

EL DERECHO CANÓNICO Y EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

SUMARIO: I. ETAPA ANTILLANA: 1. *Ambientación histórica*; 2. *Sentido misional*
3. *Pervivencia del derecho canónico común*.

II. ETAPA NOVOHISPANA: 1. *Ambientación histórica*: a) La conquista, b) Hernán Cortés y la Iglesia novohispana, c) Los primeros misioneros; 2. *Fuentes del derecho canónico indiano*: a) Cartas pontificias, b) Cédulas regias, c) Juntas eclesiásticas, concilios y sínodos; 3. *Instituciones del derecho canónico indiano*: a) Los misioneros, b) Predicación y enseñanza, c) Sacramentos.

III. ETAPA PERUANA: 1. *Ambientación histórica*; 2. *Fuentes del derecho canónico indiano*; 3. *Instituciones del derecho canónico indiano*.

Bajo este título, me voy a ocupar de las relaciones existentes entre el derecho canónico y las consecuencias de los descubrimientos, como son la evangelización y en parte la colonización de los indios. No voy a tocar este tema en toda su amplitud, sino tan sólo desde el punto de vista de los principales aspectos canónico-pastorales. En este proceso intervienen la Corona y la Iglesia. Aquí me ocuparé preferentemente del protagonismo de esta última. Iglesia y Corona crean un sistema conocido como real patronato o patronato regio, que la Corona acabará convirtiendo en vicariato regio. En uno y otro caso, emerge toda una serie de instituciones de derecho público indiano centrado en torno a cuatro principales puntos focales, que son la selección, envío y distribución de misioneros a Indias; presentación de los candidatos para los beneficios eclesiásticos; delimitación de las diócesis; y percepción de diezmos eclesiásticos por parte de la autoridad real. Todo este conjunto de instituciones de derecho eclesiástico y canónico públicos entran de lleno en la ponencia del Dr. Cantelar, por lo que no voy a tratar aquí de ellos.

Los descubrimientos que se realizan en la segunda mitad del s.XV tienen lugar dentro de un sistema jurídico-político heredado de la Edad Media, sistema que se conoce como la cristiandad medieval en la que se integran tanto la Iglesia como los diferentes reinos cristianos. Sobre este argumento hay una inmensa literatura, de la cual doy una síntesis en un reciente artículo¹, a donde remito para todo este problema, que doy aquí por conocido.

El punto de contacto entre el derecho canónico medieval y los descubrimientos ha sido objeto también de una dilatada literatura, y sobre ello escuchamos el primer día de este Congreso la brillante visión que nos ofreció el Dr. Paulino Castañeda, autor por otra parte de numerosas e importantes contribuciones sobre este asunto².

A los descubrimientos siguió la conquista y colonización de las tierras recién descubiertas. En este contexto se planteó el problema de la licitud de la conquista en todas sus consecuencias. A esta cuestión se dedicó un importante congreso en Salamanca, el año 1983, en cuyas actas encontrarán los lectores expuesto en qué medida interviene el derecho canónico en este debate³, lo que me exime de entrar aquí ahora en este terreno. En éste como en otros muchos casos, el derecho canónico no aparece en estado químicamente puro, sino al lado de otros saberes, como la teología, el derecho civil, la filosofía, etc. que en la época del humanismo eran usuales.

El objeto de mi comunicación se centra en el derecho canónico visto desde el interior de la Iglesia en Indias, y en la medida en que afecta a los indios. Para los españoles seguía en vigor el derecho canónico común de la cristiandad de entonces, salvo en sus relaciones con los indios. Es obvio que en una media hora no voy a ocuparme, ni siquiera en forma resumida, de un cuestionario tan amplio, sino que trataré de ofrecer una visión de conjunto, seleccionando los momentos más importantes de la génesis y desarrollo ulterior de cada problema. Salvo raras excepciones, me limitaré al siglo XVI, en los dos Virreinos de Nueva España y del Perú, con algunas alusiones a Filipinas y a los territorios portugueses del Extremo Oriente que guardan relación con problemas de los dos Virreinos aludidos.

I. ETAPA ANTILLANA

1. *Ambientación histórica.* El descubrimiento de América comenzó por la Isla de Santo Domingo que entonces se bautizó con el nombre de La Española, y que constituyó la cabeza de puente de los españoles en América desde la

¹ 'Sacerdocio, Imperio y Reinos', *Cuadernos informativos de derecho histórico público, procesal y de la navegación* 2 (Barcelona 1987) 499-552.

² P. Castañeda, *La teocracia pontifical y la conquista de América* (Publicaciones del Seminario de Vitoria 25; Vitoria 1968); idem, 'La ética de la conquista en el momento del descubrimiento de América', *Actas del I Simposio sobre la Ética de la conquista de América, 1492-1573*, Salamanca 2-5 Nov. 1983 (Salamanca 1984) 37-75.

³ Ver las actas del Congreso de Salamanca de 1983, citadas en la nota anterior, parcialmente editadas también en el *Corpus hispanorum de pace* vol. 25 (Madrid 1984) bajo el título *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América.*

cual se proyectaron pronto sobre las otras grandes Antillas de San Juan (Puerto Rico), Cuba, Jamaica y sobre el enclave de Tierra Firme del Darién (Panamá). La administración española se organizó a imagen y semejanza de la que estaba vigente en la metrópoli, instituyendo gobernadores que actuaban en nombre de la Corona, la real audiencia como tribunal de apelación, y un tesorero al frente de la hacienda real.

La Iglesia de las Antillas se organizó también según el modelo peninsular, que era, en definitiva, el del derecho canónico común medieval. En 1511 se crearon tres obispados (Santo Domingo, Concepción de la Vega y San Juan de Puerto Rico), dependientes o sufragáneos del arzobispo de Sevilla en España. La creación sucesiva de nuevos obispados fue mucho más rápida y ágil que en los territorios de colonización portuguesa⁴.

Las sucesivas expediciones de españoles llevaban consigo preferentemente clérigos seculares y eventualmente algún religioso, para el cuidado espiritual de los expedicionarios. Al comprobar la receptividad de los indios antillanos para recibir la fe católica, se incrementó mucho el envío de misioneros, que pertenecían mayoritariamente a las dos grandes órdenes religiosas de franciscanos y dominicos. Antes de cumplirse los 20 años del descubrimiento, el orden hispánico en Indias había entrado en crisis. Del año 1511 son las críticas del dominico Fr. Antonio de Montesinos sobre el maltrato que los españoles daban a los indios. Pero la crisis era más profunda. 'Se calcula que había a principios de siglo en las islas antes mencionadas unos 250.000 indios, de los cuales quedaban hacia 1516 poco más de 50.000. Entre las causas de la extinción de los indios, ocupaba un puesto importante el cambio social, laboral, económico y de género de vida dentro del sistema de *repartimientos* y *encomiendas* de los nativos a los colonizadores. Los hispanos, por el contrario, más bien trataron de sacar el máximo rendimiento posible de la mano de obra barata de los indios. La falta de hábito de trabajo, las epidemias y otras causas contribuyeron a diezmar aquella población nativa del modo antes indicado. El problema de los *repartimientos* y *encomiendas* estaban entonces regulados por las leyes de Burgos de 1512, complementadas con las de Valladolid de 1513. Pero el problema no estaba tanto en el contenido de dichas leyes, cuanto en el de su observancia'⁵.

Dichas leyes de Burgos-Valladolid no se cumplieron en la mayoría de los casos, por lo que esta crisis seguirá *in crescendo*, y dará lugar a nuevas protestas de parte de los misioneros a lo largo de la primera mitad del s.XVI, hasta que en 1542 se intenta poner remedio a la situación con las llamadas Leyes Nuevas, a las que más abajo aludiremos. Esta crisis antillana tampoco se arregló con el Plan Cisneros-Las Casas de 1516-19⁶, ni con otros intentos más modestos que con este fin se realizaron.

⁴ L. Lopetegui-F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del s.XIX*. Méjico. América Central. Antillas (Madrid 1965) 178-80.

⁵ A. García y García, *Iglesia, sociedad y derecho* (Bibliotheca Salmanticensis 74; Salamanca 1985) 431.

⁶ P. Borges Morán, 'La época de la reforma cisneriana', *Historia General de España y América* 7 (Madrid 1982) 198-221, que constituye una buena visión de conjunto con abundante bibliografía.

2. *Sentido misional.* Para comprender el sentido misional de la empresa de Indias, es preciso recordar que el factor religioso no es único, pero sí un elemento muy importante en la lucha ocho veces secular de la reconquista de la Península Ibérica de manos de los moros. El cristianismo será en lo sucesivo un signo de identidad de los pueblos ibéricos, sin que esto implique siempre, ni mucho menos, la vivencia de dicho ideal cristiano. Pero sí implicó siempre la defensa de tal identidad cristiana frente a los infieles, que por el momento y hasta el descubrimiento de América eran los mahometanos casi en exclusiva. Es algo más que casual la coincidencia cronológica del descubrimiento de América con la reconquista del último bastión musulmán peninsular, en 1492. Con ello, se pasaba de la defensiva a la ofensiva. Un pueblo hasta entonces replegado sobre sí mismo entre Africa y los Pirineos aparece ahora con vocación universal, fenómeno que se acentúa todavía con el hecho de que, en 1519, ciñe una misma cabeza la doble corona del Imperio y del Reino de España, en la persona de Carlos V.

Tanto la Iglesia primitiva como la de la Alta Edad Media fueron iglesias misioneras. La primera convirtió a la mayor parte de la población del Imperio Romano. La segunda convirtió al cristianismo y comunicó su cultura a los pueblos bárbaros. Pero durante el resto de la Edad Media, el Islam ocupó y controló el Mediterráneo, el *Mare nostrum* de la cultura clásica, dejando a los reinos cristianos prácticamente sin acceso a otras fronteras que no fueran las de los propios mahometanos, de suerte que para los cristianos medievales el concepto de infiel y el de mahometano era casi la misma cosa. La caída de Constantinopla en manos del turco, en 1453, creó un verdadero síndrome del Islam que se hace patente sobre todo en las preocupaciones de los papas, quienes tratan de movilizar a los reinos cristianos en orden a combatir este peligro.

Con el descubrimiento de América, la Iglesia recupera el sentido misional, que había permanecido dormido durante la Edad Media, salvo raras y honrosas excepciones a cargo de las órdenes mendicantes, debido a que los mahometanos no se convertían al cristianismo.

En la Alta Edad Media fueron los monjes de filiación benedictina los misioneros de la Europa de los reinos bárbaros. En Indias, corrió esta tarea a cargo de las grandes órdenes religiosas de los franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y jesuitas. Estos religiosos gustaron de comparar su gesta misional con la de la primitiva Iglesia más que con la de la Alta Edad Media. La expansión misional del s.XVI en Indias permitirá a la Iglesia Católica de la contrarreforma romper el cerco del Islam y compensarse del desgarrón protestante en Europa. Verá la posibilidad de dar cumplimiento al mandato de Cristo de ir, enseñar y bautizar por todo el mundo, como lo habían hecho los apóstoles en los albores del cristianismo. Se creará incluso toda una filosofía o teología de la historia en este contexto⁷.

⁷ Idem, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI* (Bibliotheca Missionalia Hispanica 12; Madrid 1960) 28-44; J. L. Phelan, *The millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta, 1523-1604* (Berkeley and Los Angeles 1956); G. Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana, 1520-69* tr. por V. González Loscertales (Madrid 1983).

Pero también se daba cumplimiento a otro mandato mucho más reciente, que era el de las bulas alejandrinas de 1493. Sobre estas bulas se ha discutido prácticamente todo (autor, fecha, número, metas, alcance, etc.), menos una cosa, a saber que conceden a los españoles unos territorios con sus gentes, con el derecho y la obligación de evangelizarlas. Sin negar todas las miras políticas e incluso todos los abusos que se quiera, no hay duda alguna de que tanto la Iglesia como la Corona hicieron siempre honor en todo momento a esta encomienda. Sería tan fácil como innecesario acumular una infinidad de testimonios en este sentido, que irían desde las primeras autoridades civiles y eclesiásticas hasta los últimos ciudadanos y fieles de a pie⁸.

'La Edad Media produjo cruzadas para recuperar unos lugares santos y unos territorios, pero no para convertir a los mahometanos que allí habitaban, y que no se dejaban convertir. Las conquistas de Indias tuvieron como uno de sus objetivos ciertamente la adquisición de unos territorios y de unas riquezas a veces verdaderas y a veces inexistentes. Pero a la vez tuvieron como meta el alma de los conquistados: no sólo conquistaron cuerpos, sino que también se interesaron por el alma de los vencidos, cosa que no se le hubiese ocurrido nunca a los cruzados que iban a Oriente o a los reyes ibéricos, como S. Fernando, que trataban de recuperar el territorio peninsular de manos de los musulmanes'⁹.

3. *Pervivencia del derecho canónico común.* Una cosa llama la atención durante los primeros 30 años que corren desde el descubrimiento de América hasta la conquista de Méjico, que es el arco de tiempo de este período antillano que estamos describiendo. Me refiero a la pervivencia casi absoluta del derecho canónico común en Indias, como se ve por la creación de los nuevos obispados sujetos a la metrópoli hispalense, el mismo sistema de parroquias que en la Península, la misma disciplina sacramental, etc., normativa que no encajaba bien con la nueva realidad indiana. Los misioneros iniciaron nuevas experiencias, como luego veremos en mirada retrospectiva, pero tenían que verter este vino nuevo en los odres viejos del derecho canónico vigente en la vieja cristiandad europea. La única facilidad que encontraron los misioneros de las Antillas fueron los viejos privilegios de las órdenes mendicantes que habían conseguido de la Santa Sede a partir del s.XIII, con vistas precisamente a sus intentos misionales fallidos en tierras de infieles, generalmente mahometanos¹⁰. Estos privilegios concedidos por el papa a cualquiera de las órdenes mendicantes acabaron siendo comunicados de modo casi automático a las otras órdenes mendicantes. En los apartados siguientes aparecerá mejor el sentido de cuanto aquí no hacemos más que anunciar de modo muy sumario.

II. ETAPA NOVOHISPANA

1. *Ambientación histórica.* Trataremos de presentar en este apartado a los primeros protagonistas de la evangelización de Nueva España, que son

⁸ Ver mi estudio 'Hernán Cortés y la evangelización de México', *Actas del primer Congreso Internacional sobre Hernán Cortés...* (Salamanca 1986) 167-85.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ A García y García, 'Los privilegios de los franciscanos en América', *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo* (Madrid 1987) 396-89.

inicialmente Hernán Cortés y los franciscanos, indicando previamente cuál fue el sentido de la conquista de los territorios sobre los cuales se instituirá el Virreinato de Méjico.

a) *La conquista*. La conquista de extensos territorios no estaba prevista en el caso de Indias. Los precedentes de los venecianos y de los portugueses, con el sistema de factorías comerciales en ciudades costeras, fue acariciado por Cristóbal Colón en las Antillas. Contrariamente a lo que comúnmente se cree, la Corona se mostró muy remisa a este propósito. Sólo autorizó conquistas, en cuanto nuestros conocimientos alcanzan, desde 1518 a 1533. La primera autorizada, que después no se realizó, fue en 1518, por la que se facultaba al gobernador de Cuba, Diego Velázquez, para conquistar Yucatán. La última conocida fue la que se concedió en 1533 a Francisco Pizarro para conquistar el Perú¹¹.

Como es sabido, la conquista del Imperio de Moctezuma no fue autorizada por la Corona, e incluso fue expresamente desautorizada y condenada por su legítimo representante el gobernador de Cuba Diego Velázquez. Sólo después de transcurrir algunos años y con grandes dificultades, consiguió Cortés que Carlos V legitimara la conquista del Imperio azteca realizada anteriormente, con la ayuda del valioso aliado que los españoles encontraron en el pueblo tlaxcalteca. De acuerdo con cuanto dejamos dicho, con las naves de Cortés llegaron a Nueva España algunos clérigos en el papel de lo que hoy día llamaríamos capellanes castrenses, es decir encargados del cuidado espiritual de los 500 hombres que acompañaban a Cortés.

b) *Hernán Cortés*. Cortés no fue solamente diestro en el manejo de la espada, sino también en el de las letras y de la diplomacia. No solamente es el autor principal de la conquista político-militar del Imperio azteca, sino que también tuvo una intervención muy destacada en lo que muchos siglos después llamará Robert Ricard la 'conquista espiritual de México'¹². Recientemente dediqué un pequeño estudio a 'Hernán Cortés y la evangelización de México'. Entre otras conclusiones a que llegué, me permito destacar aquí que 'Cortés fue un hombre de fe, pese a su carácter mujeriego, polígamo y promiscuo, aparte de otras desviaciones morales incompatibles con los principios cristiano-católicos que sinceramente profesaba. Esta cualidad de creyente, común a otros muchos hombres de su tiempo, tenía en él una connotación muy personal, consistente en que trató por todos los medios de propagar la fe entre los indios, cosa que hizo a veces directamente y las más de las veces apoyando a los misioneros y tratando de potenciar la calidad de los mismos. Cortés se interesó vivamente por la creación, organización y eficacia de las instituciones evangelizadoras, como lo manifestó en relación con la selección de misioneros, instituciones docentes para los indios, Juntas eclesiásticas, plan

¹¹ D. Ramos Pérez, 'Las conquistas americanas anteriores a 1534 a la luz de la ética oficial', *Actas cit. supra nota 2*, 131-53. Este trabajo se editó también en el vol. 25, p. 17-63 del *Corpus hispanorum de pace cit. supra nota 2*.

¹² R. Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572* tr. por A. M. Garibay K. (México 1947).

de nombramientos de obispos para Nueva España, etc. (...). Cortés tuvo clara conciencia de que había que mejorar en Nueva España tanto el sistema misional o evangelizador como el buen trato a los indios y demás aspectos relacionados con el gobierno y colonización indiana. Este intento de doble mejora aparece en sus normas sobre la esclavitud, y repartimiento y encomienda por un lado, y en las numerosas iniciativas evangelizadoras que encontraron especial apoyo en Hernán Cortés¹³.

c) *Los primeros misioneros*. Por lo que se refiere a los religiosos misioneros, Cortés había tenido previamente relaciones con franciscanos en su Extremadura natal. El hecho es que ningún franciscano llegó con él a Nueva España. Pero aparecieron muy pronto a su lado cinco religiosos franciscanos, dos españoles y tres flamencos. Los tres flamencos (Juan Tecto, Juan de Ahora y Pedro de Gante, que es la traducción castellana de sus nombres flamencos Johan Dekkers, Johan Van den Auwera y Johan Van Gent) llegaron al puerto de Veracruz el 13 Agosto 1523. Los dos españoles (Pedro Melgarejo de Urrea y Diego de Altamirano) lo hicieron algo antes, tal vez con Pánfilo de Narváez a principios de 1521¹⁴.

El 13 ó 14 de Mayo de 1524 desembarcaban en Ulúa los doce (o quizás 13) miembros del grupo de franciscanos, que se conoce generalmente como los *Doce apóstoles* de Nueva España, que llevaban como jefe de expedición a Fr. Martín de Valencia. Estos religiosos pertenecían a la rama más estricta de la reforma llevada a cabo por el Cardenal Cisneros, que era miembro de la misma orden. Con la llegada de los Doce comienza propiamente la historia de la iglesia novohispana. Los otros fueron los precursores.

En cuanto a la misión canónica de estos religiosos, los precursores (Melgarejo y Altamirano) iban enviados por el Emperador. Fr. Martín de Valencia y los Doce habían sido enviados por el general de su Orden, que los había provisto de las necesarias facultades de la S. Sede para el ejercicio de su misión. Con ellos comienza también la larga historia de las cartas pontificias concediendo exenciones y variantes con respecto al derecho canónico común, para potenciar así la labor de los misioneros, de suerte que la normativa canónica fuese una ayuda y no un estorbo para dicha labor misionera.

En efecto, el papa Adriano VI concedió a los Doce, y a la vez a los demás mendicantes que vendrían detrás a Indias, por medio de la bula 'Exponi nobis' (llamada bula *Omnimoda*) del 10 Mayo 1522, la autorización para todo lo necesario en su ministerio espiritual, donde no había obispos o distaban más de dos dietas (unos 40 km.), excepto para aquéllos actos que requiriesen para su ejecución el orden episcopal¹⁵. En realidad, este documento de Adriano VI tiene precedentes en otras concesiones medievales de los papas en favor de los franciscanos y dominicos y, por comunicación, de las demás órdenes mendicantes. Éste y otros documentos pontificios de signo similar tuvieron el doble efecto de que por un lado facilitaron la labor

¹³ Cf. art. cit. supra nota 8.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ B. de Tobar, *Compendio Bulario Indico* 1 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla 82; Sevilla 1954) 90-95.

misional, y por oro dieron lugar a inacabales diatribas entre los religiosos y los obispos, que no se aplacaron del todo ni siquiera con la consagración episcopal de miembros de las familias religiosas. Tratábase, en efecto, de dos jurisdicciones concurrentes insuficientemente coordinadas.

2. Fuentes del derecho canónico indiano

a) *Cartas pontificias*. Pronto se percataron los religiosos misioneros de que el derecho canónico común andaba lejos de prever y proveer a los inúmeros nuevos problemas que se planteaban en el campo misional de Indias, por lo que recurren continuamente a la Corona y a la S. Sede en demanda de nuevas soluciones para los problemas que no cabían dentro de la normativa canónica vigente. Acabamos de aludir al ejemplo de la bula de Alejandro VI 'Exponi nobis'. Pero como éste, se dieron otros muchos casos, que se pueden ver recorriendo las páginas de cualquier bulario. Este derecho canónico nuevo para Indias, del cual nunca se dio un código o colección oficial, era bien conocido por los religiosos que continuamente lo ponen en práctica en infinidad de casos que luego veremos. En el Virreinato del Norte, es decir de Nueva España, fue objeto de varias colecciones privadas o tratados, entre los que destaca el *Itinerarium* del franciscano Juan Focher, que ha sido editado un par de veces¹⁶. Más que una única obra, el primer editor recopiló varios tratados y escritos de Focher a modo de obra única. Hoy día son numerosos los bularios que recogen esta clase de fuentes constitutivas del derecho canónico indiano, entre los que destaca el del jesuita Hernáez¹⁷.

b) *Cédulas regias*. El mismo fenómeno que acabamos de indicar con respecto a las bulas o cartas pontificias, se registra en relación con las cédulas regias, que a instancia de los interesados, y a veces por iniciativa real, envía la Corona para resolver problemas de toda índole y, con frecuencia, también de carácter eclesiástico y misionero. Suelen editarse tanto en los cedularios como en algunos bularios¹⁸. La relación entre ambos tipos de fuentes (cédulas regias y cartas pontificias) es grande, desde el momento en que las peticiones de los religiosos a la S. Sede eran cursadas, en principio, a través de la Corona y de su embajador en Roma. De ahí que se complementan ambas fuentes legislativas. Por ello, se comprende igualmente que se dé una relación importante entre las cédulas reales y la legislación canónica de autoridades

¹⁶ Juan Focher, *Itinerario del misionero en América*. Texto latino con versión castellana, introducción y notas del P. Antonio Eguíluz (Madrid 1960). La primera edición es de Sevilla 1574, cuidada por Francisco Guzmán.

¹⁷ Entre los varios bularios, el mejor es el de F. J. Hernáez, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas, dispuesta, anotada e ilustrada por ...* 1-2 (Bruselas 1879).

¹⁸ Para las diferentes colecciones de la legislación de la Corona sobre Indias, ver A. Pérez Martín-J. M. Scholz, *Legislación y jurisprudencia en la España del antiguo régimen* (Valencia 1978) 103-45, con buena información bibliográfica. El cedulario más usual es el de D. Encinas. *Libro de provisiones, cédulas, capítulos de ordenanzas, instrucciones y cartas libradas y despachadas en diferentes tiempos por sus Magestades ...* 1-4 (Madrid 1956 = 1945-46). Contiene más de 3.000 disposiciones, emanadas desde el descubrimiento de América hasta el año de edición de 1596.

eclesiásticas en o sobre Indias, como es el caso de los concilios y sínodos celebrados en América. Y esta relación se proyecta en ambas direcciones: unas veces es la Corona la que influye en estos órganos legislativos, y otras es influida por ellos.

c) *Juntas eclesiásticas, concilios y sínodos.* Para dilucidar la línea a seguir en las nuevas situaciones que se presentaban, Fr. Martín de Valencia reunió una asamblea, que los historiadores menos conocedores de los tecnicismos canónicos, no saben bien cómo catalogar. Dicha reunión tuvo lugar en el verano de 1524, en la iglesia de S. José de Méjico. Inició sus tareas con la celebración solemne de la misa y con la profesión de fe, como solían iniciarse los concilios. Presidió la asamblea el propio Fr. Martín. Los demás asistentes a aquella asamblea, que constituye la primera de las llamadas Juntas apostólicas o eclesiásticas de Nueva España, eran Hernán Cortés en persona, otros 17 ó 18 franciscanos, cinco sacerdotes seculares y tres o cuatro laicos. Como queda indicado, no había ningún obispo entre los participantes. No se conservan las actas de esta primera Junta, pero hay un resumen fiable, que permite hacerse una idea bastante cabal de su contenido¹⁹.

A esta Junta siguieron otras en 1532, 1536, 1537, 1539, 1544, 1544-45 (en Gracias a Dios, Guatemala) 1546, etc. Obviamente no eran concilios provinciales, ya que no estaban convocadas por ningún arzobispo. Tampoco eran concilios de superior rango que los concilios provinciales, por la misma razón de que no los convocaba el prelado eclesiástico correspondiente al nivel que se le quisiera dar al supuesto concilio. Ni siquiera eran sínodos diocesanos, ya que no había obispo diocesano convocante, por lo menos en las dos primeras. Está, además, el hecho de que ninguna de ellas fue convocada como concilio o sínodo, sino como simple Junta eclesiástica. La circunstancia que ha hecho dudar a algunos de si se trataba de verdaderos concilios o sínodos diocesanos radica en la bula 'Exponi nobis', antes citada, en el que se autoriza a los religiosos para todo lo necesario en su tarea, incluso actos episcopales, salvo aquellos que requiriesen la consagración episcopal, cosa que no parece absolutamente necesaria para la reunión de un concilio.

También se dice a veces que hubo una Junta eclesiástica, como las que quedan descritas, en el Virreinato del Perú en 1549, lo cual carece de fundamento, ya que lo único que ocurrió sobre este particular fue que el dominico García de Loaysa, arzobispo de Lima, promulgó un importante documento regulador de la labor misionera, al que más abajo aludiremos, pero lo hizo fuera de toda asamblea. Más se parece a una Junta eclesiástica propiamente dicha la que celebró en Manila en 1582 el obispo de aquella sede, el también dominico Domingo de Salazar, en cuyas copias manuscritas se denomina 'Junta a manera de concilio', 'Junta de Prelados', 'Junta y congregación', etc.²⁰.

¹⁹ F. A. Lorenzana, *Concilios provinciales de México en los años 1555 y 1566* 1 (México 1769) p. 10-11 (cap. 171).

²⁰ Actualmente realiza una edición y estudio de la asamblea filipina de 1582 el Dr. José Luis Porras (Madrid), a quien agradezco el haberme permitido consultar su obra en trance de ultimación.

En la primera de las Juntas mejicanas (1524) se discutió sobre los medios para remover la idolatría y organizar la instrucción religiosa de los indios. Se trató sobre todo de las principales dificultades que planteaba la administración de los sacramentos a los indios. Sobre el bautismo emerge el problema de la necesaria instrucción religiosa previa, tanto para los niños como como para los adultos. Otra dificultad de derecho canónico puramente positivo era la imposibilidad de unguir con óleo a los bautizados en Nueva España, donde no se producía el aceite de oliva para confeccionar los santos óleos. Carecían asimismo del bálsamo para confeccionar el crisma, y de obispo para consagrarlo. El sacramento de la penitencia tropezaba con el desconocimiento inicial de las lenguas de los indios por parte de los misioneros. La administración de la Eucaristía a los indios se reservó en esta Junta primera a los más instruidos, que eran pocos ciertamente. Dificultades aun mayores presentaba el matrimonio, debido a las dudas sobre la validez de los distintos tipos de casamientos anteriores de los indios, sobre todo cuando habían estado unidos con varias mujeres, preguntándose entonces cuál de aquellos casamientos podía considerarse como válido o incluso si lo era alguno de ellos. Dada la complejidad de esta problemática, se optó por dejarla para ulteriores deliberaciones. Para la confirmación no había especiales dificultades, ya que había religiosos facultados para administrarla²¹.

De la segunda Junta (1532) se conservan las actas en el Archivo General de Indias de Sevilla. En esta Junta se reunieron dos obispos: Juan de Zumárraga, electo de Méjico, y Sebastián Ramírez de Fuenleal obispo de Santo Domingo, aparte de religiosos y algunos seglares. Con motivo de un censo solicitado por el Emperador, los reunidos manifestaron, entre otras cosas, una impresión muy positiva sobre la capacidad de los indios, tanto por lo que respecta a la vida civil como a la vida cristiana. También es interesante la observación de que la evangelización de estos pueblos debía ser llevada a cabo por solos los religiosos, sin presencia de otros españoles, tema éste que reemerge reiteradamente en los años siguientes²².

La tercera Junta (1536) reunió a los dos obispos, antes mencionados a propósito de la segunda Junta, más Julián Garcés (obispo de Tlaxcala) junto con los demás participantes habituales. El problema central de esta junta fue el bautismo de los indios, sobre lo cual se registraban dos posiciones extremas: una, representada principalmente por los franciscanos, que propendía a una mayor facilidad en conceder el bautismo a los indios; y otra, que se mostraba más rigurosa e insistía incluso en la necesidad de no omitir ninguna de las ceremonias previstas en el ritual para este efecto. La solución que en esta Junta se adoptó se acerca más al segundo de los puntos de vista mencionados, aunque la cuestión se debatía aún en 1582-83 en el Concilio tercero limense, entre otros²³.

²¹ Ver o. cit. supra nota 19, p. 1-10.

²² SEVILLA, Archivo General de Indias, Indiferente General 1624 fol. 451r-452r (ed. I.A. Llaguno, *La personalidad del indio y el III Concilio Provincial Mexicano 1585*; Biblioteca Porrúa 27; México 1963, 151-54).

²³ F. Chauvet, *Fr. Juan de Zumárraga OFM* (México 1948) 331 ss.; J. Specker, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jh. mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden* (Schöneck-Beckenried 1953) 139-43; C. Ceccherelli, *El bautismo y los franciscanos en México, 1524-1539* (Madrid 1955).

Como resultado de la cuarta Junta (1537), los tres obispos que la presidieron escribieron al Emperador Carlos V, exponiéndole la conveniencia de que los obispos de Indias asistieran al Concilio de Trento, la necesidad de las reducciones de los indios en poblados, y el aumento del clero regular y disminución del secular, dado el costo mucho mayor de la congrua sustentación de éste último, así como la conveniencia de no cobrar diezmos a los indios. A la primera de estas cuestiones respondió el Emperador negativamente, asegurando que él haría llegar a Trento los problemas de las iglesias de Indias. A las demás cuestiones les quedaba todavía un largo camino que recorrer a través de reuniones, de concilios, sínodos y otras instancias²⁴.

La quinta Junta (1539) es considerada por algunos como tercera, debido a que la de 1536 no era conocida hasta tiempos recientes y la de 1537 no suelen muchos considerarla como verdadera Junta en el sentido que históricamente revistió esta institución. En todo caso, la que aquí reseñamos es la quinta vez que se reúnen los obispos y demás asistentes para deliberar sobre materias canónico-pastorales. El argumento de esta Junta fue el de las condiciones exigidas para el bautismo de los indios, retomando con ello la discusión de la Junta de 1536 y teniendo en cuenta la bula de Paulo III 'Altitudo divini consilii' del 1 junio 1537, que obligaba a una revisión de la praxis bautismal en Indias²⁵.

La sexta Junta (1544) se relaciona con el incumplimiento de las Leyes Nuevas de 1542 que prohibían, como es sabido, los repartimientos y encomiendas de indios a los españoles, por la incoercible secuela de abusos a que daban lugar. El visitador Tello de Sandoval reunió esta Junta para deliberar precisamente sobre esta cuestión. La *Relación sumaria* que de esta Junta se envió a la Corte constituye una defensa tajante en favor del mantenimiento del *status quo* en materia de encomiendas, sin las cuales se afirmaba que no era posible la colonización de Indias, ni tampoco la evangelización, que era la razón suprema de la presencia española allí. Las encomiendas se habían convertido en una pieza central del sistema colonial español, hasta tal punto que ninguna instancia fue capaz de acabar con ellas en lo sucesivo, pese a que fueron seriamente criticadas desde diversos ángulos²⁶.

El mismo visitador Tello de Sandoval reunió la séptima Junta (1546), a la que asistieron los junteros habituales: obispos (cinco en este caso), los representantes de las tres órdenes religiosas (franciscanos, dominicos y agustinos) y algunos otros clérigos y laicos. No se conservan las actas, y tenemos que contentarnos con los testimonios de los cronistas de la época²⁷. En esta Junta

²⁴ J. García Icazbalceta, *Fr. Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México* (México 1886-92) 94-122.

²⁵ Dicha bula se encuentra en Tobar, cit. supra nota 15, t. 1, p. 210-16. Sobre esta Junta ver García Icazbalceta, cit. supra nota 24, t. 3, p. 514-35; Chauvet, cit.

²⁶ Ed. en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de América y Oceanía* 7 (Madrid 1867) 532-42. Ver Pérez Martín-J. M. Scholz, cit. supra nota 18 para las ediciones de las *Leyes Nuevas* así como de cualquier otra colección legal de derecho indiano. Sobre las *Leyes Nuevas*, ver la obra cit. p. 125.

²⁷ A. Remesal, *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala* lib. 7, cap. 16, n. 5 (Biblioteca de Autores Españoles 189; Madrid 1966) 66-67.

estuvo presente Bartolomé de Las Casas, en su calidad de obispo de Chiapas, y en los acuerdos se nota el influjo lascasiano. El contenido de esta Junta puede resumirse en los siguientes principios: legitimidad de los reinos indios junto con el principado político de sus jefes, ilegitimidad de las guerras contra los indios, legitimidad de la evangelización por parte de los españoles, que sólo podía realizarse por medios pacíficos, obligación de los reyes castellanos de sostener económicamente la evangelización de Indias, obligación de restituir por parte de todos aquellos que no habían observado estos principios como era el caso de los conquistadores, encomenderos, etc. Estas cuestiones encuentran cumplido tratamiento en el *Catecismo* de Bartolomé de Las Casas, aparecido ese mismo año de 1546²⁸. Se acordó asimismo redactar doctrinas o catecismos breves para los indios, a lo que se habían adelantado ya varios religiosos, como el franciscano Fr. Juan de Zumárraga allí presente con su *Doctrina breve para la enseñanza de los indios* (1543), *Doctrina breve muy provechosa* (1543) y *Doctrina christiana cierta y verdadera* (1546). Se insistió, en fin, sobre el buen trato y promoción humana de los indios como cosa inseparable de la evangelización, idea que será retomada ininidad de veces en el decurso de la evangelización de Indias²⁹.

Estas Juntas novohispanas, que no fueron verdaderos concilios ni sínodos diocesanos, tuvieron, a pesar de ello, una enorme importancia, porque en ellas se plantearon y, en parte, se resolvieron las principales cuestiones que planteaban especiales dificultades a los misioneros y que no estaban previstas en el ordenamiento canónico vigente. Sus acuerdos estimularon la ulterior discusión por parte de las instancias intermedias que fueron sobre todo los concilios y sínodos de Indias, hasta llegar a las soluciones definitivas por parte de las instancias supremas de la Corona y la Santa Sede. Este proceso dio lugar a una parte muy sustanciosa de lo que llamamos derecho canónico indiano. No hay que olvidar que el primer eslabón de esta cadena son ciertamente las Juntas apostólicas mejicanas.

Pasemos ahora a los concilios y sínodos propiamente dichos. En un reciente libro dediqué dos capítulos a esta cuestión³⁰, de los que trataré de ofrecer aquí una breve y renovada síntesis. Hasta 1546, los obispados de Indias eran sufragáneos de Sevilla. Ningún arzobispo hispalense viajó a Indias, ni convocó concilio alguno de tan lejanas sedes sufragáneas. Por eso precisamente surgieron las Juntas novohispanas. En 1546, se crearon las tres primeras provincias eclesiásticas indianas, que fueron Santo Domingo, Méjico y Lima, a las que se añadieron posteriormente la de Santa Fe de Bogotá (1564) y la de Charcas o la Plata (1609).

La *belle époque* de los concilios provinciales de Indias se sitúa entre 1550 y 1630. A esta serie pertenecen, por orden cronológico, los siguientes: Lima I (1551-52), Méjico I (1555), Méjico II (1565), Lima II (1567-68), Lima III (1582-83), Méjico III (1585), Lima IV (1591), Lima V (1601), Santo Domingo I (1622-23), Santa Fe de Bogotá (1625) y la Plata o

²⁸ A. Gutiérrez Rodríguez, 'El Confesionario de Bartolomé de Las Casas', *La Ciencia Tomista* 102 (1975) 249-78.

²⁹ La respuesta de la Corona aprobando las propuestas de los junteros puede verse en la colección cit. supra nota 26, t. 23 (Madrid 1875) 543-47. Ver también p. 520-29.

³⁰ Ver obra cit. supra nota 5, p. 373-97.

Charcas I (1629). Por derecho común, los concilios necesitaban de la aprobación de la S. Sede, y por una cédula de Felipe II que pasa luego a las *Leyes de Indias*, necesitaban también de la aprobación del Consejo de Indias. Los sínodos diocesanos no necesitaban de la aprobación pontificia, pero sí de la aprobación de la correspondiente autoridad civil local³¹ En este sentido, conviene tener muy presente que sólo llegaron a obtener esta doble aprobación (pontificia y regia) los concilios de Méjico I, Lima III (en el que se aprueba implícitamente y recibe el Lima II) y el Méjico III. El Lima III y el Méjico III superan, con mucho, a todos los demás por el influjo que ejercieron en los concilios y sínodos siguientes, así como en los restantes aspectos de la Iglesia de Indias hasta finales de s.XIX.

Aunque no caiga dentro del ámbito cronológico que nos hemos prefijado para este estudio, creemos oportuno ofrecer aquí una breve visión de conjunto de los concilios del resto de la era colonial en Indias, para facilitar con ello un término de comparación para los del s.XVI. En tiempos de Carlos III se celebra otra serie de concilios provinciales, cuya primordial característica es su encorsetamiento regalista por parte de las autoridades civiles españolas, si se exceptúa el de Charcas II, en el que los padres conciliares consiguieron por una vez hacer oír su voz. A esta serie pertenecen el de Méjico IV (1771), Lima VI (1772-73), el frustrado de Santa Fe (1774) y el de La Plata o Charcas II (1774). No es el caso mencionar aquí algunos intentos de concilios provinciales que no llegaron a celebrarse. El Lima VI recibió la aprobación de Carlos IV en 1795, pero no parece haber conseguido la de Roma. Los demás tuvieron una historia todavía más azarosa, debido al intrusismo regalista borbónico. Fue prácticamente nula, por lo demás, la influencia positiva de estos concilios en la vida y disciplina eclesiástica americana, si se exceptúa el de Charcas II, como queda indicado.

Coincidiendo con la primera serie de concilios provinciales, que se celebraron entre 1550 y 1630, se celebró más de medio centenar de sínodos diocesanos, cuya lista cronológica es como sigue: Santo Domingo I (1539), Santiago de Guatemala I (¿1539-56?), Santiago de Guatemala II (¿1539-56?), San Juan de Puerto Rico I (1547), Popayán I (1555), Santa Fe I (1556), Popayán II (1558), Coro-Venezuela-Caracas I (¿1563-80?), Santiago de Guatemala III (1566), Quito I (1570), Tucumán I (1572), Santo Domingo II (1576), Santa Fe II (1576), Mérida I (¿1582-87?), Lima I (1582), Imperial-Concepción de Chile I (¿1584), Lima II (1584), Lima-Yungay III (1585), Santiago de Chile I (1586), Lima-Yaurasbamba IV (1586), Lima-San Cristóbal V (1588), Lima VI (1590), Lima VII (1592), Lima-Piscobamba VIII (1594), Quito II (1594), Quito-Loja III (1596), Lima IX (1596), La Plata o Charcas I (¿1597-1602?), Tucumán-Santiago del Estero I (1597), Lima-Huartaz X (1598), Lima XI (1600), Lima XII (1602), Asunción-Paraguay I (1603), Lima XIII (1604), Tucumán-Santiago del Estero II (1606), Santa Fe III (1606), Tucumán-Santiago del Estero III (1607), Caracas II

³¹ Gratiani *Decretum* D. 17 c. 1-7; Felipe II, cédula del 31 Agosto 1560 (Encinas cit. supra nota 18, 1. 175), recogida en *Leyes de Indias* 1.8.6 y 1.8.7; Sixto V, 'Immensa' 3 Feb.1587 Ed. *Bullarum, diplomatum et privilegiorum romanorum pontificum Taurinensis editio* 8 (Augustae Taurinorum 1863) 985-99.

(1609), Santo Domingo III (1610), Santiago de Chile II (1612), Lima XIV (1615), Santa Fe IV (1614), Popayán III (1617), La Plata-Charcas II (1620), Panamá I (1620), La paz I (1620), Trujillo de Perú I (1623), San Juan de Puerto Rico I (1624), Imperial-Concepción de Chile II (¿1635?), Santiago de Chile III (1626), Santo Domingo IV (1626), Guamanga-Perú I (1629), Asunción de Paraguay II (1631), Valladolid-Comayagua-Honduras I (1631), Lima XV (1636), Tucumán-Córdoba V (1637), Arequipa-Perú I (1638), La Paz II (1638), Santo Domingo V (1638). A partir de 1638, constatamos noticias sobre los siguientes sínodos, cuya existencia no siempre hemos podido controlar: Puerto Rico (1644, 1647 y 1697), Santiago de Chile (1663, 1668, 1670, 1673, 1688, 1763, 1764 y 1771), Santiago de Cuba (1681), Santo Domingo (1683 y 1685), Arequipa (1684), Caracas (1687), Tucumán (1700), Chiapas (1702), Popayán (1717), Yucatán (1723 y 1725), Guamanga (1725), La Paz (1738 y 1739), Lima (1739), Concepción de Chile (1744), La Plata o Charcas (1773), Santiago de Cuba (1778) y Cartagena de Indias 1782 ó 1789)³².

Los concilios y sínodos americanos no son mayormente novedosos en lo que se refiere a la disciplina de los clérigos y religiosos o de los laicos españoles, salvo en la medida en que su comportamiento se refiere a sus relaciones con los indios. La legislación conciliar y sinodal para españoles refleja, salvo las excepciones indicadas, el tradicionalismo, la meticulosidad y el rigor tridentino y en definitiva medieval, sin innovar nada sustancial. El mérito de Trento bajo este aspecto, como he puesto de relieve en otros estudios, no radica en la originalidad de su disciplina, sino en haber conseguido hacerla cumplir en una medida mayor que ningún concilio medieval. En consecuencia, en estos sínodos y concilios americanos hay relativamente pocas normas sobre las cualidades positivas de las personas, e innumerables que sólo contienen prohibiciones, que a veces se refieren a temas tan nimios y pintorescos como los aspectos más detallísticos de la indumentaria clerical y del arreglo de sus personas, el uso del tabaco, etc. Desde este punto de vista no tienen un interés mayor ni menor que los sínodos peninsulares y en general europeos de la época, en los cuales se inspiran. Aun así, no es raro encontrar en ellos información de primera mano para los historiadores actuales sobre aspectos de la vida local, constituyendo bajo este aspecto fuentes de primera mano para el conocimiento de los usos y costumbres de la Iglesia y sociedad coloniales.

La gran novedad de los concilios y sínodos americanos radica en todo lo relacionado con los indios y con su evangelización y trato que debían recibir de los españoles. Su originalidad es tanto mayor, cuanto que sobre estos problemas indios se carecía de antecedentes medievales o tridentinos en que inspirarse. En este sentido, hay que repetir aquí con mayor razón lo que afirmábamos de las Juntas eclesiásticas mejicanas, a saber que la normativa de estos concilios y sínodos sobre la evangelización de los indios constituye el núcleo más relevante del derecho canónico indiano. Otra cosa sería afirmar la originalidad absoluta de los concilios y sínodos sobre esta materia, ya que sobre algunos aspectos existían precedentes peninsulares nada despreciables, como veremos en seguida. Así como los misioneros influyeron y

³² Ver obra cit. supra nota 5, p. 385-86.

estimularon la Corona y la Santa Sede para establecer una determinada normativa, los concilios y sínodos se inspiran frecuentemente en esa misma normativa que venía de arriba, tratando de ponerla en práctica. Pero a veces la rebasan y esto crea sus dificultades a la hora de obtener la aprobación regia o romana del concilio en cuestión³³.

3. *Instituciones de derecho canónico indiano*. No es ésta obviamente la sede para ofrecer una síntesis, ni siquiera breve, de las instituciones canónicas indianas. Me contentaré con una breve glosa para subrayar los puntos neurálgicos de mayor interés y originalidad de dichas instituciones. Por las páginas que preceden, cabe ya intuir que la mayor originalidad y relevancia de estas instituciones canónicas indianas se polariza en tres direcciones: los misioneros como sujeto agente de la obra evangelizadora, la proclamación y transmisión del mensaje evangélico por medio de la predicación y la enseñanza, y la vida cristiana por medio de la administración de los sacramentos.

a) *Los misioneros*. La legislación canónica indiana muestra un gran interés en que los misioneros estén dotados de las mejores cualidades positivas, así como en la ausencia de las negativas. Para obtener esta finalidad, se da toda una serie de normas que comienzan por la selección de los misioneros en la Península, alistamiento, requisitos para la idoneidad, espera de las flotas, preparativos para la travesía marítima, configuración definitiva de las expediciones, distribución en Indias, eventual reciclaje en Indias para aprender las lenguas indígenas y adquirir otros conocimientos sobre los misionados³⁴. En la etapa siguiente de la época colonial (s.XVII-XIX) desempeñan un importante papel los llamados colegios de misión en orden a preparar y proporcionar misioneros a Indias³⁵.

b) *Predicación y enseñanza*. No sólo se cuida la competencia y acopio de conocimientos teológicos por parte de los misioneros, sino también la capacitación necesaria para impartir su predicación y su enseñanza a tenor de la idiosincrasia, estado cultural y demás peculiaridades de los indios. Se insiste de modo muy particular en que el mensaje misional se haga en la lengua de los indios. En Méjico había unas cuarenta lenguas principales, aparte de una amplia gama de dialectos. En estas lenguas escribieron los misioneros hasta 109 obras, como catecismos, sermones, vidas de santos, libros de la Biblia, etc. Por cierto que la traducción de la Biblia les trajo a los misioneros complicaciones con la Inquisición. De estas 109 obras, 80 fueron traducidas por los franciscanos. Puede afirmarse que si bien es cierto que los misioneros destruyeron escritos de los indios, por contener cosas contrarias al cristianismo, a ellos se debe la conservación de las lenguas precolombinas que se hubiesen perdido irremisiblemente de no ser por ellos. Incluso intentaron algunos misioneros convertir la lengua náhuatl de los aztecas en lengua principal en lugar del castellano,

³³ Ibid. 384-88.

³⁴ P. Borges Morán, *El envío de misioneros a América durante la época española* (Bibliotheca Salmanticensis 18; Salamanca 1977).

³⁵ Ver obra cit. supra nota 5, p. 447-48.

defendiendo la oportunidad de no enseñar esta última lengua a los que no hubiesen sido iniciados en ella. La Corona no sólo se opuso a esto, sino que presionó para que el castellano fuese la lengua principal que debía enseñarse a todos los indios.

Todas estas obras, tanto las escritas en castellano como las de lenguas indígenas, unas veces se dirigen a los indios, otras a los catequistas y otras a los propios misioneros. Cae de su peso que el interés de estas obras no es sólo canónico, sino que también se relaciona con otros saberes, como la etnografía, filología, pedagogía, etc. Son, en cierto modo, documentos constitutivos de la identidad y perfil humano y cristiano de los pueblos americanos de habla hispana. A todas estas obras anteceden los catecismos pictográficos, que responden a la primera etapa en que los misioneros no conocían las lenguas indígenas ni los indios el castellano³⁶.

La originalidad del contenido de estos diferentes géneros literario-pastorales es grande en la medida en que se refiere a su acomodación a los indios, pero no como tales géneros literarios en lenguas indígenas. De esto se dan antecedentes peninsulares, como el de Martín Pérez de Ayala, obispo de Guadix (1548-60), Segovia (1560-64) y arzobispo de Valencia (1564-66) y uno de los más importantes teólogos del Concilio de Trento, quien publicó toda una serie de obras en castellano y en árabe con destino a los moriscos conversos tanto de Guadix como del Reino de Valencia³⁷.

Por lo que se refiere a los catecismos, remito a la brillante y bien documentada exposición del Prof. Sánchez Herrero. Para los restantes géneros literario-canónico-pastorales, se puede consultar todavía con provecho la obra de Robert Ricard a la que acabamos de aludir.

Por lo que a la enseñanza se refiere, fueron los franciscanos quienes iniciaron la enseñanza elemental o primaria en México en los colegios de Texcoco (1523), en la capital (1524), Huejotzingo (1525) y Tlaxcala (1527). Esta institución fue largamente practicada por las demás órdenes misioneras a lo largo y a lo ancho de Indias durante todo el s.XVI e incluso después. Este tipo de enseñanza, como los restantes que mencionaremos en seguida,

³⁶ Ricard cit. supra nota 12, p. 505-510.

³⁷ Martín Pérez de Ayala publicó un *Catecismo breve* (Pavía 1552); *Doctrina christiana para los que entienden algo mas de lo que a los niños se les suele enseñar comunmente, por modo de dialogo* (Pavía 1554); *Doctrina christiana en lengua arauiga y castellana compuesta e impressa por mandato del Illustrissimo y Reuerendissimo Señor D. Martin de Ayala ... para la instruccion de los nueuamente conuertidos de moros, impreso por orden del patriarcha de Antioquia y arçobispo de Valencia don Juan de Ribera* (Valencia 1599) quien garantiza que el autor de la obra es Martín Pérez de Ayala; y la obra en Valenciano *Ordinacions fetes per lo Reverendissim e Illustriss. Senyor don Marti de Ayala archebisbe de Valencia en la Synodo diocesana sens derogacio deles precedentes ordinacions, excepte en lo que en este esta statuyt y ajustat ...* (Valencia 1566). Al final de este opúsculo están *Les instruccions e ordinacions perals nouament conuertits del regne de Valencia, fetes ... per los Illustrissims e Reuerendissims senyors don Jordi d'Austria archebisbe de Valencia e don Antoni Ramirez de Haro bisbe de Ciudad Rodrigo ... les quals lo Illustrissim y Reuerendissim Senyor don Marti Perez de Ayala archebisbe de Valencia, apres de vistes y examinades en la Synodo diocesana, ha manat se guarden en est archebisbat de Valencia*. Antonio Ramírez de Haro fue obispo de Ciudad Rodrigo de 1539 a 1541. Jorge de Austria fue arzobispo de Valencia de 1538 a 1541.

servía para transmitir ambos mensajes, a saber el de formación y promoción humana y el mensaje cristiano. A ellos se debe también la exitosa experiencia de las escuelas de artes y oficios, en lo que se distinguió de modo muy particular el hermano lego Pedro de Gante desde 1524, experiencia que se extendió a la totalidad de Indias. Otra experiencia importante fueron los colegios para los hijos de caciques y de otros nobles indios, que se gestó de modo embrionario en la Española y llegó a su plenitud en Nueva España a partir de 1524, en el primer caso por obra de franciscanos y dominicos, y en el segundo por iniciativa de los primeros. También esta experiencia se extendió pronto al resto de las Indias. En materia de enseñanza se dio todavía un paso más, fundando una institución de segunda enseñanza (no universataria, como a veces se dice) con el Colegio de Santiago de Tlatelolco, que quería ser a la vez un plantel de vocaciones sacerdotales. Bajo este aspecto, era una especie de seminario tridentino antes de Trento. Hay que decir que en su papel de seminario esta iniciativa fracasó, mientras que tuvo éxito como centro de segunda enseñanza, bajo cuyo aspecto encontró imitadores en otros lugares de Indias. Tampoco se olvidaron los primeros franciscanos de Nueva España de crear unos centros para la educación femenina. Aunque también esta iniciativa encontró continuación en Indias, la experiencia inicial de los franciscanos en Nueva España más bien fracasó, al menos en la forma en que ellos la concibieron. Dadas las especiales cualidades de los indios para ciertas manifestaciones artísticas como el baile, la danza, la música, etc. los primeros franciscanos se ocuparon también de organizar el teatro religioso para los indios, representado escenas navideñas, cuadros de la vida de S. Francisco, etc.³⁸

c) *Sacramentos*. Más arriba indicamos cómo la administración de los sacramentos a los indios planteó desde un principio todo un abanico de problemas, que fueron afrontados de modo esporádico en las Antillas, y de forma más seria en las Juntas eclesiásticas novohispanas, en los concilios y sínodos subsiguientes. Los papas acaban tomando parte también en la solución de esta clase de problemas, como hemos visto ya por algún ejemplo. No vamos a describir aquí, ni siquiera en apretada síntesis, todos y cada uno de estos problemas a que dio lugar la administración de los sacramentos. Muy sumariamente quedan ya indicados al hablar de las Juntas mejicanas. Antiguos tratadistas contemporáneos como Juan Focher y el agustino Alonso de Veracruz³⁹ se ocupan cumplidamente de esta problemática, que sigue siendo todavía objeto de investigación y estudio por parte de los historiadores⁴⁰.

³⁸ Ver la cit. supra nota 5, p. 452-62 con la bibliografía que allí se indica.

³⁹ Ver supra nota 16 en cuanto a Juan Focher; para Alonso de la Vera Cruz, ver la lista de sus obras en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* 4 (Madrid 1975) 2733-34, particularmente su *Speculum coniugiorum* (Méjico 1556, con varias ediciones posteriores). La edición de E. J. Burrus, *The unpublished writings of Alonso de la Vera Cruz* que en dicho *Diccionario* se anuncia como en curso de publicación ya está completamente editada.

⁴⁰ Ver, por ejemplo, para el matrimonio el estudio de F. R. Aznar Gil, *La introducción del matrimonio cristiano en Indias: Aportación canónica* (s.XVI) (Salamanca 1985), donde se cita la bibliografía anterior sobre el matrimonio.

III. ETAPA PERUANA

En el Virreinato del Perú concurren, entre otras, dos influencias más importantes: la novohispana y la tridentina, aparte naturalmente de cuanto dijimos ya sobre los antecedentes europeos y peninsulares. Tataré de no repetir aquí lo que es aplicable a ambos Virreinos, y me ocuparé sobre todo de poner de relieve lo que es específico del Perú.

1. *Ambientación histórica.* En el Perú, sede de culturas de varios siglos de antigüedad, se consolidó en el s.XIV de nuestra era un poderoso estado, conocido por los españoles como Imperio Incaico. En 1532, Francisco Pizarro, con 200 españoles, puso fin a dicho Imperio. Diez años más tarde, se creó el Virreinato del Perú, que teóricamente se extendía a todo el continente sudamericano y parte de Centroamérica, aunque de hecho ejerciera su jurisdicción sólo en las tierras sometidas, que al principio se hallaban ubicadas a lo largo de la costa del Pacífico, extendiéndose más tarde hacia el interior de aquel gran continente, hasta alcanzar unos siete millones de habitantes.

El cristianismo fue llevado al Perú por el clero regular que acompañaba a los españoles que realizaron la conquista entre 1532 y 1537. La expansión del cristianismo se vio potenciada, como en el resto de Indias, por la ayuda moral y financiera de la Corona española. Pero estuvo fuertemente condicionada, en sentido negativo, por toda una serie de factores que trataré de enumerar a continuación. Había, ante todo, una casi infinita gama de idolatrías y formas de paganismo, consolidadas a lo largo de siglos en una sociedad políticamente bastante desarrollada. El área geográfica que había que evangelizar era enorme, y la presencia española y de los misioneros no se dejaba sentir con la misma intensidad en todos los sitios, con lo cual la evangelización iba desde algo real en unas zonas, hasta situaciones puramente teóricas en otras. La densidad demográfica, que para estas fechas es posible se redujera a tres millones de indios, estaba desperdigada en una dilatada y hostil geografía. La dificultad de las comunicaciones, especialmente en la zona andina, constituía otra nueva y sería dificultad. En el mismo sentido operaba la dispersión y consiguiente aislamiento de los catecúmenos y convertidos, más asustados y sojuzgados que convencidos, aislamiento que se trata de corregir con las reducciones pedidas desde el Concilio 2 Limense. Las guerras civiles entre españoles, que duran de 1537 a 1554, crean a la evangelización obvios inconvenientes. Las frecuentes tensiones entre autoridades eclesiásticas y civiles, dentro del complicado sistema de patronato y vicariato regios, significan con frecuencia un nuevo freno a la evangelización. Las largas sedevacantes de los obispados tampoco favorecen el buen gobierno de aquellas iglesias. Las rivalidades entre clero secular y regular, así como las celotipias de las órdenes religiosas entre sí creaban situaciones conflictivas que en nada favorecían la evangelización de los indios ni el buen gobierno de las iglesias locales. Las crueldades y la explotación de que fueron objeto a veces los indios por parte de conquistadores y encomenderos junto con los malos ejemplos de los españoles y en algunas ocasiones de los mismos clérigos, no contribuían a hacer atractiva la nueva

religión a los indios. Por otra parte, y aun independientemente de todos estos factores negativos, se tropezó con una enorme dificultad en la reforma de ciertas costumbres de los indios, para imprimirles un sentido cristiano, dificultad que era casi insuperable en los adultos y ancianos, pero relativamente menor con los niños. Mostraban, además, los indios una especial repugnancia para abrir sus conciencias al confesor en el sacramento de la penitencia, por temor a recibir castigos externos por ello de parte de las autoridades españolas. Otras dificultades provenían del desconocimiento de las lenguas por parte de la mayoría de los misioneros. Había, además, infinidad de dialectos que con frecuencia se hablaban en un área geográfica desproporcionadamente restringida. Tampoco resultaba fácil el ensamblaje entre conquistadores y conquistados, en una única y nueva sociedad. Al período convulsivo de las guerras de conquista y revueltas civiles siguió la paz, la prosperidad material y el bienestar derivados de la explotación de las riquezas del país. Esto trajo consigo un cierto decaimiento del primitivo fervor misional que, hasta cierto punto, justifica las críticas de Acosta entre otros⁴¹. Cada una de estas circunstancias históricas se dieron a lo largo y a lo ancho de Indias desde la llegada de los españoles. Pero la confluencia de todas ellas y con la intensidad con que se dieron en el Perú en torno a 1580, no se había presentado hasta entonces.

Para solucionar esta multiforme problemática no faltaron las más variadas y extremistas propuestas. Para sacudirse el trauma o complejo creado por un bastante generalizada insurrección de los indios, que estaba cuestionando el triunfalismo español desde Nueva España hasta Chile, pasando por el Perú el P. Alonso Sánchez y los jesuitas de Macao proponían nada más y nada menos que la conquista de China, para luego evangelizarla, propuesta que encontrará un firme y decidido adversario en el también jesuita P. José de Acosta. Por parte de la Corona se confió a la Junta Magna de 1568 la búsqueda de las fórmulas adecuadas para resolver los problemas y crisis de Indias. Por lo que a la evangelización se refiere, y sin entrar en otros aspectos menos relacionados con nuestro tema, dicha Junta significa una reafirmación y endurecimiento de las prerrogativas regias inherentes al patronato regio, interpretadas siempre en el sentido más favorable a las atribuciones de la Corona. Como es sabido, esta tendencia se acentuará todavía más con los Borbones, en el s.XVIII, quienes practicaron el regalismo más puro y duro. La línea de la Junta Magna de 1568 inspirará recopilaciones legislativas como el llamado Código Ovandino de 1569-70⁴² y el ideario y actuación de autoridades como el Virrey Toledo.

Desde un punto de vista más intraeclesial, hubo posiciones como la del dominico Francisco de la Cruz, que proponía un mesianismo anticristiano y

⁴¹ R. Levillier, *Organización de la Iglesia y órdenes religiosos en el Virreinato del Perú en el s.XVI* 1-2 (Madrid 1919); R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* 1-5 (Lima 1953-62); F. de Armas Medina, *Cristianización del Perú, 1532-1600* (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla 75; Sevilla 1953); A. Tibesar, *Franciscan beginnings in colonial Peru* (Washington 1953); G. Lohmann Villena, 'Peru', *The New Catholic Encyclopedia* 11 (New York 1967) 184-92, con la bibliografía allí citada.

⁴² Juan de Ovando, *Código Ovandino*. Ed. A. Martín González, *Gobernación espiritual de Indias. Código Ovandino*, lib. I (Guatemala 1977).

antiespañol, para solucionar los problemas del Perú. También se mostraron activos algunos lascasianos como el jesuita P. Luis López, cuyos planes abandonistas no resultaban realizables, y tendían, además, a resolver unos problemas a expensas de la posible y razonable solución de otros. Las Casas y sus seguidores afrontaron con decisión el problema indio. Pero ignoraron o pasaron por alto el problema de los españoles que se encontraban en Indias, y, lo que es peor, el de los criollos y demás razas cruzadas que ya no eran ni españoles ni indios. A veces trataron incluso de resolver el problema de unos indios a base y a expensas de otros indios y de los negros.

La solución equilibrada, que afortunadamente se abrió camino y se consolidó, fue asumida por el Concilio 3 Limense, propiciada por el arzobispo de Lima Santo Toribio de Mogrovejo y por sus colaboradores, entre los cuales ocupan un lugar destacado los jesuitas y muy en particular el P. Acosta.

De las diferentes provincias eclesiásticas en que estaban divididas las Indias, la de Lima era, con mucho, la más dilatada. Comprendía, en principio, las diócesis de León de Nicaragua, Castilla del Oro (Panamá), Popayán, Quito, Cuzco, Charcas, Tucumán, Asunción del Paraguay, Santiago del Extremo e Imperial (o Asunción de Chile), es decir un territorio que abarcaba, al menos en teoría, desde Centroamérica hasta Tierra de Fuego. Por lo que al Perú se refiere, la primera sede episcopal fue creada en Tumbes el año 1529, aunque la primera que llegó realmente a funcionar fue la de Cuzco el año 1537. A ésta siguió la de Lima en 1541, cuyo primer prelado fue Jerónimo de Loaysa⁴³.

2. *Fuentes del derecho canónico indiano.* Las fuentes del derecho canónico en el Virreinato del Perú en el s.XVI tienen el mismo origen formal que en Nueva España, es decir las bulas pontificias, las cédulas regias y los concilios y sínodos. En cuanto a las dos primeras no hay nada nuevo y sustancial que añadir aquí, tanto más que las más de las veces tienen aplicación universal en Indias. Cabe, en cambio, añadir algunas peculiaridades por lo que se refiere a los concilios y sínodos peruanos. El hecho de haberse realizado la conquista del Perú más tarde que la de Méjico y toda la serie de circunstancias que provocaron el estancamiento de la evangelización en el Virreinato del Sur, provocan un retraso en el desarrollo normal de la iglesia peruana, que llega a compensarse, en algunos aspectos con ventaja, al filo de 1582-83 con el Concilio tercero de Lima. Para ello se aprovechó, entre otras experiencias, todo el caudal de vivencias acumulado por la iglesia novohispana.

a) *Conc. 1 de Lima (1551-52).* El dominico Jerónimo de Loaysa (1498-1575) fue el arzobispo limense convocante del primer concilio provincial que se celebró en Indias, a saber el primero Limense. Loaysa gobernó la sede de Lima, primero como obispo desde 1543, y luego como arzobispo desde 1546 hasta su muerte. En 1545 quiso celebrar un sínodo diocesano, deseo que no

⁴³ Para la geografía eclesiástica ver A. de Egaña, *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta comienzos del s.XIX. Hemisferio Sur* (Madrid 1966) con la bibliografía que cita a propósito de cada diócesis.

pudo plasmar en realidad a causa de dificultades diversas. En su lugar publicó una importante *Instrucción para curas de indios*, en forma de constituciones sinodales, que constituye el primer intento serio de unificar la catequesis en el Virreinato del Perú. Esta *Instrucción* es recogida casi íntegramente en el Concilio 1 de Lima⁴⁴. Loaysa convocó a sus obispos sufragáneos (que eran los de Cuzco, Quito, Popayán, Tierra Firme o Panamá y Nicaragua) para asistir al Conc. 1 de Lima. Por diversas circunstancias no pudieron acudir, pero enviaron a sus representantes. No es correcto lo que se dice todavía en algunos manuales y otras obras históricas, cuando afirman que éste no fue un verdadero concilio, o que consistió en una simple Junta al estilo de las mejicanas. Fue de derecho y hecho un concilio verdadero, que estuvo en vigor hasta que fue anulado por el Conc. 3 de Lima de 1582-83. De este concilio emanaron unas cuarenta constituciones para indios y otras tantas para españoles⁴⁵. Se conserva todavía en cinco manuscritos, sin que se editara hasta tiempos recientes, debido a que no llegó a conseguir la doble aprobación regia y pontificia y a que se vio desbordado y superado por el Conc. 2 y sobre todo por el Conc. 3 de Lima. Este último lo abrogó, y con ello pasó al olvido hasta que la investigación moderna volvió a ocuparse de las constituciones conciliares de 1551-52.

Retomando la problemática ya tratada en las Juntas eclesiásticas novohispanas, Loaysa traza las pautas de la normativa disciplinar para la iglesia del Virreinato del Perú, en 1545, con su ya citada *Instrucción*⁴⁶, en la que sucesivamente plantea la evangelización como 'título y fin del descubrimiento y conquista destas partes'⁴⁷, el buen trato que había que dispensar a los indios, la administración de los sacramentos (bautismo, confirmación, matrimonio y penitencia) a los indígenas, la extirpación de la idolatría, la forma cómo había que explicarles la doctrina cristiana y la historia de la salvación, la libertad de conversión, las fiestas ayunos y abstinencias para la población india, instrucción en la fe de los hijos de las gentes principales entre los indios para que a su vez la difundieran entre los de su raza y, en fin, el problema de los diezmos de los indios. Este concilio se preocupó seriamente de la necesidad de la unidad de la doctrina cristiana y en la enseñanza de la misma a los indios. Se promete redactar una cartilla compuesta en la lengua más general de los indios. La novedad de este concilio no está en los argumentos que toca, que ya habían sido abordados anteriormente en Nueva España, sino en tratar de llegar a soluciones aplicables al contexto histórico del momento en el Virreinato del Perú.

⁴⁴ *Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú* por E. Lissón Chaves, con la colaboración de M. Ballesteros 1 (Sevilla 1943) 135-45; R. Vargas Ugarte, *Concilios Limenses, 1551-1772* 2 (Lima 1952) 139-48.

⁴⁵ F. Mateos, 'Los dos Concilios Limenses de Jerónimo de Loaysa', *Missionaria Hispanica* 4 (1947) 479-524; idem, 'Constituciones para indios del primer Concilio Limense (1552)', *ibid.* 7 (1950) 5-54; Vargas Ugarte, *cit. supra* nota 44, p. 1-93 del primer tomo, en cuyas páginas v-vx ofrece los datos más al día sobre la tradición manuscrita y editorial de los concilios limenses.

⁴⁶ Cf. *supra* nota 44.

⁴⁷ R. Vargas Ugarte, *cit. supra* nota 44, 139.

b) *Conc. 2 de Lima (1567-68)*. Loaysa había convocado un concilio provincial para el 20 Dic. 1553, que no llegó a celebrarse debido a las dificultades de siempre: enormes distancias de las sedes sufragáneas, sedevacantes, difíciles relaciones entre obispos y autoridades civiles, etc. Entretanto se clausuró el Conc. de Trento (1545-63), que entre sus normas disciplinarias incluía la de celebrar cada tres años concilio provincial⁴⁸. Este plazo excesivamente breve para Europa, lo era mucho más para Indias. A petición de Felipe II, S. Pío V prorrogó para Indias este plazo a cinco años el 12 Enero 1570, y Gregorio XIII lo alargó a siete años el 12 Julio 1584 a petición de Santo Toribio de Mogrovejo, y Paulo VI amplió todavía a doce años este lapso de tiempo el 7 Dic. 1610⁴⁹.

Para dar cumplimiento a esta normativa tridentina, Loaysa convocó el segundo Concilio Limense, que se celebró en 1567-68, con la asistencia de cuatro de sus sufragáneos. El concilio se desarrolló en cinco *acciones* o sesiones. Se dio lectura a 132 capítulos dedicados preferentemente a los españoles y 122 a los indios⁵⁰. El concilio fue aprobado por el rey en 1568, pero no llegó a contar con la aprobación pontificia. Se conserva en un único manuscrito del Archivo de Indias de Sevilla. Pero hay un sumario en castellano, realizado por el Concilio tercero de Lima, del que quedan cuatro códices⁵¹. El Concilio tercero de Lima ordenó que el Conc. segundo Limense siguiese en vigor, y que todos tuviesen una copia del sumario en castellano. Tampoco este segundo Concilio de Lima llegó a editarse como tal hasta tiempos recientes, debido al influjo desbordante del tercer Concilio Limense.

El Conc. 2 Limense contiene todo un ordenamiento completo sobre la evangelización de los indios y la cura pastoral de los españoles. Más abajo aludimos a algunas de sus normas, al tratar de las instituciones canónicas indianas.

c) *Conc. 3 de Lima (1582-83)*. Jerónimo de Loaysa había realizado, en 1567-68, un gran concilio, pero se hallaba ya en el ocaso de su vida, sin las fuerzas necesarias para hacerlo aprobar y cumplir. Su sucesor, el arzobispo Santo Toribio de Mogrovejo era, en cambio, un hombre en la plenitud de su vida. Su temple humano y su calidad como pastor de aquella iglesia eran realmente extraordinarios, como que fue el único prelado de Indias que en su tiempo consiguió romper el aislamiento con Roma, manteniendo regularmente correspondencia con la S. Sede, saltándose la instancia obligatoria intermedia del Consejo de Indias o de la Corona, y fue respetado por Felipe II en éste y en otros aspectos en que se salió del marco del patronato regio⁵². Tuvo, por otra parte, un buen equipo de colaboradores, cuya cabeza fue el

⁴⁸ Conc. Tridentino, Sesión 24 (11 Nov. 1563), *Decretum de reformatione* c. 2

⁴⁹ Real cédula de Madrid 21 Junio 1570 (Encinas, cit. supra nota 18, 1.138); *Bullarum* ... cit. supra nota 31, t. II (Augustae Taurinorum 1867) 658-59.

⁵⁰ F. Mateos, 'Segundo Concilio Provincial Limense 1567', *Missionalia Hispanica* 7 (1950) 211-96 y 525-617; Vargas Ugarte, cit. supra nota 44, p. 97-257.

⁵¹ Vargas Ugarte, cit. supra nota 44, p. 1-93 del vol. 1.

⁵² V. Rodríguez Valencia, *El patronato regio de Indias y la Santa Sede en Santo Toribio de Mogrovejo, 1581-1606* (Madrid 1957) *passim*.

jesuita José de Acosta. El libro de este último *De procuranda indorum salute*⁵³ reforzó la obra del Conc. 3 de Lima y viceversa.

A este concilio acudieron 8 obispos sufragáneos y un gran cuadro de representantes de las órdenes religiosas, del clero secular, peritos teólogos y canonistas y otros oficiales y asistentes. Dispuestas en cinco *acciones* o sesiones, las constituciones del Concilio fueron leídas y aprobadas. Se conservan todavía en seis manuscritos y en 10 ediciones⁵⁴.

Las constituciones de 1582-83 recogen en buena parte el contenido del Concilio 2 de Lima (y con ello, también del Concilio 1 Limense, en buena parte asumido en el segundo y abrogado por este tercero) y presentan su normativa de forma más jurídica, breve y sencilla que el segundo Limense.

Pero lo más característico de este Concilio es que propició, bajo su autoridad, que se preparase y promulgase todo un cuerpo de piezas pastorales que completaban, sin dejar fisura, la normativa que se contiene en sus constituciones. Toda la acción misional y pastoral quedaba prevista y provista de la correspondiente orientación.

Dichas piezas pastorales a que estamos aludiendo aparecieron en tres volúmenes, pero con una unidad inequívoca de origen y de destino formando un todo juntamente con las constituciones conciliares de 1582-83. Los tres volúmenes, con frecuencia presentados en uno solo⁵⁵, acaban de ser reeditados anastáticamente a base de uno de los poquísimos ejemplares completos de la edición original que actualmente se conservan⁵⁶. Las piezas más importantes de dicho volumen son las siguientes: *Doctrina christiana para los indios*⁵⁷, *Catecismo breve para los rudos y ocupados*⁵⁸, *Catecismo mayor*⁵⁹, *Confesionario para oír las confesiones de los indios*⁶⁰, *Errores y supersticiones de los indios* por Polo de Ondegardo⁶¹, una *Exhortación* más larga⁶² y otra más breve⁶³ para ayudar a bien morir a los indios, *Sumario de algunos privilegios y facultades concedidas por los papas para las Indias*⁶⁴ y una *Exposición de la Doctrina*

⁵³ José de Acosta, *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización* por L. Pereña-V. Abril-C. Bacierno-A. García y García-D. Ramos-J. Barrientos-F. Maseda 1-2 (Corpus hispanorum de pace 23; Madrid 1984). En estos dos volúmenes se contiene una edición crítica y estudio, donde se indican asimismo las anteriores ediciones.

⁵⁴ Vargas Ugarte, cit. supra nota 44, p. 261-321 del tomo primero, en cuya introducción se citan las principales ediciones anteriores.

⁵⁵ J. G. Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-85). Estudio preliminar, textos, notas* (Buenos Aires 1982) 311, quien enumera las sucesivas ediciones.

⁵⁶ *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de indios. Facsimil del texto trilingüe* (Corpus hispanorum de pace 26.2; Madrid 1985). Bajo este título facticio se encuentran todas las piezas de la editio princeps aparecida en Lima en 1584-85.

⁵⁷ Ibid. p. 21-42.

⁵⁸ Ibid. p. 45-55.

⁵⁹ Ibid. p. 69-166.

⁶⁰ Ibid. p. 203-50. Ver también p. 353-64 donde hay otras dos piezas que merecen reseñarse en este contexto.

⁶¹ Ibid. p. 265-83.

⁶² Ibid. p. 290-303.

⁶³ Ibid. p. 285-89.

⁶⁴ Ibid. p. 310-14.

*christiana por sermones*⁶⁵ para ser utilizada en la predicación a los indios, aunque su uso no era obligatorio, contrariamente a lo que sucedía con los catecismos. Todas éstas y otras varias piezas menores de menos relevancia se editan aquí en tres idiomas: castellano, quechua y aymará.

Nunca un Concilio, en toda la historia de la Iglesia, había dado a luz un cuerpo tan amplio, tan compacto y a la vez tan ágil, que pudiera servir de instrumento pastoral. Esto explica su inmensa influencia e impacto, como que estuvo en uso hasta el Concilio plenario latinoamericano de 1899. Fue aprobado por la S. Sede el 28 Oct. 1589⁶⁶ y por Felipe II el 18 Sept. 1591⁶⁷.

Los otros dos concilios provinciales de Santo Toribio, celebrados en 1591 y 1601, carecen objetivamente de la importancia de los anteriores, ya que tienden casi exclusivamente a aplicar las normas del Concilio tercero, y por otra parte no llegaron a conseguir las tan necesarias cuanto difíciles aprobaciones⁶⁸.

d) *Sínodos*. La actividad sinodal en el Virreinato del Perú fue particularmente intensa, sobre todo a partir del Conc. 3 de Lima. El propio Santo Toribio celebró sínodos diocesanos en 1582, 1584, 1586, 1588, 1590, 1592, 1594, 1596, 1598, 1600, 1602 y 1604⁶⁹. Otros sínodos del Virreinato del Perú quedan ya enumerados más arriba, al dar la lista general de los que hubo en Indias. Algunos fueron editados⁷⁰, mientras que otros permanecen inéditos o se desconoce su texto⁷¹.

3. *Instituciones de derecho canónico indiano*. No vamos a ofrecer aquí ninguna síntesis de las principales instituciones del Virreinato del Perú, debido a que en parte coinciden con las de Nueva España, y en uno y en otro caso, el espacio aquí disponible excede de todo punto el simple intento de una tal síntesis. Damos, para concluir, a pie de página, una bibliografía selectiva sobre algunos aspectos de estas instituciones que han merecido más atención en la historiografía reciente y no tan reciente. Entre estos aspectos, se

⁶⁵ Ibid. p. 333-778.

⁶⁶ Sixto V, 'Romani pontificis' 28 Oct. 1589 (*Bullarum ...*, cit. supra nota 31, t. 9, Augustae Taurinorum 1865, p. 350-51) aprobó el Conc. 3 de México.

⁶⁷ Felipe II, en cédula firmada en el Escorial 18 Sept. 1591. Cf. *Recopilación de las Leyes de Indias*, cit. supra nota 18, lib. 1, tit. 8, 1.7.

⁶⁸ Vargas Ugarte, cit. supra nota 44, p. 377-97 del tomo primero.

⁶⁹ *Sínodos diocesanos de Santo Toribio, 1582-1604* (CIDOC Fuentes 1; Cuernavaca 1970). Es una edición a ciclostil.

⁷⁰ J. M. Arancibia-N. C. Dellaferrera, *Los sínodos del antiguo Tucumán celebrados por Fray Bernardino de Trejo y Sanabria 1597, 1606, 1607* Teología 3; Buenos Aires 1979); F. Mateos, 'El primer concilio (=sínodo) del Río de la Plata en Asunción (1603', *Missionalia Hispanica* 36 (1969) 257-359; J. M. Pacheco, 'Constituciones sinodales del Sínodo de 1606, celebrado por Don Bartolomé Lobo Guerrero', *Ecclesiastica Xaveriana* 5 (1955) 153-201.

⁷¹ C. E. Mesa, 'Concilios y sínodos en el Nuevo Reino de Granada, hoy Colombia', *Missionalia Hispanica* 31 (1974) 129-71.

cuentan sin duda, exposiciones generales⁷², los antecedentes medievales del derecho canónico indiano⁷³ antecedentes canarios⁷⁴, autoridades civiles y evangelización⁷⁵, universidades y su razón de ser, libros y bibliotecas en Indias⁷⁶, el cargo de protector de los indios⁷⁷, lenguas indígenas⁷⁸, visita⁷⁹, catequistas⁸⁰,

⁷² Pedro Murillo Valverde, *Cursus iuris canonici hispani et indici* 1-2 (Madrid 1773); J. Donoso, *Instituciones de derecho canónico latino-americano* 1-3 (París 1852); G. de Estella, 'Situación canónica de las misiones antiguas de América', *Bibliotheca Hispana Missionum* 2 (1930) 103 ss.; S. L. Haro, *Introducción a la legislación eclesiástica de la América Latina* (Lyon 1934); M. Giménez Fernández, 'Introducción al estudio de las instituciones canónicas en el derecho indiano', *Anuario de Estudios Americanos* 3 (1946) 911-56; F. J. de Ayala, 'Ideas canónicas de Juan de Solórzano (El tratado de *Indiarum iure* y su inclusión en el Índice', *ibid.* 1947) 579-614; Idem, 'Iglesia y Estado en las Leyes de Indias', *Estudios Americanos* 1 (1948) 417-60; M. Giménez Fernández, 'Las regalías mayestáticas en el derecho canónico indiano', *Anuario de Estudios Americanos* 6 (1949) 799-812; M. Gutiérrez de Arce, 'Instituciones de naturales en el derecho conciliar indiano', *ibid.* 6 (1949) 649-94; F. Armas Medina, *Cristianización del Perú, 1532-1600* (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla 75; Sevilla 1953); J. Specker, *Die Missionsmethode der Konzilien und Synoden* (Schäneck-Bekenried 1953); A. Egaña, 'El cuadro del derecho hispano-indiano. Su funcionamiento en el s.XVI', *Estudios de Deusto* 5 (1957) 111-63; P. Borges Morán, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI* (Bibliotheca Missionalia Hispanica 12; Madrid 1960); R. Gómez Hoyos, *La Iglesia de América en las Leyes de Indias* (Madrid 1961); V. Trujillo Mena, *La legislación eclesiástica del Virreinato del Perú durante el s.XVI* (Lima 1963); C. Seco Serrano, 'De la bula 'Sublimis Deus' de Paulo III (1.6.1537) a la constitución 'Gaudium et Spes' del Concilio Vaticano II (7.12.1965)', *Anuario de Estudios Americanos* 24 (1967) 1821-41; J. Dammert Bellido, 'La legislación indigenista del Arzobispo Loaysa', *Revista Teológica* n. 10, 2 (Lima 1976); M. Giménez Fernández, 'Instituciones canónicas indianas (Apuntes para explicaciones en clase)', *Anuario de Estudios Americanos* 18 (1976) 417-41.

⁷³ P. Castañeda cit. supra nota 2; A. de la Hera, 'Notas sobre algunos precedentes medievales del derecho canónico indiano', *IV Coloquio de Historia Canario-Americana* 2 (Las Palmas 1982) 649-69.

⁷⁴ P. Borges, 'Aportación canaria a la evangelización americana', *ibid.* 1 (1982) 267-96.

⁷⁵ Aparte de algunas obras citadas supra nota 72, ver F. de Lejarza, 'Religiosidad y celo misional de Hernán Cortés', *Anuario de Estudios Americanos* 6 (1949) 341-50.

⁷⁶ R. Konetzke, 'Spanische Universitätsgründungen in Amerika und ihre Motive', *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 5 (Köln-Graz 1968) 111-59; A. M. Rodríguez Cruz, *Historia de las Universidades hispanoamericanas. Periodo hispánico* 1-2 (Bogotá 1973); J. Castro Seoane, 'La traída de libros y vestuarios en el s.XVI de los misioneros desde sus conventos a Sevilla, pagada por el tesorero de la Casa de Contratación', *Missionalia Hispanica* 30 (1953) 495-584, 31 (1954) 55-153 y 33 (1955) 417-84; A. Millares Carlo, *Bibliotecas y difusión del libro en Hispanoamérica colonial. Intento bibliográfico* (Caracas 1970); J. B. Olaechea Labayen, 'Las universidades hispanas de América y el indio', *Anuario de Estudios Americanos* 33 (1976) 855-74.

⁷⁷ C. Bayle, 'El protector de indios', *Anuario de Estudios Americanos* 2 (1945) 1-180.

⁷⁸ L. Castro Pineda, 'Las cátedras de lenguas en la Universidad de San Marcos y en la Catedral de Lima', *Revista histórica de América* n. 53-54 (México 1961); R. Konetzke, 'Die Bedeutung der Sprachenfrage in der spanischen Kolonisation Amerikas', *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 1 (Köln-Graz 1964) 72-116; J. M. Arancibia, 'Las lenguas indias en los sínodos de Trejo', *Criterio* n. 1685-86 (Buenos Aires 1974).

⁷⁹ G. Céspedes del Castillo, 'La visita como institución indiana', *Anuario de Estudios Americanos* 3 (1946) 984-1025; V. Rodríguez Casado, 'La Orden de S. Francisco y la visita general de reforma de 1769', *ibid.* 3 (1946) 984-1025.

⁸⁰ Ver la bibliografía alegada por el Prof. José Sánchez Herrero en su ponencia de esta Semana XX de Derecho Canónico em Braga.

cofradías⁸¹, doctrinas⁸², reducciones⁸³, administración de sacramentos⁸⁴, matrimonio⁸⁵, clero indígena⁸⁶, administración de la Eucaristía a los indios⁸⁷, papel de los laicos en la Iglesia⁸⁸, beneficencia de la Iglesia⁸⁹, etc.

Antonio García y García
Universidad Pontificia de Salamanca

Nota adicional. Algunos aspectos complementarios de este artículo pueden verse en los trabajos del mismo autor titulado *Las asambleas jerárquicas* destinado a aparecer en la *Historia de la Iglesia en América* de la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid) y 'Salamanca y los Concilios de Lima' *Evangelización en América* (Salamanca en el descubrimiento de América 2; Salamanca 1988) 241-348.

⁸¹ Marqués de Lozoya, *Ordenanzas de gremios en la Nueva España* (México 1921); E. M. Barba, *Hermanadas y cofradías en el Río de la Plata* (s. I., 1974); J. Herráez y Sánchez de Escariche, 'Dos cofradías del S. Corazón de Jesús en Lima', *Anuario de Estudios Americanos* 9 (1952) 349-413. Las dos primeras publicaciones se refieren más a asociaciones gremiales laicas.

⁸² F. de Armas Medina, 'Evolución histórica de las doctrinas de los indios', *Anuario de Estudios Americanos* 8 (1952) 101-24; B. Lavallé, 'Las doctrinas de frailes como reveladoras del incipiente criollismo sudamericano', *ibid.* 36 (1979) 447-65; F. Morales, 'Pueblos y doctrinas en México, 1623', *Archivo Ibero-Americano* 42 (1982) 941-64.

⁸³ M. Rodríguez Pazos, *ibid.* 13 (1953) 129-64; M. Merino, 'La reducción de los indios a pueblos, medio de evangelización', *Missionalia Hispanica* 3 (1956) 184-94.

⁸⁴ C. E. Mesa, 'Administración de los sacramentos en el período colonial', *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica*, 31-32 (1971) 72-106; *idem*, 'La administración de los sacramentos en el Nuevo Reino de Granada', *Missionalia Hispanica* 30 (1973) 5-48.

⁸⁵ F. R. Aznar Gil, *La introducción del matrimonio cristiano en Indias: Aportación canónica* (s. XVI) (Salamanca 1985); A. Levaggi, 'Esponsales. Su régimen jurídico en Castilla, Indias y Río de la Plata hasta la codificación', *Revista del Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene* 21 (1970) 11-99; G. Vial, 'Aplicación en Chile de la pragmática sobre matrimonio de los hijos de familia', *Revista Chilena de Historia del Derecho* 6 (1970) 33S-62; P. Castañeda Delgado, 'El matrimonio de los indios: problemas y privilegios', *Homenaje a Don Agustín Millares Carlo* 2 (Las Palmas 1975) 659-98.

⁸⁶ J. Álvarez Mejía, 'La cuestión del clero indígena en la época colonial', *Revista Javeriana* 44 (1955) 224-33; 45 (1956) 209-19; J. Friede, 'Los franciscanos y el clero en el nuevo Reino de Granada durante el s. XVI', *Missionalia Hispanica* 14 (1957) 271-309; J. B. Olaechea Labayen, 'Un recurso al rey de la primera generación mestiza del Perú. Ordenaciones sacerdotales', *Anuario de Estudios americanos* 32 (1975).

⁸⁷ C. Bayle, 'La comunión entre los indios americanos', *Revista de Indias* 4 (1943) 198-254; *idem*, 'El alumbrado litúrgico en las Indias españolas', *Missionalia Hispanica* 6 (1949) 573-79; *idem*, *El culto al Santísimo en Indias* (Madrid 1951); F. M. Bargallo, 'Culto divino y normas litúrgicas en el III Concilio Provincial de Lima (1582-83)', *Teología* 18 (1981) 103-25; J. A. Baumgartner, *Mission und Liturgie in Mexico* 1-2 (Schöneck-Beckenried 1971-72).

⁸⁸ M. Rodríguez Pazos, 'Las misiones franciscanas de México y sus hospitales para indios', *Archivo Ibero-Americano* 14 (1954) 393-78; J. A. Casero Nieto, 'Balneario hospital franciscano de Los Baños (Filipinas)' *ibid.* 42 (1982) 859-79; *idem*, 'Los hospitales en Manila durante la colonización española', *Missionalia Hispanica* 40 (1983) 217-58.

⁸⁹ G. Guarda, 'El apostolado seglar en la cristianización de América: la institución de los fiscales', *Historia* (de la Pontificia Univ. Católica de Chile) 7 (1968) 205-25.