

SCHOLASTICA COLONIALIS: EL CONTEXTO CURRICULAR DE LOS MISIONEROS FRANCISCANOS EXTREMEÑOS

MANUEL LÁZARO PULIDO
GFM – Universidade do Porto

RESUMEN

Una de las regiones que más contribuyó humanamente al encuentro de los europeos con el llamado Nuevo Mundo fueron los extremeños y en especial los religiosos franciscanos. El estudio pretende indicar el contexto formativo de la acción misionera. Pretendemos señalar cómo la acción misionera fue una correa de transmisión indirecta del pensamiento escolástico, describiendo la formación y el contexto intelectual que recibieron los misioneros. Señalamos algunos de los misioneros que fueron y lo que los frailes estudiaban en la época.

Palabras clave: misioneros extremeños, orden franciscana, mística, teología, filosofía, historia, san Buenaventura, Duns Escoto

ABSTRACT

Missionaries from Extremadura, and especially Franciscan monks, made the greatest humane contribution to the encounter between Europeans and the so called New World. This study aims at highlighting the formative context in missionary activities. It will be pointed out how missionary action worked was a vehicle for the indirect spread of scholastic thought through the description of the intellectual formation of the missionaries as well as of their context. Also, the names of some of the missionaries who travelled to the New World will be mentioned and the curriculum used to educate friars will be dealt with.

Keywords: missionaries from Extremadura, Franciscan Order, mysticism, theology, philosophy, history, St. Buenaventure, Duns Scotus

I. EL *HUMUS* MISIONERO DE LA *SCHOLASTICA COLONIALIS* EN EXTREMADURA

1. MOVIMIENTO MISIONERO

El descubrimiento de América para la sociedad europea supuso la inclusión de una reflexión sobre la forma de abordar un amplio mundo que desbordaba las fronteras espacio-temporales y los parámetros conceptuales. En buena lógica tendemos a pensar que esto supuso un esfuerzo de asimilación y comprensión vital y existencial del europeo, que se vio desbordado por la exuberante nueva realidad, y eso es cierto; pero no podemos olvidar que los protagonistas del encuentro fueron tanto los europeos, como los habitantes del, para nosotros, nuevo continente y, para ellos, la tierra de siempre que ya no volvería a ser igual. Creo que esta conciencia del protagonismo compartido, aunque siendo muy moderna, fue vislumbrada, especialmente, a la hora de realizar la valoración moral de la población indígena, a pesar de los límites que podamos o queramos señalar. La novedad del encuentro afectó a los europeos¹ y transformó las vidas de los habitantes “encontrados”. La fascinación de la novedad vivida por el europeo es también la fascinación ante lo novedoso experimentada por el indio: la diferente fisionomía, la “extraña” cultura, la apariencia física, las nuevas actitudes... constituyen una conmoción mutua.

El impacto del descubrimiento es extenso y radical en la configuración de la Europa moderna y va a suponer, lógicamente, un enorme caudal literario y de pensamiento filosófico y teológico a lo largo de los siglos siguientes. El conocido pensamiento escolástico, que ya vislumbraba un cambio en las formas metodológicas y en los contenidos durante el siglo XV, alimentado por el “diálogo” con el humanismo y la cultura del Renacimiento, y, en ello, de la discusión refinada (filológica) sobre las fuentes clásicas del pensamiento filosófico y teológico, se ve definitivamente impulsado en el análisis de la naturaleza humana y de las acciones ético-políticas que nutren las estrategias de las acciones de los europeos en el continente americano: las nacidas de las primeras actuaciones de los conquistadores, del quehacer de los funcionarios, de la interacción de los comerciantes, pero, sobre todo, de las estrategias pastorales (humanas, espirituales, teológicas...) de los religiosos, a la postre los grandes teóricos de las instituciones de enseñanza (universidades) que formaban y asesoraban en los fundamentos de dichas acciones, a saber, teología, derecho, o teoría económica. Efectivamente, siguiendo el caso de Castilla, una vez que las Indias pasan a pertenecer a la Corona, los nuevos territorios prolongarán el

¹ Cf. M. BALLESTEROS, *La novedad indiana, Noticias, informaciones y testimonios del Nuevo Mundo*, Madrid, Alhambra, 1987.

reino al que pertenecen. Este hecho se vio reflejado en todo lo referente al sistema de formación.

Uno de los elementos en los que la labor misionera se fue desarrollando fue la intrínseca al oficio y la pastoral y, por lo tanto, a la propia formación del clero. En este sentido fue clave, sin duda, la influencia de la Universidad de Salamanca en el proceso de transmisión de los contenidos filosófico-teológicos. Es algo que lo podemos ver a diversos niveles y que ha sido estudiado en profundidad². Así, por ejemplo, el influjo salmantino se dejó notar hasta en los aspectos normativos. El régimen jurídico de las nuevas universidades hispanoamericanas como las de Lima, una vez que dejó la tutela de la Orden de Predicadores, y tras de ella la de México (1597), siguen el espíritu de la universidad salmantina, aunque con lógicas novedades y particularidades. El caso estudiado de la legislación sobre el oficio de Rector muestra que, especialmente estas dos universidades eran “hijas predilectas de Salamanca”, si bien no fueron las únicas que siguieron su estela en estos asuntos, como puede verse en los privilegios de la elección rectoral concedido en 1686 para la Universidad de Guatemala³. Con el paso del tiempo otras universidades van reflejando su estilo ampliando el marco semántico y metodológico de la renovación de la escolástica en el nacimiento de la era moderna más allá de la propia forma universitaria salmantina. Así, a finales del siglo XV, casi coincidente con la llegada del Nuevo Mundo, aires nuevos se introducen desde el campo universitario bajo el impulso del cardenal Cisneros quien instituyó la Universidad de Alcalá (Universidad Complutense de Cisneros), a partir del Estudio de Escuelas Generales de Alcalá creado el 20 de mayo de 1293 por el rey Sancho IV de Castilla. La universidad se crea a partir de la Bula Pontificia concedida por el papa Alejandro VI, el 13 de abril de 1499. Las facultades de Artes y Filosofía, Teología, Derecho Canónico, Letras y Medicina ya funcionan en el curso 1509-1510, la Universidad de Alcalá se convirtió en el gran centro de excelencia académica. Inmediatamente se prestigiaron sus estudios, los mejores estudiantes fueron becados a seguir sus aulas, y sus maestros fueron un referente que sirvió como modelo de las nuevas universidades en América, especialmente, al decir de Águeda Rodríguez en aquellas universidades en las que intervenían colegios asociados a órdenes religiosas o seminarios⁴. La nómina de alumnos y profe-

2 M.^a A. RODRÍGUEZ, *La Universidad de Salamanca en Hispanoamérica*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.

3 M.^a A. RODRÍGUEZ, *El oficio de rector en la Universidad de Salamanca y en las universidades Hispanoamericanas (Desde sus orígenes hasta principios del siglo XIX)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1979, 57.

4 M.^a A. RODRÍGUEZ, “Proyección de la universidad complutense en universidades americanas”, en L. JIMÉNEZ (Coord.), *La Universidad Complutense Cisneriana: impulso filosófico, científico y literario, siglos XVI y XVII*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, 86.

sores abrumba especialmente en el siglo XVI, todo ello sumado a la movilidad peninsular. No menos importante fue la Universidad de Coimbra especialmente desde que en 1537, por orden del rey João III (Juan III de Portugal) la Universidad vuelve a Coimbra, donde los jesuitas se responsabilizarán de las clases de humanidades y teología. La universidad de Coimbra no sólo alimentó espiritualmente a maestros y alumnos que fueron para América, sino que atrajo, con el paso del tiempo, un número considerable de alumnos, por ejemplo, de Brasil a Coimbra. Se han contabilizado en un periodo que va de 1573 a 1730 de 587 alumnos brasileños estudiantes de Coimbra⁵.

La idea de misión es intrínseca al proceso de descubrimiento y de lo que llamamos colonización. Es dentro del contexto general de este esfuerzo misionero donde podemos situar, sin duda, la aportación extremeña a lo que llamamos *Scholastica colonialis*. Y para situar el punto de partida contamos con una obra escrita en ocasión del V Centenario del descubrimiento de América, publicada por la BAC y promovida por las Diócesis de Extremadura titulada *Misioneros extremeños en Hispanoamérica y Filipinas*. Una obra coordinada por Melquiades Andrés Martín, quien fue profesor de Historia Moderna de la Universidad de Extremadura, y en la que participaron veintitres especialistas para la realización de este *Diccionario biográfico y bibliográfico*, que así reza el subtítulo del volumen⁶, donde se muestra la gran riqueza humana en este empeño, en el que los extremeños fueron protagonistas en muchos de sus ámbitos, en el religioso, también. Y entre ellos la pujante Orden franciscana. Así, pues, desde que en el segundo viaje de Colón, dos hermanos menores legos de la Orden franciscana del convento de Ath (fray Juan de Daule y fray Juan de Cosin) junto al ex-benedictino fray Bernardo Boyl y el jerónimo fray Ramón Pané llegaron al Nuevo Mundo, más tarde cinco hermanos franciscanos entre ellos el extremeño fray Diego Altamirano (junto a los flamencos fray Juan de Tecto, fray Juan de Aora y fray Pedro de Gante y el español fray Pedro Melgarejo) y, especialmente, cuando el 13 de mayo de 1524 doce religiosos franciscanos venidos de Extremadura llegan a las costas de México, el catálogo de los misioneros se extiende de forma significativa como a la par fue extensa la presencia de extremeños en el Nuevo Mundo; cabe citar que el 8% de la población extremeña emigró a América, entre ellos podemos contabilizar, según Pedro

5 F. T. DA FONSECA, "História da Universidade de Coimbra. Estado da questão", en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO – J. L. POLO, *Universidades clásicas de la Europa mediterránea: Bolonia, Coimbra y Alcalá. Miscelánea Alfonso IX*, 2005, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2006, 122.

6 Cf. M. ANDRÉS (ed.), *Misioneros extremeños en Hispanoamérica y Filipinas. Diccionario biográfico y bibliográfico*, Madrid, BAC, 1994. Utilizamos los datos de este libro para referirnos a la biografía de autores franciscanos extremeños, de modo que las próximas citas de este libro serán ME seguido del número de página.

Borges hasta 115 de la Orden de los Menores, a los que añade 191 “relacionados con esta región por residir en ella en el momento en que se alistaron para las misiones americanas (140), por pertenecer a la Provincia franciscana de San Miguel (45) o por estar incardinados en la de San Gabriel (6), ambas eminentemente extremeñas”⁷. Tengamos en cuenta que, en el siglo XVI, 2613 de los 6039 religiosos que fueron a América eran franciscanos⁸.

Más allá de la imagen de la misión como empeño apocalíptico y milenarista señalado por algunos autores, no se puede dudar de la carga misionera que los franciscanos trasladaron al Nuevo Mundo imbuidos por un nuevo impulso apostólico⁹. Esto les llevó a poner un empeño que hizo que la *Misión de América* se formara y desarrollara con la aportación de todas las Provincias franciscano-españolas, dando lugar a la creación y erección de 17 nuevas Provincias y 4 Custodias. El impulso misionero franciscano llevaba implícito una empatía propia de lo que hoy llamaríamos enculturación; de esta forma existe una apertura a la mentalidad de los indios que fueron comprendidos como seres humanos prontos a recibir el mensaje evangélico. Esta consideración de la mentalidad indígena se abre a la otra orden mendicante desde su inicio.

Así se puede ver desde el principio en otras “religiones”, por ejemplo, en la Orden de Predicadores. Los dominicos tardaron en entrar en la dinámica misionera americana. No será hasta 1510 que cuatro frailes dominicos llegaran a la isla de Santo Domingo¹⁰, establecida ya la administración territorial eclesiástica vinculadas desde 1504 a Sevilla, cuya sede episcopal estaba ocupada por el dominico Diego de Deza. Ahora bien, una vez establecidos en esta isla “La Española”, convertida en auténtica plataforma de entrada al continente, desplegarán a su manera una escuela de formación y de preparación a la evangeliza-

7 P. BORGES, “Perfil sociológico de los misioneros extremeños en América”, en S. GARCÍA, (ed.) *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo. Actas y Estudios*, Madrid, Turner – Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1990, 180. Cf. *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.

8 A. GIL, “Estrategias espaciales de las Órdenes mendicantes”, en *Scripta Nova*, X/218(2006). Revista electrónica, disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-45.htm>. Consultado el 30 de abril de 2011.

9 Phelan señaló sobre este aspecto: “La imagen del Apocalipsis fascinó a muchos conquistadores espirituales del nuevo mundo. Cuando Fray Francisco de los Ángeles, ministro general de la orden franciscana, despidió a los doce frailes que iban a convertir a los aztecas, se refirió a su misión como el principio de la última predica del evangelio, en vísperas del fin del mundo” (J. L. PHELAN, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972, 41-42). Al respecto existe extensa bibliografía. Las referencias y un análisis de la misma en A. DE ZABALLA, “La discusión conceptual sobre el milenarismo y el mesianismo en Latinoamérica”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, X (2001), 353-362.

10 Cf. V. RUBIO, “Fecha de llegada de los primeros frailes de la Orden de Predicadores al Nuevo Mundo”, en *Communio*, 14 (1981), 111-145.

ción en América. A partir de esta primera “base evangelizadora”, la Orden de Predicadores no puede sino hacerse cargo de su carisma y acompañar la fundación de sus conventos de un nutrido arsenal de formación teológica dispuesta para la evangelización. Se inicia desde un primer momento un intenso debate intelectual al constatar las dificultades que los nativos tienen para ser receptores de una evangelización humanizadora cuando la relación que se impone entre los foráneos y los nativos no es de libertad, sino de sometimiento. Así, más allá de cualquier otra circunstancia, surge la pregunta que exigirá una respuesta filosófico-teológica desde el inicio de la llegada de los frailes dominicos a La Española:

“¿Estos nos son hombres? ¿No tienen animas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tende por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar”¹¹.

Las palabras del predicador fray Antón Montesquino, siendo de corte moral, traslucen las cuestiones fundamentales que se han de trasladar a las aulas para ser prontas a su estudio. Tiempo más tarde, ante la polémica suscitada sobre la formación en latín y teología de los indios, no faltarán voces autorizadas escolásticas, especialmente la del teólogo franciscano observante Alfonso de Castro, acompañado en la petición por el dominico Francisco de Vitoria, junto a Francisco Castillo, Andrés Vega, Constantino de la Fuente, J. Egido y Luis de Carbajal, que indicarán no solo la conveniencia de que los indios tengan acceso al estudio de las artes liberales, sino también se les enseñe la Teología y los misterios revelados por la fe¹². La enseñanza fue realizada como atestigua la obra inédita de Federico Gómez de Orozco *Indígenas escritores de los siglos XVI, XVII y XVIII*¹³, tuvo frutos que enriquecieron tanto a los indios como a los misioneros, realizando una auténtica labor de aprendizaje, como puede verse en la obra que Juan Badiano y Martín de la Cruz –indios Xochimilco– realizaron en latín sobre plantas medicinales¹⁴.

11 BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, vol. II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1957, 76.

12 Cf. IGNACIO OSORIO – PABLO NAZAREO – ALFONSO DE CASTRO, *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM, 1990.

13 Cf. J. F. RAMÍREZ – E. DE LA TORRE, *Obras históricas*, México, UNAM, 2001, vol. 1, 379. Un trabajo en la que muestra esta faceta de la literatura indígena el prof. Gómez de Orozco es “Dos escritores indígenas del siglo XVI”, en *Universidad de México*, 1/2 (1930), 128-130.

14 *The Badianus Manuscript: An Aztec Herbal of 1552*, intr., trad., not. por E. WALCOTT, Baltimore, Johns Hopkins University, 1940. También: MARTÍN DE LA CRUZ, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis, manuscrito azteca de 1552, según traducción latina de Juan Badiano*, versión española con estudios y comentarios por diversos autores, México, IMSS, 1964; 2ª ed.: 2 vols., México, FCE – IMSS, 1991. La finalidad última, amén del enriquecimiento, era remitirlo al rey de España, como

Siendo plausible la vocación milenarista y profética de la labor de los misioneros franciscanos extremeños en América, especialmente bajo el influjo de la espiritualidad de la provincia de san Gabriel y su primer provincial fray Martín de Valencia, y toda vez que la Orden vive en un momento de reclamo de espiritualidad y radicalidad de ciertos valores franciscanos, no es menos cierto que no se puede reducir la labor misionera ni la carga de los misioneros a dicha visión. Efectivamente, la actividad pastoral fue, sin duda, animada especialmente por el deseo de una nueva misión evangelizadora, una renovada acción apostólica, un deseo de una era espiritual, siendo evidente cierto joaquinismo afirmado (aunque deba ser matizado por el propio efecto de hablar de “joaquinismo” que se ha convertido en un lugar común en sus ecos franciscanos que precisa de explicitación y ha sido matizada ya en su supuesta primera adopción¹⁵); este ardor no depende expresamente de esta mirada cuasi-apocalíptica o de acontecimiento histórico-salvífico como única premisa explicativa de dicha acción. De hecho, otras órdenes religiosas responden con energía a la llamada de la misión y de la búsqueda de una auténtica reforma espiritual, sin caer en el milenarismo. Así, podemos ver reformas en el siglo XIV en los jerónimos (1373) y los benedictinos de Valladolid (1390). Y junto a la afirmación de la observancia franciscana del siglo XV que culminan con la renovación descalza de Pedro de Alcántara, los dominicos también realizaron un incesante movimiento de renovación, baste citar personajes como Luis de Valladolid, el beato Álvaro de Córdoba, o el P. Juan de Hurtado. No podemos olvidar las reformas de la Orden del Cister (Martín de Vargas), de San Agustín (Juan de Alarcón) o la de los trinitarios (Alfonso de la Puebla). En fin, se trata de un espíritu de reforma y renovación que fue impulsado por la propia monarquía y animada por el franciscano cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo, culminando de una forma lo más ordenada posible la renovación religiosa de España en el siglo XVI.

Podemos imaginar que el impulso misionero anima a los religiosos a realizar una construcción del nuevo espíritu en las tierras de Misión como la oportunidad de poder llevar a cabo una nueva evangelización apostólica liberada de peajes institucionales, y que este ardor en tiempos de reformas (espirituales, pero también intelectuales y cambios geo-políticos) conoce en la Orden de los Menores un color especial a partir de una tradición del desarrollo del tiempo trinitario en la historia, como su *lugar común*. Pero más allá de esto, los misioneros recibían una formación y vivían en un contexto intelectual determinado,

prueba de las actividades académicas que se estaban realizando en el claustro tlatelolca (Colegio de la Santa Cruz en Santiago Tlatelolco), donde se educaba a los hijos de la nobleza indígena.

15 Al respecto cf. G. L. POTESTÀ (ed.), *Il profetismo gioachimita fra Quattrocento e Cinquecento*, Genova, Marietti, 1991.

recibían un estudio, de modo que toda su actividad no puede reducirse a una explicación que en lenguaje actual podríamos decir, reducida a su “currículum oculto”, entendiéndose como una especie de normas, valores y creencias que acompañaban a los contenidos educativos formales, y que son las que se reducen a los elementos del ambiente espiritual. Efectivamente, la reforma vivida afecta el pulso de la vida franciscana, de forma ambiental, y también en el impulso del propio sistema educativo franciscano, pero no lo elimina.

Existe otra circunstancia, que vamos a ver a continuación y que ya hemos apuntado en su ardor pedagógico, y es la actividad intelectual desarrollada por los franciscanos en América. En lo que se refiere a los que a nosotros nos interesa, es decir la elaboración de tratados filosófico-teológicos, no parece que especialmente los misioneros franciscanos extremeños, destacaran por la producción teológica, de modo que, a primera vista, no destacarían como transmisores de un pensamiento escolástico en el espacio colonial. Pero no creemos que fuera inexistente, toda vez que el pensamiento escolástico no se reduce a las grandes cátedras sino que se hace presente en las actividades concretas: a saber la elaboración de sermones, la construcción de un sistema de educación... De esta forma pensamos que puede ser interesante recordar cuál era el armazón intelectual escolástico que los misioneros llevaban a América y que, sin duda, alimentó todas sus apuestas pastorales y misioneras.

Piénsese que los religiosos llegados a la Española en 1502 traían en sus “maletas” material básico para la “evangelización, catequesis y evangelización” y la “formación”. Los testimonios de la época señalan envíos de libros como, por ejemplo una colección de libros, entre los cuales, “una Biblia, una Doctrina de san Buenaventura en romance, un *Comptemptus Mundi*, también en romance, un Sacramental, un mamotreto, una Angélica, dos libros del Arte de Gramática, un libro de los Evangelios en romance, dos breviarios, etc.”. En 1508 fray Antonio de Jaén lleva a Santo Domingo varios libros encuadernados entre ellos “una «Prima Secundae» y una «Secunda Secundae», un Sexto y Clementinas, unas Decretales, un Decreto, unas Concordancias de la Biblia, una Biblia sin glosa”¹⁶. En 1511, el rey Fernando alaba a los franciscanos por la buena instrucción que dan “a los muchachos que crían”¹⁷. La imagen de fray Pedro de Gante aleccionando a los indios, la citada petición de enseñanza del latín y la teología o la inmersión lingüística efectuada en un proceso de enculturación sin parangón¹⁸ –baste recordar el testimonio del franciscano extremeño

16 Datos tomados de M. ERRASTI, *América franciscana. I. Evangelizadores e indigenistas franciscanos del siglo XVI*, Santiago de Chile, Cefepal, 1986, 39.

17 *Ib.*

18 M. DE CASTRO, “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI”, en *Archivo Ibero-Americano*, 48 (1988) (Ejemplar dedicado a: Congreso Internacional sobre

Alonso de Badajoz, llegado a Nueva España en 1548 de quien sabemos aprendió la lengua hablada en Michoacán¹⁹, o de Juan Bastida quien aprendió las lenguas habladas en México al llegar a América en 1550– suponen una mentalidad humanística y renacentista arraigada en el espíritu de los franciscanos extremeños que precisa de un acervo cultural de importancia.

Se trata, pues, de un esfuerzo que fue seguido por diversos autores como es el caso también de Pedro de Cáceres, quien escribió un escrito titulado *Artecilla de la lengua Otomí*²⁰, ejemplo de las composiciones gramaticales con un fin de evangelización y muestra de la formación intelectual al servicio de la misión, como señalarán las palabras del franciscano Alonso de Molina (autor de obras como *Doctrina xristiana breve traducida en lengua mexicana*, 1546 y *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, 1555), llegado siendo niño a Nueva España, cuando afirma en la dedicatoria de su vocabulario náhuatl, que se trata de un escrito “para los ministros que desean muy de veras aprender y saber esta lengua: y ayudar a salvar a estos naturales”²¹. Este autor muestra, a su vez, otra circunstancia: el reflejo de la formación peninsular en la formación americana, toda vez que en palabras de Melquiades Andrés refiriéndose a Molina, “los superiores le concedieron tiempo y recursos necesarios para perfeccionar el estudio de la lengua mexicana y escribir algunas obras en ellas”²².

Al hilo de nuestro razonamiento señalamos, en un primer lugar, algunas actividades intelectuales llevadas a cabo por los misioneros, realizaciones que ya van señalando una formación en la que nos fijaremos, en un segundo lugar, para ir dando algunas pinceladas sobre el itinerario formativo intelectual que pudieran haber estudiado los hermanos menores que se trasladaban a tierras de misión. Estos dos momentos pueden servir para ver la posibilidad de una actividad escolástica en tierras de misión, y ayudarnos a explicar la actividad de la escolástica en la América colonial de un Barroco más desarrollado que no podía reducirse a un espíritu meramente profético. No puede reducirse de forma entera la perspectiva de los estudios al cambio de orientación operado

Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI) (2. 1987. La Rábida), 485-572. Cf. ID., “Lenguas indígenas transmitidas por los franciscanos del S. XVII”, en *Archivo Ibero-Americano*, 50 (1990) (Ejemplar dedicado a: Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo, siglo XVII (3º. 1989. La Rábida), 431-472; ID., “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos en el siglo XVIII”, en *Archivo Ibero-Americano*, 52 (1992) (Ejemplar dedicado a: Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo, siglo XVIII (4º. 1991. Cholula-Puebla), 585-628.

19 ME, 46.

20 *Ib.*, 71.

21 *Ib.*, 227-228. Cf. F. MORALES, “Los franciscanos y el primer arte para la lengua náhuatl”, en *Estudios de la lengua Nahuatl*, 23 (1992), 53-81; A. HERNÁNDEZ, “Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la Orden Seráfica”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 36 (2007), 63-81.

22 ME, 227.

por los franciscanos a mitad del siglo XVII, porque no daría explicación de las ediciones de obras de teología escotista en tiempo anterior; una actividad que, como podemos ver en otros trabajos presentes en los estudios que se recogen aquí sobre *Scholastica colonialis*, fueron de gran intensidad, pensemos en la obra impresa de Alfonso Briceño, o en lo recogido por los trabajos de Celina A. Lértora Mendoza²³.

2. ALGUNOS MOMENTOS INTELECTUALES

Desde el inicio –acabamos de señalar– los frailes franciscanos se preocuparon por una formación básica, fundamental para la evangelización del Nuevo Mundo –por ejemplo el caso de Sebastián de Baeza²⁴, de quien sabemos que abrió una escuela para niños en el siglo XVI en México–, acompañada de una mínima referencia bibliográfica científica (filosófica y teológica). Se trata de una apuesta por la formación humana, que se refleja, por ejemplo en la apuesta por la formación a través de la representación teatral²⁵, donde las formas rígidas son sustituidas por una apuesta por la iniciativa individual y en las que el medio de evangelización se basaba en la formación: en fin apuesta por la teología práctica, por la búsqueda del bien, desde el optimismo antropológico, y la afirmación de la libertad. O lo que es lo mismo, tradición franciscana en contexto de Renacimiento. Y esto es necesario, tanto como la *Suma teológica*, que también es Segunda Escolástica y necesita de formación humanista y teoló-

23 Cf. Los trabajos que se presentan aquí: M. P. CENCI, “Notas bibliográficas sobre Alfonso Briceño”; A. S. CULLETON, “Antecedentes a la investigación filosófico-historiográfica de la Escolástica colonial. La contribución de Celina Lértora Mendoza”;

24 ME, 47.

25 Como señala Mónica Ruiz Bañuls en el resumen de su artículo “El drama didáctico en el teatro evangelizador novohispano: La educación de los hijos”, en *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 47 (2011), disponible on-line <http://www.ucm.es/info/especulo/numero47/teatevan.html>: “El teatro llevado a cabo por los franciscanos en Nueva España durante siglo XVI obedeció a objetivos muy concretos de adaptación del cristianismo a un entorno del todo nuevo y, por tanto, quedó determinado por los planteamientos y problemas propios de la llamada «conquista espiritual». En este sentido, las implicaciones no sólo religiosas sino también culturales e ideológicas de esta dramaturgia se presentan como un elemento destacado en el complejo proceso de aculturación que supuso todo el proceso evangelizador”. Cf. M. R. PAZOS, “El teatro franciscano en México durante el siglo XVI”, en *Archivo Ibero-Americano*, 11(1951), 129-189. Algunos asocian estas representaciones al tema del milenarismo: R. E. SURTZ, “Pastores judíos y Reyes Magos gentiles: teatro franciscano y milenarismo en Nueva España”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 36 (1988), 333-344. Cf. también: R. C. TREXLER, “We Think, They Act: Clerical Readings of the Missionary Theatre in 16th Century New Spain”, en *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages in the Nineteenth Century*, intr. D. HALL. Berlín, Mouton, 1984, 189-227; A. VERSNYI, *Theatre in Latin America. Religion, Politics, and Culture from Cortés to the 1980s*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, ver especialmente el capítulo: “I. Religion, politics and theatre: Cortes greets the Twelve Franciscans”, 1-35.

gica de primer orden. Pero no sólo se trata de un espíritu, sino también existen realizaciones.

Un recuerdo de los franciscanos que escribieron en el Nuevo Mundo y de las temáticas nos ayuda a situar un panorama en el que el esfuerzo teológico existió al servicio del pastoral. Recordamos datos extraídos del trabajo de Hermenegildo Zamora, sobre los “Escritores extremeños en Indias”²⁶ en el que se nos presenta una actividad literaria en torno a los sermonarios (20 % de los escritos), seguido de temática jurídica, epistolar, teológica, escriturística, filosófica, de gramática y vocabularios, ciencias naturales: botánica e historia natural y farmacia, para terminar con tratados de política y de música. Lo expuesto por el investigador franciscano, respecto a la escolástica, no es, en principio, muy halagüeña, si tomamos como referente de un pensamiento escolástico el que se hace de forma directa. Es decir, tratados específicos de teología dogmática y sistemática y filosofía. De hecho, no se encuentran tratadistas filosóficos entre los extremeños de la Orden franciscana, ni de otras “religiones”. Apenas cabe mencionar el *Curso de Artes* del jesuita Pedro López Parra, nacido en la primera mitad del siglo XVI, quien había recibido su formación en la Universidad de Coimbra siendo discípulo del valenciano Pedro Juan Manzón y el francés Nicolás Groueche, siendo el primer jesuita en enseñar Artes (filosofía) en el colegio de San Ildefonso en Nueva España²⁷, curso filosófico dictado a partir del 19 de octubre de 1575 y seguido por maestros posteriores, al decir de José Mariano Beristáin de Souza²⁸, quien por otra parte señala en su obra, entre otros fines para mostrar la rica actividad cultural de España en América contra las críticas ilustradas europeizantes, una importante actividad bibliográfica de los franciscanos en Nueva España en el periodo que va de 1521-1850: aparecen 474 obras de los Franciscanos Observantes; 68 de los Franciscanos Descalzos; y 6 de los Franciscanos Capuchinos²⁹.

Revisando la biografía de los misioneros extremeños franciscanos que pasaron por América tenemos testimonios de frailes que pasaron por las universidades fundamentales de la Península Ibérica y los Colegios Mayores, eviden-

26 H. ZAMORA, “Escritores extremeños en Indias” en S. GARCÍA, (ed.) *Extremadura en la evangelización, o. c.*, 131-166.

27 D. MAYAGOITIA, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México, Ed. Jus, 1945, 141.

28 J. M. BERISTÁIN DE SOUZA, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional o Catálogo y noticias de los literatos que o nacidos o educados en la América Septentrional Española, han dado a luz algún escrito, o lo han dejado preparado para la prensa, 1521-1850*, México, Ed. Fuente Cultural, 1947, vol. IV, p. 110 (1ª ed. México, D. Alejandro Valdés, 1816-1821, ed de Fuente Cultural 1883). Sobre la actividad filosófica en México cf. J. R. SANABRIA – M. BEUCHOT, *Historia de la filosofía cristiana en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.

29 F. G. BRITO – L. B. BRITO, “La obra bibliográfica de Don José Mariano Beristáin de Souza”, en *Biblioteca universitaria*, 5 (2002), 27.

ciendo lo que Francisco Morales afirma de que “Hay evidencias, desde luego, de que algunos franciscanos habían establecido contactos con las inquietudes humanistas y renacentistas de la España pre-reformista”³⁰.

Por las aulas salmantinas pasaron no pocos frailes, algunos de ellos marcharon a las misiones. Desde el inicio, como hemos dicho, existieron franciscanos extremeños por tierras americanas. El testimonio de Diego Altamirano, es claro de las dos circunstancias³¹. De este pionero fraile de gran protagonismo histórico, sabemos que en su retorno a España residió en el convento de San Francisco de Salamanca. No es extraño que su personalidad acusada, junto al clima intelectual de la casa de formación franciscana diera frutos en la labor misionera. Tenemos también noticia de Diego de Almonte³², superior de los Doce Apóstoles de México que estudió en Salamanca y de Alonso de Alcocer³³ quien estudió filosofía y teología en Salamanca pasando a Perú el año 1565. Destaca, por su cultura explícita, Rodrigo de Bienvenida, testimonio directo de la cultura aprendida en Salamanca al servicio del apostolado directo a los indios. Su formación latina, en la que sobresalía, influyó, sin duda, en su facilidad para aprender la lengua hablada en la tierra de México.

Otros frailes pasaron durante el siglo XVI por Alcalá y no es de extrañar que el ambiente complutense rondara por las mentes de los misioneros, toda vez que la Universidad de Alcalá se convirtió en el lugar de formación de una Iglesia en tiempo de reformas, por lo que “no es extraño –afirma José Luis Peset– que la Universidad se convirtiese en un mundo teológico y canónico nuevo y abierto”³⁴. Pensemos en el místico fray Juan de los Ángeles quien realizó el noviciado en San Miguel de Plasencia, pasando a los descalzos de la provincia de San José, y profesó antes de 1562. Había estudiado en las aulas complutenses y después pasó por las aulas salmantinas. Desde luego era un fraile de alta formación que ocupó responsabilidades y cargos dentro de la orden, entre ellas la de formador y profesor de teología. Su itinerario es ejemplo de lo que podía ser un lugar de intelectualidad dentro del impulso no escolástico, pero no ajeno a la formación de la época (escolástica-humanística).

30 F. MORALES, “Evangelización y culturas indígenas. Reflexiones en torno a la actividad misionera de los franciscanos en la Nueva España”, en *Archivum franciscanum*, 85 (1992), 129.

31 ME, 32-34.

32 *Ib.*, 31.

33 *Ib.*, 21.

34 J. L. PESET, “La Universidad clásica de Alcalá de Henares. Estudio y estadio de la cuestión”, en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, J. L. POLO (eds.), *Universidades clásicas de la Europa mediterránea: Bolonia, Coimbra y Alcalá (Miscelánea Alfonso IX, 2005)*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2006, 201.

II. EL “CURRICULUM”: ESTUDIOS Y FORMACIÓN ESCOLÁSTICA DE LOS MISIONEROS FRANCISCANOS

En primer lugar, hemos de recordar el mapa franciscano que existía en Extremadura³⁵ durante el siglo XVI en los primeros años del descubrimiento americano, donde la Observancia se impone a la Conventualidad, especialmente, a partir de la separación explícita operada en el Capítulo General de Roma, celebrado en 1517 y sancionado después por el pontífice León X con su bula *Ite et vos in vineam meam*, de 29 de mayo del referido año 1517. La Observancia había vigilado a los Descalzos. En Extremadura los hermanos descalzos de la Custodia del Santo Evangelio se habían refugiado en Portugal (Custodia de la Luz) durante un tiempo y regresaron a Extremadura habitando los conventos que tenían la Provincia Seráfica de Santiago, en su seno constituyen en 1514 la Custodia de Extremadura³⁶. Tras 1517 la Custodia de Extremadura obtiene el título de Provincia de San Gabriel³⁷ con una nómina considerable de conventos³⁸. La creación de la provincia supone una liberación jurisdiccional de la provincia de Santiago de Compostela, que no anula su actividad sino que la impulsa³⁹.

35 Cf. S. GARCÍA, “San Francisco de Asís y la Orden Franciscana en Extremadura”, en *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. Simposium (16. 2008. San Lorenzo de El Escorial)*, El Escorial, Ediciones Escorialenses – Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2008, 759-780. Las fuentes en: J. B. MOLES, *Memorial de la Provincia de San Gabriel de la Orden de Frailes Menores de la Observancia*, Madrid, 1592; A. DE GUADALUPE, *Historia de la Santa Provincia de los Ángeles de la Regular Observancia, y Orden de nuestro seráfico padre San Francisco*, Madrid, 1662; J. DE LA SANTA CRUZ, *Chronica de la Santa Provincia de San Miguel del Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco*, Madrid, 1671; J. TRINIDAD, *Crónica de la Provincia de San Gabriel*, Sevilla, 1692; A. DE TRUJILLO, *Varones Heróycos en virtud y santidad, que desde el año de mil seiscientos y cincuenta y dos, hasta el de noventa y uno ha producido la Santa Provincia de San Gabriel*, Madrid, 1693; A. DE SAN FRANCISCO MEMBRÍO, *Crónica de la Provincia de San Gabriel de los franciscanos descalzos. Tercera Parte*, Salamanca 1759.

36 Perteneían los conventos: Santa Margarita en Jerez de los Caballeros (1506), Santa María de los Majarretes, en Valencia de Alcántara (1508), Nuestra Señora de Rocamador, en Almendral (1512) y San Marcos de Altamira, en Casar de Palomero (1488)

37 Capítulo de la Provincia Observante de Santiago (Benavente, 1519), ratificado por el papa León X en 1523.

38 Junto a los que ya se tenían se le suman: Nuestra Señora de los Ángeles en Robledillo, Nuestra Señora de Monteceli del Hoyo, San Onofre de la Lapa (1447) en Gata, Nuestra Señora de la Luz, Moncarche (1500), Santa Madre de Dios de Albuquerque, (1506), Santa María de Jesús, en Salvatierra de los Barros (1507) y San Francisco, en Belvis de Monroy (1508).

39 En el siglo XVI se ampliaron los conventos: San Gabriel, en Badajoz (1519), San Miguel, en Plasencia (1519), San Gabriel de Alconchel (1526), Nuestra Señora de la Esperanza, en Valencia del Fresno (1538), Santa Cruz de Tabladilla, en Navaconcejo (1540), Madre de Dios, en Valverde (1540), Nuestra Señora de la Luz en Brozas (1554), Sancti Spiritus de Valderrago, en Robledillo (1556), San Francisco, en Coria (1561), Nuestra Señora de Montevirgen, en Villalba de los Barros (1568), San Francisco de las Llagas, en Burguillos del Cerro (1571), Nuestra Señora de Aguas Santas, en Jerez de los Caballeros (1577), San Bartolomé, en Valencia de Alcántara, (1585), San Diego en Fuente de

De la Observancia en Extremadura también tenemos, desde 1517, la Provincia Observante de los Ángeles (anteriormente Custodia desde su fundación por fray Juan de la Puebla en 1489). Esta provincia contaba en tierras extremeñas con tres conventos⁴⁰.

A mediados del siglo XVI (1548) se hace presente en Extremadura la Provincia de San Miguel, a partir de los conventos que la Provincia de Santiago tenía en Extremadura (breve de Pablo III, *Cum accepimus*, del 8 de noviembre) y a los que se la añadieron conventos fundados con posterioridad y de los Terceros Regulares (Tercera Orden Regular de San Francisco) una veintena de conventos que durante los siglos que siguen ejercerán una gran influencia⁴¹. El primer provincial era un religioso docto que destacó por su predicación llamado Francisco Pacheco.

Los franciscanos extremeños que misionarán en América no tienen una formación especialmente marcada por algo que pudiera ser una teología misionera, ni sobre acción pastoral específica, sino que están formados en el ambiente intelectual (teológico y filosófico) de lo que conocemos como escolástica, en este sentido, podríamos decir que con conceptos propios de la tradición grecolatina y apegado a la interpretación europea. Ya hemos señalado algunos casos de frailes extremeños que conocen el pensamiento salmantino y humanista. Por lo tanto, podría decirse que conocen un contexto intelectual marcado por cierto eclecticismo. Es verdad que durante la Baja Edad Media sobresalieron maestros franciscanos de gran renombre. También es verdad

Cantos (1594), San Sebastián, en Llerena (1594). Como señala el franciscano Sebastián García, en los últimos años del siglo XVI se amplía la nómina por realizarse un intercambio de conventos con la Provincia de San José, los de la reforma alcantarina, de forma que se añaden a Extremadura los conventos de San Isidro de Loriana, en la Nava de Santiago (1551), Purísima Concepción del Palancar (1557), San Juan Bautista de la Viciosa, en Deleitosa (1561), San Francisco, en Arroyo de la Luz (1574), Nuestra Señora de la Antigua, en Mérida (1574) y San Bartolomé, en Villanueva de la Serena (1575). Cf. S. GARCÍA, “San Francisco de Asís y la Orden Franciscana en Extremadura”, en *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. Simposium (16. 2008. San Lorenzo de El Escorial)*, El Escorial, Ediciones Escorialenses – Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2008, 759-780.

40 Santo Domingo, en Jarandilla, Nuestra Señora de la Concepción, en Herrera del Duque (1517) y Nuestra Señora de la Paz, en Puebla de Alcocer (1543).

41 San Francisco, en Badajoz (1380 y 1567), San Buenaventura, en Llerena (1400), San Martín, en Trevejo (1452), San Francisco, en Cáceres (1473), San Benito, en Segura de León (1477), San Antonio de Padua, en Garrovillas (1476), San Benito, en Zafrá (1480), Nuestra Señora de los Ángeles, en Moheda (1492 y 1587), San Francisco, en Trujillo (1500), San Francisco, en Olivenza (1500 y 1587), San Francisco, en Medellín (1508), Santiago, en Acebo (1517 y 1587), San Francisco, en Mérida (1528), San Ildefonso, en Hornachos (1530), Nuestra Señora de los Ángeles, en Zalamea de la Serena (1548), Espíritu Santo, en Hoyos (1558). San Antonio, en Tejada (1561), San Francisco, en Fregenal de la Sierra (1563), Santiago, en Lobón (1564), San Francisco, en Plasencia (1567), San Diego, en Fuentes de León (1598), Nuestra Señora de los Ángeles, en Abadía (1609).

que la forma de pensar franciscana va construyéndose en torno a lo que podría llamarse una Escuela o Tradición. Por una parte, la libertad de pensamiento y perspectivas de la Orden franciscana no llevó a la adopción de un único maestro; pero, por otra parte, había elementos del quehacer teológico y la conciencia común de los maestros de la Orden (especialmente san Buenaventura y Duns Escoto) que llevaba a los frailes menores a tomar conciencia de una forma propia teológica (y filosófica) de pensar. Esto provocó que en las instituciones universitarias fueran adoptando perspectivas más arraigadas, más uniformes, como es el caso de la adopción en la Edad Moderna del tomismo en las cátedras universitarias, así como del nominalismo como proyecto filosófico propio. En esta época la Observancia franciscana recelaba del estudio como una de las principales causa de la relajación de la vida religiosa de la Orden, pero esta sensación no impidió que en el Capítulo General de 1565 se declara la obligación de estudiar como una forma adecuada de seguir las indicaciones de la Regla de san Francisco, tarea que era ensalzada en la misma norma. De esta forma, los frailes franciscanos no sólo debían formarse en sus Estudios Generales, sino también debían enviarse hermanos competentes a formarse a las aulas universitarias. A partir de este momento especialmente la alternativa de la *via scoti* se inserta en la Orden como el lugar apropiado en el que asentar los estudios teológicos desde el modo franciscano, lo que supuso un impulso de su presencia en los centros de la Orden y fuera, en los lugares donde los hermanos franciscanos dedicados a la Teología debían de ocupar sus responsabilidades. El impulso se verá reforzado a partir del siglo XVII, sobre todo, a partir de la Congregación General Ultramontana (Toledo, 1673).

Es verdad que lo que podemos observar es que la tradición franciscana no se perfila de forma similar a como lo harán los dominicos, primero, o los jesuitas, después, o a lo que otras órdenes habían experimentado de una forma menos definida, pero decidida. No obstante, no podemos olvidar las estadísticas de lo que suponen más de diez mil frailes franciscanos, la mayor parte (tres cuartas partes) con estudios, y un entramado de bibliotecas bien dotadas⁴². Y aunque en las provincias franciscanas de la Observancia, donde las experiencias eremíticas y descalzas tenían más fuerza, la educación se redujo a su mínima expresión, sin embargo la apuesta de la Observancia por la formación se mantuvo y esto supone un cuadro importante de elementos armados culturalmente para afrontar un protagonismo cultural donde estuvieran presentes. No solo en la Península Ibérica, sino de forma sustancial en aquellos lugares donde la fuerza de la evangelización necesitaba exteriorizar más allá de las

42 Cf. J. GARCÍA, *Los Franciscanos en España. Historia de un itinerario Religioso*, Santiago de Compostela, Eco Franciscano, 2006, 224.

experiencias internas de una religiosidad eremítica. Y esto supuso que en América la formación asimilada tuviera que tener mayor explosión, no tanto en las cátedras como en el ambiente pastoral, aunque no siempre esto sea tan fácil de visualizarse.

La formación de los frailes franciscanos que fueron a América tenía una estructuración que dependía de dos factores que se relacionaban entre sí: el sujeto que estudiaba y el grado de estudios. No todos los frailes realizaban un currículo de estudios completo. Era una realidad, nacida de la propia idiosincrasia de la Orden y de la naturaleza antropológica, que había hermanos que estudiaban con el fin de ser sacerdotes y otros que no. Y dentro de los primeros religiosos que iban a ser ordenados sacerdotes los había con mayor capacidad para recibir una educación y formación más superior y otros que, menos hábiles, no recibían ninguna especialización. Hubo frailes misioneros, legos, sacerdotes y de estos, con mayor o menor formación que verían reflejados en el continente americano su valía en las diferentes responsabilidades.

Sea como fuere, la enseñanza de los primeros siglos de la Orden franciscana, hasta el siglo XVI⁴³, aquella que influyó en el espíritu de los primeros misioneros se caracterizaba, lógicamente, por un estudio progresivo de descubrimiento de la ciencia teológica. Se parte de la Gramática para pasar a la enseñanza de los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Con frecuencia se pasaba de la Gramática al estudio universitario de la Filosofía y la Teología. En la Provincia de Santiago a partir del siglo XVI “los estudiantes proceden gradualmente. En los colegios de Salamanca, Santiago y Oviedo los estudios iban a la par que en sus universidades, como incorporados que estaban a ellas, y los estudiantes religiosos, o bien asistían a las aulas universitarias, o bien sus estudios dentro del convento tenían validez oficial. Solamente para la obtención de grados debían practicar las funciones rituales anejas a la colación de títulos académicos”⁴⁴. El itinerario de los frailes nacía, tras profesar, en los Colegios de Gramática y Humanidades, pasaba tras examen riguroso por los de Filosofía (tres años) y Teología (tras examen excluyente, tres años) para allí estudiar, tras realizar una dificultosa oposición, bien en los de Moral, bien en los de Teología. Del primero salían predicadores y confesores; del segundo, además, lectores y frailes con grados universitarios entre los cuales catedráticos universitarios. Ambos, los que estudiaban en los Colegios de moral y los de teología, formaban normalmente los cuadros de responsabilidad de la Orden.

43 Al respecto seguimos las indicaciones de M. RODRÍGUEZ PAZOS en *Los estudios en la provincia franciscana de Santiago (Tratado histórico)*, Madrid, Ed. Escuelas profesionales Sagrado Corazón de Jesús, 1967.

44 *Ib.*, 16-17.

Este itinerario se refleja legislativamente en el capítulo de Valladolid de 1593 que insta a las Provincias Seráficas para que mantengan los colegios de Humanidades; Lógica; Física y Metafísica; y Teología y Sagrada Escritura⁴⁵.

Como hemos visto algunos frailes franciscanos extremeños pasaron por Salamanca, es decir recibieron una sólida formación escolástica, toda vez que Estudios como el de Salamanca siempre tuvo una vocación formativa convirtiéndose pronto en colegio incorporado a la universidad, un centro de gran significación, tal como atestiguan ya testimonios durante el siglo XV⁴⁶. Salamanca, a pesar de la guerra contra los grados académicos vividos en el siglo XV en el seno de la Orden franciscana fue, sin duda, un semillero de doctores para provincias en las que influía, a saber, las de Santiago y Castilla. Como señala Isaac Vázquez Janeiro, mientras que al inicio del siglo XV en el convento de Sevilla había ocho doctores (1402-1403) y, posteriormente diez (1417), en Salamanca, a partir de fuentes fiables, se multiplica por tres, la cantidad⁴⁷.

Pero a parte de los lugares de éxito de los estudios, de los centros más específicos de educación superior, la formación pasaba por los Colegios de Gramática y los de Filosofía. Estando la Observancia separada se constata la existencia de colegios de Filosofía, amén de que, como se establece en el Capítulo general celebrado en 1500, se señala que se enseñe Lógica y Metafísica en los Colegios provinciales⁴⁸, hecho confirmado en el capítulo general de 1553 al ordenar que las Provincias tengan Colegios de Gramática, Filosofía y Teología⁴⁹.

Los lectores (profesores) debían seguir las tradiciones principales de la Orden franciscana y de la Iglesia en la enseñanza de filosofía y teología, es decir, el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo se constituye en el texto base, al menos hasta el siglo XVI, comentados desde una autoridad que además de ser maestro reconocido de la Iglesia era jurídicamente maestro de la Orden seráfica: la *Suma* de Alejandro de Hales. En 1500 las constituciones alejandrinas proclaman doctor principal a Juan Duns Escoto, variando la orientación del comentario. Junto a las *Sentencias* y sus comentarios (Alejandro de Hales, primero y Duns Escoto, después) se sigue el estudio de los doctores de la orden:

45 M. A. DE NÁPOLES, *Chronologia historico-legalis seraphici Ordinis Fratrum Minorum I*, Nápoles, 1650, 362.

46 Cf. M. DE CASTRO – J. GARCÍA – M. J. PORTELA, *San Francisco de Salamanca y su Studium Generale. Felipe II y la Universidad de Salamanca*, Burgos, Aldecoa, Ediciones, 1998. Se trata de dos trabajos en uno, el primero, la que hacemos referencia de M. de Castro ocupa las páginas 9-271.

47 I. VÁZQUEZ, “El convento y estudio de San Francisco”, en L. E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, *Historia de la Universidad de Salamanca: Trayectoria histórica e instituciones vinculadas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2002, 618-625.

48 M. A. DE NÁPOLES, *Chronologia historico-legalis*, o. c., 163.

49 *Ib.*, 294.

Francisco de Mayrone, Ricardo de Mediavilla y, especialmente, san Buenaventura⁵⁰.

La decisión de tomar como maestro a Duns Escoto supone un cambio de perspectiva en la visualización del magisterio de las tradiciones y en la óptica de la enseñanza. No es una novedad total, pues la doctrina escotista era enseñada en Salamanca de forma ordinaria y la presencia del Colegio de San Francisco tenía influencia, sin duda, en la Universidad, además ya en el siglo XV existía una cátedra de doctrina escotista⁵¹. Pero el cambio de perspectiva de la enseñanza teológica se refuerza con la erección de la Universidad de Alcalá de Henares donde se dispuso que se impartiera la enseñanza de la doctrina franciscana de Escoto, a partir de la *Reportata*, lo que constituyó un impulso para la enseñanza del pensamiento escotista en los diversos Estudios y Centros franciscanos, y con ello se reforzó su difusión. Con esta decisión y con los cambios de orientación en la lectura de la obra de Pedro Lombardo añadiendo elementos de los maestros de las órdenes, ¿podría extrañar a alguien que los dominicos den un paso al frente en la sustitución del manual clásico por la *Suma* de Tomás de Aquino, más aún en un contexto de competencia con la nueva universidad Complutense que urgía a la renovación de la metodología salmantina? La extensión de la doctrina escotista se hace presente en otras universidades y afecta la sistema de estudio, como el de Murcia. Documentado está la enseñanza escotista en los centros franciscanos, y lo que es más interesante, para nuestro propósito y que sirve de modelo explicativo, el hecho de poder rastrear la huella escotista en la formación de los territorios de misión como Lima, Méjico o Manila⁵². Un traslado que se efectúa y culmina con su presencia en las enseñanzas de la Universidad de Coimbra, sobre todo a partir 1562, cuando la cátedra de Nona se reservó a la lectura de los *Comentarios a las Sentencias* de Duns Escoto⁵³.

Pero la fortaleza teológica del pensamiento del Sutil, no empaña, al contrario, la extensión permanente de la impronta de San Buenaventura, sin duda perspectiva imprescindible en los planes de estudio y de la formación franciscana. La opción por Escoto no hace olvidar la enseñanza universitaria de Buenaventura. Ejemplo de ello lo encontramos en la promoción dentro de la Uni-

50 M. DE CASTRO, *San Francisco de Salamanca, o. c.*, 57-58.

51 M. RODRÍGUEZ PAZOS, *Los estudios en la provincia, o. c.*, 171.

52 D. CARBAJO, "Escotismo en la provincia de Cartagena", en C. BÉRUBÉ (ed.), *Homo et Mundus*. Acta Quinti Congressus Scolastici Internationalis, Salmanticae, 21-26 septembris 1981, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1984, 478-479.

53 M. C. FREITAS, "Escotismo em Portugal", en *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Ed. Verbo, Lisboa 1990, vol. II, col. 184-189. Cf. F. F. LOPES, "O ensino das doutrinas de Escoto na Universidade de Coimbra", *Itinerarium*, 12 (1966), 193-264.

versidad de la fiesta de san Buenaventura a finales del siglo XVI (1596)⁵⁴. Su presencia se hace notar tanto en las universidades, con alguna ausencia, como en los centros franciscanos: “tienen, todas quantas Universidades ay Ilustres en la Christiandad, con que, aunque la Religión Seráfica enseñara la doctrina, y publicara en sus claustros, las opiniones de tan Clásico Doctor”, señalará Francisco Díaz de San Buenaventura⁵⁵. Siglos más tarde, en 1713, el mandato del Ministro Provincial de Santiago de Compostela P. José Gil Taboada de lectura “a los Padres guardianes y lectores de nuestro Padre San Buenaventura, de modo que no se pueda alegar ignorancia”, muestra la importancia mantenida de la impronta del Seráfico⁵⁶.

La presencia de san Buenaventura en el alma franciscana se comprende en la presencia universitaria, pero especialmente se refleja en los estudios colegiales y en su existencia en la vida de los conventos, como muestra el hecho de la extensión de su lectura en las bibliotecas de los conventos de la Orden debido a una profusión digna de señalar de su obra y las traducciones de las mismas⁵⁷. En el siglo XVI, en la provincia de San Rafael, la obra bonaventuriana estaba presente en la mayoría de los conventos, e, incluso, en “algunos conventos se puede decir que estaba todo lo que corría bajo el nombre de S. Buenaventura”⁵⁸. Presencia que se extendía a las casas de oración de Observantes y Descalzos, constituyéndose en el referente incuestionable de la búsqueda franciscana de Dios desde la oración⁵⁹. Incluso en aquellos conventos más reacios a la enseñanza escolástica o a un sistema de educación más pegado a la práctica recoleta, el estudio de las herramientas básicas contaban con nociones elementales de latín y teología, la Regla, y lecciones de mística y moral, como aparece refe-

54 E. ESPERABÉ, *Historia interna y pragmática de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Imprenta y Librería de Francisco Núñez, 1914-1917, vol. 1, 610; 791.

55 F. DÍAZ DE SAN BUENAVENTURA, *Luz clara en la que la religión seráfica manifiesta al mundo las razones que le asisten para desear servir a la militante Iglesia con maestros graduados en la insigne Universidad de Salamanca*, Gregorio Ortiz Gallardo, Salamanca 1682, 26, n. 44, publicado en M. A. PENA, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, BAC, Madrid 2009, 572. Cf. M. DE CASTRO, “La enseñanza de San Buenaventura en las universidades españolas”, en M. DE CASTRO – Á. HUERGA – M. ANDRÉS, *San Buenaventura. Conferencias pronunciadas en la Fundación Universitaria Española los días 4 de febrero y 11 y 13 de marzo de 1975 con motivo del centenario del gran teólogo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, 7-68.

56 *Archivo de la Provincia de Santiago*, Convento de San Francisco de Santiago, carp. 57, , núm. 2, citado en M. R. PAZOS en *Los estudios, o. c.*, 32.

57 Cf. A. LÓPEZ, *San Buenaventura en la bibliografía española*, Madrid, Imp. de la viuda de López del Horno, 1921, a partir de un estudio bajo el mismo título publicado en *Archivo Iberoamericano*, 16 (1921), 342-349.

58 I. VÁZQUEZ, “Libros y lectores de S. Buenaventura en España y Portugal durante la Edad Media y el Renacimiento”, in F. DE A. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, Antonianum, Roma, Antonianum, 1988, vol. 1, 141.

59 R. SANZ (ed.), *Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*, Madrid, BAC, 1996, 197.

rido en el *Memorial histórico* del lector de teología del convento San Antonio de Padua de Sevilla al hablar de los de la provincia de San Gabriel, de modo que del de Santo Domingo de Jarandilla afirma: “En este convento ai lección de theologia moral y mística y de explicación de Regla”⁶⁰. Si la teología moral y mística –y en ello con certeza la obra bonaventuriana, aunque no fuera la teológica– es conocida incluso en estos conventos de forma de vida más recoleta, más aún en lo que respecta al resto de los conventos. El ánimo de lectura no desapareció y como señala Isaac Janeiro, incluso en los tiempos del origen de la misión en los que no había una apuesta por el estudio en la provincia de los Ángeles de los 20 conventos, 15 poseían entre una biblioteca de temática franciscana más amplia, obras de san Buenaventura. Y si bien san Buenaventura no llega a América sino a partir de 1519, en un envío realizado a 20 misioneros franciscanos para Cunamá en el que se envía un ejemplar de la *Opuscula* de san Buenaventura, junto a 5 *Comptentus mundi*, 5 *Estímulos de amor* y 5 *Façiculus mirre*⁶¹, ejemplos de esta huella indirecta especialmente en el terreno de la teología mística conocemos varios. Sin duda, en la estela de la acción desde la formación mística cabe señalar a Lorenzo de Barcarrota⁶², quien fue el sucesor de san Pedro de Alcántara como guardián en Santa María de Los Ángeles.

Humanidades, Gramática, rudimentos de Teología en los maestros clásicos (Alejandro de Hales, primero, Duns Escoto, después), Mística y Moral (san Buenaventura siempre)... es el contexto curricular básico que los frailes franciscanos llevan en su mochila intelectual. Algunos más formados cumplirán con su destino de adecuar los planes de estudio y dirigir la Orden en tierras de misión. Todos llevan la escolástica al mundo de la colonia, porque aunque sea indirectamente, están mostrando un cambio de perspectiva de la forma teológica. Incluso, podríamos decir que los empeños propios de la misión abren en algunos casos aspectos de metodología humanista y científica a lugares que la encorsetada metodología de la Universidad académica no permitía expresar. Recordamos los mencionados esfuerzos en lenguas indígenas, esfuerzos de predicación, construcción del pensamiento e, incluso, también formación farmacológica, como la realizada por el franciscano lego extremeño Lucas de Almodóvar (*Famacoepa prouitaria*)⁶³.

La escolástica en las colonias es el empeño de la práctica de la formación teórica mantenida en las universidades como lugares de la estructuración del

60 F. VELÁZQUEZ, *Memorial histórico de la fundación y progreso de la sancta providencia de los Ángeles...*, Roma, Archivo de San Isidoro, MS 2/8, fol. 55r., citado en I. VÁZQUEZ, “Libros y lectores de S. Buenaventura”, *o. c.*, 141.

61 *Ib.*, 155.

62 ME, 48.

63 H. ZAMORA, “Escritores extremeños en Indias”, *o. c.*, 142.

saber y en los centros de formación propias de las órdenes que se nutrían a su vez de la enseñanza universitaria. Supone una labor de los investigadores el ir trazando este camino indirecto en las fuentes diseminadas por las bibliotecas de los diferentes conventos, más allá incluso de las obras sobresalientes de instituciones señeras como son las Universidades, pues es el esfuerzo misionero (pastoral) el lugar común de toda enseñanza teológica.