. El capítulo 1 está referido a la conversión a la fe católica. Rocatallada señala que la reparación del mundo empezaría "al tiempo del anno de la encarnacion de mill e quatroçientos e setenta annos", mientras en la de la B.R.A.H. señala que será en "MCCC CLXXXV, e ante que sean XIII annos después d'este ano o del anno de LXXXXVI": "El primero capitulo dize e nos demuestra que despues de las tribulaciones que se agoora comiençan e han de recreçer de grado en grado, ellas conplidas e pasadas todo el mundo asi judios como moros, griegos, tartaros e turcos, todos han de ser convertidos a la fee catholica e tornados a mandamiento e obediencia de Santa Iglesia e del Santo Padre de Roma. E por que en Africa e en Ungría los pedricadores [sic] e ensenadores de la fee, e asi mesmo en la mayor parte del mundo, menguaron e desfalleçieron de las virtudes e buenas obras, menguo la fee e la creencia e desfalleçio la caridad e el amor de Dios [...] Onde reparamiento de la Santa Fe Catholica e de la Santa Iglesia será començada e acresçentada antes que el mundo llegue al tiempo del anno de la encarnacion de mill e quatroçientos e setenta".⁴

4. La sustitución del debate sobre la recepción del joaquinismo por la discusión sobre la colonización

Una parte de la historiografía se ha centrado más en reflexionar sobre la colonización que en buscar ese eslabón de conexión entre los Reinos Hispánicos y América. Muchos han denominado a eso la emergencia de los llamados estudios decoloniales. Veamos algunos ejemplos argumentales: "América es "descubierta" por el europeo el 12 de octubre de 1492. Es cuando la civilización existente de América, el aborígen americano, que se posiciona frente al europeo. Es un Nuevo Mundo por conocer. Pero los exploradores y conquistadores no están dispuestos a comprenderlo, sino a conquistarlo, dominarlo y colonizarlo. Los europeos que cruzan por un periodo intelectual escolástico y un dogma religioso, interpretan al ame-

⁴ *Vade Mecum In tribulatione*, Biblioteca Capitular de Oviedo Ms 18, ff. 318v y 319r.

ricano como el esclavo por naturaleza y ellos, los españoles y portugueses que organizan la colonización iberoamericana se comprenden desde su mundo, uno civilizado, como los amos, quienes en su deber moral deben civilizar el barbarismo de los indios. Durante las colonias ibéricas, América Latina sufre una opresión cultural y nace la nueva raza americana que se libera para proteger la nueva *identidad*” (García Solano, 2017, p. 345). Para estos autores el colonialismo del siglo XVI en América Latina destruyó las culturas indígenas y sirvió para el saqueo del continente.

Esta historiografía discutió la palabra “descubrimiento” y “encuentro” en el famoso debate entre Miguel León Portilla y Edmundo O’Gorman, donde quedaba clara presencia de civilizaciones autóctonas avanzadas en América y el carácter no voluntario del encuentro entre conquistados y conquistadores. Enrique Dussel habló de que los indígenas fueron “encubiertos” y O’Gorman defendió el concepto de la invención de América.⁵ “O’Gorman, por su parte, asentó que la idea de descubrimiento pertenecía al proceso de invención de América, negando que correspondiera a un proceso meramente físico. Así, ‘inventar’ América se volvió un punto de conexión entre una filosofía de la conciencia occidental y su expresión en el lenguaje”, explica Óscar López-Meraz (2020, p. 10). A esto añade Rabasa el concepto de “explotación” para el desarrollo del poder (Rabasa, 2009). La tesis fundamental sobre la invención de América, defendida por Edmundo O’Gorman postula al descubrimiento o encuentro –cuestión de terminología con carga ideológica– como la oportunidad de rehacer la Historia” (Urani Montiel Contreras y Yatzil Franco De La O, 2019, p. 82).

Muchos de estos autores, reducen a una cuestión religiosa la colonización americana: “la unión de Isabel y Fernando también le dio un cariz religioso a tal empresa, al considerarla punta de lanza del catolicismo. El mismo Colón era un sujeto profundamente religioso que consideraba la evangelización como uno de sus principales objetivos” (López-Meraz, 2020, p. 16).

Volviendo sobre esta cuestión del descubrimiento de América, León Portilla tuvo una fuerte discusión con diferentes autores. La teoría de

⁵ Edmundo O’Gorman (1987) escribió el artículo “La falacia histórica de Miguel León Portilla sobre el «encuentro del Viejo y Nuevo Mundos»” y *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente* (1958). José Rabasa (2009) revitalizó el debate al superar la diada “descubrimiento” frente a “invención” para buscar enfoques culturales y mitológicos.

León Portilla sobre el “encuentro de dos mundos” era una forma de integrar las dos civilizaciones (la española y la indígena) en la América después de 1492. Para Portilla el 12 de octubre de 1492 “supondría el punto seminal para todos los pueblos de habla española y portuguesa”. Portilla veía esa idea de encuentro entre el viejo mundo y el nuevo mundo desde la perspectiva eurocéntrica y americana, en un intento de construir un relato de consenso a partir de la propia historia. Así se celebró el V Centenario en 1992 bajo la idea de “encuentro de dos mundos” con la idea de recoger las perspectivas abiertas al pasado y los desafíos del presente y el futuro (Hernández López, 2001, p. 35).

Portilla reivindicaba una “nueva historia de la conquista” más plural en sus dimensiones, con la presencia de españoles fracasados frente a indígenas conquistadores. Es una nueva historia que integra a los grupos subalternos. “Afortunadamente el tema de la Conquista se contempla hoy en México con mayor serenidad, y esto vale para figuras como Hernán Cortés. En la magnífica biografía que escribió sobre él, José Luis Martínez dijo que, a su juicio, no era ni héroe, ni villano”, señalaba Portilla, quien también reconoce la labor de los hispanistas estadounidenses y franceses en la conformación de la historia de México (Bernat, 2016).

Fue en 1983 cuando, a invitación de España, el gobierno de México decidió crear una Comisión conmemorativa del Quinto Centenario

Llegamos a dos conclusiones. Una fue que no aceptábamos la idea de celebración del Quinto Centenario. La razón nos pareció obvia. No podían celebrarse la invasión o conquista, el colonialismo, la destrucción de las culturas nativas ni la expansión de la esclavitud en millones de africanos. Importaba, en cambio, conmemorar, porque justamente a partir de 1492 se desencadenó el proceso de globalización de la humanidad; México y todas las otras naciones americanas existían en cuanto estados modernos como una consecuencia de ese proceso. Sobre todo América Latina en la que lo ibérico, lo indígena y lo africano se encontraron, primero en forma violenta y al final dando lugar a mezclas y fusiones biológicas y culturales, serían incomprensibles si se prescindiera del proceso que se inició en 1492 (León Portilla, 1993, p. 85)

De aquí salió la idea de “Encuentro de dos Mundos”. “La palabra encuentro connota coincidencia de dos cosas o personas en un mismo lugar; asimismo choque, enfrentamiento y lucha de quienes combaten; y también acercamiento y aun fusión. De todo esto ha habido a lo largo del proceso que se desencadenó con la llegada de Colón a la isla de Guanahaní. Por otro lado, hablar de Dos Mundos es referirse, con una metáfora desde hace mucho introducida, a uno y otro hemisferio, el que abarca no sólo a Europa sino también a Asia y África, y el que se llamaría América. El proceso del encuentro se desarrolló entre gentes y culturas de esos Dos Mundos”, profundizaba León Portilla (1993). Y continuaba: “el enfoque tomaba así en cuenta a todos los participantes. Se apartaba de la visión unilateral —eurocéntrica— de quienes decían descubrimos América. Los europeos podían seguir con su perspectiva pero, si aceptaban tomar en cuenta a los Otros, tendrían que reconocer que ambos se encontraron y desafortunadamente provocando muy pronto los europeos la violencia, el encuentro como choque y confrontación. Eso fueron las que llamaron conquistas, que para los Otros fueron invasiones” (León Portilla, 1993).

El relato de Portilla fue visto por algunos pensadores como muy institucional y demasiado condescendiente con las tesis eurocéntricas. Edmundo O’Gorman se mostró en desacuerdo y criticó esa idea de “fusión cultural”. O’Gorman criticaba tres ideas: “a) la idea de viejo y nuevo mundo, que ya existían antes de ese momento; b) la de esa fusión cultural que sería más adecuado utilizar la idea de asimilacionismo por parte de los pueblos ibéricos; y c) no entendía la resignificación narrativa para designar una celebración ya conocida como “día de la hispanidad”. “Edmundo O’Gorman manifestó que no había habido ni descubrimiento ni encuentro. Para él lo único aceptable era hablar de “la invención de América”. Con el propósito de reforzar sus argumentos me colmó entonces de improprios. Silvio Zavala, a su vez, declaró que no debía alterarse el concepto de descubrimiento porque ello sería privar a España de un mérito que le correspondía”, recordaba León Portilla (1993, p. 88). “Afirmar que en una fecha dada se inició un encuentro equivale a decir que desde esa fecha lo hubo, incurriendo implícitamente en la absurda suposición de que ya entonces existían, en cuanto viejo y nuevo, los dos mundos de los que se predica el inicio del encuentro”, explicaba O’Gorman (1987, p. 21).

Pero el fundamento último de O’Gorman era la crítica del concepto de “encuentro”, que lo consideraba un sustituto de la manida idea de “descubrimiento” (Hernández López, 2001, pp. 33-34). “Sólo si se supone que el día 12 de octubre de 1492 ya existía el Nuevo Mundo —y por necesaria implicación también el Viejo Mundo— puede afirmarse que en ese día se descubrió su existencia y, por tanto, aquella dualidad de mundos”, precisaba O’Gorman (1987, p. 23) quien dejaba claro que esto suponía un empoderamiento por parte de los europeos al “implantar como un hecho histórico irreversible la Nueva Europa en tierras de América” (O’Gorman, 1987, p. 30).

Enrique Dussel también intervino sobre el concepto de “invención de América” de Edmundo O’Gorman. “Expresar que América fue inventada vale tanto como decir que el ser de ese ente depende del modo en que va surgiendo en el ámbito de la cultura cristiano-occidental, puesto que dicha cultura posee la capacidad creadora de dotar con su propio ser a un ente que ella misma, concibe como distinto y ajeno [...] Esta realidad (ente) al ser interpretada desde la totalidad europea de sentido” no fue pues inventada, sino desocultada. Piensa Dussel que no habría realmente invención, sino descubrimiento de América (González Ortiz y Mayer, 2016, p. 6).

El historiador Eduardo Blanquel intervino en la discusión con un artículo, “¿Qué vamos a celebrar?”, publicado en el semanario *La Jornada* (3 de junio de 1985). “Se deduce que el citado doctor viene a ser el responsable de haber metido al gobierno mexicano en un embrollo académico del que puede salir desprestigiado, porque la verdad científica, como expresa O’Gorman y acepta Blanquel, no puede ni debe establecerse por decreto [...] ¿es realmente un hecho histórico la tesis formulada por éste y a la que él considera sin duda históricamente como tal?” (González Ortiz y Mayer, 2016, pp. 155-156), consideraba. Miguel León-Portilla le contestaba en una conferencia titulada “El punto de vista indígena” donde decía que “los cronistas indígenas de América interpretaron a la luz de sus tradiciones, las realidades que se le entraron de pronto en su propia tierra” (González Ortiz y Mayer, 2016, p. 161).

Otro intelectual que colaboró en la discusión fue Antonio Gómez Robledo. “No puede, pues, definir como encuentro el hecho de que los europeos fuesen de aquí para allá en procura de nuevas tierras y gentes, en tanto que los indígenas permanecían quedos en sus territorios. De aquí que

no pueda hablarse propiamente de encuentro dada la inamovilidad de uno de los elementos”, exponía, mientras se preguntaba por la necesidad de reemplazar por este término el de descubrimiento (González Ortiz y Mayer, 2016, p. 163). Miguel León-Portilla le respondió: “los dos hemisferios terrestres, con sus pueblos y culturas, dejaron de estar aislados [...] Rechaza asimismo, por razones lexicológicas, la idea del encuentro como choque y subraya que lo importante es la coincidencia en un lugar, el hallarse juntos [...] También está en desacuerdo con la idea de Gómez Robledo de poner en correlación forzosa los términos descubierto y conquistado, como si el descubrimiento del Nuevo Mundo llevase consigo aparejada la dominación” (González Ortiz y Mayer, 2016, p. 164).

Silvio Zavala escribía que “no fueron los barcos de Moctezuma los que llegaron a España, sino los españoles los que arribaron a México; que por lo mismo, no fueron los antiguos mexicanos los que invadieron el suelo español, sino los súbditos de la monarquía española los que penetraron, conquistaron y poblaron el Anáhuac, y que la religión cristiana y las lenguas portuguesa y española fueron las que predominaron sobre la religión y las lenguas múltiples de los aborígenes. Si ello ocurrió así, nos aclara Zavala, es porque el impulso histórico venía de ellos, de los europeos. Estos hechos no se oponen a la idea de considerar el encuentro de dos mundos” (González Ortiz y Mayer, 2016, p. 165).⁶

Por último, hay dos claves en las exposiciones de Portilla. Su neutralidad en la larga disputa entre indigenistas e hispanistas y su rechazo a cualquier tipo de maniqueísmo. “Esto resulta particularmente importante frente a la actitud que han tomado muchos verdaderos y falsos indigenistas ante al 12 de octubre, el famoso día de la raza que se ha convertido de unos años a la fecha en un pretexto para renegar de la esencia mestiza de los mexicanos. Ese odio a lo español, contrapuesto a un supuesto amor por lo puramente indígena. Casi 500 años han pasado y seguimos con la estéril discusión sobre la Conquista, como si los actuales mexicanos no fuésemos, cultural y lingüísticamente, hijos del mestizaje entre dos pueblos y sólo reconociéramos la parte indígena de esa mezcla” (García Michel, 2019). Es decir, ¿es León-Portilla uno de los primeros autores decoloniales?

⁶ Véase también S. Zavala (1967).

Continuando con el argumento, diferentes autores decoloniales⁷ ofrecen una clave teórica nueva al entender que la colonización es resultado de una ciencia colonizada. Por ello defienden una descolonización de la modernidad eurocéntrica, además de esbozar ideas como que no hay modernidad sin colonización; que la colonización y descubrimiento del siglo XVI hace crear el componente colonial de la modernidad; que la modernidad es un proceso donde occidente va hacia el dominio del mundo; que hay una evidente relación entre Capitalismo, colonización y modernidad; y que la idea de América y Latinoamérica ha sido mantenida sin la matriz colonial.

Todo esto supone efectuar una crítica del universalismo eurocéntrico y de la neutralidad de los valores occidentales impuestos globalmente, así como de las estrategias de construcción de hegemonías ideológicas e intelectuales en el campo de las ciencias humanas y sociales. Lleva también a escudriñar el proceso mismo de reproducción del capitalismo histórico que ha demostrado ser un sistema geoeconómico y geopolítico que no ha dejado de reproducir una desigualdad de enunciación estructural, además de económica y política, que se ha reproducido hasta nuestros días. Por otro lado, el proyecto de la modernidad está viciado por la introyección del proyecto colonial que hace que esa enunciación lejos de ser universal sea violentamente excluyente. Occidente es un lugar de la epistemología hegemónica antes que un sector geográfico. Huntington lo demuestra cuando ubicó a Australia en el Primer Mundo, lugares de los que América Latina no forma parte. Por lo tanto, los países del Primer y Mundo y el resto se basan en la diferencial colonial.

Diferentes autores han abordado estas ideas, como Mignolo, Fanon, Dussel, Escobar o Quijano. Estos pretenden establecer una relación modernidad/colonialidad. El descubrimiento del mundo se puede contar desde la perspectiva marxista o cristiana, pero ambas son deudoras de la modernidad y de una clave europea.

En estas ideas, el mundo moderno/colonial se origina en el siglo XVI, y el descubrimiento/invencción de América es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el Renacimiento Europeo. En este sentido, la Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos deriva-

⁷ Especialmente Walter Mignolo en *The Darker Side of the Renaissance Literacy, Territoriality and Colonization* (1995), *Local Histories/Global Designs. Coloniality; o Subaltern Knowledges and Border Thinking* (2000) y *The Idea of Latin America* (2005).

dos que consisten en la transformación de la matriz colonial de poder, donde la modernidad es el proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad.

Desde Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI hasta Hegel en el XIX, los textos que se han escrito y mapas sobre el lugar que ocupa América Latina son realizados desde una perspectiva europea. La perspectiva colonial surge de la “herida colonial”. Es una profundización de la idea de que hubo una invención de América y no un descubrimiento. América no fue un continente que había que descubrir sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Con esto, América se integró en el imaginario eurocristiano (Mignolo, 2007, p. 69).

Uno de los autores claves en la historiografía decolonial es Walter Mignolo, quien parte del renacimiento como una justificación de la expansión colonial. Es ahí donde surge la idea de que el “el inglés, el francés y el alemán se constituyen como las lenguas de la modernidad [...] relegando al castellano y al portugués como lenguas no apropiadas para los discursos científicos ni filosóficos” (2009). Para Mignolo el Renacimiento tiene un lado oscuro que conecta el legado del Imperio Español en las Américas con el presente, aunque obvia que el siglo de Oro español nunca fue un Renacimiento al uso, sino que buscó continuidades con la Edad Media.

Las teorías de Mignolo se sustentan en una cobertura epistémica basada en algunos presupuestos postmodernos. De tal forma, su tesis está enraizada en la idea de localizar los orígenes de la modernidad en la colonización de América, y a una asociación de esa modernidad con el colonialismo y con el capitalismo. Esto llevaría a una subalternización del conocimiento y de las culturas de otros grupos no europeos que no participarían del eurocentrismo. El objetivo sería: a) un descentramiento de la modernidad; b) la identificación de una segunda modernidad latinoamericana; c) el desarrollo del concepto de periferia; d) la configuración de una realidad postmoderna (Mignolo, 2007, pp. 60-80).

5. Conclusiones

Como hemos visto, esta investigación ha mostrado que el joaquinismo llegó a América gracias a la mediación de los Reinos Hispánicos y que allí tuvo un desarrollo propio gracias al pensamiento de muchos monjes fran-

ciscanos que reflexionaron sobre las diferentes cuestiones prácticas de la colonización. En base a esto, podemos concluir que

1. La historiografía que ha abordado este tema crea distinciones sin sentido como la de milenarismo y escatología, cuando la escatología es el paraguas que envuelve el milenarismo, el apocalipticismo y el mesianismo.
2. La historiografía que se ha centrado en el *joaquinismo* americano ha realizado una lectura contemporánea de términos como "religión" o "violencia". Ambas son constitutivas del mundo medieval, pero en una medida diferente a la contemporánea. La religión cristiana es en realidad un "sistema cristiano" que funciona como un todo político, económico y social, y no únicamente como un sistema de creencias. Por otro lado, la violencia medieval era derivada de esa sociedad en un sentido estructural y práctico.
3. En todo el debate se puede identificar una falta de entendimiento que lo que llega a América es la Edad Media hispana y no la Edad Media del Occidente Medieval. El *joaquinismo* americano no deriva directamente de Fiore sino de las lecturas sobre Fiore y sus diferentes intérpretes que tienen lugar en los Reinos Hispanos.
4. La falta de lo medieval es la causa de una explicación para entender cómo llegan las ideas *joaquinitas* a América. Y llegan gracias al ambiente apocalíptico que se desarrolla en la Castilla de Juan II, y especialmente a las circulaciones de muchos textos escatológicos que se suceden en ese reinado. En ese, sentido podemos poner como ejemplo la figura de Juan de Rocatallada como uno de los facilitadores del *joaquinismo* para todos los intelectuales posteriores que se hacen eco de esas ideas.
5. Existe por tanto una relación entre el *joaquinismo* de la época de Juan II y los intelectuales de finales del siglo XV y XVI, porque eran ideas que circulaban en los espacios públicos de Castilla y Aragón en ese momento. La idea de sociedades ideales y la aparición de diferentes agentes del escenario apocalíptico como gobernantes ideales o proyectos evangelizadores, son derivas directas de estas ideas castellananas y aragonesas hispanas

6. Una parte de la historiografía ha cerrado todo este debate y la importancia de lo medieval para situarse en la discusión conceptual sobre el concepto de colonización, creando una deriva más ideologizada que historiográfica, como es la del proyecto colonial.

Bibliografía

- Alonso del Val, J. M^a (1998). El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América. En J. I. De la Iglesia Duarte (Coord.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX Semana de Estudios Medievales* (pp. 365-382). Instituto de Estudios Riojanos.
- Araceli Pereyra, Y. (2020). El pensamiento milenarista medieval y su recepción en el Nuevo Mundo. Entre rupturas y continuidades en la historia. *Dios y el hombre*, 4(2). El pensamiento milenarista medieval y su recepción en el Nuevo Mundo: Entre rupturas y continuidades en la historia | Dios y el hombre. <https://revistas.unlp.edu.ar/DyH/article/view/10678>
- Baudot, G. (1983). *Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Espasa-Calpe.
- Cartelet, P. (2016). *Fágate de tanto sabidor. La construcción del motivo profético en la literatura medieval hispánica (siglos XIII-XV)*, Les Livres d'e-Spania, <http://journals.openedition.org/e-spanialivres/1043>
- Castany Prado, B. (2015). “Lo Maravilloso Franciscano” en la Historia de los indios de la Nueva España, de Fray Toribio Benavente Motolinía. *Romance Notes*, 55, 25-33. (PDF) “Lo maravilloso franciscano” en la Historia de los indios de la Nueva España de fray Toribio Benavente Motolinía. https://www.academia.edu/17170974/_Lo_maravilloso_franciscano_en_la_Historia_de_los_indios_de_la_Nueva_Espana_de_fray_Toribio_Benavente_Motolinia
- Cecilia Frost, E. (1976). El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel. *Historia Mexicana*, 26(1),3-28.
- De Solano, F. (1978). La modelación Social como política indigenista de los Franciscanos en la Nueva España, 1524-1574. *Historia Mexicana*, 28(2), 297-322.
- Echeverry Pérez, A. J. (2004). Mentalidades teológicas en el Nuevo Mundo. *Historia y espacio*, 22, 1-12.

- García López, D. (2004). La defensa de los indios y la crítica de la Conquista en «Regimiento de Príncipes»: una utopía española del siglo XVI. *Revista Española de Antropología Americana*, 34(111), 111-124.
- García Michel, H. (2019). "Miguel León-Portilla: la Visión de los vencidos y el Día de la Raza", Los Ángeles Times en Español, 12 de octubre de 2019. <https://www.latimes.com/espanol/opinion/articulo/2019-10-12/opinion-miguel-leon-portilla-la-vision-de-los-vencidos-y-el-dia-de-la-raza>
- García Solano, I. (2017). El raciocinio colonial en América Latina y su búsqueda para la emancipación en dos periodos: el siglo XVI y el siglo XXI. *Revista de Filosofía y Letras*, 71, 343-357. El raciocinio colonial en América Latina y su búsqueda para la emancipación en dos periodos: el siglo XVI y el siglo XXI - Dialnet. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5879739>
- Gómez Canedo, L. (1993). *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*. Biblioteca Porrúa, 109.
- González Ortiz, M^a C. y Mayer, A. (Ed.) (2016). *Obras de Juan A. Ortega y Medina, Descubrimiento y conquista*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guadalajara Medina, J. (1996). *Las profecías del anticristo en la Edad Media*. Gredos.
- Helena Alvim, M. (2005). Um franciscano no Novo Mundo: frei Bernardino de Sahagún e sua Historia General de las cosas de Nueva España. *Estudos Ibero-Americanos*, 31(1), 51-60.
- Hernández Hernández, B. "Entrevista a Miguel León Portilla", *Letras Libres*, 17 de mayo de 2016. <https://www.letraslibres.com/espana-mexico/cultura/entrevista-miguel-leon-portilla>
- Hernández López, C. (2001). Edmundo O'Gorman y la polémica de la historia. *Iztapalapa*, 51, 17-52.
- Jurado-Centurión, J. I. (2020). La evangelización Franciscana en Nueva España: entre influencias, adaptaciones y su legado. En M. Peláez del Rosal (Dir.), *San Francisco en el arte y en la literatura. Libro homenaje al P. Cayetano Sánchez* (pp. 369-386). Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos.

- León Portilla, M. (1993). Egohistoria. En J. Meyer (Dir.), *Egohistorias. El amor a Clio* (pp. 81-132). Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. <https://books.openedition.org/cemca/3373>
- Lerner, R. E. (2007). *Analecta Rupescissiana. Franciscana*, 9, 1-11.
- Lillo Castañ, V. (2024). Algunas notas sobre la circulación de Utopía en América durante el siglo XVI. *Cuadernos del CEMyR*, 32, 217-237.
- López-Meraz, O. F. (2020). El imaginario franciscano y el proceso de evangelización novohispana en el siglo XVI. *La Colmena*, 106, 9-19. El imaginario franciscano y el proceso de evangelización novohispana en el siglo XVI - Dialnet. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7658565>
- Mignolo, W. (1995). *The Darker Side of the Renaissance Literacy, Territoriality and Colonization*. University of Michigan Press.
- (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton University Press.
 - (2005). *The Idea of Latin America*. Blackwell.
 - (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
 - (2009). El lado más oscuro del Renacimiento. *Universitas humanística*, 67, 165-203.
- Milhou, A. (2000). Apocalypticism in Central and South American Colonialism. En S. J. Stein (Ed.), *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age* (pp. 3-35). The Continuum Publishing Group.
- O' Gorman, E. (1958). *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*. Fondo de Cultura Económica.
- (1987). La falacia histórica de Miguel León Portilla sobre el «encuentro del Viejo y Nuevo Mundos». *Quinto centenario*, 12, 17-32. La falacia histórica de Miguel León Portilla sobre el “encuentro del Viejo y Nuevo Mundo” - Dialnet. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=80390>
- Phelan, J. L. (1972). *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Rabasa, J. (2009). *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. Universidad Iberoamericana.
- Rodríguez Sandoval, G. (2020). La herencia apocalíptica en Fray Toribio de Benavente, Motolinía. *Estudios de Historia Novohispana*, 63, 33-66.

- La herencia apocalíptica en fray Toribio de Benavente, “Motolinía” - Dialnet. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7710292>
- Roquetaillade, J. de (2005). *Liber ostensor quod adesse festinant tempora* (ed. André Vauchez, Clámense Thévenaz Modestin y Christine Morerod-Fattebert). École Française de Rome.
- Roux López, R. de (2001). Entre el aquí y ahora y el después y más allá. Milenio, Nuevo mundo y Utopía. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 76-77, 375-387.
- Rucquoi, A. (1996). Mesianismo y milenarismo en la España medieval. *Medievalismo: revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6, 9-32.
- Ruiz Bañuls, M. (2014). El franciscanismo en el contexto evangelizador novohispano: raíces del mensaje misional. *Sémata. Ciencias Sociales e humanidades*, 26, 491-507. El franciscanismo en el contexto evangelizador novohispano: raíces del mensaje misional - Dialnet. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4899641>
- (2018). Testimonios de la literatura náhuatl: los antiguos discursos prehispánicos en la evangelización franciscana del Nuevo Mundo. En M. Peláez del Rosal (Dir.), *El franciscanismo hacia América y Oriente: libro homenaje al P. Hermeregildo Zamora Jambrina* (pp. 393-408). Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos.
- Saranyana, J. I. (2003). Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva. *Teología y Vida*, 44, 221-232.
- Urani Montiel Contreras, C. y Yatzil Franco De La O, M^a (2019). La Utopía antropológica del nuevo reino de San Francisco: Fray Marcos de Niza y el sueño americano. *CAUCE. Revista Internacional de Filología, Comunicación y sus Didácticas*, 41, 77-103. La utopía antropológica del nuevo reino de San Francisco: Fray Marcos de Niza y el sueño americano - Dialnet. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7344641>
- Vade Mecum In tribulatione*, Biblioteca Capitular de Oviedo Ms 18.
- Weckmann, L. (1982). Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España. *Historia Mexicana*, 32(1), 89-105.
- Zavala, S. (1967). *El mundo americano en la época colonial*. Editorial Porrúa.

En el marco de la Colección HisMundi (Historia del Mundo Ibérico), publicamos este volumen referido a temas y problemas de carácter historiográfico en los mundos ibérico e iberoamericano, entre finales del siglo XV y el siglo XIX. En esos espacios y en la cronología señalada, se han producido en cada país y entre las diferentes naciones interacciones y desarrollos historiográficos específicos. Cada Estado institucionalizó su propia historiografía y su canon, y también se fueron construyendo relaciones entre las diferentes historiografías ibéricas e iberoamericanas, tanto de autores, escuelas o proyectos conjuntos. A la vez, las historiografías locales han sido lugares de recepción de obras, autores, tendencias y conceptos generados en los grandes centros internacionales. En este marco, hemos desarrollado un libro que aborda estudios críticos sobre autores, obras, redes intelectuales y, en general, circulación del conocimiento histórico en la historiografía iberoamericana.



ISBN 978-84-19897-17-6

