

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

Primera parte: siglos XVI y XVII

Josep Ignasi Saranyana (Director)
Carmen José Alejos-Grau
Luis Martínez Ferrer
Ana de Zaballa
María Luisa Antonaya

Edición preliminar



Ediciones EUNATE

LEG. 89.754



HISTORIA DE LA TEOLOGÍA
LATINOAMERICANA
Primera parte: siglos XVI y XVII

Dr. Josep I. Saranyana: saranyana@maill.cti.unav.es
Dra. Carmen J. Alejos-Grau: calejos@maill.cti.unav.es
Dr. Luis Martínez Ferrer: fax (9)1-4660509
Dra. Ana de Zaballa: hmpdebea@vc.ehu.es
Lic. M^a Luisa Antonaya: mantonaya@ibmlab.unav.es

El hacer fotocopias de todo o parte de este libro, puede infringir el Art. 534 y siguientes del CODIGO PENAL ESPAÑOL, que sancionan con **multas de hasta 10.000.000 de pts.** y hasta **6 meses de prisión** a los infractores.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos, así como la exportación o importación de esos ejemplares para su distribución en venta, fuera del ámbito de la Comunidad Económica Europea.

© Copyright 1996

Instituto de Historia de la Iglesia. Universidad de Navarra. E-31080 Pamplona

© Copyright 1996 EDICIONES EUNATE

Pintor Crispín 12-7^o-G - 31008 Pamplona (España)

I.S.B.N.: 84-7768-072-8

Depósito Legal: NA-1160-1996

Preimpresión: Compomática AZUL. Tfn. (948) 272352. Pamplona

Imprime: Gráficas Ulzama. Pol. Industrial, calle P, s/n. Mutilva Baja

Printed in Spain - Impreso en España

JOSEP-IGNASI SARANYANA (Director)
CARMEN JOSÉ ALEJOS-GRAU
LUIS MARTÍNEZ-FERRER
ANA DE ZABALLA
MARÍA LUISA ANTONAYA

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

Primera parte: siglos XVI y XVII

Edición preliminar



EDICIONES EUNATE

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

LB. 1.776.204

ÍNDICE GENERAL

Presentación	11
--------------------	----

Capítulo I:

Sobre la posibilidad de una teología americana

1. Delimitación de nuestro estudio	13
2. De las «Vorlesungen» hegelianas (1831) a nuestros días	18
3. La cuestión del eurocentrismo	22
4. Sobre la posibilidad de una teología latinoamericana	24
a) Primera etapa de la polémica	24
b) El Congreso de Bogotá de 1980	26
c) El lascasianismo de Gustavo Gutiérrez	30
d) Pablo Richard o cómo reescribir la historia	31
d) De la Torre Arranz y la autodeterminación por la historia ...	34
e) Clodovis Boff y su sobrenaturalización de la historia humana	35
5. Hipótesis de trabajo	38

Capítulo II:

Teología profética de los siglos XVI y XVII

1. Precisiones terminológicas	41
2. Teología profética antillana	42
a) Ramón Pané	42
b) Pedro de Córdoba y Antonio de Montesinos	45
3. Teología profética pretridentina de Nueva España	53
a) El impulso editorial de Juan de Zumárraga	53
b) Alonso de Molina y su posterior influencia en Juan Bautista Viseo	59
c) Cristóbal Cabrera, un teólogo preterido	64
d) Hacia la «evangelización pacífica»: Garcés y Las Casas	67
e) Toribio de Benavente, testigo de la primera evangelización ...	72
f) Bernardino de Sahagún y los fundamentos de la catequesis novo- hispana	77
g) Maturino Gilberti y los problemas de la inculturación evangélica	83
h) La Junta Magna de 1568	88
i) El «Itinerario» de Juan Focher	89
j) Recapitulación de la primera evangelización novohispana	92

4. Teología profética postridentina de Nueva España	93
a) Juan de la Anunciación	93
b) El eclecticismo de Diego Valadés	95
c) Los memoriales de Juan Ramírez	101
5. Teología profética postridentina en Nueva Granada	104
a) Dionisio de Sanctis	104
b) Las constituciones cuasi-sinodales de Luis Zapata de Cárdenas	105
c) La antropología novogradina como puente entre la especulación y la pastoral	108
6. Teología profética limense	109
a) La «Instrucción» de Jerónimo de Loaysa	110
b) Las dudas de conciencia del visitador Juan de la Plaza	116
c) José de Acosta y la consolidación de la evangelización peruana	118
d) Los instrumentos pastorales del III Limense (1584-85)	129
e) Jerónimo Oré	135
7. Teología profética de los instrumentos pastorales del III Concilio Mexicano	141
a) Juan de la Plaza y los catecismos del III Mexicano	141
b) El «Directorio» del III Mexicano	146
8. Los «tratados de idolatrías»	152
a) La extirpación de las idolatrías en Oaxaca	153
b) Los visitadores de idolatrías del arzobispado de Lima	160
9. Los manuales para la formación del clero	167
a) El «Ritual» de Juan Pérez Bocanegra	167
b) El «Manual» de Juan Machado Chávez de Mendoza	175
c) El «Itinerario» de don Alonso de la Peña Montenegro	178
d) Los «Avisos» del Venerable José de Carabantes	184
10. Balance de la teología profética americana de los siglos xvi y xvii	188

Capítulo III:

La teología académica de los siglos xvi y xvii

1. La teología de la Universidad de México	194
a) Fray Pedro de la Peña, primer catedrático mexicano de Teología dogmática	194
b) El genio apostólico e intelectual de Alonso de la Vera Cruz	201
c) Tomás de Mercado: un análisis moralizante del primer mercantilismo	212
d) Bartolomé de Ledesma: pastoral y teología	220
e) Pedro de Pravia, o la armonía de lo académico y lo profético	226
f) Fernando Ortiz de Hinojosa: una vida al servicio de la Universidad	231

g) El agustinismo de Diego de Contreras	236
h) La enseñanza de la metafísica entre 1605 y 1612, y su influjo en la teología	239
i) Francisco de Naranjo: la Teología dogmática en romance ..	244
j) Antonio de Monroy, un hierócrata moderado en tiempos regalistas	249
k) Francisco Navarrete y los estudios bíblicos en la Nueva España	252
l) Juicio sobre la teología universitaria mexicana	258
2. La teología mexicana del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo	260
a) Principales maestros	260
b) El saber enciclopédico de Pedro de Ortigosa	264
c) Diego de Santisteban y su coherencia doctrinal	277
d) Juan Martínez de la Parra, teólogo académico predicador .	284
3. La teología académica limense	290
a) Desarrollo institucional y primeros maestros de la Universidad de San Marcos y del Colegio Máximo de San Pablo	290
b) Diego de Avendaño y la defensa de los afroamericanos	293
c) Leonardo de Peñafiel y la configuración de la Apologética como disciplina	305
4. Balance de la teología académica americana de los siglos XVI y XVII	311

Capítulo IV:

La teología de las asambleas eclesíásticas del siglo XVI y XVII

1. Las asambleas eclesíásticas mexicanas	317
a) El Concilio de Sevilla de 1512, modelo para la América española	317
b) Las juntas mexicanas (1524-1546)	321
c) Balance de la teología de las juntas mexicanas	344
2. Primeros concilios provinciales mexicanos	346
a) El I Concilio mexicano (1555)	346
b) La recepción de Trento en los reinos hispánicos y los concilios de reforma	352
c) El II Concilio mexicano (1565)	356
3. Primeros concilios limenses	361
a) El I Concilio limense (1551-1552)	361
b) El II Concilio limense (1567-1568)	366
4. El primer Sínodo de Quito (1570)	371
5. El Sínodo de Manila de 1582	375

6. El III Concilio limense (1582-1583)	378
a) Convocatoria y desarrollo	378
b) Decretos	380
c) Balance	383
7. El III Concilio mexicano (1585)	385
a) Convocatoria y desarrollo	385
b) Decretos	387
c) La guerra de los chichimecas	391
d) Balance	398
8. Sínodos de Quito II y III (1594 y 1596)	399
a) El II Sínodo quiteño (1594)	399
b) El III Sínodo quiteño (1596)	401
9. El Concilio de Santo Domingo (1622)	404
10. El primer Concilio de Santa Fe del Nuevo Reino (1625)	409
Índice de nombres propios	413

PRESENTACION

Los cuatro capítulos que a continuación se publican constituyen una parte del curso que se imparte en el Diploma de Historia de la Iglesia en América Latina, de la Universidad de Navarra. Esta Diplomatura, confiada al Instituto de Historia de la Iglesia, ofrece la posibilidad de conocer la vida de la Iglesia en América Latina desde sus orígenes a nuestros días, en sus aspectos más fundamentales: organización eclesiástica, práctica religiosa, desarrollo de la teología, tradiciones litúrgicas, arte cristiano, presencia católica en la vida civil y en la cultura, etc.

Por imperativos docentes me corresponde la materia "Historia de la Teología latinoamericana" en el citado Diploma y, por consiguiente, la estructuración y análisis de los temas teológicos latinoamericanos. Sin embargo, la preparación de los guiones de clase y su posterior elaboración hasta alcanzar la forma que el lector tiene ahora en sus manos, ha sido realmente la tarea de un equipo de investigación, durante varios años.

Cada uno de los firmantes ha aportado los resultados de su propia especialización: la Dra. Alejos-Grau, su familiaridad con las empresas educativas de la primera evangelización, su dominio de las fuentes primitivas del entorno franciscano y el análisis del ambiente humanista novohispano; la Dra. De Zaballa, sus estudios sobre el abigarrado fenómeno del sincretismo religioso, los esfuerzos por inculturar la fe católica en el Nuevo Mundo y el examen de la Inquisición americana y del Provisorato de los Naturales; el Dr. Martínez Ferrer, su conocimiento de las reuniones sinodales y conciliares americanas pre- y postridentinas; y la Lic. Antonaya Núñez-Castelo, el paleografiado de buen número de manuscritos, poniéndonos en contacto con fuentes de la teología latinoamericana hasta ahora inéditas. El producto final es, pues, un trabajo de todos, porque todos hemos contribuido. No es frecuente el trabajo en equipo en el ámbito que comúnmente se denomina de "letras". He aquí, pues, una muestra, aunque modesta, de lo que se puede hacer cuando se aúnan voluntades y especialidades.

Damos ahora a la prensa una edición preliminar, según una terminología que se ha popularizado recientemente en el mundo anglosajón. La culminación de la primera parte del proyecto está muy avanzada: abarcará hasta el año 1700, con el cambio de dinastía en España, el consiguiente regalismo y la polarización de la

teología hacia cuestiones cultural-nacionalistas. La primera parte completa, cuando esté terminada, constará de siete capítulos. Además de los cuatro capítulos que ahora se publican y que todavía son susceptibles de mejoras y ampliaciones, otros tres están en fase avanzada de redacción: un capítulo quinto acerca de los movimientos espirituales latinoamericanos del xvi y xvii, sobre todo las explosiones alumbradistas y apocalípticas; un capítulo sexto sobre polémicas morales inducidas por el bayanismo y el jansenismo; y un capítulo séptimo relativo a la teología barroca registrada en los sermonarios.

Esperamos, Dios mediante, que los tres capítulos nuevos y la corrección de los cuatro que ahora salen al público puedan constituir un volumen de regular tamaño, en un plazo relativamente breve. Algo habrá que decir también del mundo intelectual rioplatense, especialmente del surgido en torno a la Universidad de Córdoba; y quizá de la acción pastoral del P. António Vieira en el Brasil, a lo largo del xvii.

Este proyecto se incluye en el Plan de Investigación de la Universidad de Navarra correspondiente a 1994, prorrogado en años sucesivos. Damos las gracias, en primer lugar, a la Comisión de Investigación de esta Universidad, porque ha tenido a bien acogerlo y contribuir a su financiación. También agradecemos a la Fundación Diálogos (Madrid) que haya comprendido la trascendencia de estos estudios y haya facilitado su publicación. No podemos olvidar las ayudas que nos ha prestado el Ing. Baltasar Márquez, facilitando nuestros desplazamientos a Latinoamérica, para la consulta de importantes Bibliotecas (sobre todo la Biblioteca Nacional del Perú y la Biblioteca Nacional de México) que conservan notables acervos bibliográficos de la época colonial, muchos de ellos manuscritos o impresos únicos. La consulta de otras bibliotecas ha resultado también imprescindible, como la Biblioteca Nacional de España y la Biblioteca General de Navarra.

No es posible concluir esta breve presentación sin una especial mención de nuestra colega Dra. Elisa Luque Alcaide, que con tanta atención y esmero ha leído el manuscrito y ha hecho innumerables sugerencias, clarificando mucho la exposición y mejorando su sistemática. Ella ha redactado también el epígrafe titulado "La guerra de los chichimecas", que se incluye en el capítulo cuarto.

*Pamplona, 13 de junio de 1996
Josep Ignasi Saranyana*

CAPÍTULO I

SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA TEOLOGÍA AMERICANA

1. Delimitación de nuestro estudio

La discusión sobre la posibilidad de una teología genuinamente latinoamericana, que hoy nos resulta tan familiar, debido, sobre todo, a los debates provocados por la teología de la liberación, tiene su origen remoto —a nuestro entender— en el clima romántico del idealismo alemán. Nuestra mirada debe volverse especialmente hacia Hegel y, en concreto, a sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* o *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, que Hegel dictó en nueve ocasiones, entre 1805 y 1831¹. Precisamente, impartía este curso en la Universidad de Berlín, cuando le sobrevino la muerte. (No se confunda este curso con su *Filosofía de la Historia universal*). Los apuntes de sus clases, publicados en forma unitaria por sus discípulos, tuvieron una enorme resonancia, porque contribuyeron —según nos parece— al desarrollo y difusión de una idea que tendría, con el paso de los años, una trascendencia particular: nos referimos a la tesis de que cada filosofía es fruto de la idiosincrasia del pueblo que la engendra, y de que, en definitiva, el pueblo moderno filósofo por excelencia es el pueblo alemán, y que su lengua es el vehículo más adecuado para la expresión filosófica.

Antes de pasar al estudio de las ideas hegelianas y de la posterior influencia de éstas en el tema que nos ocupa, es decir, si es posible o

¹ Seguimos la impresión más reciente en lengua castellana, publicada por Ediciones Aguilar, Madrid 1990, traducida por Eloy Terrón. Esta versión sólo reproduce la "Introducción". Una edición completa de las *Lecciones* ha sido publicada por el FCE, México 1955, en tres volúmenes (última reedición en 1985), en traducción de Wenceslao Roces.

no una teología genuinamente latinoamericana, conviene hacer unas precisiones.

Algunos han entendido la cuestión de la teología (o de la filosofía) latinoamericana en el sentido de si los latinoamericanos son capaces de hacer teología (o filosofía). Así presentado el tema, en nada se distinguiría esta polémica de la discusión habida en España a finales del siglo XVIII cuando comenzó a publicarse la *Enciclopedia metódica* francesa². Allí se suscitaba, a propósito de la voz *España*, si los españoles eran capaces para la ciencia o no lo eran. Paralelamente, y más o menos por las mismas fechas, Cornelio de Pauw sostenía, en su obra *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* (Berlín 1768), que los americanos no eran capaces de ciencia, lo cual provocaba la lógica reacción de algunos hispanoamericanos, como los jesuitas expulsos mexicanos Francisco Javier Clavijero³, Juan Luis Maneiro y Manuel Fabri⁴, y el expulso ecuatoriano Juan de Velasco⁵. Estos cuatro autores, con el mexicano Juan José Eguiara y Eguren, que perteneció a la anterior generación, fueron fundamentalmente "apologistas de la cultura ya hecha, defensores de la capacidad del americano culto para

² La *Encyclopédie méthodique*, comenzada por Charles Joseph Pancoucke en 1782 y acabada por sus sucesores en 1832, no alfabética sino temática (166 volúmenes), no debe confundirse con la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences*, terminada en 1772, y dirigida por Denis Diderot, con quien colaboró algunos años Jean Le Rond D'Alambert.

³ Cfr. sobre este tema, un buen resumen en: Antonio GÓMEZ ROBLEDO, *La conciencia mexicana en la obra de Francisco Javier Clavijero*, en "Historia Mexicana", 19/3 (1970) 347-364; Carmen J. ALEJOS-GRAU, *El método histórico en Francisco Javier Clavijero*, en *¿Qué es la Historia de la Iglesia? Actas del XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, en prensa.

⁴ Sobre Fabri, véase: Dorothy TANCK DE ESTRADA, *Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano*, en VV.AA., *Ensayos sobre historia de la educación en México*, El Colegio de México, México 1985, p.p. 89 ss.

⁵ Para Velasco, véase: David A. BRADING, *La Historia natural y la civilización amerindia*, en Carmen BERNAND (ed.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, FCE, México 1994, p. 32 ss.

equipararse intelectualmente al europeo"⁶. Algunos historiadores han discutido sobre la filosofía o la teología latinoamericanas siguiendo estos derrotados, y se han afanado —evidentemente con éxito— en demostrar que en Latinoamérica ha habido muchos filósofos y teólogos de calidad, ya desde los primeros momentos de la colonia⁷. Estamos de acuerdo. Pero esto no es nuestro tema de investigación.

Otros han enfocado el problema de la teología latinoamericana desde la perspectiva nacionalista. Han estudiado si la teología (o la filosofía) desarrollada en América, particularmente en el siglo XVIII, pudo contribuir a la fermentación de las distintas nacionalidades que explotaron durante las guerras emancipatorias del siglo XIX. De esta cuestión nos ocuparemos en nuestro capítulo VIII, aunque debemos adelantar que tal especulación entendida como soporte de las incipientes nacionalidades tampoco constituye —a nuestro entender— el núcleo del debate sobre la posibilidad de una teología o filosofía genuinamente latinoamericanas. Además, "el nacionalismo latinoamericano [tomado en sentido estricto] es tardío, es un producto del siglo veinte"⁸. La fermentación nacionalista del XVIII no reunió las características que comúnmente se atribuyen al

⁶ Rafael MORENO, *Creación de la nacionalidad mexicana*, en Solange ALBERRO (ed.), *Cultura, ideas y mentalidades*, El Colegio de México (Lecturas de "Historia Mexicana", 6), México 1992, p. 87. "En cambio, José Antonio Alzate y José Ignacio Bartolache escriben impulsados por el afán de mostrar la realidad patria a los mismos connacionales" (*ibidem*).

⁷ Esta fue la actitud, a comienzos del siglo XX, de Víctor Andrés Belaunde, refiriéndose al Perú. Cfr. sobre este tema: Augusto CASTRO, *El Perú, un proyecto moderno. Una aproximación al pensamiento peruano*, Pontificia Universidad Católica del Perú-cep, Lima 1994, pp. 121-134. Y este es también el espíritu que anima la nueva publicación "Novahispania" (1995 ss.), en dos series lideradas por Ernesto de la Torre Villar, Mauricio Beuchot, Germán Viveros y María del Carmen León Cazares, todos ellos profesores de la Universidad Nacional Autónoma de México. Algunos historiadores han retrasado el comienzo del período analizado o término *a quo*, a la época pre-colombina. Cfr. por ejemplo la monografía ya clásica de Miguel LEÓN-PORTILLA, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, pról. de Angel M^a Garibay, UNAM (IIH), México 1983.

⁸ David A. BRADING, *Nacionalismo y Estado en Hispanoamérica*, en Juan Bosco AMORES CARREDANO (ed.), *Iberoamérica en el siglo XIX. Nacionalismo y dependencia*, Eds. Eunat, Pamplona 1995, pp. 55-77, aquí p. 60.

verdadero fenómeno nacionalista, que es una ideología que pretende sancionar y legitimar la existencia de los estados nacionales. De todas formas, y con independencia de la calificación que merezca el fermento nacionalista americano y se date su aparición, no va a ser el motivo de nuestra investigación comprobar si hubo o no una teología o filosofía en el XVIII que contribuyó a tal pretendido nacionalismo americano y, sobre todo, si esa teología o filosofía puede considerarse, por ello, como la verdadera y genuina veta especulativa latinoamericana.

Un tercer grupo de investigadores han intentado superar el aludido debate por vía de alzada, es decir, mostrando una supuesta falacia de planteamiento. Según ellos, no cabría hablar de una filosofía o teología latinoamericanas, sino de "tradiciones o familias de pensamiento" —José Ortega y Gasset y su discípulo Julián Marías hablarían más bien de "generaciones intelectuales"—, que se habrían expresado de formas similares, en dependencia unos autores de otros, sin que los factores nacionales o lingüísticos puedan tomarse especialmente en cuenta o, por lo menos, de forma relevante⁹. Evidentemente, tampoco podemos partir de este planteamiento, puesto que, agrade o no, es indiscutible que hoy se debate acerca de la posibilidad de la "filosofía o teología latinoamericanas"; y que tal discusión tiene naturaleza filosófica o teológica. En otros términos: puede discreparse del mismo punto de partida (si es posible o no una teología o filosofía conformada por el genio de un pueblo, es decir, por una raza, una geografía o una historia); pero no puede negarse que tal polémica existe y que nos parece interesante darle una respuesta.

Vayamos, finalmente, al problema tal como nos interesa aquí. Bien lo ha expresado Fernet-Betancourt, por lo que nos limitaremos a reproducir un largo pasaje suyo. Conviene advertir, no obstante, que su reflexión valdrá para nuestro propósito en la medida en que

⁹ Cfr. por ejemplo Jorge E. GRACIA, *Hispanic Philosophy: its Beginning and Golden Age*, en "Review of Metaphysics", 46 (March 1993) 475-502; y John DEELY, *Vindicación de la filosofía hispana: la semiótica como restauración de la cultura intelectual ibérica*, en "Revista de Filosofía", 27 (1994) 310-324. Comunicación oral del Dr. Jaime Nubiola, que agradecemos.

traslademos sus argumentos, *ceteris paribus*, de la Filosofía a la Teología:

"Problemática es la pregunta que interroga por las posibilidades o condiciones posibilitantes de una filosofía latinoamericana justo cuando, y sólo cuando, esta pregunta se plantea como articulación explícita de la problematización consciente del término 'filosofía latinoamericana', en cuanto que con él se quiere expresar que en América Latina, además de filosofía *en, sobre* o incluso *para* América Latina, existe también una filosofía que se llama latinoamericana porque está significativamente cualificada por la circunstancia histórico-cultural del subcontinente.

"Desde esta perspectiva el término 'filosofía latinoamericana' se convierte efectivamente en un problema filosófico; porque indicando —aunque sólo sea en sentido pragmático— la posibilidad de una forma concreta de filosofía que se distingue por pensar desde el fondo, esto es, desde las fuentes de su propia tradición cultural, nos confronta con el problemático intento de re-definir y reubicar el quehacer filosófico, en el sentido de que ya no se quiere practicar la filosofía 'sin más', sino de que se busca justamente la contextualización e inculturación de la reflexión filosófica"¹⁰.

En definitiva, y bajo la perspectiva desde la cual nos interesa el tema, podemos considerar con toda razón a Hegel como el iniciador del debate, a comienzos del siglo XIX. Y esta polémica, precisamente, ha sido retomada en las últimas décadas de nuestro siglo por algunos teólogos de la liberación, como después se verá, para afirmar una imprescindible emancipación —se dice— de la teología latinoamericana de otras tradiciones teológicas¹¹.

¹⁰ Raúl FORNET-BETANCOURT, *La pregunta por la "filosofía latinoamericana" como problema filosófico*, en "Diálogo Filosófico", 13 (1989) 52-71, aquí p. 52.

¹¹ De todas formas, resulta paradójico que Hegel haya podido ser el inspirador de la polémica que vamos a presentar a continuación, y que ha motivado, en última instancia, la presente monografía, porque Hegel no halló lugar para América en su "Filosofía de la Historia universal". Como bien ha señalado Ortega, "Hegel no puede instalar a América —por ser porvenir— en el cuerpo de su Historia Universal [...]. Pero la paradoja no radica en que Hegel elimine a América —repite, un futuro— del cuerpo propiamente histórico, sino que, no pudiendo colocarla ni en el presente ni en el pasado propiamente, tiene que alojarla... ¿Dónde dirán ustedes? Pues en la prehistoria. / La prehistoria goza en el pensamiento hegeliano de un valor sustantivo. No es, simplemente, la madrugada oscura de la historia, su primer capítulo tenebroso o lívido. Es francamente no-historia, ante-historia" (José ORTEGA Y GASSET, *Hegel y América* [1930], en *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid 1966, II, pp.

Como la cuestión es de gran envergadura y es, además, una cuestión en sí misma teológica, después de un estado de la cuestión, que se va a desarrollar en los epígrafes siguientes de este capítulo primero, nuestro estudio se enfrentará en directo a la hipótesis de trabajo que acabamos de resumir, para intentar ofrecer alguna luz en el debate.

2. De las "Vorlesungen" hegelianas (1831) a nuestros días

Hegel advierte, en el proemio de sus *Lecciones*, que la Historia de la Filosofía es historia y es filosofía. Ello implica simultáneamente que es particular y es universal, aunque concreta¹². La particularidad, o sea, la determinación de un pensamiento, no sólo consiste en ser simultáneo con una determinada configuración de un pueblo¹³, sino en ser "la flor más elevada [...], la conciencia y la esencia espiritual de todo un Estado, el espíritu de una época en cuanto que se piensa"¹⁴. "Ha llegado la época —concluye— no sólo de que se filosofe, sino de que exista una determinada filosofía de un pueblo, la cual debe desplegarse"¹⁵. Lo universal-concreto señala, además, su condición no abstracta, porque la Historia de la Filosofía refiere el despliegue de un pensamiento que, si bien dice relación a lo general, o sea, a lo universal, al todo, a la idea, lo dice, en definitiva, de una forma determinada en cada tiempo. La verdad es una, pero se manifiesta por su despliegue. Y es evidente que el despliegue implica la concreción. Cada época, pues, y cada pueblo expresarán, al pensar, una forma concreta del despliegue de esa Filosofía, que, por naturaleza, es universal. En consecuencia, la

567-568). Otro estudio interesante sobre el mismo tema: Antonio PÉREZ ESTÉVEZ, *Hegel y América*, en "Analogía Filosófica", 8/2 (1994) 119-137.

¹² Cfr. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Lecciones*, Introducción, cit. en nota 1, p. 17.

¹³ Cfr. *ibidem*, p. 356.

¹⁴ *Ibidem*, p. 357.

¹⁵ *Ibidem*, p. 358.

Historia de la Filosofía es la filosofía misma: la filosofía es su propio despliegue histórico.

El debate filosófico que se desató en España en la segunda mitad del siglo XIX, por influencia de la filosofía alemana y de la familiaridad que con ella habían adquirido los krausistas, debate que podría resumirse en el intento de "europeizar" o "modernizar" España, provocó una fuerte reacción por parte de los sectores que podríamos denominar "tradicionales", sosteniendo el carácter autóctono y particular de la ciencia española, y la compatibilidad entre el espíritu cristiano y el desarrollo científico. Marcelino Menéndez y Pelayo fue el exponente más claro y documentado de la reacción contra los krausistas, particularmente contra Gumersindo de Azcárate, que había provocado la polémica en 1876. Esta discusión sobre la ciencia española y, en concreto, sobre la filosofía española tuvo pronto otro frente antimenéndezpelayista, en el que militaron algunos integristas, como Alejandro Pidal y Mon y el padre Joaquín Fonseca¹⁶. En todo caso, la polémica sobre la posibilidad de un pensamiento específicamente hispánico estaba servida, y en ella intervinieron, posteriormente, personalidades tan

¹⁶ Cfr. José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, I. *Metodología e introducción histórica*, Espasa-Calpe, Madrid 1979, cap. II, y VI. *La crisis contemporánea (1875-1936)*, Espasa-Calpe, Madrid 1989, cap. IX. Esta fue la segunda polémica sobre la ciencia española. La primera había tenido lugar cien años antes, a propósito de la publicación, de la voz *España* en la *Enciclopedia metódica* francesa. La segunda polémica se desató con motivo de un artículo de Gumersindo Azcárate, publicado en 1876, al que respondió Menéndez Pelayo, también en 1876, con un trabajo muy encendido. Finalmente don Marcelino recogió los artículos que redactó durante la polémica en su conocida obra *La ciencia española*, que adquirió la forma definitiva en su segunda edición, que es de 1880.

relevantes como José Ortega y Gasset¹⁷ y muchos de los miembros de su escuela, como José Gaos¹⁸.

Gaos, finalmente, llevó el tema a América, con ocasión de su exilio mexicano, y allí lo transformó en una polémica sobre la posibilidad y la conveniencia de una filosofía propiamente americana¹⁹. En México descubrió las investigaciones de Samuel Ramos, que ya se había ocupado de este tema²⁰; y también en

¹⁷ La participación de don José Ortega y Gasset en el debate se remonta a su primer libro: *Meditaciones del Quijote*, publicado en 1914. "No queremos otra cosa que la obtención de una nueva forma de cultura distinta de la francesa, la alemana... Queremos la interpretación española del mundo" (*Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid 1996, I, p. 138). Su libro más importante sobre la cuestión es *España invertebrada*, que data de 1921. Cfr. José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, V/III. *La crisis contemporánea*, Espasa-Calpe, Madrid 1989, cap. XLII.

¹⁸ "La misma preocupación nos hizo a los discípulos de Ortega [...] dedicarnos a la filosofía y trabajar por la filosofía en España y para una filosofía española, partiendo de la obra del maestro y reflexionando sobre ella" (José GAOS, *¿Filosofía "americana"?* [enero de 1942], en Leopoldo ZEA [compilador], *Fuentes de la cultura latinoamericana*, FCE, México 1993, pp. 477-483, aquí p. 479. Cfr. Francisco LÓPEZ FRÍAS, *Aspectos de la influencia de Ortega y Gasset en Hispanoamérica*, en Eudaldo FORMENT [ed.], *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, ICE-PPU, Barcelona 1987, pp. 101-122; sobre Gaos como discípulo de Ortega en México: pp. 112-118).

¹⁹ "El raciovitalismo [orteguiano] incitó a los pensadores de esta área cultural [Latinoamérica] a enraizar su reflexión dentro del terruño local, en función de las *circunstancias*. De donde el interés por el indianismo, cuyo defensor es Leopoldo Zea (nacido en 1912), que promueve una filosofía propia a la América Latina y no importada" (Alain GUY, *Importancia y actualidad de la filosofía hispanoamericana*, en Eudaldo FORMENT [ed.], *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, cit. en nota 18, p. 31). Aunque Gaos trató el tema ampliamente en libros posteriores, como: *Pensamiento de lengua española* (1945), reed. en *Obras completas*, UNAM, México 1990, I; *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954); *En torno a la filosofía mexicana* (1953); etc., merece la pena recordar el breve trabajo primerizo sobre la cuestión, citado en la nota anterior, que data de enero de 1942, contemporáneo, por tanto, de los cursos impartidos por Samuel Ramos (vid. nota 20, *infra*). En ese trabajo gaosiano de 1942 se lee el siguiente aserto: "De lo que hay que preocuparse no es, en fin, de lo español o lo americano, sino de lo filosófico de la filosofía española o americana" (José GAOS, *¿Filosofía "americana"?*, reed. cit. en nota 18, p. 482).

²⁰ Samuel Ramos había dictado un curso sobre filosofía mexicana en El Colegio de México, en 1941, repetido en la Facultad de Filosofía de la

México supo contagiar sus propias aspiraciones a su fiel discípulo Leopoldo Zea²¹. Con Zea llegamos ya a los años finales de los sesenta, cuando a floraban la filosofía y la teología de la liberación, que recibieron el problema y supieron explotarlo en favor de sus principales tesis. Antes de exponer cómo fue el debate interno liberacionista convendrá, pues, recapitular brevemente cómo se explotó la cuestión de una filosofía y teología genuinamente americanas en favor de las tesis liberacionistas.

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en 1942. Finalmente publicó un libro sobre el tema, en 1943, titulado: *Historia de la Filosofía en México*, reeditado en *Obras completas*, UNAM, México ²1990, II, pp. 97-231. Los dos cursos y este libro constituyen, propiamente hablando, el arranque de la polémica sobre la posibilidad o no de una filosofía autóctona. En el prólogo de la reedición justifica su intento: "He deseado hace mucho tiempo escribir una historia de la filosofía en México, para buscar una tradición que pudiera fijar un sentido nacional al movimiento filosófico de los últimos años, que ha adquirido una gran extensión y profundidad en nuestro país (p. 99). De todas formas, conviene recordar que el interés de Samuel Ramos por la filosofía mexicana se remontaba a tiempos atrás, cuando en 1934 había publicado su libro *El perfil del hombre y la cultura de México* (1934, reeditado en *Obras completas*, UNAM, México 1983, I, pp. 89-184), en el que se sumaba a la tesis de José Vasconcelos, según la cual México había estado sujeto desde siempre a colonialismo cultural. Vasconcelos había desarrollado el tema en: *Monismo estético* (1917) y en su *Indología* (1922). Sobre la influencia de Ortega y Gasset en Samuel Ramos, véase: Elsa Cecilia FROST, *Las categorías de la cultura mexicana*, UNAM, México ²1990, p. 29. Sobre los planteamientos de Gaos en esta cuestión de la filosofía hecha desde un determinado contexto cultural, cfr. Silvia VALDÉS VIGNAU, *El agnosticismo religioso de José Gaos*, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona 1994, tesis doctoral, *pro manuscrito*, pp. 85-88 y 121-131. "Ramos rehúsa el homo logicus y exalta el hombre encarnado en su medio histórico y geográfico" (Alain GUY, *Importancia y actualidad de la filosofía hispanoamericana*, cit. en nota 19, p. 32).

²¹ "Con esta línea de interés -ha escrito Silvia Valdés- Gaos formó en 1948 el grupo del Hiperión, cuyo intento fue hacer filosofía de lo mexicano, sobre la base de una investigación ontológica sobre la cultura mexicana. El fruto más maduro de esta iniciativa fue Leopoldo Zea". De todas formas, el planteamiento de Gaos no sólo habría de originar una ontología sobre lo mexicano, sino también una "Historia de la Filosofía en Hispanoamérica". Véase, por ejemplo, los trabajos gaosianos *Antología del pensamiento en lengua española. El pensamiento hispanoamericano*, en *Obras completas*, UNAM, México 1993, V. De Leopoldo ZEA véanse, entre otros: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México 1949, y *América en la historia*, FCE, México 1957, especialmente el capítulo primero: "La historia en la conciencia americana".

3. La cuestión del eurocentrismo

Como ya hemos señalado, desde hace medio siglo se ha generalizado la idea de que es preciso filosofar y teologizar en y desde América Latina. Así ha surgido uno de los señuelos más atractivos de la teología y filosofía de la liberación. Se ha dicho, por parte de algunos conocidos historiadores latinoamericanos, que la filosofía y la teología desarrollada y enseñada, desde los primeros momentos de la presencia europea en América, hasta nuestros días, no ha sido otra cosa que una trasposición de las filosofías y teologías europeas a la otra orilla atlántica; y que, por ello, tales filosofías y teologías se han constituido automáticamente en instrumentos de opresión y sujeción sectorial. (Esta sería una versión nueva, fidelísima en la substancia, de la tesis hegeliana. Reconocería, en definitiva, la existencia de un único tronco filosófico —el logos filosófico por excelencia, que sería el europeo u "occidental"— que habría que inculturar en Latinoamérica²². Con mayor razón, podría decirse lo mismo respecto a la teología).

Frente a tal fenómeno histórico, así diagnosticado, de una supuesta dominación europea sobre América, en virtud de la

²² Al respecto, nos parecen muy interesantes las siguientes palabras de Fornet-Betancourt, comentando la cuestión de la inculturación filosófica: "Hoy, sin embargo, [...] esa perspectiva de la inculturación [y de la contextualización] de la filosofía representa para mí una hipótesis sumamente problemática. Me parece, en efecto, que no es suficientemente radical como para poder ser base del giro innovador que está requiriendo de la filosofía la nueva constelación de los saberes y de las culturas que determina hoy nuestra imagen del mundo. Pues, como se manifiesta de manera ejemplar en los modelos hoy desarrollados o en desarrollo todavía, hay razón para sospechar que la idea de inculturación de la filosofía opera con una concepción del logos filosófico que se orienta aún demasiado unilateralmente en la tradición occidental fuerte —es decir, en la consagrada como línea rectora en las llamadas historias universales de la filosofía— y que está de este modo determinada, en lo esencial, monoculturalmente" (Raúl FORNET-BETANCOURT, *Pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural*, en Antonio HEREDIA SORIANO [ed.], *Mundo hispánico-Nuevo Mundo: visión filosófica*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1995, p. 368). Acerca de la imposibilidad de superar el problema, cfr. Josep I. SARANYANA, *Sobre la posibilidad de una filosofía y una teología latinoamericanas*, en ID., *Teología profética americana*, EUNSA, Pamplona 1991, pp. 251-264.

imposición de las ideas filosófico-teológicas de aquella sobre ésta, se ha pretendido —y se pretende todavía— fomentar una filosofía y una teología autóctonas; es decir, se intenta promocionar una reflexión en América y desde América, o sea, desde las realidades histórico-socio-geográfico-culturales americanas, para sacudirse ¡por fin! el yugo de la opresión ideológica, que es, en definitiva, el más pesado de todos los yugos²³.

Se afirma, sin embargo, que hubo un momento inicial de la teología americana, en que ésta se expresó de forma verdaderamente americana. Aquel instante primero, coincidente con lo que se ha denominado "evangelización fundante", habría producido una teología (y también una filosofía) insertada en la nueva realidad americana, surgida del encuentro de las culturas americanas y la española. Tal teología, que ha sido denominada "profética", por haberse caracterizado por la denuncia de las injusticias sociales y por la radical solidaridad con los "pobres" (entendidos en sentido técnico), habría propiciado un espectacular avance de la evangelización, frenado bruscamente a finales del siglo xvi, a causa de una europeización o eclesiastización de la tarea pastoral. La dialéctica, postulada por algunos historiadores, entre carisma e institución, habría comenzado ya en la segunda mitad del siglo XVI. Todo lo anterior supuesto, la teología de la liberación, en las variadas formas en que se nos ha presentado en los últimos años, abriga la pretensión epistemológica de recuperar aquel clima genuinamente americano de los orígenes, la frescura de la primera generación, perdido tanto en la etapa colonial como en la posterior republicana. (Se sobreentiende que el régimen colonial no comenzó hasta mediados del reinado de Felipe II, hacia 1570).

²³ Sobre estas cuestiones discutió un grupo interdisciplinar reunido en Aquisgrán, en octubre de 1991, buscando formas alternativas teológico-filosóficas. Los resultados han sido publicados en: Raúl FORNET-BETANCOURT (Hrsg.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen*, Diritto Verlag, Eichstätt 1992-1993, 3 Bände. Hay edición brasileña del primer volumen: *A teologia na história social e cultural da América Latina*, Editora Unisinos, São Leopoldo 1995. La discusión crítica de los resultados alcanzados en Aquisgrán, muy necesaria a nuestro modo de ver, nos apartaría demasiado de nuestro trabajo.

Veamos ahora, a modo de ejemplo, algunas discusiones habidas en América sobre estos temas, y las tesis sostenidas al respecto por algunos de los principales protagonistas del debate liberacionista. Evidentemente, en todas o casi todas las tesis que vamos a reproducir está implícito —si no explícito— un juicio histórico-teológico sobre los comienzos de la evangelización americana.

4. Sobre la posibilidad de una teología latinoamericana

Hemos aludido en el anterior epígrafe a la "teología latinoamericana". Esta terminología merece una justificación, porque en ella están implicadas importantes cuestiones. Aunque nuestro interés se centra especialmente en temas teológicos, es preciso reconocer que muchos debates filosóficos sobre la condición de la "filosofía latinoamericana" se hallan tan próximos a nuestro problema, que pueden ser también muy útiles para nuestro análisis²⁴.

a) Primera etapa de la polémica

Es conocida la polémica que se encierra detrás de esta adjetivación²⁵, que entronca con las cuestiones debatidas en México

²⁴ El filósofo mexicano Mauricio Beuchot publicó, hace unos años, un excelente estudio sobre la posibilidad de una metafísica típicamente latinoamericana. Estudiaba el trabajo desarrollado en tal dirección por los pensadores Enrique D. Dussel, argentino, Germán Marquínez Argote, colombiano, y Juan Carlos Scannone, argentino. Concluía que tales esfuerzos constituían un caso típico de "relativismo cultural". Cfr. Mauricio BEUCHOT, *The Limits of Cultural Relativism: Metaphysics and Latin America*, en Marcelo DASCAL (ed.), *Cultural Relativism and Philosophy. North and Latin American Perspectives*, E. J. Brill, Leiden 1991, pp. 158-173.

²⁵ Cfr. sobre este tema, el trabajo de Raúl FORNET-BETANCOURT, *La filosofía de la liberación en América Latina*, en Eudaldo FORMENT (ed.), *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, cit. en nota 18, pp. 123-150. Vid. también José Luis ILLANES, *La Teología en España y las nuevas demandas científicas y sociales*, en VV. AA., *Universidad y sociedad*, Universidad de Deusto, Bilbao 1989, pp. 331-348.

en los años cuarenta, y que antes hemos recapitulado. Pero el debate prendió de nuevo, y con mayor virulencia, en los años 1968 a 1970, por obra de dos filósofos latinoamericanos: el peruano Augusto Salazar Bondy²⁶ y el mexicano Leopoldo Zea²⁷. Ambos postulaban la existencia de una filosofía latinoamericana. Sin embargo, el escritor peruano estimaba que toda la filosofía latinoamericana había sido una filosofía inauténtica. El pensador mexicano, por el contrario, consideraba que esa filosofía había sido una verdadera filosofía.

Para Salazar Bondy, era inauténtica, porque había surgido en una cultura de dominación; por eso Salazar vinculaba la posibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica al cambio radical de las estructuras, al abandono de la situación de subdesarrollo. Para Zea, en cambio, la misma historia de la filosofía en América atestigua no sólo la posibilidad, sino incluso la realidad de una reflexión filosófica auténtica, en un medio marcado por el subdesarrollo. En definitiva: para Salazar, sólo era *auténtica* filosofía latinoamericana, la "filosofía latinoamericana de la liberación", opinión a la que se oponía Zea²⁸.

A la luz de la discusión que acabo de resumirles, mantenida a finales de los sesenta, el historiador cubano Raúl Fornet-Betancourt ha escrito: "Queda claro que la filosofía de la liberación nace en un contexto histórico-cultural en el que ya se ha perfilado con exactitud suficiente la necesidad de revisar críticamente *desde* América Latina la historia del continente"²⁹. Y, en la misma línea, ha escrito el teólogo español Martínez Gómez: "Filosofía de la liberación sería una interpretación filosófica de la realidad latinoamericana en una

²⁶ Cfr. Augusto SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, UNAM, México 1968.

²⁷ Cfr. Leopoldo ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*, UNAM, México 1969.

²⁸ Un buen resumen de la polémica en: Raúl FORNET-BETANCOURT, *La filosofía de la liberación en América Latina*, cit. en nota 25, pp. 131-132.

²⁹ *Ibidem*, p. 133.

situación concreta, pero no sólo como un trozo de historia humana que brinda una reflexión, sino como una exigencia ética que lleva esencialmente a la praxis desde un análisis y toma de conciencia"³⁰.

b) El Congreso de Bogotá de 1980

Saltemos ahora la década de los setenta y consideremos los debates que tuvieron lugar en el I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, celebrado en Bogotá en 1980³¹, sobre las condiciones de posibilidad de una filosofía genuinamente latinoamericana. Tales discusiones tienen, para nuestro tema, un interés relevante.

Como en casi todo, hubo allí dos posturas extremas y una intermedia. El pensador venezolano Mario Sambarino Silva sostuvo, durante los debates, la opinión contraria a la posibilidad de una auténtica filosofía latinoamericana: "No existe, ni puede existir, ni es deseable que exista una filosofía latinoamericana en el sentido de una filosofía con caracteres propios, por su método, por su objeto o por sus tesis"³². Y añadía lo siguiente: "La pregunta [por la filosofía latinoamericana] se completa con otra: ¿la filosofía latinoamericana se define o se caracteriza por la llamada 'filosofía de la liberación'? La respuesta es negativa". En su opinión, la "filosofía latinoamericana de la liberación" no era una filosofía propiamente dicha, sino sólo una ideología. Por consiguiente: ni filosofía

³⁰ Luis MARTÍNEZ GÓMEZ, *¿Existe una filosofía hispanoamericana?*, en José Joaquín ALEMANY (ed.), *América 1492-1992. Contribuciones a un centenario*, UPCM Departamento de Publicaciones, Madrid 1988, pp. 455-469. La referencia está tomada de la p. 468.

³¹ I CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA, *Actas*, en "Análisis", XVI/33-34 (1981). Bogotá. Estas Actas incluyen sólo los debates. Las ponencias se publicaron en un volumen editado por el Centro de Enseñanza Desescolarizada (Bogotá), al que no hemos tenido acceso.

³² *Actas* cit. en nota 31, en "Análisis", XVI/33-34 (1981) 113.

latinoamericana ni, por ello, filosofía de la liberación deben enmarcarse, técnicamente hablando, dentro del género filosófico.

El teólogo brasileño Hugo Assmann, que intervino a continuación, comenzó con las siguientes palabras, que quizá puedan resultar sorprendentes: "Evidentemente que no comparto los puntos expresados por Mario Sambarino, y no perderé un minuto en manifestar que no los comparto"³³. No hubo una réplica razonada a las críticas de Sambarino, sino sólo su rechazo total. Assmann, pues, simbolizaba el otro extremo.

Entre ambos pensadores, el venezolano y el brasileño, podríamos encuadrar la intervención de Enrique Dussel, pensador argentino afincado en México. Dussel es -hoy por hoy- el autor más representativo en la filosofía de la liberación, concretamente de la ética liberacionista³⁴, en una línea que fluctúa o ha fluctuado entre posiciones populistas y posiciones más o menos marxistas³⁵. Pero Dussel es, además, un conocido historiador, especializado en la

³³ *Ibidem*, p. 115. Assmann se confesaba abiertamente marxista. Cfr. Lucas F. MATEO-SECO, *Teología de la liberación*, Magisterio Español, Madrid 1981, pp. 93-116.

³⁴ Véase la entrevista que se publica en el volumen que sus discípulos le han regalado con motivo de su sexagésimo cumpleaños, acaecido en 1994: Armando LAMPE, *Entrevista con Enrique Dussel, 30 de abril de 1995*, en ID. (ed.), *Ética e a Filosofia da libertação*, CEHILA-Vozes, São Paulo-Petrópolis 1995, pp. 20-33.

³⁵ Raúl Fonet-Betancourt lo adscribe decididamente a la corriente marxista. Cfr. *La filosofía de la liberación en América Latina*, cit. en nota 25, p. 144. Sobre la ideología de Dussel y su particular manera de entender la historia, cfr. también: Raúl Fonet-Betancourt, *La metodología de Dussel y su lectura de la historia de la Iglesia en América Latina*, en "Tierra Nueva", 39 (1981) 5-15. Medellín; Lino GÓMEZ CANEDO, *La Iglesia en Hispanoamérica y su historiografía. Realidad, nacionalismo y política*, en "Tierra Nueva", 63 (1987) 87-96; Lucas F. MATEO-SECO, *En torno a una "Historia General de la Iglesia en América Latina"*, en VV. AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 1207-1220; Diego R. PICCARDO, Jorge A. VÁZQUEZ, Josep I. SARANYANA, *A propósito de los proyectos editoriales de Enrique D. Dussel (1973-1988)*, en VV. AA. *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. *supra*, II, pp. 1253-1276; y Rubén Darío GARCÍA, *Historiografía general de la Iglesia en Latinoamérica. Panorama actual*, Centro Salesianos de Estudios ("Estudios Proyecto", 3), Buenos Aires 1990, pp. 40-73.

historia de la Iglesia en América Latina y, por ello, es también un investigador interesado por las cuestiones teológicas.

Dos fueron las tesis histórico-teológicas sostenidas por Enrique Dussel en el congreso bogotano:

1ª tesis: "La teoría, independientemente de la praxis, no tiene sentido. Y no sólo es el caso de la filosofía latinoamericana"³⁶.

2ª tesis: "La historia de la Iglesia latinoamericana constituye, como un momento esencial, parte de la única teología que puede pensarse en América Latina"³⁷.

En otros términos: la historia se convierte en la praxis o, al menos, en una parte de la praxis que justifica una teoría; es decir, la historia legitima una filosofía o una teología. Por ello, la historia de la Iglesia en América Latina resulta una pieza esencial de la construcción filosófico-teológica dusseliana. Esencial en el sentido - es nuestro punto de vista- de que constituye no sólo la referencia obligada para la verificación o "falsación" de la teoría, sino porque además las hace posibles. El pasado, pues, no sólo inspira el presente y lo condiciona, sino mucho más; el pasado confiere al presente todo su sentido, porque valida la teoría. En otros términos: la teoría no se verifica por su aplicación, sino en función de un pasado.

Podrá objetarse, con razón, que estos planteamientos dusselianos constituyen la quintaesencia del marxismo ortodoxo. Pero no se olvide que Dussel arranca de presupuestos teológicos. Para un creyente, en efecto, la referencia a los orígenes cristianos constituye siempre la prueba de la autenticidad, porque Cristo es la plenitud de la Revelación. Sin embargo, en el caso de Latinoamérica, las cosas parecen un poco distintas, y no pueden equipararse, sin más, los principios de la evangelización americana con la vida pública de Jesús en Palestina. Los primeros momentos de la evangelización americana, a los que acude Dussel para probar sus tesis, no son la

³⁶ *Actas* cit. en nota 31, en "Análisis, XVI/33-34 (1981) 104.

³⁷ Cfr. Enrique DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)*, Nova Terra, Barcelona ³1974, pp. 48-49.

plenitud absoluta de la vida de la Iglesia, ni siquiera de la Iglesia en América, por muy extraordinarios que hayan sido los frutos pastorales en el siglo XVI, a no ser que se quiera mitificarlos..., convirtiéndolos en una brillante utopía histórica. En otros términos: la plenitud efectuada de la Iglesia no es alcanzable *in terris*; está reservada para la Iglesia *in Patria*. No obstante, algunos historiadores han sostenido la tesis de que la Iglesia novohispana del siglo XVI, entre 1524 y 1585, habría sido la realización plena del ideal de Iglesia, tal como nos fue revelado en el Apocalipsis joánico o, al menos, tal como habría sido pretendida, en perspectiva escatológica, por Jesucristo, su Fundador. Quienes así piensan son autores proclives a la teología de la libración. Otros historiadores matizan, en cambio, que esa Iglesia novohispana no habría sido en sí misma perfecta; aunque los protagonistas de la primera evangelización mexicana la habrían idealizado tanto en sus escritos, que habrían llegado incluso a creer que ellos estaban construyendo la Iglesia perfecta, tal como se nos presenta en el Apocalipsis³⁸ o, al menos, con el mismo fervor que tuvo en los días de Pentecostés³⁹.

³⁸ Sobre estos temas cfr. Josep I. SARANYANA, *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante*, EUNSA, Pamplona 1991, caps. I-III. Vid. también Josep I. SARANYANA-Ana de ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, Eunat, Pamplona ²1995.

³⁹ Véase, por ejemplo, cómo Moreira ha presentado los ideales misioneros de Vasco de Quiroga: "Para Quiroga a Igreja é aqui uma 'nova e primitiva igreja'. Nesse sentido há como uma analogia entre a igreja que se constrói no Novo Mundo e as primeiras comunidades cristãs do Novo Testamento. Depois de transcorrido um milênio e meio, aquela igreja já tinha envelhecido. Para renová-la era preciso uma forte infusão de sangue novo que só poderia vir de uma multidão de povos que até então estivera 'fora' da cristandade e não tivera notícia dela. O Novo Mundo tornava possível que a nova igreja que aqui estava sendo construída fosse como uma grande 'volta às fontes' ou uma espécie de reedição da igreja primitiva. Por isso os primeiros missionários de todas as ordens religiosas foram chamados 'apóstolos' ou até 'pais' desta nova igreja" (José Aparecido GOMES MOREIRA, *Escravidão e evangelização no século XVI: o pensamento de dom Vasco de Quiroga*, "Revista Eclesiástica Brasileira", 51 [1991] 535). Una exposición más completa de los puntos de vista de este autor en: ID., *Conquista y conciencia cristiana. El pensamiento indigenista y jurídico teológico de Don Vasco de Quiroga († 1565)*, coedición de Eds. Abya-Yala y CENAMI, Quito-México 1990. Sobre los plantamientos evangelizadores de los primeros "doce" Apóstoles de México, supuestamente utópicos, cfr. Ana de ZABALLA, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro*

En definitiva: es fácil comprender, a partir de las premisas dusselianas, mitificadoras de la Iglesia novohispana primitiva, que la conmemoración del quinto centenario haya constituido un hecho capital para su teología, puesto que se trata de preparar una estrategia pastoral futura sobre la base de unos presupuestos doctrinales, cuya validez teórica debe ser confrontada con el pasado histórico.

Veamos ahora dos modelos teológicos contruidos sobre los presupuestos dusselianos. A fin de resolver cualquier objeción cronológica, debemos aclarar que Dussel venía sosteniendo sus tesis desde 1973, mucho antes, por tanto, de participar en el Congreso de Bogotá.

c) El lascasianismo de Gustavo Gutiérrez

En uno de los debates del congreso bogotano de 1980, Dussel contó la siguiente anécdota:

"El otro día estuve en Harvard, en el Trinity College, y pedí un dolar. Harvey Cox me lo dio. Uno empieza a leer: 'In God we trust': confiamos en Dios. Entonces pregunto: ¿en cuál? La respuesta es obvia: ¡en el dólar! Y no sólo en eso, sino que entre *god* y *gold* la diferencia es una *ele* no más, por lo que uno puede equivocarse fácilmente entre Dios y oro. Cometieron un error de ortografía al acuñar el dólar..."⁴⁰.

Mantengamos en la memoria este relato y comparemos el juego de palabras de Dussel con el título de una obra reciente del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. Esta obra, publicada en 1989, se titula precisamente: *Dios o el oro de las Indias*⁴¹. Es un opúsculo que

de los "Coloquios" de Bernardino de Sahagún, EUNSA, Pamplona 1990; Carmen J. ALEJOS-GRAU, *Juan de Zumárraga y su 'Regla cristiana breve' (México 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991; e Ildefonso ADEVA, *Estudio preliminar*, en *Juan de Zumárraga. Regla cristiana breve*, edición crítica, Eds. Eunate, Pamplona 1994, pp. xi-cxvi.

⁴⁰ *Actas* cit. en nota 31, p. 188.

⁴¹ Citaremos la edición española, posterior en un año a la peruana: Ediciones Sígueme, Salamanca 1990. Las mismas ideas son expuestas por Gustavo Gutiérrez en un trabajo anterior (1987), ahora reeditado: *¿Quién es el indio? La*

consta de cuatro capítulos: los tres primeros son históricos, y nos narran los comienzos de la evangelización americana y las actuaciones de Las Casas, con especial mención del famoso *Parecer de Yucay*, de tiempos del virrey Velasco. El último capítulo es una construcción más teórica sobre la base de los datos históricos antes expuestos. La tesis se lee casi al término de la obra y, como nos parece significativa, la hemos copiado íntegramente:

"Las Casas y los suyos [...] descubren en el indio al otro, al distinto, de la cultura occidental. Desprenderse de la mentalidad del dominador y asumir la de los insignificantes es capital para comprender el sentido de los rápidos y violentos acontecimientos de esos años. Necesario también para evitar que la evangelización se convierta [ahora] en una forma más de sometimiento de los pueblos indios"⁴².

Pensamos que la tesis de Gutiérrez necesita pocas aclaraciones más⁴³.

d) Pablo Richard o cómo reescribir la historia

El teólogo chileno Pablo Richard, establecido en Costa Rica, es, desde 1979, uno de los más activos colaboradores de CEHILA (=Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina). Como Dussel reconoce⁴⁴, sólo con la incorporación de Richard, el proyecto, aprobado por CEHILA en 1976, de preparar

perspectiva teológica de Bartolomé de las Casas, en Juan BOTTASSO (ed.), *La Iglesia y los indios. ¿500 años de diálogo o de agresión?*, Eds. Abya-Yala, Quito 1990, pp. 123-140.

⁴² *Ibidem*, pp. 159-160.

⁴³ Cfr. Josep I. SARANYANA, *Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica*, en "Anuario de Historia de la Iglesia", 1 (1990) 257-285.

⁴⁴ Enrique DUSSEL, *Presentación*, en Pablo RICHARD (ed.), *Historia de la teología en América Latina*, CEHILA-CEI, San José de Costa Rica 1981, p. 7. Otra obra dirigida por Pablo RICHARD es: *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología*, CEHILA-CEI, San José de Costa Rica 1985.

una historia de la teología latinoamericana, comenzó un proceso efectivo de realización.

Parece lógico que unos planteamientos tan teológicos de la historia de la evangelización americana, como los propuestos por Dussel desde 1973, cuando creó CEHILA⁴⁵, abocasen finalmente en el proyecto de escribir una historia de la teología latinoamericana. Y, aunque los logros no hayan sido hasta ahora demasiado brillantes — sobre todo si los comparamos con el otro gran proyecto de CEHILA, que es la *Historia General de la Iglesia en América Latina*— no carecen de interés para nuestro propósito.

La tesis central de Pablo Richard suena así:

"Escribir Historia de la Teología es hacer Teología. La Historia de la Teología Latinoamericana es parte del quehacer teológico actual; buscamos superar el nivel puramente empírico o descriptivo; la historia no es una simple adición o suma de hechos teológicos cronológicamente ordenados y yuxtapuestos. Ciertamente será necesario partir del estudio de las fuentes positivas, analizadas con todo el rigor de los métodos históricos, pero todo este trabajo positivo nos debe llevar a una gran síntesis histórico teológica. Esta síntesis es parte importante de nuestro quehacer teológico actual. En el presente de nuestra Teología, encontramos el significado de nuestro pasado y la posibilidad de nuestro futuro teológico"⁴⁶.

Richard ha expresado nítidamente, en sus últimas palabras, en qué sentido el pasado se incorpora al presente: el presente -dice- explica el pasado. Todo historiador ve el pasado desde su contemporaneidad. El venezolano Otto Maduro, uno de los colaboradores de Pablo Richard, ha glosado estas ideas en los siguientes términos:

"Escribir historia es una tarea *situada* objetivamente (es decir, independiente de la voluntad del sujeto de tal tarea). Escribir historia es, en definitiva, una tarea situada histórica, social, política e intelectualmente [...] Se trata, por consiguiente, de situar al historiador de la Iglesia en el seno de la objetividad a

⁴⁵ "La historia de la Iglesia [...] es un quehacer teológico" (Enrique DUSSEL, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, I/1. *Introducción general*, Sígueme, Salamanca 1983, p. 11).

⁴⁶ Pablo RICHARD, *Introducción*, en *Historia de la teología en América Latina*, cit. en nota 44, p. 11.

partir de la cual escribe su historia. Ello apunta, precisamente, a potenciar positivamente la capacidad crítica, imaginativa, creadora y transformadora del historiador"⁴⁷.

Por ejemplo: la situación de opresión, que hoy se descubre *partout* según un análisis más e menos influido por el marxismo, explicaría ciertas situaciones del pasado; y, por lo mismo, cuando en un nuevo presente se den nuevas circunstancias políticas o sociales, el pasado deberá ser reinterpretado.

Recuérdese la famosa novela, casi profética, de George Orwell, titulada *Nineteen Eighty-Four* (1984), visión apocalíptica de un mundo baldío dominado por la técnica. Pues bien; en ella, el protagonista, que trabaja en el Ministerio de la Verdad -en esto consiste la paradoja-, tiene el encargo de rehacer a diario la historia... Pues bien; una historia que se reescribe en función de los intereses del presente significa -en nuestra opinión- renunciar de antemano a la objetividad histórica, a no ser que se prejuzgue que no hay tal pasado, sino sólo el presente.

Los escrituristas conocen bien esta hermenéutica, que se popularizó en Europa con la primera generación romántica. Saben el tributo que la exégesis bíblica ha debido pagar a la dialéctica Jesús-histórico vs. Cristo-de-nuestra-Fe. Pues algo así podría repetirse, esta vez con relación a la esencia del catolicismo americano, si triunfasen las tesis de CEHILA. Contemplar la primera evangelización americana en función de los intereses ideológicos o pastorales del presente sería revivir la dicotomía historia vs. experiencia-de-la-historia.

⁴⁷ Cfr. Otto MADURO, *Apuntes epistemológico-políticos para una historia de la teología en América Latina*, en *Historia de la teología en América Latina*, cit. en nota 44, pp. 23 y 25. Es evidente la influencia zubiriana, que se nota en el empleo de la categoría "situación": "La situación -ha escrito Zubiri- no es algo añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre, y para que aquéllas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades. Análogas consideraciones podrían hacerse acerca de la realidad social, e inclusive de la propia realidad" (Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios* [1ª ed. 1944], Editora Nacional, Madrid ⁸1981, p. 327).

d) De la Torre Arranz y la autodeterminación por la historia

El teólogo ecuatoriano De la Torre Arranz publicó, hace unos años, su memoria de licenciatura en Sagrada Teología⁴⁸. Evidentemente se trata de un trabajo primerizo, sin excesivas pretensiones, pero útil para conocer una tercera forma *revival* histórico latinoamericano. El tema de Arranz es la autodeterminación histórica de las comunidades indígenas latinoamericanas.

Siguiendo los planteamientos de los teólogos brasileños Leonardo y Clodovis Boff, la "autodeterminación histórica" presupone, para Arranz, que a los amerindios les ha sido hurtada su verdadera historia, cuando comenzó el proceso evangelizador. Se trata ahora de devolvérsela, de que reconquisten su propio pasado, obviamente precolombino, y sean así auténticos protagonistas de una historia que se había acabado ya para ellos. Sólo a través de tal reconquista, los indígenas americanos podrán liberarse verdaderamente. En esa lucha por la liberación, "los misioneros y la Iglesia se convierten en sacramento de liberación, en señal del Reino, el cual trae una vida en abundancia y la libertad que Cristo nos conquistó"⁴⁹.

Es fácil advertir que la posición de De la Torre Arranz supone una radicalización de los planteamientos anteriormente presentados, sostenidos por Pablo Richard y Otto Maduro. Pero no introduce, desde el punto de vista especulativo, novedades substanciales en las tesis historicistas ya aludidas. En todo caso, sus puntos de vista implican que toda la evangelización llevada a cabo entre los amerindios debe ser revisada y, probablemente, corregida.

⁴⁸ Cfr. Jesús A. de la TORRE ARRANZ, *Evangelización inculturadora y liberadora. La praxis misionera a partir de los encuentros latinoamericanos del postconcilio*, Ediciones Abya-Yala, Quito 1989.

⁴⁹ Jesús A. de la TORRE ARRANZ, *Evangelización inculturadora y liberadora*, cit. en nota 48, p. 90.

e) Clodovis Boff y su sobrenaturalización de la historia humana

Hemos señalado la dependencia, reconocida por él mismo, de Arranz con respecto a los hermanos Boff. Conviene aquí, con todo, precisar que Leonardo Boff no ha mantenido exactamente los mismos puntos de vista y, por supuesto, no ha desarrollado los mismos intereses que su hermano Clodovis.

Leonardo Boff ha tratado explícitamente el tema de los lugares teológicos en su manual de gratología. La teología, en su opinión, es acto segundo, en el sentido de que recibe un cierto tipo de lectura de la realidad. La lectura teológica, en definitiva, viene mediatizada por la lectura cultural elaborada en el ámbito de la sociología, la economía y la politicología "rebeldes"⁵⁰. Ninguna referencia a la historia. Y eso que podría haberla hecho, pues dedica varios epígrafes de la primera parte de su gratología a considerar la historia de la Iglesia en América Latina⁵¹.

⁵⁰ Vid. Leonardo BOFF, *A graça libertadora no mundo*, Vozes, Petrópolis 2^a 1977, pp. 86-87: "A leitura teológica que fazemos vem, portanto, mediatizada por uma leitura cultural elaborada especialmente no âmbito da sociologia, economia, politicologia rebeldes".

⁵¹ En una conferencia dictada en Barcelona, en septiembre de 1990, titulada: *Cómo celebrar el quinto centenario. Presencia del evangelio en quinientos años de América Latina*, Fundació Alfons Comín ("Cristianisme i Justícia", 44), Barcelona 1992, Boff aclaraba sus puntos de vista y sus particulares planteamientos teológicos: "En América Latina, más que evangelización hubo expansión del sistema eclesiástico y bélico. Se trasplantó a América Latina el estilo de Iglesia, de dioses y de parroquias, de santos, de fiestas, de costumbres que se implantaron y se extendieron allá [en América]. [...] Aquí, en Occidente [en Europa], se ha generado ese tipo de cristianismo que es romano-católico. ¿Por qué, en América Latina, no tenemos el mismo derecho de crear un cristianismo latinoamericano?" (p. 14)). Expone, para ilustrar sus opiniones, una visión muy sorprendente de la Virgen de Guadalupe (pp. 21-24). Ésta sería, según Boff, la expresión del Dios-Madre azteca. Sería, pues, la perfecta inculturación (!). Por ello, concluye, los aztecas se habrían convertido en masa, porque entendieron, al ver la tilma del Tepeyac, que sus dioses no habían muerto...

Clodovis Boff, en cambio, se ha planteado expresamente las relaciones entre historia humana e historia de la salvación, en un opúsculo titulado: "La sociedad y el reinado. Diálogo entre un militante, un párroco y un teólogo"⁵². Conviene considerar atentamente sus puntos de vista. "La presencia de la salvación en la liberación histórica -dice- es objetiva. Lo que puede variar es que en la liberación se realice la salvación, o sea anulada. Eso sí que depende de los hombres, pero no el plan mismo de salvación. Toda la historia humana se desarrolla dentro del orden de salvación, o sea, bajo el signo real de la salvación ofrecida desde siempre y que los hombres aceptan o rechazan a través de sus prácticas éticas"⁵³.

Clodovis Boff ha distinguido dos órdenes compenetrados: liberación y salvación. Puesta la liberación, se produce objetivamente la salvación. Subjetivamente, en cambio, sólo se realiza la salvación en determinadas condiciones. Como se advierte fácilmente, aplica aquí el esquema sacramentalógico popularizado por la escolástica medieval: la liberación sería como el signo que produce *ex opere operato* la salvación, si no existe óbice, es decir, si no hay obstáculo por parte de los destinatarios de tal salvación. Las obras de los destinatarios pueden frustrar la salvación, *ex opere operantis*. Por consiguiente, la historia humana es siempre, cuando es liberadora, signo del reino, o sea, de la salvación eterna. Estas conclusiones no pueden aceptarse sin una crítica a fondo. Expresado en otros términos: según Boff, el plan de Dios es que "el reino, es decir, la salvación o la gracia, pase por la realización de una nueva sociedad [...] independientemente de la conciencia que se tenga de Dios...". Así, pues, "la acción de Dios en la historia se anticipa siempre a la acción del hombre"⁵⁴. En tal contexto, la primera evangelización americana habrá sido salvífica si, y sólo si, realmente fue libertadora. El kérigma es secundario. Los misterios de fe

⁵² Esta obra se incluye dentro de un libro más amplio, firmado por ambos hermanos Boff. Vid. Leonardo BOFF y Clodovis BOFF, *Libertad y liberación* (original brasileño de 1979), trad. cast., Sígueme, Salamanca 21985.

⁵³ *Ibidem*, pp. 157-158.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 159.

evangelizados resultan, en sí mismos, irrelevantes. Lo importante es la liberación, la lucha por la justicia⁵⁵.

Llegamos ya al término de nuestro recorrido historiográfico, en el que hemos procurado repasar cómo ha influido en algunos teólogos latinoamericanos la conmemoración del quinto centenario, siguiendo las pistas al debate sobre la posibilidad de una teología latinoamericana.

A partir de las discusiones sobre las condiciones de posibilidad de una filosofía y teología latinoamericanas, han sido elaborados cinco modelos teológicos de gran alcance, que deben ser juzgados con suma prudencia y atención. Allí están Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard, Otto Maduro, Leonardo y Clodovis Boff y otros⁵⁶. Tales modelos, aunque consiguen una verdadera reposición o *revival* histórico, pecan, sin embargo, de una excesiva dependencia de unas tesis que, en nuestra opinión, son sumamente discutibles.

a) Dussel establece una dependencia causal entre la praxis (o historia) y la teoría (o Revelación y, después, teología) que podría vaciar de contenido sobrenatural la comunicación de Dios a los

⁵⁵ Una crítica excelente a la indebida identificación entre historia profana e historia de la salvación puede leerse en: Leonardo POLO BARRENA, *La teología de la liberación y el futuro de América*, en VV.AA., *Estudios en homenaje al primer Rector y Fundador de la Universidad Hispano-Americana*, Dr. Vicente Rodríguez Casado, Asociación de La Rábida, Madrid 1988, pp. 235-282.

⁵⁶ "La teología de la liberación planteó en cristología una profundización en la comprensión del Jesús histórico para así ahondar en la del Cristo de la fe; en la eclesiología consideró a la historia y la actualidad histórica de la Iglesia como pertenecientes a su ser como misterio y a la reflexión eclesiológica sobre sí misma; en la reflexión sobre la salvación escatológica estudió su articulación inconfusa e indivisa con la liberación humana histórica, etc. Pues bien, también en la autocomprensión de la teología misma se replantea epistemológicamente una tal conceptualización y sistematización teológica que esté abierta a lo histórico e impregnada por el sentido cristiano de la historia y la práctica histórica sin reducirse a éstas" (Juan Carlos SCANNONE, *La Teología de la Liberación en la Nueva Evangelización*, en VV.AA., *Nueva evangelización. Génesis y líneas de un proyecto misionero*, CELAM, Bogotá 1990, pp. 194-195).

hombres, y difuminar los límites entre lo natural y lo sobrenatural. Si fuesen ciertos sus postulados, lo trascendente se haría inmanente. Demasiado Hegel, a nuestro entender, detrás de los postulados dusselianos, para que se pueda salvar la iniciativa libre de Dios y el carácter trascendente de la religión católica.

b) Gutiérrez se acerca a la historia de la primera evangelización con unos prejuicios que recuerdan excesivamente la metodología dialéctica; interpreta, en efecto, todos los episodios del pasado en clave de dominadores vs. dominados, o bien de opresores vs. oprimidos. De esta forma queda descalificada, *a priori*, una buena parte de la evangelización fundante. Se repite el conocido dilema: Las Casas o Motolinia.

c) Para Richard y Maduro, la historia está al servicio del presente, en el sentido de que aquélla debe reinterpretarse desde nuestros intereses. Por consiguiente, la historia de la evangelización fundante americana debería servir a los intereses de las luchas por la justicia que hoy se plantea la teología de la liberación.

d) Arranz defiende la autodeterminación histórica, en el sentido de que los amerindios recuperen la historia que nunca llegaron a vivir, porque les fue escamoteada. La historia de la evangelización no constituye historia, en sentido propio, para los indígenas americanos.

e) Finalmente, Clodovis Boff al postular el carácter cuasi-sacramental de la liberación histórica, con relación a la salvación eterna o, mejor, con respecto al establecimiento del reino, difumina el carácter trascendente de la Patria, e ignora el carácter metahistórico de la salvación eterna prometida por Dios a los hombres.

5. Hipótesis de trabajo

El presupuesto epistemológico de los cinco modelos teológicos que hemos analizado establece que hay que reescribir el pasado en función del presente y, además, que el pasado es la prueba para la

verificación o falsación de los modelos teóricos del presente. Esto se asemeja a un nuevo círculo hermenéutico, con todas las complejidades noéticas ya conocidas. Aunque tales modelos estén a un paso de una acomodación ideológica de los hechos históricos, es preciso reconocerles el valor de intentar algo nuevo. Parece inevitable que la Historia se rehace continuamente en dependencia de la situación del historiador. La absoluta objetividad histórica, pretendida a finales del siglo pasado por el positivismo histórico, es utópica. El historicismo hizo bien en doblegar el orgullo positivista. Pero el historicismo nos ha desarmado frente al relativismo o el subjetivismo, y nos ha colocado a un paso del escepticismo...

Estamos de acuerdo en que la nueva teología latinoamericana debería partir de su propia experiencia histórica y ser vivificada por ella. Pero, ¿cómo lograrlo? He aquí una cuestión que está por ver. Ante todo, y como paso previo para futuros desarrollos de la teología latinoamericana, analicemos cómo fue la teología que se cultivó en América desde los orígenes hasta la época de emancipación, centrándonos principalmente en el área hispanoamericana; y comprobemos, en la experiencia histórica, si hubo propiamente una teología genuinamente americana. Después, y en una segunda parte, presentaremos la teología latinoamericana cultivada en las repúblicas independientes, hasta hoy*.

Nuestra *hipótesis de trabajo*, que intentaremos aclarar en los capítulos siguientes, podría formularse brevemente en los siguientes términos: la teología es una en cuanto a los temas capitales (la unidad le viene de su objeto material primario, como dirían los escolásticos); caben, no obstante, variaciones locales o temporales que colorean la expresión teológica, dando preferencia a unos temas sobre otros, marcando acentos, subrayando perspectivas, provocando debates exclusivos de determinadas áreas culturales, silenciando cuestiones, potenciando metodologías, insistiendo en unos lugares teológicos antes que en otros, etc. La variedad, pues, se atribuye a la especificidad del objeto material secundario (también

* En esta edición preliminar se ofrecen sólo los primeros cuatro capítulos, que abarcan en gran medida los siglos xvi y xvii, es decir, el período de los Austrias españoles. Para más detalles de la empresa que nos hemos propuesto, véase la "Presentación" del libro.

según la terminología técnica al uso). La conjunción de las causas diferenciadoras puede alumbrar, con el paso del tiempo, una forma peculiar de teologizar.

Es indiscutible, y no sólo comprobable en los tiempos más recientes, que la teología latinoamericana se ha diferenciado de la europea. Tal fenómeno nos parece obvio, y ha sido resaltado con gran clarividencia por otros historiadores antes que nosotros. Con todo, pensamos que pocos se han tomado la molestia de verificar pacientemente esta hipótesis de trabajo, comprobando en qué se ha diferenciado y en qué ha coincidido lo americano con lo europeo; de qué forma se ha producido este fenómeno a lo largo de los siglos y qué causas han incidido en él; etc. Esto es, precisamente, lo que vamos a intentar en los siguientes capítulos, con todos los riesgos que implica entrar en una línea de investigación que tiene todavía pocos cultivadores.

CAPÍTULO II

TEOLOGÍA PROFÉTICA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

1. Precisiones terminológicas

Ante todo, conviene distinguir entre "teología académica", es decir, la teología que se enseñaba en los centros de estudios americanos canónicamente establecidos, como las Universidades o los *studia generalia* de las Órdenes religiosas; y la "teología profética", que sustentaba de forma inmediata la evangelización, y puede detectarse en los catecismos, sermonarios, confesionarios y otros instrumentos de pastoral¹. Ambas teologías se completaban y, evidentemente, concordaban en las cuestiones nucleares. Es más, la académica era como el fundamento de la profética, puesto que los evangelizadores —en su mayor parte eclesiásticos— se habían formado antes durante varios años en centros canónicamente erigidos, aunque no siempre. De todos modos, supuesta la prioridad especulativo-genética de la teología académica sobre la profética, al menos en los últimos cinco siglos, es preciso reconocer cierta prioridad, en el orden de la causa ejemplar, de la profética sobre la académica. Los temas más desarrollados o debatidos en las aulas universitarias o conventuales provenían de la praxis pastoral. En América no hubo teología de laboratorio, químicamente pura, aséptica, no comprometida. Hubo entre ambas teologías una mutua implicación, casi como una *circumincessio*. Por ello, puesto que la vida va por delante de la teoría, y en

¹ Evangelista Vilanova también ha tratado por separado ambas corrientes teológicas americanas (cfr. *Història de la Teologia cristiana*, II. *Pre-reforma, reformes, contrareforma*, Herder, Barcelona 1986, pp. 492-520). Véase también el tratamiento por separado en: José Luis ILLANES y Josep I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, pp. 156 ss.

América esto está especialmente claro, comenzaremos, pudiendo hacerlo de otro modo, por la teología profética.

El sintagma "teología profética" exige quizá una justificación². Se toma aquí en su sentido más amplio y original; no en el sentido restrictivo popularizado por algunos teólogos de los últimos años. La licitud de nuestra opción tiene raíces escriturísticas. Profeta era, en el Antiguo Testamento, no sólo ni principalmente el que desvelaba, en nombre de Dios, las injusticias sociales, sino, y muy particularmente, quien denunciaba los pecados de Israel, desde los más graves, como el culto idolátrico y el abandono de la Alianza mosaica, hasta los ocultos en el corazón. Por consiguiente, cualquier persona que enseñe la fe católica y señale el camino hacia la bienaventuranza es un profeta. En tal sentido se ha apropiado la teología cristiana del término, cuando ha denominado profético uno de los *munera Christi*. San Pedro había empleado ya esta palabra con tal significación en el sermón del día de Pentecostés, siguiendo un pasaje de Joel (Act.2,17ss), al referirse al sacerdocio bautismal, del que volvería a hablar extensamente en su I Petr.

2. Teología profética antillana

a) Ramón Pané

Los primeros momentos de la teología profética americana deben situarse forzosamente en las grandes Antillas, donde había comenzado oficialmente la evangelización con el segundo viaje

² Cfr. Josep I. SARANYANA, *Teología académica y teología profética americanas (siglo XVI)*, en VV.AA., *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, II, pp. 1035-1065; ID., *Teología profética americana*, EUNSA, Pamplona 1991; Elisa LUQUE ALCAIDE y Josep I. SARANYANA, *La Iglesia Católica y América*, Editorial Mapfre, Madrid 1992, pp. 157-239; Josep I. SARANYANA, *Métodos de catequización*, en Pedro BORGES (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, BAC, Madrid 1992, I, pp. 549-571; y Pedro BORGES, *Métodos de persuasión*, en ID. (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, cit., I, pp. 573-591. Todos estos trabajos ofrecen una amplia bibliografía sobre la cuestión.

colombino, en 1493. Un ermitaño de la Orden de San Jerónimo, de nombre **Ramón Pané**³, que pasó con Colón, y que se hizo pronto con la lengua taína, que hablaban los naturales de aquellas islas, evangelizó durante varios años las Antillas, al cabo de los cuales escribió una relación sobre la mitología antillana y conservó algunos preciosos detalles de cómo llevó a cabo su enseñanza de la fe católica a los naturales.

Según él mismo nos cuenta en su *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, terminada, en todo caso, en 1498 y conservada por Hernando Colón⁴, les explicaba que Dios es creador del mundo, quizá con ánimo de desmontar la compleja cosmogonía de los taínos; después les enseñaba las principales oraciones del cristiano (en concreto el Padrenuestro y el Avemaría) y les hacía memorizar el Símbolo de la fe; seguidamente les animaba a practicar las obligaciones morales del Decálogo; y sólo al cabo de cierto tiempo, incluso de varios años, en los que los indios habían de demostrar que podían cumplir habitualmente tales preceptos morales, Pané accedía a bautizarlos. "El primero que recibió el bautismo en la isla Española fue Juan Mateo, que se bautizó el día del evangelista San Mateo, en el año 1496, y después toda su casa, donde hubo muchos cristianos" (*Relación*, cap. 26). Este Juan Mateo, escribano mayor, con su hermano Antón y otros cuatro hombres, murieron mártires a manos del cacique Guarionex y sus vasallos⁵. Veamos el texto donde Pané describe su método

³ Pocos datos se tienen de la vida de este autor. Llegó a La Española en 1493, como uno de los integrantes del primer contingente misional que embarcaron con Colón. Era ermitaño jerónimo y, al parecer, sacerdote. En marzo de 1495 se trasladó a vivir entre los indios del cacique Guarionex y allí permaneció dos años. Esta estancia le facilitó redactar su *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (1496-1497), que fue el primer libro escrito en el Nuevo Mundo en un idioma europeo y ha sido la piedra angular de los estudios etnológicos del hemisferio. Conoció algunas de las lenguas de la Isla y tuvo preocupación por explicar la doctrina cristiana a los indios.

⁴ Hay muchas ediciones de la *Relación*, entre ellas: Hernando COLÓN, *Historia del Almirante*, ed. de Luis Arranz, Historia 16, Madrid 1984, pp. 205-229. La *Relación* consta de veintiséis breves capítulos, que se incluyen entre los capítulos 62 y 63 del texto de Hernando Colón.

⁵ "[...] Mataron a cuatro hombres y a Juan Mateo, escribano mayor, y a su hermano Antón, que habían recibido el bautismo; y luego corrieron donde

evangelizador, y el resultado negativo alcanzado en el caso del cacique Guarionex, con la especificación de las causas del fracaso:

"Estuvimos con aquel cacique Guarionex casi dos años, enseñándole siempre nuestra Santa Fe y las costumbres de los cristianos. Al principio mostró buen deseo, y dio esperanza de que haría cuanto nosotros quisiésemos, y de ser cristiano, pues decía que le enseñásemos el Padrenuestro, el Ave María, el Credo y todas las otras oraciones y cosas que son propias del cristiano. Aprendió el Pater noster, el Ave María y el Credo; lo mismo hicieron muchos de su casa; todas las mañanas decía sus oraciones y hacía que las rezasen dos veces los de su casa. Pero después se enojó y abandonó su buen propósito, por culpa de otros principales de aquel país, los cuales le reprendían porque obedecía la ley cristiana, siendo así que los cristianos eran crueles y se habían apoderado de sus tierras a la fuerza. Por eso le aconsejaban que no se ocupase más en las cosas de los cristianos, sino de concertarse y conjurarse para matarlos, porque no podían contentarlos, y habían resuelto no seguir en algún modo sus costumbres. Por esto se apartó de su buen propósito, y nosotros, viendo que se separaba y dejaba lo que le habíamos enseñado, resolvimos marcharnos e ir donde se pudiese hacer más fruto, enseñando a los indios y doctrinándolos en las cosas de la santa fe. Así que nos fuimos a otro cacique principal, que mostraba buena voluntad, diciendo que quería ser cristiano, el cual se llamaba Mabiaturé"⁶.

Desde el punto de vista teológico-pastoral, dos cosas son de notar en la praxis de Ramón Pané: en primer lugar, que comenzase la enseñanza de la fe por el dogma de la creación, quizá para aprovechar el instinto religioso de los naturales; y, en segundo lugar, la importancia concedida a la vida moral cristiana, como una condición necesaria para recibir el bautismo. En todo ello mostró Pané un gran conocimiento de las constantes de la conducta humana, pues es obvio que una creencia que no vaya respaldada por una conducta coherente, acaba por corromperse. Asimismo, entre los dogmas cristianos, los más próximos a la religiosidad natural son la existencia de Dios y la creación del mundo. Al fin y al cabo, también el libro del Génesis se abre con el relato del hexamerón... En conclusión: los principios teológicos subyacentes a la pastoral aplicada por Pané no eran nada vulgares, sino más bien todo lo contrario, lo cual contrasta con el juicio despectivo que

estaban escondidas las imágenes [cristianas] y las tiraron hechas pedazos" (*Relación*, cap. 26). El martirio tuvo lugar entre la fecha del bautismo de Juan Mateo (1496) y el fin del año 1498, cuando Pané terminó de redactar su *Relación*.

⁶ *Relación*, cap. 25.

Bartolomé de las Casas nos ha dejado de este ermitaño jerónimo...

b) Pedro de Córdoba y Antonio de Montesinos

Otros testimonios de la primitiva evangelización antillana se han conservado en la *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*, obra dirigida por el dominico **Pedro de Córdoba**⁷, escrita entre 1510 y 1521, publicada posteriormente en México, en 1544, con algunas adiciones para adecuarla a la realidad azteca⁸. La estructura de esta obra parece inspirarse en las experiencias pastorales de Pané, pues concede una gran extensión al tema de la creación y de los atributos divinos, y antepone, además, la explicación del Decálogo a la exposición de los sacramentos, según el siguiente nexo de los misterios: Símbolo (catorce artículos), Decálogo, sacramentos y Paternoster. Esta estructura, exigida quizá por razones pastorales, era menos ventajosa —desde el punto de vista del flujo de las ideas— que la secuencia de piezas que adoptaría, años después, el *Catecismo tridentino* (1566); pero había sido recomendada por el célebre dictamen de los teólogos salmantinos, de 1541, como más acorde con la tradición catequética medieval, y se repite, incluso después de Trento, en obras catequéticas muy breves o para indios rudos y poco despiertos intelectualmente. Por otra parte, también conviene recordar que la explicación del Credo

⁷ Nació en Córdoba en 1482. Ingresó en la Orden dominicana hacia 1506, en el convento de San Esteban de Salamanca, y se ordenó sacerdote en 1508. Salió desde el convento abulense de Santo Tomás, en 1510, para comenzar la primera misión dominicana con tres religiosos. Su campo de evangelización abarcó las islas del Caribe y las costas de Panamá, Colombia y Venezuela. En 1519 fue nombrado inquisidor apostólico por el obispo de Tortosa, Card. Adriano de Utrech (futuro Adriano VI). Murió en 1521 en la Isla La Española de tuberculosis, sufrimientos y privaciones.

⁸ Edición: Miguel Angel MEDINA (ed.), *Doctrina cristiana para instrucción de los indios. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O. P. y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México, 1544 y 1548*, Editorial San Esteban, Salamanca 1987. Otra edición, aunque sólo de la versión de 1544, en: Juan Guillermo DURÁN (ed.), *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, UCA, Buenos Aires 1984, I, pp. 227-283.

se hace, en la versión de 1544, según la división en catorce artículos (siete de la divinidad y siete de la humanidad de Cristo). Trento adoptaría, en cambio, la exposición en doce artículos.

El dominico reformado Pedro de Córdoba llegó a La Española en 1510, como vicario provincial de la primera misión dominicana establecida oficialmente en América⁹. Los religiosos de aquella comunidad se comprometieron, desde el primer momento, en dos objetivos: proteger a los indígenas de toda esclavitud e introducirlos en el cristianismo gradualmente, de modo pacífico. Juntos elaboraron un plan pastoral y prepararon los sermones que predicaron tanto a los españoles como a los indios. En tal contexto se inscribe el célebre sermón pronunciado ante españoles por **Antonio de Montesinos**¹⁰ en el cuarto domingo de Adviento del año 1511, que ha sido conservado en parte, merced a la impresionante memoria de Bartolomé de Las Casas, que se hallaba presente:

"Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decir, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quién les adoctrine, cognozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? [...] ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros

⁹ Cfr. Antonio LARIOS, *La expansión de la Orden por América*, en Paulino CASTAÑEDA (ed.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del I Congreso Intenacional*, Deimos, Madrid 1988, pp. 133-156; y Alvaro HUERGA, *Los Dominicos en el "Novus Orbis": predicación y teología*, en José ESCUDERO IMBERT (ed.), *Historia de la evangelización de América*, Librería Editricie Vaticana, Ciudad del Vaticano 1992, pp. 175-193.

¹⁰ Nacido a finales del siglo XV, ingresó en la Orden de Santo Domingo, y profesó en el convento de San Esteban, donde probablemente cursó sus estudios. En septiembre de 1510 desembarcó en La Española. Llamado a España para que probase sus acusaciones de mal trato a los indios, regresó a América en 1526 con la expedición de Ayllón, que llegó al sitio de la actual Nueva York. En 1528 marchó a Venezuela con otros veinte dominicos, donde murió mártir, no se sabe en qué fecha, hacia 1545.

mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño letárgico dormidos"¹¹.

Montesinos, como portavoz de la comunidad dominicana expresa su repulsa al trato cruel dispensado por los españoles a los indios. Junto a ello, constata que el mal comportamiento de los colonizadores constituye un obstáculo insalvable para el buen éxito de la evangelización. Así mismo, sostiene la unicidad del género humano. También condena la guerra de conquista, incluso cuando se camufla bajo el pretexto de evangelización. Finalmente insinúa que el artículo más asequible a los indígenas taínos era la creación del mundo. Se advierte, pues, que tanto los dominicos, como antes Ramón Pané, habían llegado a las mismas o muy similares conclusiones pastorales.

Pero volvamos ahora a la serie de sermones catequéticos (o sea, para indios), cuidadosamente preparados por la misión dominicana durante diez años. A la muerte de Pedro de Córdoba, tales sermones pasaron, probablemente con Domingo de Betanzos, a tierra firme, y allí, en México, como ya dijimos, fueron editados dos veces: primero en 1544 y posteriormente, con importantes modificaciones, en 1548, con el título de *Doctrina cristiana para instrucción de indios*.

La edición de 1544 constituye un catecismo mayor, con una estructura sistemática muy bien delimitada, lo cual supuso, probablemente, una importante reelaboración de los sermones originales. En cambio, la edición posterior de 1548 está dividida en cuarenta sermones, volviendo quizá a su primitiva estructura pastoral, forzada posiblemente en la primera edición. En las dos versiones mexicanas se aprecian unas "adiciones mexicanas", descubiertas por Miguel Angel Medina, que nos introducen en el

¹¹ Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, III, cap. 4 (BAE 96, p. 176). La antropología de la *Doctrina* cordobiana constituye una buena fuente para encuadrar adecuadamente este famoso sermón de Montesinos. Cfr. Miguel Angel MEDINA, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fr. Pedro de Córdoba, O. P. (1482-1521)*, Instituto Teológico O.P., Madrid 1983; y Mercedes OTERO TOMÉ y Pilar FERRER RODRÍGUEZ, *La dignidad del hombre en la "Doctrina" de fray Pedro de Córdoba*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota 2, I, pp. 973-983.

panteón y en las costumbres aztecas. Tales adiciones constituyen, sin duda, un intento de inculturar la predicación antillana a las nuevas circunstancias del mundo nahua o mexica, para alertar a los aztecas acerca de la gravedad de ciertas costumbres idolátricas. Veamos, a modo de ejemplo, una de esas adiciones, interpolada cuando el catecismo habla del amor que el Dios único y verdadero nos tiene:

"Y por esto conoceréis el engaño en que habéis estado, creyendo que Uchilobos o Tezcatepuca y los otros a quienes tenáis por dioses, eran dioses. Porque éstos no eran dioses, mas eran demonios malos que os engañaban, como adelante os diremos. Porque no hay en todo el mundo y en el cielo y en la tierra y en el mar más que un solo Dios que lo rige y gobierna todo y lo mantiene"¹².

Todos los contenidos de la edición de 1544 se exponen en la edición de 1548 en treinta y siete sermones; el resto hasta cuarenta sermones, es decir, los tres sermones restantes, es material nuevo. En la edición de 1548 han sido detectadas por Graciela Crespo¹³ unas dramatizaciones pedagógicas, que constituyen un claro indicio de que también los dominicos aprovecharon para la evangelización —quién sabe si ya en las Antillas— las técnicas dramáticas, y de que esto no era, en aquellos años, exclusivo de los franciscanos... En esas dramatizaciones se aprecian muy largas citas del texto evangélico, se introducen diálogos entre los personajes mencionados y descripciones coloristas de las escenas evangélicas, fruto del arte creativo de los misioneros para lograr una viveza mayor del relato y una mayor cercanía a la mentalidad indígena. Así, por ejemplo, esto se observa en el sermón xii, que narra el nacimiento de Cristo; en el sermón xv, que recuerda el encuentro de Cristo con su Madre después de la Resurrección y con las santas mujeres, y las conversaciones de Jesús con ellas y con los apóstoles antes de la Ascensión; y en el sermón xvi, que presenta el descenso de Jesús al Limbo de los justos. Es probable, incluso, que interviniesen varios lectores en la escenificación, y que el texto

¹² *Doctrina*, 1544, primer artículo, ed. M. A. Medina, p. 204.

¹³ Cfr. Graciela CRESPO PONCE, *Estudio histórico-teológico del catecismo titulado "Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de Historia", atribuida a fray Padro de Córdoba, O. P., (†1521)*, EUNSA, Pamplona 1988.

fuese aderezado con gestos de los lectores, como ponerse de rodillas, levantar las manos, etc. Veamos un ejemplo:

"[...] Después que nuestro dulce Señor hubo resucitado fue a consolar primeramente a su dulce Madre y preciosa reina Santa María, la cual estaba muy triste, hincada de rodillas en su retraimiento esperando la resurrección de su sagrado y precioso Hijo, porque muy bien sabía cómo había de resucitar. Y queriendo ya entrar nuestro Redentor allí donde su santísima Madre estaba, entró primero con mucha presteza el ángel San Gabriel y fue a saludar a la Reina del Cielo, y le dijo: Regina caeli laetare, etc. [...]. Luego entró el Hijo de Dios a consolar a su preciosa y bendita Madre, la cual se puso de rodillas a sus pies con muy gran gozo y alegría de ver a su santísimo y bendito Hijo, el cual la levantó y ambos a dos se estaban en aquella celda hablándose y consolándose y gozándose con admirable gozo. Nuestro Redentor Jesucristo dijo a su santísima y bendita Madre:

—Muy amada Madre mía: mis discípulos y apóstoles están muy acongojados de mi muerte, por tanto conviene que yo los vaya a consolar, por lo cual os pido licencia; quedad en paz.

Su santísima y gloriosa Madre le respondió:

—Hijo mío de mis entrañas, sea así como vos lo decís, idlos a consolar que están tristes y con ellos a vuestra amada discípula María Magdalena, la cual os busca con gran deseo y con muchas lágrimas.

Tomada licencia de su santísima Madre se fue luego nuestro Redentor Jesucristo [...]"¹⁴.

Desde el punto de vista teológico, la *Doctrina* cordobiana constituye un fiel trasunto de los criterios catequéticos de San Agustín y de las principales tesis tomasianas. La antropología es espléndida, con una particular insistencia en la condición humana íntegra, es decir, antes de la caída; en la igualdad fundamental entre el varón y la mujer, usando la alegoría mosaica de la formación de la mujer a partir de la costilla adamítica, tantas veces interpretada por la patrística; en la condición espiritual del alma humana, creada por Dios en cada caso ("sus almas sólo nuestro Señor se las da"), y su destino ultraterreno; y en la monogamia. También aquí, como antes en la *Relación* de Pané, está muy desarrollada la creación del mundo y del hombre, sobre todo en la versión de 1548 (sermones xxxvi y xxxvii), y el estatuto material y finito —no divino, por tanto— del sol, la luna y las estrellas, adorados, como se sabe por

¹⁴ *Doctrina*, 1548, sermón XV, quinto artículo, ed. M. A. Medina, pp. 341-342.

los aztecas. La falsilla del relato es el *hexaëmeron* bíblico o relato de la creación en seis días, y los dos relatos de la creación del ser humano. La antropología es dual (un alma espiritual que anima un cuerpo material), y la demostración de la inmortalidad del alma, contrapuesta a la "mortalidad" del cuerpo, no se hace a partir de desarrollos especulativos, sino apelando a la condición de su Creador, que "es inmortal y no perecedero ni acabable". "El alma jamás muere, porque la creó Dios, que es inmortal, a su imagen y semejanza. Quiso el mismo Señor nuestro, Dador de vida, que nunca muriese, y le dio la memoria, y el entendimiento y asimismo la voluntad". En cambio "nuestros cuerpos son mortales, porque los que los hacen son asimismo mortales, que son nuestros padres y madres".

Junto a estos temas antropológicos y cosmológicos también tienen su lugar otras amplias instrucciones catequéticas, como la doctrina de los cinco elementos, recibida de la física griega (cielo, fuego, aire, agua y tierra), las diferencias ontológicas entre el hombre y el ángel, o un amplio excursus sobre la generación humana, exigida para perpetuar la especie, que es mortal, y para que se ocupen así todas las "sillas" del cielo que dejaron vacías los ángeles caídos, etc.

Es muy interesante una adición mexicana del sermón xxxvii, pues se hace eco de la cosmogonía medieval, heredera del helenismo, en la que todavía no se han abierto paso las ideas astronómicas modernas. Los cielos son redondos, es decir, esféricos, movidos por los ángeles, que "siempre los vuelven y andan en continuo motu, así como vemos al sol que entre un día y una noche da una vuelta a toda la tierra a la redonda". En este contexto, el geocentrismo es evidente. Y también está claramente reconocida la esfericidad de nuestro planeta: "La tierra y el agua sobre que andamos es redonda, así como una bola", hecho constatado por las expediciones marítimas tanto españolas como portuguesas.

Desde la primera edición de 1544 llevó el subtítulo de "por manera de historia". El hecho es notable y merece un breve comentario. Según Medina, tal opción metodológica es un intento de establecer un paralelismo entre el complejo de creencias

indígenas y cristianas, realizando la distinción que mediaba entre ellas. Al mismo tiempo, este método permitió a los autores la posibilidad de utilizar frecuentemente la Sagrada Escritura, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Y, también, facilitó las explicaciones catequéticas, superando, por elevación, algunas cuestiones muy difíciles de enseñar, siguiendo criterios meramente especulativos.

Los sermones treinta al treinta y tres contienen —según Medina— amplias interpolaciones mexicanas. Todo el sermón xxx —que ya está incoado en la versión de 1544 en el epílogo del catecismo— es una de estas adiciones, que explica cuidadosamente los novísimos o postrimerías del hombre, divididos en cuatro lugares infernales: el infierno propiamente dicho, el limbo de los niños, el purgatorio y limbo de los santos padres, vacío desde que Cristo murió por nosotros. El quinto lugar es el cielo, del que sólo se habla de pasada en este sermón. Según Crespo Ponce, los cinco novísimos, al ser así presentados de forma pentacular, podrían ser una clarificación de las creencias mexicas en las cinco moradas de ultratumba, que los hombres alcanzaban según la muerte que habían sufrido.

El sermón xxxi, todo él una adición mexicana, dedicado íntegramente a la virginidad, es aprovechado para explicitar la fe católica en la perpetua virginidad de María Madre de Dios. Al mismo tiempo, y tomando ocasión de la estima que los aztecas concedían a la virginidad religiosa, practicada por algunos jóvenes selectos, insiste en la belleza de la castidad: "Nuestro gran Rey y Señor hermosísimo sobremanera ama mucho la limpieza y hermosura de la vida, y asimismo ama mucho a los que viven limpiamente, así hombres como mujeres". En tal contexto, propone como modelo de vida los mártires, tanto hombres como mujeres, que dieron su vida por la virtud de la castidad y por otras virtudes.

Una estupenda eclesiología puede leerse en el sermón xxxii, a propósito del tema paulino del Cuerpo místico de Cristo. Estas ideas estaban muy esquemáticamente expuestas en la edición de 1544. Ahora, en la versión de 1548, se define la Iglesia como un ayuntamiento de los que han recibido el verdadero bautismo, tienen una misma fe y aceptan unos mismos mandamientos. El alma de la

Iglesia, extendida por toda la tierra, es el Espíritu Santo. La teología sobre el primado romano es amplia: se habla de San Pedro como vicario de Cristo, y de los sucesores de éste, que están en lugar de Pedro; se explica que los papas viven en Roma y se señala cómo son elegidos; se expone la potestad universal del papa sobre todo el orbe y sobre todos los cristianos: nada se dice, pues, de la potestad del pontífice romano sobre los no cristianos, ni se entra en la espinosa cuestión de las bulas alejandrinas o de la jurisdicción del papa sobre los príncipes cristianos y no cristianos; se exponen brevemente los principios de la jerarquía católica; y se trata acerca de la excomunión. A este respecto, es muy interesante que se insista en la excomunión *late sententia* de los bautizados que hayan recaído en la idolatría. Pero el tema de las recidivas idolátricas es tratado con suavidad y sin exageraciones retóricas, lo cual podría indicar que por esas fechas, cuando se publicaba la segunda edición de la *Doctrina* cordobiana, no se habían producido —o no habían sido descubiertos todavía— fenómenos de sincretismo religioso. El apéndice de la edición de 1544, dedicado a exponer el misterio de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, denotaba ya una especial sintonía con la teología española anticonciliarista, en particular con la eclesiología del dominico Juan de Torquemada (†1468). Todo ello queda todavía más remarcado en la edición de 1548.

En definitiva: la obra de Pedro de Córdoba es un catecismo bellamente redactado y muy rico ideológicamente. Parece haber sido un manual para doctrineros y fiscales de indios, elaborado al margen de la escuela salmantina, pues es anterior a ella. Su frescura literaria y su rigor teológico —salvo quizá en alguna metáfora poco afortunada al explicar el misterio trinitario—, constituyen, sin duda, un testimonio del nivel teológico-pastoral que se registraba en los centros de formación dominicos, antes incluso de la reforma impulsada por Cayetano y, desde luego, como consecuencia de ésta.

3. Teología profética pretridentina de Nueva España

a) El impulso editorial de Juan de Zumárraga

Según hemos señalado, el puente entre la teología profética antillana y la novohispana fue precisamente la *Doctrina* de fray Pedro de Córdoba, originada en La Española y publicada en México, en 1544, bajo los auspicios de primer obispo de Tenochtitlan, fray Juan de Zumárraga¹⁵.

Como se sabe, el franciscano Zumárraga llevó la imprenta a la Nueva España y promovió la edición de multitud de obras catequéticas durante los últimos años de su pontificado, es decir, entre 1539 y 1548. Algunos de esos opúsculos se han perdido, como la *Breve y compendiosa doctrina* de 1539. Otros eran meras adaptaciones a Hispanoamérica de obras publicadas ya en Europa, como es el caso del *Tripartito* (1544) de Juan Gerson o la *Suma de Doctrina cristiana* (1546) del eclesiástico sevillano Constantino Ponce de la Fuente, condenado inquisitorialmente por luterano en 1558. De los libros editados por Zumárraga que se han conservado y que tienen un carácter más definido y original, la *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a*

¹⁵ Fray Juan de Zumárraga nació en Durango (Vizcaya) en 1468ca. Ingresó pronto en la Orden franciscana. Fue guardián en varios conventos, definidor y provincial de la misma provincia de la Concepción. En diciembre de 1527 fue nombrado obispo de México y protector de los indios. Zarpó de Sevilla a finales de agosto de 1528. Nuevamente en España, a donde fue llamado para responder de una serie de cargos que le imputaban los primeros oidores de México, fue consagrado obispo en Valladolid, el 27 de abril de 1533. Regresó a México en 1534 y, en junio de 1535, fue nombrado inquisidor apostólico de su diócesis. En 1537, Zumárraga consagró, por primera vez, obispos en el Nuevo Mundo. En 1546 fue designado como primer arzobispo mexicano y murió el 3 de junio de 1548. Fundó varios colegios y hospitales. Llevó la imprenta a México y se sirvió de ella para difundir obras doctrinales propias y ajenas. Solicitó la erección de la primera Universidad del Nuevo Mundo, que quedó constituida como tal, por real cédula, el 21 de septiembre de 1551.

nuestra cristiandad, de 1543/44, y la *Regla cristiana breve*, de 1546, merecen una especial atención¹⁶.

La *Doctrina breve* de 1543/44 ofrece algunas sorpresas interesantes¹⁷. Puede no haber sido escrita en México, sino haber sido redactada para cristianos viejos peninsulares. La referencia a los procesos de brujería de Durango (Vizcaya) podrían servir para fecharla (cfr. fol. cvij^v). Las citas del panteón griego, al explicar el contenido del primer precepto del Decálogo, podrían confirmar nuestra sospecha. En tal caso, esta *Doctrina breve* no sería, propiamente hablando, un producto teológico americano, como lo es la *Doctrina cristiana* de Pedro de Córdoba, donde abundan las referencias al panteón azteca en los pasajes que la crítica ha denominado "adiciones mexicanas". Pero cabe también otra posibilidad: que la *Doctrina breve* haya sido preparada por Zumárraga en América, componiéndola a partir de una serie de fichas o recortes de otras obras catequéticas, como parecen indicarlo algunas interpolaciones claramente americanas (cfr. fol. cviii^r y fol. iv^v). Esta forma de trabajo, copiando de aquí y de allí, fue empleada también por Zumárraga al componer su *Regla cristiana breve*¹⁸, como ya se ha dicho. Uno de los incisos de la *Doctrina Breve* (fol. liij^v) nos permitiría incluso datar el año en que el prelado llevaba a cabo su tarea recopiladora: hacia 1534, es decir, al poco de llegar nuevamente a México, después de pasar una corta temporada en la Metrópoli, unos "diez años" después de la llegada de los primeros misioneros a Mesoamérica; anterior, en todo caso, a la bula *Altitudo divini concilii*, de Pablo III (1537), sobre los

¹⁶ Cfr. Fernando GIL, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (†1548)*, UCA (Facultad de Teología), Buenos Aires 1993.

¹⁷ Cfr. Enrique MIRA MIRA, *Estudio histórico-genético de la "Doctrina Breve" (1543/44) de Juan de Zumárraga*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1989, *pro manuscripto*.

¹⁸ Cfr. la edición crítica, debida a Ildefonso Adeva: Juan de ZUMARRAGA, *Regla cristiana breve*, Ediciones Eunat, Pamplona 1994. Sobre esta obra, además del estudio preliminar de Ildefonso Adeva en la edición crítica que acabamos de citar, cfr. también Carmen J. ALEJOS-GRAU, *Juan de Zumárraga y su "Regla cristiana breve"*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991.

impedimentos de consanguinidad, que no es citada.

En la *Doctrina Breve* —no así en la *Regla cristiana breve*— cita con frecuencia a Erasmo de Rotterdam, tomado de la traducción del Arcedanio del Alcor, de suyo ya muy edulcorada, que Zumárraga incluso corrige. Son muchas, en efecto, las referencias a la *Paraclesis* y al *Enchiridion del caballero cristiano*. Pero, su revisión de las tesis erasmianas más estridentes debe ser tomada en consideración, porque constituye una prueba de que el obispo mexicano quiso distanciarse del humanista flamenco. Esto es importante recalcarlo aquí, pues mucho se ha insistido —ya se ve que con poco fundamento— en la adscripción erasmista de Zumárraga¹⁹, llegándose incluso a afirmar que el éxito impresionante de la primera evangelización entre los aztecas se habría debido precisamente a haber optado por Erasmo, frente al estilo ascético preconizado por los clérigos reformados bajomedievales. En otros términos: el modelo cristiano erasmista —se dice— habría sintonizado mejor con el buen natural de los aztecas, que el cristianismo bronco de los castellanos reformados. Pero, un estudio atento de las fuentes catequéticas preconizadas por Zumárraga demuestra que Erasmo es corregido habitualmente en aquellos temas en que se muestra más original y, por ello, más distante de las tradiciones cristianas bajomedievales: por ejemplo, en sus críticas a la escolástica, al modo de vivir de los frailes, a las devociones populares, a la mortificación y penitencia, etc.

La *Regla cristiana breve* se divide en dos partes. La primera consta de siete documentos dedicados a los siguientes temas: cómo comenzar el día cristianamente; cómo asistir diariamente con provecho a Misa y meditar la pasión de Cristo; cómo confesarse bien; la preparación para la Comunión y su frecuencia; el examen de conciencia diario al final de la jornada; la perseverancia en los propósitos. La segunda parte consta fundamentalmente del *Tripartito* de Gerson (sobre la pasión del Señor, sobre la oración mental, y sobre el bien morir). Hay también otros epígrafes

¹⁹ Véase sobre este tema la importante monografía de Marcel BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México 2^a 1979.

menores al final de la primera parte. Fácilmente se advierte, por el sumario que acabamos de ofrecer, que se trata de una obra para cristianos "viejos" bien instruidos en la fe católica, y con firmes y arraigados hábitos de ascética cristiana. Este instrumento de pastoral estaría, pues, pensado para los españoles trasladados a Nueva España.

Estas dos obras zumarraguianas, que acabamos de analizar, son básicamente una compilación de otros opúsculos ascéticos bajomedievales (sobre todo la *Regla*) y tienen una gran riqueza doctrinal. Los caudales de la compilación de la *Regla cristiana breve*, que habían pasado inadvertidos, han sido individualizados recientemente²⁰, y son los siguientes: Santo Tomás de Aquino (†1274), el cartujo Ludolfo de Sajonia (†1378), el maestro francés Juan Gerson (†1429), el teólogo castellano Alonso de Madrigal, también denominado El Tostado o El Abulense (†1455), el místico flamenco Dionisio de Ryckel, más conocido como El Cartujano, por su adscripción religiosa (†1471), Domingo de Valtanás, dominico contemporáneo suyo (†1560), y un manuscrito anónimo sobre la *Forma de la oración mental*. Muchas autoridades clásicas y medievales, como Aristóteles, Cicerón, San Agustín, San Gregorio Magno, Rábano Mauro, San Bernardo, San Anselmo, San Buenaventura, etc., son recibidas de segunda mano a través de las fuentes de compilación que acabamos de citar. Todo ello en nada disminuye el mérito del obispo mexicano, todo lo contrario: lo acrecienta, porque pone de relieve el gran acopio de lecturas y su selecta biblioteca. En cambio, sí obliga a revisar la aureola, con que se le había adornado, de gran humanista mexicano, si por humanista se entiende la acomodación al modelo erasmiano. Zumárraga más bien parece entroncar con la reforma observante que ya se había establecido en Castilla desde tiempos del Cardenal Cisneros, y, en algún sentido, estaría mucho más próximo a los grandes místicos de finales del siglo XV, que a los ideales de una reforma basada fundamentalmente en la cultura, como pretendían los humanistas centroeuropeos contemporáneos.

²⁰ El descubrimiento se debe a las investigaciones de Carmen J. Alejos-Grau y, sobre todo, de Ildelfonso Adeva.

Recientemente se ha reeditado la *Doctrina christiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras*, que Zumárraga publicó en México en 1546²¹, y es una reelaboración de la *Suma de la doctrina christiana* de Constantino Ponce de la Fuente, como ha probado Marcel Bataillon²². En todo caso, el obispo de México silencia que está reeditando a Constantino. Resines, al reeditar la *Suma* en su versión zumarraguiana, ha observado una serie de adiciones mexicanas, que pueden tomarse como muestra de la inculturación de un libro español en la América colonial. En efecto: la *Doctrina christiana*, en su edición mexicana, tiene tres grupos de destinatarios: los adultos que se han de bautizar y los neófitos o recién bautizados (contiene indicaciones genéricas para todo tipo de catecúmenos y cristianos nuevos, que después se repiten en otros lugares); los indios que están en trance de acceder al bautismo; y, finalmente, las gentes sin erudición ya bautizadas (por ejemplo, los niños, los indios, que compara a los niños, y los africanos, por su condición de gente nueva en la fe). La *Suma* de Constantino fue, pues, muy reelaborada por Zumárraga al publicarla en México, lo cual quizá pruebe que ya tenía sospechas sobre la validez o la ortodoxia de algunas tesis del sevillano. Al final, Zumárraga añade al texto de Constantino un *Suplemento* o segunda parte, cuyo título exacto es: *Suplemento del catecismo o enseñanza del cristiano*²³.

El *Suplemento* de 1546 es una "compilación" preparada "a prisa" por Zumárraga, dirigida a los "incipientes". Consta de dos partes: la

²¹ Edición de Luis RESINES (ed.), *Catecismos americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla y León, Salamanca 1992, II, pp. 427-625. Cfr. José SÁNCHEZ HERRERO, *Alfabetización y catequesis en América durante el siglo xvi*, en Paulino CASTAÑEDA (ed.), *Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, Deimos, Madrid 1988, pp. 589-648.

²² Esta *Suma* se editó por vez primera en Sevilla, en 1543. Una segunda edición tuvo lugar en Madrid, en 1863. Cfr. Marcel BATAILLON, *Erasmus y España*, cit. en nota 19 *supra*, p. 535.

²³ Edición: Juan de ZUMÁRRAGA, *Suplemento del catecismo o enseñanza del cristiano (Segunda parte de la "Doctrina christiana más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras...")*, en Juan Guillermo DURÁN (ed.), *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, UCA, Buenos Aires 1990, II, pp. 121-159.

primera contiene la doctrina cristiana (artículos de la fe, oraciones principales, confesión general, cómo oír Misa, devoción a las imágenes sagradas, oraciones de la mañana y de la noche, los siete sacramentos, las potencias del alma, las virtudes, las obras de misericordia y los pecados capitales); la segunda parte consta de siete "documentos morales", la bendición de la mesa y la conclusión. Es mucho más que una cartilla, pues ofrece amplios desarrollos de algunas de estas partes (por ejemplo, de los sacramentos y los pecados capitales). Refiere algunas de las fuentes que compila: San Agustín, San Juan Crisóstomo, San Buenaventura, Juan Gerson, Juan Eck, etc. Pero no siempre resulta clara su fuente de inspiración. Los siete documentos morales que constituyen la segunda parte tratan temas bastante dispares. El primero es una preparación para la contrición. El segundo es un aviso para los que súbitamente se hallen en peligro de muerte. El tercero es un consejo para mantenerse siempre en gracia de Dios. El cuarto trata de lo mismo que el tercero y está tomado de Gerson. El quinto es un conjunto de consejos, inspirados en San Buenaventura, sobre la forma de comportarse honestamente y recoger el alma. El sexto contiene consejos sobre la forma de educar a los hijos. El séptimo trata sobre las relaciones de los hijos con sus padres. La conclusión de la obra, anterior a los decretos tridentinos sobre la Biblia, contiene un vibrante alegato en favor de la difusión de las Escrituras, especialmente el *corpus paulinum*, traducidas a las lenguas vernáculas, quién sabe si influido por Erasmo.

Recapitulando: la moderación frente a ascéticas demasiado rigoristas, la benevolencia respecto a la materia y al cuerpo humano, la particular viveza al describir los principales pasos de la pasión de Cristo, la serenidad ante la muerte y la contradicción, y el fresco y precioso castellano, consagran a Zumárraga como un clásico de la Nueva España y como una de las personalidades más destacadas de la época. Está bien anclado en la espiritualidad franciscana, es deudor de la *devotio* moderna, tributario del renacimiento cristiano bajo-medieval, abierto a las novedades de su tiempo y riguroso en la expresión como un escolástico. Estas trazas de su carácter deben tenerse presentes para desmontar, o al menos matizar, la fama de hombre intransigente y duro, por su

intervención, como inquisidor, en los procesos de Durango (Vizcaya), y por sus actuaciones (1539) contra los fenómenos de religión yuxtapuesta, tenidas en México. Muy expresivo de su carácter es su epistolario, en parte todavía inédito.

b) Alonso de Molina y su posterior influencia en Juan Bautista Viseo

Otro momento estelar de la actividad editorial de Zumárraga, además de las ediciones de la *Doctrina cordobiana*, la *Doctrina breve*, la *Regla cristiana breve*, etc., que ya hemos comentado, fue la publicación de la *Doctrina cristiana breve traducida en lengua mexicana*²⁴, salida de las prensas en 1546, obra de fray Alonso de Molina²⁵. Merece destacarse por la acogida que tuvo en la Junta eclesiástica de 1546, y porque fue traducida al náhuatl y sirvió como "doctrina breve", es decir, como cartilla, para enseñar la fe a los naturales que se convirtieron en la primera hora²⁶. Pero, este

²⁴ Edición: Juan Guillermo DURÁN (ed.), *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, cit. en nota 8, I, pp. 389-403.

²⁵ Se ha discutido sobre el lugar de su nacimiento (1513/1514). Pasó de muy niño con sus padres a Nueva España. Allí entró en la Orden franciscana y profesó en el convento de San Francisco de México en 1528. Aprendió náhuatl con facilidad y sirvió de intérprete y enseñó la lengua indígena a los Doce Apóstoles de México, recién llegados. Ordenado sacerdote, se dedicó especialmente a predicar a los indios con una gracia particular. Los superiores le concedieron el tiempo y los recursos necesarios para perfeccionar el estudio de la lengua mexicana y escribir algunas obras en ella (gramáticas, vocabularios, etc.). Junto con Fr. Francisco Jiménez, Fr. Alonso Rangel, Fr. Andrés de Olmos y Fr. Bernardino de Sahagún constituyó el primer núcleo de lingüistas mexicanos en el Nuevo Mundo. Murió entre 1579 y 1585. Escribió dos *Confesionarios en lengua castellana y mexicana*, uno breve y uno mayor; un *Sumario de indulgencias y perdones concedidos a los cofrades del Santísimo*; el *Arte de la lengua mexicana y castellana*; y una *Doctrina cristiana en lengua mexicana muy necesaria*. Publicó, además, otras obras actualmente desconocidas. Asimismo se conservan otras manuscritas, entre ellas un *Kempis* en lengua mexicana.

²⁶ A mediados de junio de 1546 se reunió en México la más importante junta de obispos habida hasta entonces (cfr. cap. IV, *infra*). Las sesiones duraron cuatro meses, y se sabe que acordaron un buen número de materias, entre las

opúsculo es poco original y depende incluso literalmente de otras cartillas peninsulares, como la de San Juan de Avila, compuesta entre 1527 y 1540, lo cual nos sitúa en la tradición catequética castellana coetánea²⁷. Por consiguiente, tiene escaso valor para conocer la teología profética mexicana. Se anuncia, en el prólogo, que es una Doctrina para niños y "mancebos" hijos de los naturales

cuales: la edición de dos "doctrinas" para la evangelización de aquellas tierras, una corta y una larga, que debían traducirse a las lenguas de los naturales. Se acordó que la breve fuese la *Doctrina cristiana* que había preparado el franciscano Alonso de Molina, y que la larga fuese la *Doctrina cristiana para instrucción de indios*, elaborada por los dominicos sobre los materiales de fray Pedro de Córdoba, y publicada ya en 1544. Los dos catecismos citados fueron publicados en 1546, el de Molina, y en 1548, el de Córdoba, con una nueva estructura. Por su indudable calidad técnica, y por su condición bilingüe, contribuyeron sobremanera a la implantación de la Iglesia entre los naturales.—Algunos historiadores han considerado, sin embargo, que las dos doctrinas pedidas por la Junta de 1546 serían la *Doctrina cristiana más cierta y verdadera (segunda parte)* o *Suplemento*, que editó Zumárraga en 1546, y la *Regla cristiana breve*, del mismo Zumárraga, editada en 1547, y no las de Molina y Córdoba. Según estos historiadores, el *Suplemento* zumarraguiano de 1546 sería la doctrina corta, y la *Regla* de 1547, la larga. Pero esta tesis parece contradecirse con el colofón de la *Doctrina* de los dominicos, de 1548, que dice textualmente: "Y porque en la congregación que los Señores obispos tuvieron se ordenó que se hiciesen dos doctrinas: una breve y otra larga: y la breve es la que el año 1546 se imprimió. Manda su señoría reverendísima que la otra grande puede ser ésta: para declaración de la otra pequeña". Está claro, pues, que la larga es la *Doctrina* de los dominicos. Pero, ¿y la breve? Podría ser tanto la de Alonso de Molina, de 1546, como la que mandó imprimir Zumárraga, titulada: *Doctrina cristiana más cierta y verdadera (segunda parte)* o *Suplemento*, también de 1546. En favor de esta última hipótesis pueden citarse las palabras que Zumárraga dice en el prólogo del *Suplemento*: "Y como en esta Congregación de los Señores Obispos [la Junta de 1546] fue acordado, que fuesen ordenadas dos doctrinas para los indios, incipientes y proficientes, pareciéndome que también serían útiles a los que con humildad y buen deseo de se aprovechar de ellas las leyeran, y aun quizás más que otras curiosas lecturas, porque la humildad es principio y fundamento de todo buen saber. Y así tan sólo quise enderezar esta doctrina, a quien desea cumplir lo que Dios quiere que se haga, porque aquello es lo bueno. Por lo cual va sin pruebas ni alegaciones, porque a los simples pretendo enseñar, y a las personas humildes y sin erudición avisar, y no argüir con los presentuosos y arrogantes, ni contender con palabras".—Por su temática, y también por su erudición y extensión, nos inclinamos a pensar que la Doctrina breve pedida por la junta de 1544 fue la de Molina y no el *Suplemento* zumarraguiano.

²⁷ Cfr. José M^o RIERA SANS, *La actividad pastoral de fr. Alonso de Molina (1546-1565). Una aproximación a sus fuentes teológicas*, en "Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia", 19 (Pamplona 1991) 473-532.

de la Nueva España, donde se tratan las cosas fundamentales que se han de saber para salvarse. Se dice, además, que debe aprenderse de memoria antes de pasar a ulteriores ampliaciones. Las cosas que deben saberse para salvarse son las siguientes: los artículos de la fe; los mandamientos de nuestro Señor, es decir, el decálogo; los mandamientos de la Iglesia; los siete sacramentos; qué es pecado venial y cómo se perdona; qué es pecado mortal y cuántos son; qué son las virtudes y cuántas; cuáles y cuántas son las obras de misericordia; los dones del Espíritu Santo; los cinco sentidos corporales; las tres potencias del alma; los enemigos del alma; las ocho bienaventuranzas; las propiedades de los cuerpos glorificados. De todo ello trata esta cartilla, a la cual se añade un apéndice con las obligaciones de los padrinos de bautismo, unas enseñanzas especiales para los que van a recibir el bautismo (la renuncia a Satanás y un modelo de homilía para el caso), y dos oraciones: la bendición de la mesa y el *Yo pecador*. Al comienzo de la cartilla se encuentran el *Persignum crucis*, el Credo, el *Paternoster*, el *Avemaría* y la *Salve*.

Interesante, porque expresa el sentir pastoral de los franciscanos, en polémica con los dominicos, son unas palabras del colofón: "Más en la Iglesia no se enseña [la Doctrina], ni a los que han de recibir los Santos Sacramentos se les pide más de lo substancial de ella, lo cual conviene que sepa todo fiel cristiano, como... [y enumera las piezas del catecismo, que ya hemos relacionado más arriba]". Y, algo después, siempre en el mismo colofón, termina: "Aunque con los viejos y rudos que han estado muchos días aprendiendo la doctrina y han hecho de su parte lo posible, y no han podido salir con ella, se contenten los ministros con que se sepan santiguar, y digan el *Pater noster* y el *Ave María*, y que confiesen los *Artículos de la Fe* al menos, para oírlos de penitencia y administrarles el Sacramento del Matrimonio, porque no anden en mal estado amancebados, por falta de no casarlos".

Posteriormente, en 1565, Molina redactó dos importantes confesionarios, "para lumbre e instrucción de los ministros de esta Iglesia y utilidad de los naturales, y [para que] los dichos ministros sepan los propios y naturales vocablos que se requieren para

preguntar y entender en la administración del sacramento de la penitencia (a ellos tan necesario).

El *Confesionario Mayor* va dirigido a los penitentes y pretende ofrecerles un medio concreto para disponerse a recibir el perdón, facilitándoles, con su lectura, los actos preparatorios a la recepción del sacramento: el examen de conciencia, el arrepentimiento, el dolor de los pecados y el propósito de enmendarse y de restituir, si fuera necesario. El *Confesionario breve* va dirigido a los confesores que empezaban a ejercer el ministerio contribuyendo así a una comunicación más expedita con los indios, en orden a entender con claridad las acusaciones y saber preguntar cuando fuese necesario. En uno y otro caso lo que se buscaba era lograr confesiones claras, detalladas e íntegras²⁸.

El contenido del *Confesionario breve* es el siguiente: admonición del sacerdote y preguntas antes de la confesión animando a recibir el sacramento con las debidas disposiciones; preguntas sobre los diez mandamientos y sobre los siete pecados capitales; termina con una exhortación a vivir la fe cristiana.

El *Confesionario Mayor* contiene, en un noventa por ciento, todo el *Menor*, al que añadió otras preguntas y diversos apéndices. Conviene destacar la importancia que se da en el *Confesionario Mayor* a las preguntas sobre el matrimonio, la contracepción y las relaciones paterno-filiales; así como a lo que llamaríamos actualmente ética profesional. En efecto, en el séptimo mandamiento del Decálogo se ofrecen abundantes preguntas sobre el modo de vivir la justicia en el desempeño de los diversos oficios. Estas preguntas nos permiten conocer, además, el desarrollo mercantil de los primeros años de la colonia y la vida social novohispana.

La resonancia de los *Confesionarios* de Molina se prolongó hasta finales del siglo XVI en el *Confesionario* de **Juan Bautista Viseo** publicado en 1599²⁹. Esta obra de finales del XVI es un

²⁸ Edición de ambos *Confesionarios*: Juan Guillermo DURÁN (ed.), *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, cit. en nota 8, I, pp. 376-386 y 409-541.

²⁹ Cfr. Carmen J. ALEJOS-GRAU, *Análisis doctrinal del "Confesionario" de*

calco de los dos confesionarios de Molina en un setenta por ciento, aproximadamente. Tales préstamos tomados por Juan Bautista podrían denotar que los confesionarios molinianos eran adecuados para la práctica sacramental tal como había sido recomendada por III Concilio Mexicano (1585). Si nuestra hipótesis fuese cierta, Molina se habría adelantado a la recepción de Trento en Nueva España. Por otra parte, el estilo de los confesionarios de 1565, tan detallado y rico en pormenores morales, podría significar que la vida cristiana estaba implantada con bastante firmeza en muchas regiones de Mesoamérica, a sólo de cuarenta años del comienzo de la evangelización, aunque ésta pudo resquebrajarse significativamente por algunos rebotes de las prácticas religiosas precolombinas, como se puede advertir consultando las obras de fray Bernardino de Sahagún, como después veremos.

La primera parte del *Sermonario* en lengua mexicana se publicó en México en 1606. Contiene sólo los sermones de Adviento y es la obra magna de Juan Bautista. En el prólogo su autor explica que para la elaboración de esta obra se aprovechó "de los ilustres trabajos y vigilias de muchos santos religiosos que con particular estudio trabajaron" en la lengua mexicana³⁰. Entre ellos hace mención de fray Bernardino de Sahagún, fray Arnaldo de Basacio, fray Alonso de Trujillo, fray Juan de Rivas y fray Alonso de Molina. También se ayudó de varios colaboradores que fueron

Fray Joan Baptista (1555-1607/1613), en Paulino CASTAÑEDA (ed.), *Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII)*, cit. en nota 21, pp. 473-491. Juan Bautista Viseo era natural de Nueva España. Nació hacia 1555 y a la edad de dieciséis años hizo su profesión religiosa en la Orden franciscana. Alternó sus estudios de Filosofía y Teología con los de la lengua mexicana. Desempeñó cargos relevantes dentro de la Orden, de la que llegó a ser lector, guardián y definidor. Fue escritor prolífico, aunque se han perdido muchas de sus obras. Publicó un *Sermonario* y el famoso *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, reeditado recientemente por Juan Guillermo DURÁN en *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, cit. en nota 8, I, pp. 695-734.

³⁰ Juan Bautista VISEO, *Prólogo del Sermonario*, en Lino GÓMEZ CANEDO, *La educación de los marginados durante la época colonial*, Porrúa, México 1982, pp. 371-379. Sobre las obras compuestas por franciscanos en lenguas indígenas, durante el siglo xvi, vid. Manuel CASTRO, *Lenguas indígenas transmitidas por los franciscanos en el siglo xvi*, en Paulino CASTAÑEDA (ed.), *Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo xvi)*, Deimos, Madrid 1988, pp. 485-572.

ocho indios, siete de ellos educados por los franciscanos en Tlatelolco.

En el Sermonario recoge abundantes citas de las Homilías de San Juan Crisóstomo y de San Gregorio Magno para el tiempo de Adviento. Según Garibay, el modo de escribir de Juan Bautista, "la gala de su lengua y la elegancia de la expresión se acercan a la concisión latina, no tan fácil de alcanzar"³¹.

c) Cristóbal Cabrera, un teólogo preterido

Conviene ahora decir unas palabras acerca de Cristóbal Cabrera³², colaborador estrecho de Zumárraga, primero, y después de Vasco de Quiroga. Debe su fama como teólogo a un dictamen importante acerca del bautismo de los indios, titulado *De sollicitanda infidelium conversione*³³, escrito tardíamente en Roma, en 1582, que refleja sus experiencias mexicanas (dice que fue testigo del bautismo de muchos adultos y de muchos niños, durante seis o siete años) y sus recuerdos de los debates bautismales tenidos en México, entre 1538 ó 1539 y 1545. Se sabe, en efecto, que Cabrera participó en la junta eclesiástica de 1539, donde se discutió el problema del rito bautismal y la cuestión acerca de la libertad de coacción para recibir el bautismo. "First american

³¹ Cfr. Angel M^a GARIBAY, *Historia de la literatura náhual*, Porrúa, México 1987, II, p. 179.

³² Nació en Zaratán (Valladolid), en 1513. Pasó a México en 1533. Ordenado sacerdote allí mismo, en 1538 ó 1539. Notario apostólico de Zumárraga y después secretario de Vasco de Quiroga (1539-1545). Regresó a España en 1546. Hacia 1560 se trasladó a Roma, donde murió en 1598. Escritor prolífico en latín y castellano. Sus manuscritos se encuentran en la Biblioteca Vaticana y están prácticamente inéditos, pues en vida publicó sólo dos libros en Valladolid antes de irse a Roma. Modernamente se ha editado su *De sollicitanda infidelium conversione* (a cargo de E. Martín Ortiz).

³³ Edición en: E. MARTÍN ORTIZ, en "Communio", 5 (Sevilla 1972) 413-461. La edición va precedida de un amplio estudio preliminar (pp. 23-186 y 257-411).

las muestras de respeto y veneración hacia la autoridad civil legítima, desbaratan cualquier intento de imputar a los frailes pretensiones políticas de carácter temporal (por ejemplo, y como se ha dicho por parte de algunos historiadores, desmienten que los mendicantes hayan pretendido fundar en Mesoamérica una república teocrática, al margen de Roma y de la corona española).

En la primera plática, después de la autopresentación, los misioneros exponen primeramente dos temas: la misión vicarial del Romano Pontífice y la naturaleza de la Sagrada Escritura, poseída y guardada en depósito por el papa en la Iglesia. Tal proceder, que podría haber sido pensado para una controversia antiluterana, es, en cambio, el esquema elegido para una disputa con los aztecas. Este método implica una apelación al sentido religioso de los pueblos mexicas, y supone cuatro cosas: que Dios puede tener representantes o vicarios suyos; que Dios puede hablar a los hombres; que los oráculos divinos se pueden escribir para conservar de ellos memoria; y que el depositario e intérprete de tales oráculos es el papa. Está, pues, en juego una idea de Dios y de la sociedad de los creyentes que sintoniza perfectamente con las tradiciones religiosas de los pueblos del altiplano mexicano.

El paso siguiente es declarar quién es el Dios verdadero, "creador y dador del ser y vida", que "no es engañador, ni mentiroso, no aborrece, ni desprecia a nadie, ninguna cosa mala hay en él [...] es perfectamente bueno, es abismo de todos los bienes, e sumamente amoroso, piadoso, misericordioso [...] (I, cap. 4). La insistencia en la bondad divina y, sobre todo, en su misericordia, contrasta con la crueldad de los dioses del panteón azteca. Después se expone el ciclo cristológico. Y aquí termina la primera plática. La réplica de los caciques aztecas, de gran belleza, ofrece un argumento importante, para resistirse a la conversión, que merece la pena reseñar: "No nos parece cosa justa que las costumbres y ritos que nuestros antepasados nos dejaron, tuvieron por buenas y guardaron, nosotros con liviandad las desamparemos y destruyamos" (I, cap. 6). En otros términos: la religión azteca se había hecho cultura o quizá mejor: la cultura azteca se había expresado religiosamente. El abandono de las creencias de los antepasados implicaba, pues, el abandono de las costumbres cívicas

y de las formas de vivir tradicionales, y esto resultaba especialmente costoso para los mexicas; y habría de ser además, como veremos al estudiar los fenómenos de recidivas idolátricas, la causa principal de los sincretismos religiosos aparecidos ya en la segunda mitad del siglo XVI.

Los contenidos catequéticos del libro segundo, hoy perdidos, presentan —según el sumario de los mismos que se conserva— una curiosa ordenación. En primer lugar, la antropología natural (inmortalidad del alma y explicación del libre albedrío), como si esta obra hubiese sido pensada para la conversión de luteranos; seguidamente, la eclesiología (conocimiento de la Iglesia y obediencia a la Iglesia romana para salvarse). Seguían los siete artículos pertenecientes a la divinidad y los siete artículos relativos a la humanidad de Cristo. A continuación, el Decálogo. Inmediatamente, los novísimos. Después, y con mucha extensión, los siete sacramentos. Finalmente, se narraba cómo se resolvieron algunas cuestiones matrimoniales y dos capítulos últimos a modo de colofón.

Otras tres obras importantes para conocer la actitud de Sahagún ante las culturas mesoamericanas, son: *Historia general de las cosas de Nueva España*; *Adiciones, apéndice a la Postilla y Ejercicio cotidiano*; la *Psalmodia Christiana* y *Breve compendio de los ritos idolátricos de Nueva España*⁵⁸. De todas ellas, especial atención ha

⁵⁸ Ediciones: Bernardino de SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía y glosario de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Alianza Universidad, Madrid 1988, 2 vols. (hay otras ediciones: de Angel M^a Garibay, Porrúa, México 1981; y de Juan Carlos Temprano, Historia 16, Madrid 1990); ID., *Psalmódia Christiana*, ed. de Arthur Anderson, University Utah Press, Utah 1993; ID., *Adiciones, apéndice a la Postilla y Ejercicio cotidiano*, ed. de Arthur J. O. Anderson, UNAM, México 1993; e ID., *Breve compendio de los ritos idolátricos de Nueva España, auctore [Bernardino de Sahagún] Pio V dicatum*, ed. de Livarius Oliger, en "Antonianum" 17 (1942) 3-38 y 133-173, con un amplio estudio preliminar, pp. 3-29. (Es un extracto, fechado en 1570, de los dos primeros libros de la *Historia general*, preparado por el propio Sahagún para información del Romano Pontífice).—Entre los sahuaguntistas se distingue ahora entre la "enciclopedia doctrinal" de fray Bernardino y su obra misional. Esta distinción parece presuponer, de alguna forma, que la obra misional y la obra etnográfica tuvieron finalidades diferentes... Esto es discutible, a nuestro entender, puesto que los

mercedo la *Historia general*, por ser una fuente inapreciable para el conocimiento de la vida cotidiana precolombina de los aztecas. Fue terminada, en su versión nahua, en 1569, pero la traducción al castellano —es decir, la obra completa como la conocemos hoy— se calcula que se acabó hacia 1577⁵⁹. Vale la pena reproducir someramente el índice de la obra. Está dividida en doce libros: de los dioses que adoraban los aztecas (I); del calendario, fiestas, ceremonias y sacrificios (II); del origen de los dioses mexicas (III); de la astrología y del arte adivinatorio (IV); de los agüeros y pronósticos de futuro (V); acerca de la retórica, filosofía natural y teología de los aztecas (VI); otra vez de la astrología y filosofía natural (VII); de los reyes, señores y demás formas de gobierno de los aztecas (VIII); de los mercaderes y de los diferentes oficios (IX); vicios y virtudes de las gentes indianas, de sus medicinas y enfermedades, y de sus movimientos migratorios (X); sobre las plantas y animales de la Nueva España (XI); acerca de la conquista de la Ciudad de México por los españoles (XII). En los prólogos, apéndices e interrumpiendo los capítulos, Sahagún recoge temas pastorales de indudable interés, dirigiéndose directamente a los indios, confutando la idolatría, contando cómo se daba la primera formación a los naturales recién casados, etc. Estos incisos se parecen mucho a algunos pasajes de los *Coloquios*.

g) Maturino Gilberti y los problemas de la inculturación evangélica

En 1583 salía de la prensas de Pedro Echarte, en México, un libro de Bernardino de Sahagún, titulado *Psalmodia christiana, y sermonario de los Santos del Año, en lengua Mexicana*, de la cual nos ha dejado constancia García Icazbalceta, describiendo el único

evangelizadores americanos pensaron siempre, según los principios de la teología escolástica, sobre todo de inspiración tomista, que era muy conveniente que la evangelización fuese acompañada por una educación cívica y humana, puesto que lo humano es la base y como el fundamento del organismo sobrenatural, aun siendo ambos órdenes distintos.

⁵⁹ Esta es la opinión de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, en la *Introducción* a su edición crítica, citada en la nota 58, *supra*.

ejemplar conocido, que se hallaba en su poder⁶⁰. Fray Bernardino declara, en su "Prólogo al lector", entre otras cosas, lo siguiente:

"Hase trabajado después acá, que son bautizados, de hazer los dexar aquellos cantares antiguos, con que alababan a sus falsos dioses, y que canten solamente los loores de Dios, y de sus Sanctos, y esto de día, y en las Pasquas, y Domingos, y fiestas de los Sanctos de sus Iglesias. Y a este propósito se les han dado cantares de Dios, y de sus Sanctos en muchas partes, y todavía los cantan: pero en otras partes, y en las más, porfían de volver a cantar sus cantares antiguos en sus casas o en sus tecpas: (lo qual pone en harta sospecha en la sinceridad de su Fee Christiana), porque en los cantares antiguos por la mayor parte se cantan cosas idolátricas en un estilo tan obscuro, que no hay quien bien los pueda entender, sino ellos solos"⁶¹.

Evidentemente, Sahagún denuncia un fenómeno de recidiva idolátrica que le preocupa mucho, y describe un notable esfuerzo de inculturación evangélica, llevado a cabo por los frailes menores, para sustituir el folklore religioso precolombino por cantares de contenido cristiano. Fray Bernardino se queja incluso de que algunos misioneros fueran credulones, fiándose demasiado pronto de la verdadera conversión de los mexicas; de modo que, por descuido de los evangelizadores, los indios volvían a incurrir en la idolatría⁶². Sin embargo, el esfuerzo de Sahagún, tan loable, no

⁶⁰ Cfr. Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539-1600*, FCE, México 1954, pp. 322-326.

⁶¹ Edición Joaquín García Icazbalceta, p. 323. Sobre los esfuerzos por traducir el lenguaje técnico cristiano a la lengua nahua, cfr. Ana de ZABALLA, *El uso del náhuatl como medio de inculturación en la obra misional de Sahagún*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota 2, II, pp. 1521-1540.

⁶² "Hízose también a los principios una diligencia en algunos pueblos desta Nueva España donde residen los religiosos, como fue en Cholula y en Huexotzingo, etcétera, que los que se casaban los poblaban por sí junto a los monasterios, y allí moraban, y los predicaban el cristianismo y el modo de la cohabitación matrimonial. Y era muy buen medio éste para sacarlos de la infección de la idolatría y otras malas costumbres que se les podían apegar de la conversación de sus padres. Pero duró poco, porque ellos hicieron entender a los más de los religiosos que toda la idolatría con todas sus ceremonias y ritus, estaba ya olvidada y abominada que no había para qué tener este recatamiento, pues que todos eran bautizados y siervos del verdadero Dios. Y esto fue falsísimo, como después acá lo hemos visto claro, que ni aún agora cesa de haber muchas heces de idolatría y de borrachería, y de muchas malas costumbres; lo cual se hubiera mucho remediado si aquel negocio fuera adelante

contó siempre con la comprensión y el aplauso de las autoridades religiosas y civiles de la Nueva España, como lo prueba el hecho de que la *Psalmodia* sahaguntiana fuese denunciada a la Inquisición mexicana y retirada. En este mismo contexto de lucha contra las recidivas idolátricas debe inscribirse el esfuerzo de otro minorita, fray **Maturino Gilberti**⁶³, autor de un *Diálogo de Doctrina Xpistiana en lengua michoacana*, publicado en México, en las prensas de Juan Pablos, en 1559. Este libro fue víctima también de la incompreensión de las autoridades eclesiásticas, siendo retirado durante treinta años por la Inquisición mexicana, hasta que el Consejo de Indias, después de un largo proceso, autorizó su distribución. El proceso, que se conserva íntegro en el Archivo General de la Nación, de México, ramo Inquisición, ha sido publicado por Francisco Fernández Castillo⁶⁴.

Es indiscutible que en el proceso incidieron las discordias entre el clero secular y el clero regular, como expresamente reconoce el Santo Oficio mexicano en carta al Consejo General de la Inquisición en Sevilla, de fecha 1576. Pero, aparte de "las envidias de los clérigos de Michoacán", el fondo del proceso apunta a la dificultad de la inculturación. En otros términos: en la retirada del catecismo de Gilberti jugó un papel destacado la traducción de los términos técnicos cristianos a la lengua tarasca. Fueron siete las proposiciones discutidas, para lo cual se apeló a buenos conocedores de la lengua michoacana⁶⁵ y a los teólogos novohispanos

como se comenzó, y como fue en pocas partes fuera en todas, y perseverara hasta agora" (Bernardino de SAHAGÚN, *Historia General de las cosas de Nueva España*, libro X, cap. 27, ed. López Austín, II, pp. 630-631).

⁶³ Nació en Toulouse en 1498. De origen italiano. Estudió en la Universidad de su ciudad natal, de la que fue profesor. Tomó el hábito franciscano en la provincia de Aquitania. Embarcó para Nueva España hacia 1531. Estudió teología en la Universidad de México. Se incorporó a la provincia del Santo Evangelio, para pasar posteriormente a la de Michoacán. Fue gran conocedor de la lengua tarasca o michoacana. Falleció en Zintzuntza en 1585. Cfr. Manuel CASTRO, *Lenguas indígenas transmitidas por los franciscanos del siglo XVI*, cit. en nota 30, *supra*.

⁶⁴ Cfr. Francisco FERNÁNDEZ CASTILLO (ed.), *Libros y librerías en el siglo XVI*, AGN-FCE, México 21982, 4-37, 454-455 y 545-550.

⁶⁵ Fue llamado a dictaminar el teólogo agustino Alonso de la Vera Cruz, buen conocedor de ese habla. Cfr. Cristina de SALAS MURILLO, *El dictamen de*

más importantes del momento, como fray Bartolomé de Ledesma. Pero, además, parece que fueron consideradas ciertas expresiones vertidas por Maturino Gilberti en sus conversaciones con los indios michoacanos, de cierto sabor escatológico y polémicas con otras Órdenes religiosas, que al final no fueron tomadas en consideración por la Inquisición.

Las siete proposiciones, calificadas por el Santo Oficio mexicano, en 1576, son las siguientes:

1ª. "La primera cosa divina en la Santísima Trinidad que es Dios Padre..." (Calificada de expresión técnicamente incorrecta, pero sin mala intención).

2ª. "Los pecadores hacen también buenas obras, pero sus buenas obras son solamente de por fuera, porque en el interior están muy tenebrosas; y sus buenas obras son así como un cofre o caja pequeña que por de fuera o por detrás se pinta para que esto sólo sea vea y por dentro esté siempre sucia". (Calificada de proposición mal formulada, aunque se pueda entender correctamente).

3ª "Lo que hemos de creer para que seamos salvos o libres, es que creamos que Dios nos quiere dar salud o sanar al cuerpo y al alma, y que con facilidad nos lo dará directamente, si firmemente creemos". (Calificada de "mala calidad").

4ª. "No se adora imagen alguna aunque sea el Crucifijo, ni tampoco de Santa María, pero solamente por esto se figura o se pinta el Crucifijo o Santa María o los santos, porque solamente se traiga a la memoria la gran misericordia de Dios, por la cual nos quiso redimir con la muerte de su Hijo". (Calificada de escandalosa y que sabe a error).

5ª. "No nos queriendo nosotros perdonar, nos torna Dios a quitarnos el perdón que nos había dado por nuestros pecados". (Calificada de oscura y confusa, aunque no de mala calidad).

6ª "Queriendo morir la criatura bautizada y no habiendo quien la baptice ni la sepa bautizar, entonces sus padres alzarán su corazón al cielo, llamando a Dios y ofreciéndole la criatura para que se salve o libre su ánima en la fe de la Iglesia". (Calificada en sí misma de errónea, aunque la declaración que hizo de ella Maturino les pareció satisfactoria).

7ª. Hablando de las Personas de la Santísima Trinidad, dice: "que por eso no te cansarás o no desmayes de vivir solamente en la Santa Fe Católica". ("No tiene mala calidad").

En cuanto a su declaración de tenor escatológico, varios indios

Alonso de la Vera Cruz a la obra catequética de Maturino Gilberti. Estudio preliminar y edición, en VV.AA., Evangelización y teología en América (siglo XVI), cit. en nota 2, II, pp. 1507-1515. Este dictamen se conserva en BNP, Fonds espagnols.

tarascos testimoniaron que le oyeron predicar, en cierta ocasión: "y hago os saber otra cosa, que en Castilla se pierden y destruyen todas las gentes y el mundo se quiere acabar, y se acabará antes de un año cumplido, y de allá vendrán unos padres a predicaros y pervertiros en otra fe de la que tenéis, sino fuésemos nosotros los frailes de todas tres órdenes [Santo Domingo, San Francisco y San Agustín], porque nosotros seremos solos los que estaremos constantes, que no os perviertan y algunos de los que creen en Dios". El tribunal del Santo Oficio pasó por alto estas fantasías escatológicas, adivinando un tenor claramente polémico con las nuevas Ordenes que fueron autorizadas posteriormente a misionar en Indias, muy especialmente los jesuitas. En otros términos: comprendió el tribunal que con esas fantasías acerca del futuro se quería prevenir a los fieles contra la "intromisión" de nuevas Ordenes en la evangelización de Nueva España.

La proposición que implicaba la inculturación es la primera. Así lo planteó Alonso de la Vera Cruz, cuando fue llamado a dictaminar sobre las siete proposiciones, en 1560. El problema deriva de que en michoacano la palabra *ma*, en acusativo, significa tanto *unum* y *unam*, como *primum* y *primam*. Por otra parte, en michoacano, se emplea el mismo término tanto para expresar la divinidad (en abstracto) *diosequa*, como para indicar un dios concreto. Por consiguiente, la primera proposición pretende decir que la primera Persona de la Santísima Trinidad es Dios Padre, pero también podría interpretarse, aunque no según la intención de Gilberti, que la primera divinidad es Dios Padre..., estableciendo de esta forma una cierta gradación en la Trinidad, a modo de las antiguas formulaciones gnósticas. Otra interpretación incorrecta de la expresión matoriana sería entender que en la Trinidad hay tres "cosas", puesto que el neutro castellano "lo uno" suele expresarse en el habla corriente como "una cosa", tema que ya se había planteado en la Edad Media, y que fue debidamente corregido por el decreto *Damnatus ergo* del Lateranense IV, en 1215.

Por lo demás, las siguientes proposiciones pueden también interpretarse con sentido ortodoxo. Por una parte, una prudente inconoclastia, para alejar el peligro de recaer en la idolatría

(proposición 4^a). Las demás proposiciones hacen hincapié en cuestiones polémicas con el luteranismo.

h) La Junta Magna de 1568

Entre la culminación de la obra sahumantiana, hacia 1569, y la publicación del manual de Juan Focher, en 1574, del que hablaremos seguidamente, tuvieron lugar importantes acontecimientos, de los que merece la pena dar noticia. Había terminado el Concilio de Trento (1545-1563), cuyos decretos fueron acogidos por Felipe II como ley de la corona española. Ello implicaba al rey, patrono de la Iglesia americana, en la ardua tarea de aplicar las disposiciones tridentinas en América, ordenando la convocatoria de concilios provinciales, cuya teología será estudiada en el siguiente capítulo. Pero, además, exigía algunos cambios en la actitud evangelizadora de la corona española. Por ello, y no sólo para estudiar esas modificaciones de carácter religioso, sino también las de orden político, Felipe II había convocado en Madrid la Junta Magna de 1568⁶⁶, pilotada por don Diego de Espinosa, obispo de Sigüenza y presidente del Consejo de Castilla. Y de esta Junta saldrían las instrucciones para la ordenación de la vida eclesiástica americana, que serían entregadas a los dos nuevos e influyentes virreyes: don Martín Enríquez, para Nueva España, y Francisco de Toledo, para el Perú.

Como primera medida, la Junta se opuso al proyecto de la Santa Sede, de nombrar un nuncio para América: la Santa Sede deseaba, en efecto, una mayor intervención pontificia en la evangelización americana. Por ello erigió, también entonces, una Congregación permanente para los negocios de la conversión de los infieles, preludio de la posterior Congregación de Propaganda Fidei. Madrid propuso, en cambio, la creación de un patriarcado de Indias: el patriarca sería el legado nato para todas aquellas provincias, con la autoridad que le competiese según derecho. Este patriarca estaría

⁶⁶ Seguimos: Primitivo TINEO, *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, EUNSA, Pamplona 1990, pp. 211ss.

sometido al Romano Pontífice, lo elegiría el papa a presentación real y residiría en la corte madrileña. En sus manos estaría concentrada toda la jurisdicción delegada para Indias (correspondencia con las diócesis, presentación de mitras y beneficios, movimiento de misioneros, etc.), asistido por los cuatro comisarios generales de las grandes Órdenes misioneras. Tampoco el patriarcado prosperó, por la lógica oposición de la Santa Sede, ya que habría sido como una "congregación nacional para misiones", sustraída a la autoridad romana. Así, pues, ni patriarcado ni nuncio para las Indias; y las cosas quedaron, en este tema, como estaban.

La Junta también aconsejó "reducir" a los indios a poblados, para que viviesen "políticamente"; aconsejó un trato más paternal y bondadoso con los indígenas; manifestó su desagrado por la intromisión de los misioneros en cuestiones políticas, so pretexto de proteger a los naturales; se preocupó por las fricciones entre los religiosos, por una parte, y los obispos y el clero secular, por otra; recomendó cercenar, siguiendo las indicaciones de Trento, los privilegios de las Órdenes en los temas de jurisdicción; se pronunció en favor de la generalización del diezmo, también para los indios, venciendo en esto la resistencia de los religiosos; prestó atención a la selección de los misioneros; etc.

i) El "Itinerario" de Juan Focher

Como ya se anunció más arriba, en 1574 se publicaba, en Sevilla, el *Itinerarium catholicum* del franciscano Juan Focher⁶⁷

⁶⁷ Era francés, pero se desconoce el lugar y fecha de nacimiento. Llegó a Nueva España, al poco tiempo de ser descubierta, desde la región de Aquitania. Era doctor en Leyes por la Universidad de París, antes de tomar hábito; después estudió Teología y Derecho Canónico. Aunque pudo desempeñar algunas tareas misioneras, parece que su principal actividad en Nueva España fue la de ser consejero en cuestiones legislativas y teológicas de religiosos de todas las Órdenes, de los oidores y letrados de la ciudad de México, de las juntas de preladados y de los gobernantes. Aprendió la lengua mexicana y la ejerció confesando y predicando, aunque su principal ocupación fue el estudio de las letras y ciencias que había aprendido en su juventud. Escribió muchas obras. Enseñó en el Colegio de Tlaltelolco. La única obra que se posee de este autor es

dispuesto para la imprenta por fray Diego Valadés⁶⁸. Esta obra, que es un manual para los misioneros, constituye un punto de obligada referencia para comprender el espíritu con que los franciscanos se allegaban a los naturales. Dividido en tres partes, el libro establece, en la primera de ellas, los tres principios fundamentales de toda sana misionología: primero, que Dios llama a todos los hombres a la salvación (es el tema de la voluntad salvífica universal de Dios); que es exigible como una segunda llamada o vocación para ser enviado a Indias a misionar; y que tal segunda vocación tiene una manifestación en el fuero externo, cuando el fraile es elegido por la autoridad competente para pasar a América (es el tema de la idoneidad o selección de los misioneros).

Trata también acerca del bautismo de los infieles adultos, considerando que es ilícito coaccionarlos físicamente a recibirlo, aunque admite la licitud de coacciones morales. Respecto a la licitud de bautizar a los niños infieles contra la voluntad de sus padres, Focher establece una serie de supuestos, siguiendo las tesis de Duns Escoto, pero con una cierta independencia. Establece, como punto de partida, la tesis de Duns: "los niños infieles pueden ser bautizados contra la voluntad de los padres" (I, cap. 7). Seguidamente recuerda las condiciones para la validez del bautismo: basta el agua, la forma, la intención del ministro y la fe de la Iglesia. Aprovecha la ocasión para tratar con cierta amplitud la cuestión del padrino, la oportunidad de prescindir de él en determinados casos y el tema del parentesco espiritual como impedimento del matrimonio, mostrándose en esto partidario de simplificar las ceremonias rituales del bautismo en casos extremos, como era la práctica usual entre los frailes menores. Presenta una serie de casos, con las consideraciones que eran usuales en el quinientos: por ejemplo, el supuesto de un príncipe cristiano que tiene súbditos paganos que no permiten que sus hijos sean bautizados, etc. Recuerda Focher que "antes del uso de razón los niños son propiedad de sus padres y que están bajo su tutela" (I,

el *Itinerarium Catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*.

⁶⁸ Edición: Antonio EGUILUZ (ed.), *Juan Focher. Itinerario del misionero en América*, Madrid 1960, texto bilingüe latín-castellano, con introducción y notas.

cap. 7, segunda verdad), apartándose en este tema de la doctrina escotista, aunque después matiza ligeramente el aserto. Considera los casos en que unos padres paganos podrían enojarse de que su hijo hubiese sido bautizado sin su autorización, llegando incluso a sacrificar idolátricamente al propio niño, etc. Finalmente, y después de muchas vacilaciones, termina: "esta opinión de bautizar unas veces a los niños de los paganos y otras no, entendida como la acabamos de exponer, parece ciertamente piadosa y fundada en verdad; favorece, en efecto, al culto divino de la Iglesia y al prójimo, es decir, a los mismo niños, no cediendo, por otra parte, como queda probado, en perjuicio de nadie. Además, en cuanto es posible, concuerda algún tanto las varias opiniones de los Doctores" (I, cap. 7, sexta verdad).

La segunda parte del *Itinerarium* se abre con una pormenorizada relación de cómo debía ser la instrucción del indio que se acercaba al bautismo. Era preciso explicarle el Credo en su propia lengua, insistiendo en que Dios existe y es creador de todo; en que se ha encarnado; y en que nos dará la vida eterna si somos servidores suyos. Después debía seguir una pormenorizada instrucción sobre los siete pecados capitales, para continuar con el Decálogo. Finalmente debía exhortársele a que perseverase algún tiempo en la práctica de la moral cristiana, deseando el bautismo y haciéndose, de algún modo, digno de recibirlo. La tercera parte del *Itinerarium* analiza el caso de los indios que, de hecho, estaban ya sometidos a un príncipe cristiano, y cómo se les debía misionar. Es aquí donde Focher ofrece su conocida justificación de la guerra contra los chichimecas.

Respecto a la cuestión de los justos títulos, la opinión de Focher fue favorable a la tesis de la delegación pontificia. Los monarcas españoles (los Reyes Católicos, Carlos V y Felipe II) estaban autorizados por los papas para gobernar las Indias. De igual modo los religiosos misioneros, pues desempeñaban su cargo por autoridad del papa y, por lo mismo, no debían ser consideradas personas particulares, sino públicas (I, cap. 8, cuarta veritas). Observamos ya en Focher un ligero desplazamiento de la tesis de la concesión pontificia hacia la tesis regiovicarial, que habría de triunfar en el siglo XVII y, sobre todo, en el XVIII.

Puede decirse, a modo de recapitulación, que el *Itinerario* expresa, en su mayor parte, la teología profética franciscana pretridentina, aun cuando su autor haya fallecido en 1572 y haya traído a colación los privilegios postridentinos concedidos por San Pío V a los indios americanos. Su estilo, en efecto, y su forma de argumentar y de presentar los temas recuerdan todavía el aire de los primeros franciscanos, quizá porque esta obra fue redactada a lo largo muchos años: comenzada poco después de 1540, no pudo ni siquiera ser acabada por su autor... Se ha dicho, incluso, que Focher pudo haber empleado, como base de su *Itinerario*, algunos materiales preparados por otros franciscanos, quizá los famosos "Memoriales" atribuidos a Motolinia. De ser cierta esta hipótesis, los orígenes del *Itinerarium* se retrotraerían a los primeros momentos de la evangelización franciscana en México.

Por otra parte, su contraste con algunas tesis lascasianas es evidente, pues Focher expresa una teología ecléctica, en la que algunos elementos tomados del más puro tomismo, relativos a los derechos humanos, se entrecruzan con otros derivados del escotismo y de algunos nominalistas tardíos, quizá menos respetuosos, éstos últimos, con las libertades fundamentales de la persona, al menos entendidas éstas según los parámetros modernos postrevolucionarios.

j) Recapitulación de la primera evangelización novohispana

En resumen: las obras que hemos analizado en esta primera etapa de la evangelización novohispana son expresivas de que los temas más originales que la producción teológica se planteó, en continuidad con la antillana, son los relacionados con la evangelización de los indios. En tales obras se perfilan dos corrientes. Una, que plantea los temas más especulativamente, por ejemplo, en torno al derecho a la evangelización, extremando la evangelización pacífica y exigiendo una mayor preparación prebautismal. La otra, quizá más práctica y pastoral, se acerca con mucho amor al conocimiento de las culturas indígenas, recoge las

tradiciones precolombinas creando la ciencia etnográfica americana, despliega nuevos métodos y procedimientos didácticos, y facilita el acceso al bautismo en aras de una preparación posterior.

Sin embargo, en cuanto a los temas doctrinales de fondo, se percibe una continuidad entre los teólogos de una línea y otra. Partiendo del Dios creador, en que todos insisten, se llega a la predicación de la Redención y con ello a la imagen de un Dios misericordioso, desconocida y de radical novedad para el indígena. Junto a esto, todos insisten en que la predicación ha de ir acompañada de las virtudes y exigencias cristianas. A la importancia del bautismo se sumó muy pronto la insistencia en la práctica de la confesión sacramental.

También hay continuidad en todos estos autores en el tema de la inculturación. Todos comparten la convicción de que se deben aceptar y respetar los elementos de la cultura indígena compatibles con la fe cristiana. Esta tendencia chocó con el proyecto colonial de la corona, que va a configurar el mundo americano especialmente a partir de los años 1568 y 1570. De todas formas, conviene insistir en que la corona se hizo eco, al tomar determinadas decisiones, de la decepción que se advierte ya entre algunos evangelizadores, en los años sesenta, cuando se descubren los primeros fenómenos de sincretismo religioso y de recidivas idolátricas.

4. Teología profética postridentina de Nueva España

El Concilio de Trento fue proclamado en México, en 1565. Sin embargo, las disposiciones tridentinas no se aplicaron verdaderamente a la Nueva España hasta el III Concilio de México, celebrado en 1585.

a) Juan de la Anunciación

Representante característico del nuevo clima teológico que poco a poco habría de imponer el Concilio de Trento, no sólo en Europa,

sino también en América, es la obra catequética de fray Juan de la Anunciación⁶⁹ religioso agustino, muy ligado al gran teólogo Alonso de la Vera Cruz, de quien trataremos ampliamente más adelante. Fray Juan publicó dos catecismos y dos sermonarios: una *Doctrina cristiana muy cumplida*, con su correspondiente sermonario, en 1575; y un *Catecismo en lengua mexicana y española breve y muy compendioso*, también con su correspondiente sermonario, en 1577⁷⁰. Para que se vea la influencia de Trento, podemos destacar que la exposición del Símbolo se hace según doce artículos, cuando lo habitual en América había sido la división en catorce; la explicación del Credo va precedida de una larga consideración sobre lo que supone "creer"; expresamente se enseña la existencia del purgatorio; al explicar el quinto artículo de la fe, se habla del limbo de los niños, que se distingue del limbo de los justos o seno de Abrahán, lo cual implica una gratología bien determinada; al desarrollar el artículo noveno, sobre la Iglesia católica, se extiende en consideraciones sobre el Romano Pontífice, las bulas pontificias, la doctrina de las indulgencias, etc. Sin embargo, y contra lo establecido por Trento, después del Símbolo viene el Decálogo, donde no se lee ninguna referencia explícita a los naturales. Finalmente, aparece la relación de los siete sacramentos, con una cita del Tridentino, al hablar del matrimonio, y una notable preocupación por la legitimidad de los matrimonios de los indios que pedían ser bautizados.

Así, pues, podemos afirmar que fray Juan de la Anunciación sintetiza el deseo de aplicar Trento en América y representa, por tanto, una exposición de la fe que tiene a la vista los errores

⁶⁹ Nació entre 1514-1516 en la provincia de Granada (España). Se desconoce la fecha en que pasó a Nueva España. Ingresó en la Orden de San Agustín en edad madura y profesó en 1556. Fue ordenado sacerdote y desempeñó cargos de responsabilidad en la Orden: Prior, Rector, Definidor y Visitador. Fue perfecto conocedor de la lengua mexicana y abnegado misionero. Escribió cuatro obras: *Doctrina cristiana muy cumplida*, dos *Sermonarios* y el *Catecismo breve*. Falleció en el convento de San Agustín de México, en 1594.

⁷⁰ Edición: Juan Guillermo DURÁN (ed.), *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, cit. en nota 24, I, pp. 633-663 (sólo el catecismo, sin el sermonario).

luteranos⁷¹. Además, y por su serenidad expositiva, parece dirigirse a una cristiandad bien asentada, con pocos problemas de yuxtaposición religiosa; lo cual es sorprendente, si tenemos en cuenta la alarma de algunos franciscanos, precisamente por esas mismas fechas, ante repetidos fenómenos de sincretismo religioso; y las discusiones que tendrían lugar sobre este problema durante las sesiones del III Mexicano, apenas una década más tarde.

b) El eclecticismo de Diego Valadés

Otra figura importante de este período fue el franciscano Diego Valadés⁷². Criollo mexicano y uno de los grandes teólogos novohispanos de primera hora, sacó a la luz, como hemos dicho, el *Itinerarium* de Focher, y publicó en Perusa, en 1579, una excelente obra titulada *Rhetorica christiana*⁷³. Esta obra, aunque es un

⁷¹ Es difícil determinar si la impronta antiluterana le viene a este catecismo de Europa, empeñada ésta en la gran batalla religiosa, que duraría todavía setenta años; o en el pánico que había estallado en España, después de descubrirse los primeros brotes luteranos en Valladolid y en otras ciudades castellanas; o en el hecho de que en América el luteranismo fuese ya por esas fechas percibido como un peligro real para la evangelización católica del continente. de hecho fueron muy pocos los penitenciados por luteranos por parte de la Inquisición limense. Cfr. este tema: Paulino CASTAÑEDA y Pilar HERNÁNDEZ, *La Inquisición de Lima, I. 1570-1635*, Deimos, Madrid 1989, pp. 456-457.

⁷² Nació en 1533, aunque no se sabe con certeza si en España o México. Estudió en la escuela de Pedro de Gante e ingresó entre 1548-1550 en la Orden Franciscana. Entre 1550 y 1556 llevó a cabo sus estudios filosófico-teológicos y recibió la ordenación sacerdotal. Durante algunos años realizó su tarea misionera entre los chichimecas en la región de Zacatecas y Durango. Colaboró con Pedro de Gante en la Escuela de San José de los Naturales, donde enseñó dibujo a los alumnos. Hacia 1571 se trasladó a Europa, donde murió aunque no se tiene seguridad de la fecha exacta (en todo caso, después de 1583). Escribió varias obras, las más conocidas son la *Retórica cristiana*, publicada en Perusa, en 1579, y la edición del *Itinerarium catholicum* de Juan Focher, en 1574. Vid. Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, *Fray Diego Valadés. Nueva aproximación a su biografía*, en Paulino CASTAÑEDA (ed.), *Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo xvi)*, cit. en nota 21, pp. 843-871.

⁷³ Edición: Diego VALADÉS, *Retórica cristiana*, introducción de E. J. Palomera, advertencia de A. Castro Pallares, preámbulo de T. Herrera Zapién, ed. bilingüe latín-castellano, FCE, México 1989.

manual de retórica, tiene también valor para la historia de la evangelización y de la teología americanas.

Según Valadés, el uso de la memoria constituye una pieza fundamental en la catequesis cristiana. Para fomentar su desarrollo se basó en la experiencia de los antiguos, expresada en los *artes memoriae*⁷⁴. El *ars memoriae* valadesiano, que ocupa seis capítulos de la *Rhetorica*, está copiado casi íntegramente del *ars memoriae* de Juan Romberch, que data de 1533, aunque quizá a través de Ludovico Dolce. En todo caso, se sitúa en la tradición escolar del arte de la memoria, que venía rodando desde la antigüedad clásica, a través de todo el medievo. La memoria natural —dice— es una facultad que hay que cultivar, por ser el "tesoro de la ciencia". Especial interés mostró, por tanto, en ofrecer reglas mnemotécnicas para retener toda la Sagrada Escritura, el contenido esencial de los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y para recordar largos sermones. Interesa recalcar que Valadés estimaba mucho las *Sentencias*, hasta el extremo de considerarlas como texto fundamental para el estudio de la Sagrada Teología. En esto se situaba en la más venerable tradición escolástica, demostrando, al mismo tiempo, no haberse sumado todavía a la revolución salmantina, que postulaba la sustitución de las *Sentencias* por la *Summa theologiae* tomasiana.

Fray Diego dedica un abundante número de páginas al estudio de la Sagrada Escritura, que considera como la fuente fundamental de inspiración y la autoridad principal para todo predicador. Y pretende que el lector, ya sea predicador o católico culto, llegue a tener un conocimiento sistemático, práctico y aún mnemotécnico, como ya hemos dicho, de los Libros Sagrados.

En primer lugar, se plantea la cuestión de la inspiración bíblica adhiriéndose a la tesis del "dictado", que entonces prevalecía en la

⁷⁴ Cfr. sobre este tema el epígrafe "La memoria en el proceso educativo", en Carmen J. ALEJOS-GRAU, *Diego Valadés educador de Nueva España. Ideas pedagógicas de la Rhetorica Christiana (1579)*, Eunat, Pamplona 1994, pp. 125-157. Véase también Lino GÓMEZ CANEDO, *La educación de los marginados durante la época colonial*, Porrúa, México 1982.

mayoría de las escuelas teológicas e incluso había pasado a los decretos tridentinos⁷⁵:

"El Espíritu Santo, mientras dictaba la Sagrada Escritura, tuvo una singular consideración de toda edad y condición de los hombres, y, dictando lo que es necesario para la salvación, de tal manera fueron escritas todas las cosas, que cualquiera puede sacar de su lectura tanto fruto y utilidad cuanto quiera el lector diligente e industrioso"⁷⁶.

La conclusión inmediata de la anterior tesis era el carácter absoluto de la autoría divina, sin espacio para la hipótesis de dos autores: uno principal y otro instrumental o secundario. Por otra parte, su alusión al "lector diligente e industrioso" revelaba la primacía concedida por fray Diego a los estudios escriturísticos, sin restricciones de ningún tipo, es decir, recomendando los estudios bíblicos a todo tipo de fieles. Su posición pudo resultar un tanto sospechosa en aquellos años inmediatos a la conclusión del Concilio tridentino, en plena polémica antiprotestante, cuando había quedado reservada la lectura directa del texto sagrado a sólo los suficientemente formados. Según una antigua constitución de Inocencio III, de 1199, renovada por Pío IV, en 1564, las versiones en lenguas vernáculas estaban prohibidas. Conviene recordar también que Valadés fue taxativo en cuanto a la

⁷⁵ La tesis del dictado divino tenía una larga tradición patrística y fue popularizada entre los teólogos españoles por Domingo Báñez, coincidiendo con la publicación de la *Rhetorica* valadesiana. Las tesis de Báñez marginaron las posiciones de Melchor Cano, que había abierto una línea de análisis que habría sido más fecunda, al fijarse no tanto en cómo influía Dios en el hagiógrafo, cuanto en la aportación del mismo hagiógrafo en la redacción de la Biblia. Báñez, reaccionando contra las propuestas de Cano, se inclinó francamente hacia un influjo divino que llegaría incluso a la selección de los vocablos de la Sagrada Escritura. En Báñez, con todo, el dictado es todavía una acción divina muy discreta. Es la sugerencia interior de los términos en que se ha de expresar la Palabra de Dios. Sus epígonos endurecerían tal concepto, llegando a hablar de dictado verbal. Los protestantes ortodoxos incluso hablaron de dictado mecánico. De esta forma, y durante muchos años, hubo una aceptación masiva de la tesis del dictado. Cfr. sobre este tema: Antonio M. ARTOLA, José Manuel SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Ed. Verbo Divino, Estella 1992, pp. 206-208. En cualquier caso, el propio Concilio de Trento, sesión IV, empleó el término "dictar" dos veces para referirse a la intervención del Espíritu en el hagiógrafo: "[vertitatem et disciplinam] ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante" y "[traditiones] a Spiritu Sancto dictatas" (DS 1501).

⁷⁶ *Retórica Cristiana*, I, cap. XI, ed. bilingüe cit. en nota 73, p. 113.

autenticidad de la Vulgata latina, siguiendo en esto a Trento. Curiosamente, consideró que la Vulgata era pura y llanamente la traducción de la versión de los LXX.

Volviendo a la autoría divina de la Biblia, Valadés deduce sus principales propiedades: "sólo a esta Escritura le corresponde ser pura, esto es, publicada sin mezcla alguna de falsedad; después estable, porque la palabra de Dios es verdadera; íntegra, esto es, que manifieste todo lo necesario para la salvación, o por sí misma mediante un lenguaje llano, o por medio de la sana interpretación de la Iglesia católica"⁷⁷.

En el tema de la significación de la Biblia, Valadés no hace otra cosa que desarrollar ligeramente las tesis tomasianas, expresadas en la *Summa theologiae*⁷⁸, donde Tomás de Aquino había distinguido dos tipos de significación: la significación de las palabras y la significación de las mismas cosas. Tanto Dios como el hombre pueden conferir significación a las palabras. Pero sólo Dios puede dar significación verdadera a las cosas, por ejemplo, que el cordero pascual sea tipo de Cristo. Veamos cómo lo expresa Valadés:

"En primer lugar debe notarse que el autor de la Sagrada Escritura es Dios, el cual, teniendo potestad de poner significación no sólo a las voces, como lo pueden los hombres, sino que también puede poner la significación de otras cosas a las cosas mismas significadas por medio de las voces, lo cual ningún hombre podría realizar, hizo que en la Sagrada Escritura tanto las voces como también las cosas significadas por medio de las voces mismas tuvieran un significado"⁷⁹.

Y respecto a los sentidos, conoce y acepta, con toda la tradición católica, los sentidos clásicos: *un sentido exterior*, que él denomina también literal, histórico, llano y patente; y *otro interior*, que llama "místico" y oculto⁸⁰. Las precisiones aportadas por Santo Tomás se

⁷⁷ *Ibidem*, I, cap. I, p. 305.

⁷⁸ Cfr. I, q. 1, a. 10c.

⁷⁹ *Retórica Cristiana*, III, cap. XI, ed. bilingüe cit. en nota 73, p. 337.

⁸⁰ *Ibidem*, III, cap. I, p. 305. "El primer significado de la Sagrada Escritura, con el cual las voces significan las cosas, pertenece al primer sentido, que se llama literal o histórico; y el significado con que las cosas son significadas significativamente por medio de voces de otras cosas, se llama sentido espiritual o místico" (*ibidem*, III, cap. XI, ed. bilingüe, p. 337).

hallan también desarrolladas, en mayor o menor medida, en la *Rhetorica*. El sentido literal —había enseñado Aquino— puede ser de tres tipos: histórico o simple relato, etiológico o por causas, y analógico o mostrando la compatibilidad de unos textos bíblicos con otros. El espiritual: también puede ser triple: alegórico o el AT como figura del nuevo; tropológico o moral, indicando cómo debemos comportarnos, a la vista de los ejemplos de Cristo; y anagógico, si es figura de la eterna gloria. Aparte está el sentido parabólico que puede también considerarse como un sentido literal, pues todos los términos significan, concluye el Aquinate, algo propio y algo figurado⁸¹. Todo esto, que había sido desarrollado ampliamente por San Agustín y después recogido por Aquino, se halla también en Valadés, como formando parte de una tradición noemática indiscutible.

Ofreció también una breve clasificación de los lugares teológicos, sin duda influida por Santo Tomás⁸² y, muy particularmente, por el *De locis* de Melchor Cano, que ya se había publicado cuando Valadés enviaba a imprenta su *Rhetorica*. En las dudas y en las cuestiones eclesiásticas que deben ser definidas, debe recurrirse primeramente a los escritos de la Biblia, después a los cánones de los apóstoles y de los concilios, seguidamente a los decretos y a las decretales de los papas, luego a los Padres y a los ejemplos de los santos. Y hay que atenerse siempre al canon bíblico establecido por la autoridad de la Iglesia y por la Tradición⁸³.

Fray Diego conocía muy bien, por lo que hemos extractado hasta ahora, el pensamiento tomasiano. Sin embargo, eligió, como modelo de texto teológico, las *Sentencias* de Pedro Lombardo. No hemos encontrado ningún argumento que abone su opción, dejando en libertad al lector. Así por ejemplo, en el preámbulo a su cuadro

⁸¹ Valadés tuvo en sus manos, al distinguir entre la significación de los términos y la significación de las cosas, el instrumental necesario para una importante construcción semiótica, pero no transitó ese camino, quizá por no considerarlo necesario para la finalidad de su libro ni para la formación de sus destinatarios.

⁸² Cfr. *Summa theologiae*, I, q., 1, a. 8, ad 2.

⁸³ *Retórica Cristiana*, I, cap. XIII, ed. bilingüe cit. en nota 73, p. 125.

mnemotécnico para aprender las *Sentencias*, añade algunas citas de Tomás de Aquino y de Duns Escoto y de otros, diciendo: "No te admires de que te fijemos un modelo en Teología, pues a partir de él podrás también tú preparar un modo de agrupar en otros temas, y en la ciencia de uno y otro derecho"⁸⁴; pero no justifica por qué elige una teología y no otra. Para elaborar su cuadro sinóptico se valió del "doctísimo Arnaldo Vesalense".

En todo caso, él sigue habitualmente al Maestro de las *Sentencias*, pero con cierta libertad. Por ello se aparta del Lombardo de vez en cuando, o contrapone la opinión del Maestro a otros autores, o comenta que el Maestro deja tal cuestión en duda. Por ejemplo, cuando Pedro Lombardo identifica la Caridad increada con la caridad creada (es decir, el Espíritu Santo con la virtud de la caridad); o cuando explica la confirmación en gracia de los ángeles y la reprobación definitiva de los demonios, según el respectivo comportamiento de uno y otros con relación a los hombres; etc.

Es en la cuarta parte de la *Rhetorica*, donde se hallan los temas misionológicos más relevantes. Junto con observaciones etnográficas curiosas, que demuestran su buen conocimiento de la vida de los aztecas recién convertidos, encontramos un sermón con un "ejemplo de una exhortación a los indios para que abandonaran sus ritos y costumbres y para que abrazasen nuestra fe católica". En esta plática se repiten los fundamentos misionológicos de Sahagún acerca de que la misión viene de Dios (decreto salvífico universal) y de que está confirmada por el Sumo Pontífice. A este propósito, es interesante consignar que Valadés insiste especialmente en la obediencia al Romano Pontífice.

Conviene resaltar también su exposición de algunos métodos que utilizaron los franciscanos para la evangelización, en los que fueron pioneros: por ejemplo, el uso de grabados representando los diversos misterios de la fe. En total reproduce más de veinte grabados, unos dirigidos a europeos para hacerles conocer la forma de vida de los aztecas y la tarea de los misioneros, y otros dirigidos a los indígenas para enseñarles los misterios de la creación, la

⁸⁴ *Ibidem*, *Declaración de la distinción de todos los libros del Maestro de las Sentencias*, ed. bilingüe cit. en nota 73, p. 671.

Redención, el pecado, el matrimonio, etc. Esta obra se completa con detalladas explicaciones acerca de las costumbres folklóricas de los indios, que él debía conocer bien, puesto que probablemente se crió entre ellos. Tampoco falta una importante descripción del panteón azteca y de las ceremonias sacrificiales. Conviene recordar que, cuando fray Diego incluyó en su obra la explicación de las costumbres de los indígenas, no pretendía solamente mostrar unas técnicas pedagógicas para formar buenos evangelizadores, sino, sobre todo, exponer con claridad el verdadero sentido de la vida y de los ritos religiosos de los indios, y la sinceridad de su conversión al cristianismo, de la que en Europa había cierta sospecha acerca de su autenticidad. De todos modos, sorprende un poco esta defensa a ultranza de la rectitud de los aztecas, cuando entre muy buenos evangelizadores, como Sahagún, había cundido ya la sospecha —para cuando Valadés se trasladó a Europa, en 1571, de que, al menos en determinados casos, era innegable el sincretismo religioso de los mexicas. ¿A quién habría que conceder la razón, siendo tan buenos conocedores los dos de las lenguas autóctonas y de las costumbres locales precolombinas: a Sahagún o a Valadés?

c) Los memoriales de Juan Ramírez

Tenemos bastantes noticias acerca de la vida y obras de este dominico español que vivió más de cincuenta años en América, principalmente en Nueva España⁸⁵, y que representa, a tenor de los

⁸⁵ Nació en La Rioja (España), ingresando en el convento de dominicano de Logroño. Estudió en San Esteban. Las primeras noticias suyas en México son de 1559, en que aparece como subdiácono en el convento de Santo Domingo de aquella capital. Pasó a Oaxaca, donde fue excelente ministro de los indios chochos, cuya lengua conoció muy bien. Regresó a México para enseñar teología a los dominicos durante veinticuatro años. Recibió el grado de maestro en teología por parte de su Orden en 1585 y fue designado calificador del Santo Oficio. Embarcó hacia España para resolver algunos asuntos de la Orden y fue apresado por los corsarios ingleses y trasladado a Londres. Finalmente pudo pasar a España, donde permaneció durante cuatro años redactando memoriales para el rey sobre el trato que recibían los indios por parte de los españoles. Cuando iba a regresar a México fue designado obispo de Guatemala, en 1600. Fue a Roma para ganar el jubileo y después marchó definitivamente a América.

dos memoriales que publicó en vida y que se han conservado, un importante testimonio de la lucha por la justicia que habían emprendido los hijos de Santo Domingo, siguiendo los pasos de Pedro de Córdoba, Antonio Montesinos y Bartolomé de las Casas.

El primer memorial de Ramírez, titulado *Advertencias sobre el servicio personal*, constituye un durísimo alegato contra la actuación de las autoridades civiles de la Nueva España, especialmente los virreyes, que no sólo toleraban, sino que imponían el régimen de repartimiento de indios, en unas condiciones que los hacían insoportables para los indios: horarios excesivos, separación de los matrimonios, salarios de miseria, mal acondicionamiento de sus alojamientos o habitáculos, etc. Por ello los "guatequiles", que era el nombre con que los indios denominaban el repartimiento, acabó siendo sinónimo de llama "infierno" o , según la terminología de los naturales⁸⁶. Todo ello conducía a la despoblación de los territorios, por muerte de los indios, por fallecimiento de sus hijos, que se pasaban meses abandonados de sus padres, y por la caída de la tasa de natalidad de los naturales. En todo caso, las autoridades incumplían las disposiciones de los monarcas españoles Fernando el Católico y Carlos V sobre las encomiendas y los repartimientos, y olvidaban que su potestad sobre los indios americanos sólo estaba justificada por razones de la evangelización, como claramente se había determinado en las bulas alejandrinas. La explotación a que estaban sometidos los indios era, por tanto, una clara injusticia. En este memorial se citan frecuentemente textos de la Sagrada Escritura y la bula *Sublimis Deus* de Pablo III, de 1537.

muriendo en Guatemala en 1609. Se han perdido sus obras académicas. En cambio, se conservan dos memoriales suyos: *Advertencias sobre el servicio personal al cual son forzados y compelidos los indios de la Nueva España por los visorreyes que en nombre de su magestad la gobiernan* (impreso en 1595)) y *Parecer sobre el servicio personal y repartimiento de los indios* (también de 1595). Ambos memoriales han sido editados por Lewis HANKE (ed.), *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, FCE, México 1977, pp. 271-282 y 283-292. Hemos tomado la biografía de: Mauricio BEUCHOT, *Fray Juan Ramírez, O. P., y sus escritos en contra de la esclavitud de los indios (1595)*, en VV. AA., *Dominicos en Mesoamérica (500 años)*, cit. en nota 39, pp. 163-172.

⁸⁶ *Advertencias*, ed. Hanke, cit. en nota 85, p. 273.

En el segundo memorial, titulado *Parecer sobre el servicio personal*, se estructura en cinco fundamentos y tres conclusiones. La primera conclusión suena casi literalmente a los pareceres presentados al III Concilio Mexicano de 1585:

"Estos repartimientos de indios para el servicio personal, como se han hecho hasta aquí y se hacen al presente, son injustos y muy ajenos de toda piedad cristiana, tienen repugnancia y contrariedad con el suave yugo de Cristo y con toda la ley evangélica"⁸⁷.

Se expone la misma doctrina, de forma más ordenada y sistemática, que en las *Advertencias*. La cuestión debatida es la misma: si los repartimientos son justos. Los cinco fundamentos en que se apoya la respuesta son: los indios son libres y *sui iuris*; los reyes sólo tienen imperio sobre los indios para evangelizarlos; los indios son neófitos en la fe y merecen un trato más bondadoso; los indios no tienen obligación de trabajar para quienes no les favorecen; los indios no tienen más obligación de contribuir a los intereses de la corona que los españoles y los negros.

A partir de tales fundamentos, Ramírez va a formular tres tesis o conclusiones: los repartimientos son injustos y ajenos a la piedad cristiana; los reyes tienen la obligación de procurar que cesen tales injusticias; es preciso reparar las injusticias, que son de dos tipos: contra la justicia conmutativa, por los daños que los indios han recibido, y contra la justicia distributiva, porque se ha hecho acepción de personas, imponiéndoles cargas que no se imponen a los demás pobladores de América.

Beuchot, que compara los memoriales de Ramírez a la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Las Casas. El segundo memorial, es decir, el más sistemático, se halla firmado y aprobado, entre otros dominicos, por el gran teólogo salmantino Domingo Báñez, catedrático de prima de la Universidad de Salamanca, y por el cronista Agustín Dávila Padilla, cronista de la Orden dominicana en México.

⁸⁷ *Parecer sobre el servicio personal*, ed. Hanke, cit. en nota 85, p. 288.

5. Teología profética postridentina en Nueva Granada

a) Dionisio de Sanctis

En torno al año 1576 se redactaban, en el arzobispado de Santa Fe de Bogotá, dos hermosos catecismos. Los dos han despertado la atención de los expertos, por las muchas novedades en ellos contenidas. El primero, titulado *Breve y muy sumaria instrucción... para enseñar los nuevos en la fe*, fue patrocinado por el dominico fray Dionisio de Sanctis⁸⁸, durante su breve pontificado en Cartagena de Indias (1575-1577), y enviado para su aprobación a España. La muerte de su promotor dejó sin efecto la aprobación. Del segundo catecismo, promovido por el arzobispo Zapata de Cárdenas, hablaremos después.

El catecismo de Cartagena de Indias se reconoce expresamente tributario del *Catecismo de San Pío V*. Pero no sólo tiene interés por este motivo, sino, sobre todo, porque ajusta la secuencia de las piezas "al orden de natura", como allí se dice. Esto es muy importante subrayarlo, pues la preocupación de esta *Sumaria instrucción*⁸⁹ era edificar la enseñanza de la fe sobre una naturaleza humana bien dispuesta, acostumbrada a una vida ordenada y cívica, tanto a nivel individual como social. Quizá sea ésta la razón del célebre capítulo tercero, donde se habla de la vocación del hombre: "¿Qué sois, hermano? Soy hombre, que nací de mis padres. ¿Qué cosa es hombre? Una creatura que tiene cuerpo que ha de morir, y

⁸⁸ Nació en Palma del Río (Córdoba) entre 1500-1507. Entró en el convento dominicano de Santo Domingo del Real (Jerez de la Frontera) en 1523. Hacia 1530 fue ordenado sacerdote. Estudió Teología en el colegio de San Gregorio de Valladolid desde 1532 a 1539 y después enseñó artes y teología. Desempeñó diversos cargos en la Orden: Prior (1540-1545) y Provincial (1561-1569). Se carecen de datos abundantes sobre la promoción, consagración, partida a las Indias y muerte de De Sanctis. Felipe II lo presentó para la sede de Cartagena de Indias, a principios de 1574, aunque no partió hasta el año siguiente y, entretanto reclutó seis o siete dominicos. Murió en 1577. Su obra más conocida es la *Cartilla y Catecismo Cristiano*. Se le atribuyen algunas otras.

⁸⁹ Edición: Juan Guillermo DURÁN (ed.), *Monumenta Catechetica*, cit. en nota 8, I, pp. 569-604.

alma que no ha de morir por ser creada a imagen de Dios. Pues, decís que sois hombre que tenéis cuerpo y alma, decidme, ¿para qué fuisteis creado? Para conocer a Dios en este mundo y gozarlo en el cielo, que es mi último fin, y en él consiste mi bienaventuranza".

Muchos temas podrían glosarse, a partir de esta estupenda presentación de la dignidad humana: por ejemplo, que se llame "hermanos" a los naturales; que se insista en que han nacido de sus "padres"; que se defina al hombre por razón de su diferencia específica; que se argumente la inmortalidad del alma a partir de ser "imagen de Dios"... ¡Toda la tradición teológica puesta en marcha por la bula *Sublimis Deus* de Pablo III, en la cual Las Casas, el obispo Julián Garcés y Bernardino de Minaya tanto habían influido con su robusto tomismo, parece ahora tomar cuerpo en esta obra de otro dominico, consagrado obispo de la más hermosa de todas las ciudades caribeñas! Es muy posible, incluso, que la *Instrucción pontificia sobre el modo de tratar a los indios de América*, dada por San Pío V en 1566, haya contribuido a la eclosión de esta magnífica antropología. Tal novedad misionológica pasará, en años posteriores, de la catequesis santefereña a la catequesis limense, de modo que constituirá una de las notas —y, sin duda, más gloriosas— de la teología profética de Sudamérica.

b) Las constituciones cuasi-sinodales de Luis Zapata de Cárdenas

Pero digamos antes algunas palabras sobre el otro catecismo de la Archidiócesis de Bogotá. También en 1576, fray Luis Zapata de Cárdenas⁹⁰, franciscano ilustre, promulgaba, formando parte de

⁹⁰ Nació en Llerena (Badajoz) en 1515, novicio en Hornachos (Badajoz) y miembro de la provincia de San Miguel de Extremadura. Vivió en las Indias en dos momentos. La primera como comisario del Perú, y la segunda —desde 1570 a 1590—, como arzobispo de Santa Fe. Terminado su mandato como comisario general del Perú, en 1566 fue elegido ministro provincial de San Miguel de Extremadura. Al final de su ministerio fue promovido en 1569 al obispado de Cartagena de Indias. Encontrándose en la Corte, le cambiaron esta diócesis por la metropolitana de Santa Fe. Fue consagrado obispo en España en 1570. Su

unas constituciones cuasi-sinodales, un *Catecismo* breve⁹¹, que fue mandado recoger por la Audiencia de Santa Fe, porque circulaba sin licencia. Su reducida extensión le asemejaba más bien a una cartilla. Sobre su autoría se ha discutido mucho, y se piensa que pudo ser redactado por el bachiller don Miguel Espejo, íntimo colaborador del arzobispo y sacerdote secular. También se estima que este catecismo puede haber sido escrito como complemento de la *Sumaria instrucción* de Dionisio de Sanctis, que ya hemos analizado. Sea de ello lo que fuere, también aquí, en el catecismo cuasi-sinodal de Zapata, está la luminosa antropología cristiana: "¿Qué eres, hijo? Soy hombre. ¿Por qué te llamas hombre? Porque soy creatura que mis obras rijo por razón. ¿Quién te crió? El Creador del cielo y de la tierra. ¿Para qué te crió? Para que gozase de El en su gloria" (cap. 25)⁹².

En concordancia con esta antropología, Zapata concede una gran importancia a la "policía humana o corporal", es decir, a los temas

actuación episcopal está marcada por tres hechos importantes: conclusión de la catedral, celebración del concilio provincial y creación del seminario. Hombre enérgico y prudente, defensor de los derechos de la Iglesia y protector de los indios, se enfrentó con la Audiencia y con el mismo clero cuando su servicio lo exigía. Murió en Santa Fe, en 1590. Es autor de un *Cathecismo en que se contienen reglas y documentos para que los curas de indios les administren los Santos Sacramentos, con advertencias para mejor atraellos al conocimiento de nuestra sancta fe catholica, fechas y ordenadas en esta Ciudad de Santa Fe, 1576*.

⁹¹ Edición: Juan Guillermo DURÁN (ed.), *Monumenta catechetica hispanoamericana*, cit. en nota 23, II, pp. 241-330. Durán recoge, en su estudio preliminar a la edición del catecismo, una selecta bibliografía, en la que destacan los importantes trabajos del historiador y académico colombiano, ya fallecido, Carlos E. Mesa. Cfr. Mario Germán ROMERO, *Los Catecismos y la catequesis en el Nuevo Reino de Granada y Venezuela desde el descubrimiento hasta finales del siglo XVIII*, en *Memoria del Segundo Congreso Venezolano de Historia Eclesiástica*, Caracas 1972, pp. 667-682.

⁹² Cfr. Josep I. SARANYANA, *Los inicios de la catequesis santafereña (1576)*. La "policía" como primer fundamento de la evangelización, en ID., *Teología profética americana*, EUNSA, Pamplona 1991, pp. 209-226; Héctor MONTANÉS OLTSMANN, *La pastoral de la penitencia en San Fe de Bogotá (1556-1576)*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota 2, I, pp. 540-547; Domingo RAMOS-LISSÓN, *En torno al influjo de las ideas de Domingo Soto en la Evangelización de América. El primer "Catecismo" de Santa Fe de Bogotá*, en *ibidem*, cit. en nota 2, II, pp. 1013-1020.

urbanísticos y arquitectónicos, a la ornamentación con motivo de las fiestas, especialmente de las bodas, a la asistencia médica y a la construcción de enfermerías, a la atención de los viejos y de los niños, a la construcción de graneros, al vestido de los naturales, a la limpieza corporal, a la disposición de los dormitorios; a las fiestas y juegos de diversión; etc. También se preocupa de describir los ritos idolátricos de los indios, para que los misioneros o doctrineros estén sobre aviso. Todo esto se refleja en la primera parte de la constituciones sinodales, o sea, en los primeros capítulos. El catecismo ocupa propiamente sólo los capítulos 24 y 25, que constituyen la segunda parte. La parte tercera, bastante extensa y detallada, está dedicada a la pastoral sacramental, con muchas indicaciones sobre la adoración del Santísimo Sacramento y la administración de los demás sacramentos, a excepción del matrimonio, que ha merecido una parte exclusiva, la cuarta, con bastante casuística relativa a la celebración válida y lícita del matrimonio. La parte quinta es un ritual para la administración del bautismo. La parte sexta está constituida por una serie de sermones acerca de la doctrina cristiana. La parte séptima contiene disposiciones diversas (sobre los ayunos de los indios, el tiempo de las confesiones, los enterramientos de los indios infieles, etc.). Al final hay un apéndice sobre testamentos y sepulturas de cristianos, seguido por unas cláusulas finales. En total, ochenta capítulos.

Una novedad incorporada a estas constituciones santafereñas es la explicación del Credo por medio de pequeños sermones, uno para cada uno de los catorce artículos de la fe (cap. 73). En esto sigue la tradición peninsular de San Juan de Avila, Luis de Granada y de otros, recoge los usos que ya habíamos visto en México, en 1548, y se adelanta al III Concilio Limense. Llamen la atención, por la extensión que tienen, el sermón dedicado al acto de fe y el sermón sobre Dios creador; y no faltan los ejemplos tomados de la vida cotidiana.

c) La antropología novogradina como puente entre la especulación y la pastoral

Como conclusión podríamos afirmar que la teología profética santaferña se caracterizó por las siguientes tres notas: surgir a la sombra de las disposiciones tridentinas; insistir en la necesidad de preparar a los naturales en lo humano, para hacerlos más receptivos a la evangelización, siguiendo en esto el principio aquiniano: "gratia no tollit naturam, sed perficiat" (*Summa theologiae*, I, 1, 8, ad 2); e inaugurar, en el mundo de la catequesis, unos planteamientos de antropología sobrenatural, incubados desde años atrás en la mejor tradición teológica española, tanto académica como pastoral, pero no madurados completamente hasta ahora.

Tales planteamientos habían sido desarrollados teóricamente para dar consistencia al plan de evangelización pacífica, preconizado primero por Las Casas, y después recogido por Julián Garcés y presentado por Minaya al papa Pablo III. El *De unico vocationis modo* constituye evidentemente el testimonio teológico más completo de esa aplicación a América de los primeros principios de la antropología tomasiana. Es un testimonio tardío, puesto que los planes pastorales lascasianos habían precedido a su justificación teórica. Con todo, y a pesar de que el proyecto de evangelización pacífica se remonta a los años treinta, su plena aceptación pastoral no se produjo hasta muchos lustros después, cuando se integró en el plan misional ideado por los dos grandes concilios provinciales americanos del último tercio de siglo: el III Limense y el III Mexicano.

El puente entre los primeros intentos de formulación sistemática, que hemos detallado en Nueva España, y su recogida en las acciones del III Limense y en sus instrumentos de pastoral, fue precisamente el virreinato que se halla geográficamente entre ambos territorios: el Virreinato de Nueva Granada.

6. Teología profética limense

Cuando se habla de la Archidiócesis de Lima y de su teología profética, suele citarse, como punto de partida, la gran obra misional ideada por José de Acosta. Antes conviene, sin embargo, que digamos unas palabras sobre el buen hacer del dominico **Jerónimo de Loaysa**⁹³, que fue el primer arzobispo de la Ciudad de los Reyes. Su *Instrucción para curas de indios*⁹⁴, que

⁹³ Nació en el año 1498 en Trujillo (Cáceres). Tomó el hábito dominicano y profesó en el convento de San Pablo de Córdoba. Estudió Humanidades en Coria, y Teología en Sevilla, acabando estos estudios en San Gregorio en Valladolid. Aquí fue discípulo del maestro Francisco de Vitoria. Se ordenó sacerdote en esa ciudad y obtuvo el título de catedrático en Artes y Teología. Se embarcó para las Indias en 1529. Fundó un convento en Santa Marta y misionó entre los indios chibchas, guairas y buríticas (1529-1533). Ese año pasó a Cartagena de Indias. En 1534 regresó a España, deteniéndose hasta 1538. En 1537 Carlos V lo presentó para obispo de Cartagena de Indias. Fue consagrado en San Pablo de Valladolid el 29 de junio de 1538. Salió inmediatamente para su sede, en la que permaneció hasta 1543, si bien en mayo de 1541 era ya obispo electo de Lima. Cartagena le debe el inicio de su catedral y muchas de las bases de su organización. Promulgó la real cédula de 13 de mayo de 1538 por la que se prohibía tajantemente vender a los indios y cargarlos como a bestias. Quiso abrir escuelas para indios y habría realizado una gran labor de todo tipo en Cartagena, pero se lo impidió su traslado a Lima, de la que será su primer obispo y arzobispo. Entró en aquella sede, recién creada por Pablo III, el día de Santiago de 1543. A partir de ese momento, Loaysa se dedicó a un trabajo ímprobo en todos los aspectos y a favor de todos sus diocesanos. Organizó desde la base la vida pastoral y administrativa de la diócesis. Convocó dos sínodos-concilios provinciales (1558 y 1567). Promulgó los decretos del concilio de Trento. Empezó la catedral, creó el cabildo con sus dignidades, atendió a la fundación del seminario y dio importantes pasos para la fundación y erección de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos de Lima, que empezó a levantarse (1553) durante su gobierno. Carlos V le dio el título de Protector de indios en 1544. Puso paz entre almagristas y pizarristas, lo que le llevó mucho tiempo y desgaste. Falleció en Lima, en 1575.

⁹⁴ Edición: *Instrucción sobre la doctrina dada por el Arzobispo de los Reyes D. Fr. Jerónimo Loaysa. Instrucción de la horden [sic] que se a [sic] de tener en la doctrina de los naturales*, en Emilio LISSÓN CHÁVEZ (ed.), *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*, Sevilla 1943-1944, I, n. 105, pp. 135-145. Cfr. Manuel OLMEDO, *La Instrucción de Jerónimo Loaysa para doctrinar a los indios en los dos primeros concilios limenses (1545-1567)*, en José BARRADO (ed.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, San Esteban, Salamanca, 1990, pp. 301-354.

tiene carácter sinodal, redactada en 1545, habría de tener una influencia posterior notable en el plan pastoral de Santo Toribio de Mogrovejo. El largo pontificado de Loaysa se caracterizó, no sólo por su extraordinario esfuerzo desplegado para pacificar el Perú, sino también por la recepción de Trento en Sudamérica, al convocar y presidir el II Concilio Limense, que data de 1567, antes de la erección, por tanto, de la metrópoli santafereña. Así, pues, tenemos, un Loaysa pretridentino y otro postridentino, que vamos a tratar de modo unitario, para no distorsionar excesivamente el relato histórico.

a) La "Instrucción" de Jerónimo de Loaysa

Como ya hemos dicho, la labor apostólica era más lenta y difícil en el Incario, conquistado en 1533 por Francisco Pizarro, que en la Nueva España. El primer documento que intentó sistematizar y potenciar la catequización en aquellas tierras sureñas, fue la *Instrucción para curas de indios*, de fray Jerónimo de Loaysa, religioso dominico, que ocupó la sede limeña de 1537 a 1575.

Felipe II, entonces todavía regente de España, le había animado, en 1544:

"si acaso a esa ciudad (Lima) se viniesen a juntar los obispos del Cuzco y Quito, vos y ellos platicaréis las cosas que viéredes que son necesarias proveerse, tocantes al aumento y ampliación de nuestra santa fe católica y a la edificación y buen servicio de las iglesias de vuestros obispados y proveeréis en ello lo que viéredes que conviene".

En aquellas fechas Lima no era todavía arzobispado y el Perú se hallaba inmerso en las largas y sangrientas guerras civiles. Por ello, Loaysa tuvo que conformarse con publicar una importante *Instrucción*, en forma de sinodales, dirigida a los sacerdotes que eran curas o doctrineros de indios. La *Instrucción* fue terminada en 1545, en plena guerra civil peruana, e impuesta como obligatoria a todos los curas que estaban bajo su jurisdicción.

Dominada por La Gasca la rebelión de Gonzalo Pizarro y pacificado el Perú, volvió Loaysa a ocuparse de su *Instrucción*, que corrigió y revisó, contando con el parecer del mismo La Gasca, con

el obispo de Quito y con el oidor de Lima. Acabada la corrección en febrero de 1549, fue firmada por el arzobispo y entregada para su ejecución.

En primer lugar, y como justificación de la presencia de los españoles en América, y en clara alusión a la polémica sobre los títulos de conquista, la *Instrucción* afirmaba:

"por quanto el título y fin del descubrimiento y conquista destas partes ha sido la predicación del evangelio y conversión de los naturales dellas al conocimiento de Dios nuestro Señor y, aunque esto generalmente obliga a todos los cristianos que acá han passado, especialmente y de oficio incumbe a los preladados en sus diócesis...".

Es evidente, pues, que Loaysa conocía las polémicas salmantinas sobre los justos títulos⁹⁵, por la terminología que emplea y la forma de argumentar. Tal discusión había sido sistematizada académicamente por Francisco de Vitoria en 1539, en sus dos relecciones: *De indis* y *De iure belli*. Argumentó, sin embargo, con uno sólo de los ocho títulos declarados legítimos por Vitoria: la propagación de la fe en tierras americanas⁹⁶. Y se

⁹⁵ Por polémica sobre los justos títulos de conquista se entiende la discusión habida, principalmente en Castilla, y en medios eclesiásticos y universitarios, acerca de las razones que podían justificar o no la presencia militar y política de la corona española en América, ocupando unos territorios que antes de la llegada de los españoles eran soberanos e independientes. Vitoria, que llegó a ser el autor clásico en este tema, formuló ocho títulos que legitimaban la presencia española en el Nuevo Orbe, que manifiestan una particular manera de entender las relaciones sociales y, sobre todo, las relaciones internacionales, y una concepción revolucionaria, para su época, del poder político y de la libertad de los individuos y de las naciones. Así mismo, formuló siete títulos no legítimos.

⁹⁶ *Títulos legítimos*: el derecho de los españoles a recorrer las tierras americanas sin ser molestados y sin recibir daño; la propagación de la religión cristiana en aquellas tierras (en caso de que los indios aceptasen espontáneamente la fe católica, no habría derecho a declararles la guerra ni a ocupar sus tierras); para proteger a los naturales que se hubiesen convertido a la fe católica, contra las persecuciones de sus reyes propios, todavía paganos; si una buena parte de los naturales se hubiese convertido a la fe católica, el papa podría, con causa justa, imponerles un príncipe cristiano y quitarles el príncipe infiel; la tiranía de sus propios señores o las leyes inhumanas que éstos dictasen; por una verdadera y voluntaria elección por parte de los naturales; por razón de amistad o de alianza; por la poca "civilización y policía" de los naturales, podría imponérseles un príncipe cristiano (este le parece título dudoso).

adscribió implícitamente, por tanto, a la teoría de la soberanía universal de la Iglesia sobre todo el orbe, es decir, la tesis que consideraba al Romano Pontífice como verdadero *dominus orbis* (es decir, la forma más pura de la doctrina hierocrática). Su planteamiento restrictivo de los justos títulos fue algo excepcional, al menos por aquellos años, si exceptuamos a Bartolomé de las Casas, del que ya hemos tratado, y el *Parecer anónimo* de 1554, atribuido por algunos —quizá con poco fundamento— al agustino afincado en Nueva España, fray Alonso de la Vera Cruz. Finalmente, Loaysa señalaba en su *Instrucción* la especial responsabilidad de los obispos en la tarea evangelizadora, muy en sintonía con las corrientes que poco a poco se impondrían en el aula conciliar tridentina. ¿Acaso estaría apuntando a la polémica sobre la exención, que, hasta entonces sólo había presentado los primeros síntomas, y que después preocuparía tanto a la corona española, que sería uno de los temas centrales de la Junta Magna de 1568⁹⁷?

Estableció, además, que la predicación había de hacerse en las lenguas autóctonas; que era deseable evitar la multiplicidad de cartillas, buscando la unidad de la catequesis, para que los naturales no se desconcertasen; que debía comenzarse la predicación por dos verdades fundamentales: el misterio de Dios creador y el misterio de Cristo Redentor; y que, al instruir sobre la naturaleza humana, debía prestarse una atención particular al tema de la inmortalidad del alma, como forma de erradicar algunas creencias de los naturales, que daban lugar a todo tipo de aberraciones. Estas indicaciones de Loaysa pasaron al I Concilio Limense (1551-1552), fueron recibidas, de hecho, por el II Limense (1567), también presidido por Loaysa y, finalmente, arribaron al III Limense.

Asímismo la *Instrucción* estudió la obligatoriedad del bautismo de los indios aunque no la preparación requerida.

El tema de la obligatoriedad era también cuestión debatida por la teología de aquellos años, pues en última instancia estaba en juego la verdadera libertad del hombre en su fuero íntimo. Como se sabe, la misma cuestión se había presentado en la Edad Media, cuando

⁹⁷ Sobre la Junta Magna, cfr. epígrafe 3h, *supra*.

los teólogos habían analizado la libertad de los judíos y de los musulmanes frente a la predicación de los católicos, y la licitud o no de resistirse al bautismo sacramental; y todas las Facultades de Teología y los estudios generales de las Ordenes religiosas enseñaban las tres posiciones clásicas sobre el tema: la de Santo Tomás, la de Juan Duns Escoto y la de Durando de San Porciano. En Nueva España también había sido discutido pocos años antes, como hemos comprobado por el testimonio de Cristóbal Cabrera y su célebre dictamen, bastante tardío, acerca de la "coacción evangélica".

Sentado el principio de que nadie puede ser compelido a abrazar la fe, sino sólo persuadido con la verdad del Evangelio y con la ley de la gracia, insistía la *Instrucción* en la necesidad de cerciorarse, antes de bautizar a adultos, si éstos acudían libremente a recibir tal sacramento; y, en el caso de niños, si se contaba con la autorización de sus padres: "ninguno bautice niños o muchachos que no hayan llegado al uso de razón [se estimaba los ocho años como la edad de la discreción] sin voluntad de sus padres naturales, si los tienen, o de las personas que están en lugar de padres y los tienen a cargo". Esto para los hijos de paganos. (Como se habrá advertido, el dominico Loaysa coincidía plenamente con las tesis de Tomás de Aquino).

Para los hijos de indios ya cristianos, la *Instrucción* establecía el mismo comportamiento que para los hijos de españoles: debían ser conminados con penas canónicas proporcionadas a que bautizasen a sus hijos en un plazo prudencial.

Para bautizar a un adulto prescribía que, en caso de peligro de muerte, "primero supiera signarse y santiguarse y el credo y paternoster y avemaría y los mandamientos". De no estar en urgente necesidad, exigía una catequesis más detallada, "platicándoles los artículos de la fe y diez mandamientos", que debía durar un mes. El bautismo debía administrarse con toda solemnidad, es decir, con óleo y crisma y en la iglesia.

Loaysa seguía, pues, las prescripciones de la Bula *Altitudo divini consilii*, de 1537, relativa a los bautismos; estaba conforme con la praxis pastoral de los dominicos en la Nueva España, que,

como ya dijimos, habían polemizado con los franciscanos; y se atenía en todo a los criterios de libertad consagrados por Santo Tomás. Posteriormente, las disposiciones de la *Instrucción* serán retomadas por los Concilios I y II Limenses (1551-52 y 1567-68), convocados y presididos por Loaysa, e influirán en los decretos del III Limense y del III Mexicano.

Entre las medidas generales, relativas a las catequesis pre y post-bautismales, la *Instrucción* disponía que "doctrinen y enseñen los dichos naturales (...) conforme a lo contenido en las cartillas que de España vienen impresas", evitando las cartillas en lenguas de los naturales que todavía no hubiesen recibido las correspondientes licencias del Ordinario; que usasen "de ciertos coloquios o pláticas que están hechos en su lengua en las cuales se trata de la creación y de otras cosas útiles (...) y tratarán que los niños hablen y sepan nuestra lengua, porque los que ya son hombres con mucha dificultad la tomarán"; que comenzasen la evangelización por los "hijos de los principales del dicho Repartimiento que está a su cargo", de manera que después esos hijos de principales se convirtiesen ellos mismos en catequistas; que se edificase "una casa a manera de iglesia donde los indios se junten a oír la doctrina cristiana y donde se diga misa, adornando el altar de la mejor manera que se pudiere y poniendo en él alguna imagen o imágenes; y para que en la dicha casa se administrasen los sacramentos del bautismo y matrimonio y penitencia". Ninguna alusión a la Sagrada Eucaristía, ni aquí, ni en el resto de la *Instrucción*.

De estas indicaciones generales que acabamos de resumir, conviene subrayar la insistencia en que se trabajase pastoralmente con niños, quizá porque se conocía la óptima experiencia mexicana en este sentido, cuando los franciscanos decidieron fundar el colegio el Colegio de San José de los Naturales y, posteriormente, el Colegio de Tlaltelolco, dirigido principalmente a los hijos de caciques⁹⁸. Y, quizá también por el mismo motivo, se insistía en la oportunidad de componer unos coloquios o sermones dialogados

⁹⁸ Sobre las empresas educadoras de los franciscanos, cfr. *supra* cuanto se ha dicho al exponer la teología pastoral de Toribio de Benavente y Bernardino de Sahagún, epígrafes 3e y 3f.

en lengua de los naturales, porque también en la Nueva España se había manifestado esta práctica muy útil y eficaz, como testimonia Bernardino de Sahagún, que nos narra las pláticas que tuvieron los frailes franciscanos con los principales aztecas y con los sátrapas.

La *Instrucción* ofrece directrices concretas de carácter pastoral. Subraya que la catequesis comience despertando a los naturales de la idolatría en que habían estado inmersos, moviéndoles al temor de Dios, que "está enojado dellos" por sus pasados errores. Recomienda que se les hable sobre la inmortalidad del alma, "haciéndolos entender cómo, aunque los cuerpos mueren, las ánimas son inmóviles", en clara alusión a sus creencias metempsicóticas. Señala que se prediquen especialmente los atributos divinos que nos muestran la amabilidad de Dios, "suma bondad", "universal criador y hacedor nuestro y de todas las cosas", y que el hombre es el centro de la creación; que se les comenten las razones de la Encarnación, hablándoles del primer pecado de Adán y Eva, de los engaños del demonio, de la universal transmisión del pecado original, del nacimiento de Dios de una Virgen, etc.; y que se les anuncie los premios y castigos para después de la muerte. La *Instrucción* concede, pues, especial importancia al ciclo cristológico, sobre todo a los artículos soteriológicos. La escatología tiene un lugar destacado. En cambio, nada se dice del Espíritu Santo y del ciclo pneumatológico, ni de los temas eclesiológicos.

Se insiste, finalmente, en que los naturales aprendan las oraciones principales: "las oraciones que la Iglesia tiene y acostumbra, que son para alabar a Dios y pedir perdón de nuestros pecados y socorro y misericordia en nuestras actividades espirituales y corporales", sin detallarlas. También señala que se aprendan las plegarias mariológicas más corrientes: el Avemaría y la Salve.

b) Las dudas de conciencia del visitador Juan de la Plaza

El jesuita Juan de la Plaza⁹⁹, que habría de jugar un papel clave en el desarrollo de la evangelización novohispana, participando activamente en el III Concilio Mexicano (1585), como veremos más adelante, fue designado previamente, en 1573, visitador de las provincias jesuíticas recién fundadas en el Virreinato del Perú. Su viaje a América, para cumplir las misión recibida, se retrasó más de un año. Para esas fechas habían embarcado ya cuatro expediciones hacia Lima: la primera, a finales de 1567; la segunda, a mediados de 1569; la tercera, en la que iba José de Acosta, a mediados de 1571; la cuarta, de enero de 1574, que terminó en naufragio; y la quinta, en la que iba Juan de la Plaza, que salió de San Lúcar de Barrameda en octubre de 1574, para arribar a Lima el 31 de mayo de 1575. El retraso de su partida se debió, entre otras razones, a sus dudas de conciencia sobre la legitimidad de los títulos de conquista¹⁰⁰. La carta donde el P. Plaza expone sistemáticamente sus dudas, escrita al prepósito general de la Compañía, data de febrero de 1574, y en ella se dice:

"Lo que yo deseo y me parece tengo mucha necesidad de entender de V. P. son los principios de donde se ha de inferir el pro y el contra del punto

⁹⁹ Nació en Medinaceli (Soria) en 1527 ó 1528. Estudió Lógica y Filosofía en la Universidad de Alcalá y en 1548 teología en el colegio de Sigüenza. En 1553 ingresó en la Compañía de Jesús. En 1558 asistió en Roma a la primera Congregación general de la Compañía, a la muerte del fundador. A la vuelta fue consultor del obispo granadino D. Pedro Guerrero, y trabó amistad con el maestro San Juan de Avila. Cuatro años más tarde fue nombrado Provincial de Andalucía. En 1574 fue designado visitador de los jesuitas del Perú. Llegó a Nueva España en 1580, también con funciones de visitador. Visitó las ciudades de México, Puebla y Valladolid. Fue elegido provincial en 1580. Hasta 1584 ejerció como segundo provincial en Nueva España. Participó decisivamente en el III Concilio Mexicano. Murió en el colegio de México, el 21 de diciembre de 1602.

¹⁰⁰ Excelente resumen de esta cuestión en Carlos BACIERO, *La ética de la conquista de América y los primeros jesuitas del Perú*, en José Joaquín ALEMANY (ed.), *América (1492-1992). Contribuciones a un centenario*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1988, pp. 129-164. Baciero sigue *Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta Peruana*, I.

principal. Porque yo los tengo reducidos a dos. El primero, si hay cosas que no se pueden tolerar con buena conciencia, y no se pueden remediar ni hablar en ellos sin escándalo y sin provecho; y sólo éste me parece que basta para la parte negativa del punto principal. El segundo, si hay comodidad para que nuestros ministerios sean fructuosos. Este segundo se ha de entender de la disposición que allá hay; pero el primero entiendo que no".

De la misma fecha es una carta de otro jesuita, el P. Diego de Bracamonte, en la que se lee: "Porque el P. Plaza va muy temeroso y yo más en ver sus temores, dado que nosotros no vamos a dar ni quitar títulos, sino ayudar a que conoscan a Dios y aquella gente sea bien tratada y menos escandalizada".

La respuesta del preósito general P. Everardo Mercuriano, que está fechada dos meses después, concretaba la solución del caso en tres puntos:

- 1º) seguir las resoluciones que llevó al Perú el Virrey Toledo, fruto de la Junta Magna de 1568, de la cual ya hemos hablado anteriormente (cfr. epígrafe 2.h);
- 2º) tomar en consideración las disposiciones que hubiesen tomado los sínodos limenses celebrados con anterioridad (se refiere a los Concilios Limenses I y II, convocados y presididos por Jerónimo Loaysa); y
- 3º) tomar consejo de los jesuitas que llevaban ya algún tiempo en el Perú, particularmente del P. José de Acosta.

Finalmente, Mercuriano añadía un consejo: aunque hubiese cosas inexcusables "en los conquistadores y otros del Perú", la Compañía podía colaborar con ellos en muchas cosas para mayor gloria de Dios.

Puesto que se recomendaba consultar con Acosta, conviene que veamos cuáles eran los puntos de vista de éste respecto a tan espinosa cuestión. Analicemos, pues, su espléndida misionología, que constituye el puente entre Loaysa y el Concilio III de Lima.

c) José de Acosta y la consolidación de la evangelización peruana

Cuando el 28 de abril de 1572 llegó José de Acosta¹⁰¹ a Lima, encontró una sociedad colonial en plena efervescencia, después de las largas y penosas guerras civiles y el levantamiento de los encomenderos contra las Leyes Nuevas. La Junta Magna de Madrid (1568) había elaborado un ambicioso plan de pacificación del Perú, que el Virrey Toledo debía llevar a la práctica, y del cual ya hemos tratado en este mismo capítulo. Como consecuencia de la inestabilidad social, y quizá también por una mala programación de la tarea evangelizadora, los frutos apostólicos habían sido relativamente escasos, sobre todo si se comparaban con los cosechados en la Nueva España. Los misioneros estaban descorazonados. Estas fueron las primeras impresiones que tuvo Acosta cuando pudo conversar con los sacerdotes que misionaban el Incario. Es cierto que Jerónimo de Loaysa había encauzado la tarea pastoral, pero los resultados no podían apreciarse todavía.

En 1576 terminaba de redactar Acosta su *De procuranda indorum salute*¹⁰², una obra capital para entender tanto el espíritu del II Concilio Limense (1567-68). Este libro es la mejor exposición del II Limense, y preanuncia muchas soluciones

¹⁰¹ Nació en Medina del Campo en otoño de 1540. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1552. De 1559 a 1567 realizó sus estudios filosóficos y teológicos en la Universidad de Alcalá. Se ordenó sacerdote en 1566. Llegó a Lima en 1572, donde permaneció hasta 1587. Desarrolló allí una amplia labor evangelizadora, ocupó cargos de gobierno en la Compañía, y participó activamente en el III Concilio Limense (1582-83), como teólogo consultor. Detentó la cátedra de prima de Sagrada Escritura de la Universidad de San Marcos, de la cual fue su segundo catedrático. Tuvo importantes divergencias con el virrey Toledo y con el visitador de la Compañía, P. Juan de la Plaza. En 1586 dejó el Perú y se dirigió a México, donde pasó un año. En 1587 regresó a España, con el encargo de lograr la aprobación del III Limense, que logró. Es autor principal de los catecismos y del sermonario del III Limense. Murió en Salamanca en 1600.

¹⁰² Edición: *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, con estudio preliminar de Luciano Pereña y conclusiones de Demetrio Ramos, CSIC, Madrid 1984 y 1987, I y II (bilingüe latín-castellano). Otra obra importante suya: *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla 1591 (edición moderna a cargo de Edmundo O'Gorman, México 1962).

pastorales que se determinarán en el III Limense, que se celebraría pocos años después (1582-83). No es posible, en efecto, comprender el desarrollo de la Iglesia en el Virreinato del Perú, y más concretamente en el Arzobispado de Lima, al margen de este extraordinario manual misionológico. Contemporáneo de los dos catecismos novogranadinos que antes hemos estudiado, el *De procuranda indorum salute* expresa bien a las claras el clima que se preparaba en Sudamérica, y que habría de dar frutos tan copiosos en el siglo XVII. En esta obra hallamos sintetizada, además, la quintaesencia de la teología española de aquellos años: el tema del universalismo de la salvación, las disputas acerca de la necesidad de la fe explícita en Cristo, las discusiones sobre la capacidad de los indios para los sacramentos, el debate sobre la libertad humana ante la llamada del Evangelio, etc., y todo, con gran erudición patristica y escolástica.

Pero veamos, ante todo, la actitud de Acosta en el tema de los justos títulos. Demostrando un talante liberal y conciliador, acomodaticio a las circunstancias, Acosta estimaba imprudente y dañoso volver a encender la polémica sobre los derechos de la corona española al dominio de las Indias. Quién sabe si esta actitud suya pudo ser el comienzo de su distanciamiento del visitador Juan de la Plaza, mucho más radical en los planteamientos, como ya hemos visto al exponer sus escrúpulos de conciencia. Acosta, pues, se mostró más contemporalizador:

"Esta polémica [sobre los justos títulos] conduce, sin duda, al fin o al menos al debilitamiento de la autoridad en el gobierno de las Indias. Por poco que se ceda en este asunto, apenas si se puede decir cuán grande será la destrucción, qué ruina universal se seguirá. [...] Advierto por razones de conciencia y de interés que no conviene seguir disputando más sobre este asunto, sino que, como de cosa que ya ha prescrito, el siervo de Cristo debe proceder con la mejor buena fe"¹⁰³.

Con todo, no era lícito hacer la guerra a los bárbaros por causa de la infidelidad, incluso contumaz; ni por los crímenes contra naturaleza; ni para defender indios inocentes, frente a sus propios tiranos (*De procuranda*, II, caps. 2-6).

¹⁰³ *Ibidem*, II, cap. 11 (ed. del CSIC, cit., I, p. 333). Amplio desarrollo de los puntos de vista acostianos sobre este tema, en Carlos BACIERO, *Ética de la conquista de América*, cit. en nota 100, *supra*.

Acosta no se mostró partidario del método lascasiano de la "predicación apostólica", por peligroso, y propuso el método de las "entradas", o sea, las expediciones misionales protegidas por soldados (II, cap. 12). Este contexto supuesto, su plan misional se podría resumir en unos pocos puntos: 1) rechazar el desaliento, porque la semilla del Evangelio también daría sus frutos en las tierras sureñas de América; 2) conservar las costumbres autóctonas que no fuesen contra razón, y procurar una promoción natural de los indios, sobre la base de un plan educativo bien madurado que los "redujese" a modos de vida civilizados; 3) no negar los sacramentos de la Eucaristía y de la confesión a los naturales, con tal de que estuviesen mínimamente dispuestos, porque sería negarles el alimento sobrenatural; 4) que los sacerdotes fuesen en todo ejemplares y desinteresados, que aprendiesen lenguas, para hacerse entender de los naturales, y que conociesen a fondo las tradiciones culturales del Incario. También sugería no precipitarse en bautizar, hasta que los naturales hubiesen mostrado, con su cambio de conducta, que deseaban verdaderamente el bautismo.

El respeto de las costumbres no contrarias a razón, que constituye el primer principio de toda inculturación cristiana, debió de chocar, probablemente, con la política de la corona, que pretendía ya "españolizar" más profundamente las Indias; pero se hallaba en perfecta continuidad con la praxis pastoral novohispana, desarrollada ya por los franciscanos y agustinos mexicanos. Aunque por las fechas en que Acosta terminaba la redacción del *De procuranda* ya se habían descubierto fenómenos de sincretismo religioso en Nueva España, es probable que Acosta no los tomara en consideración, por el distinto comportamiento religioso que se podía observar comparando la cultura azteca con el Incario.

Por lo que respecta a la ejemplaridad de los misioneros y de los españoles en general, señalaba Acosta que tres eran los pecados de éstos que estorban sobremanera la predicación y la educación en la fe de los naturales: la avaricia, la deshonestidad y la violencia. Por el contrario, tres eran las virtudes que disponían especialmente al buen éxito de la evangelización: la sobriedad de vida, la renuncia de todas las cosas y la mansedumbre (I, cap. 12, 1). Especial impor-

tancia concedía Acosta a la ejemplaridad del ministro en la práctica de la virtud cristiana de la castidad y de la mortificación.

El plan misional acostiano tenía ribetes humanistas, que conviene señalar. Partía él de que la "rudeza de los bárbaros nacía no tanto de la naturaleza, cuanto de la educación y de las costumbres" (I, cap. 8). Por consiguiente, aunque "las costumbres de los indios —se refería evidentemente a los pobladores del Incario— fuesen desvergonzadas, por dejarse llevar de la gula y de la lujuria sin control alguno y por la práctica, con increíble tenacidad, de la superstición" (I, cap. 7, 3), también para ellos había salvación si se les educaba:

"En definitiva, a estas naciones bárbaras, principalmente a los pueblos de Etiopía y de las Indias occidentales, hay que educarlos al estilo del pueblo hebreo y carnal, de manera que se mantengan alejados de toda ociosidad y desenfreno de las pasiones mediante una saludable carga de ocupaciones continuas y queden refrenados en el cumplimiento del deber, infundiéndoles temor" (I, cap. 7, 4).

Acosta ofrecía, además, una descripción etnográfica completísima del Virreinato peruano, y recomendaba a los confesores de indios el estudio atento de las costumbres religiosas de los naturales y de sus tradiciones mitológicas. Al mismo tiempo, suspiraba por tener buenos teólogos "académicos" en el Nuevo Orbe (cfr. IV, cap. 9), que pudiesen iluminar doctrinalmente los "nuevos asuntos", las "costumbres nuevas" y las "nuevas leyes y contratos". Teólogos que, en definitiva, orientasen, a la luz de la fe, "las nuevas formas de vida todas muy distintas". Clamaba, pues, por una teología académica genuinamente "peruana", quizá estimulado por el buen éxito de la teología académica mexicana, que ofrecía tan buenos frutos desde 1553. Estas referencias a los *nuevos* problemas planteados en América constituyen un indicio de que el clima en el Perú estaba cambiando. Parecen indicar que surgía una sociedad criolla, cada vez más pujante y urbanizada, con una serie de problemas sociales y económicos propios, con una vida local rica en acontecimientos e independiente de la metrópoli. Lógicamente, la jerarquía eclesiástica comprendió la especial trascendencia de una pastoral para esa nueva sociedad americana, que presentaba problemas no fáciles de resolver, precisamente por su novedad. No parece descabellado implicar a los jesuitas en la toma de conciencia

de estos nuevos problemas, como atestigua el temprano libro de Acosta. De esta forma, la evangelización, que hasta entonces había estado muy polarizada a la conversión de los indios, basculó hacia los españoles e hijos de españoles, aunque no de forma exclusiva, lo cual se percibe también en numerosos pasajes del *De procuranda*.

En efecto, notables son las indicaciones pastorales en el libro III, capítulos 16-18, donde habla de los encomenderos, del laboreo de los metales y de otros problemas derivados de la explotación económica de las Indias. "Los sacerdotes, cuando traten en sus sermones sobre las encomiendas o bien oigan en confesión a los encomenderos, no deben erigirse en censores exagerados, no sea que perturben la paz inútilmente y lleven sin fruto la intranquilidad a los corazones, que no estaría bien que destruyesen con su propia autoridad lo que por ley pública está establecido" (III, cap. 16). Se advierte, pues, el tono conciliador, que ya habíamos descubierto en sus consejos en la cuestión de los justos títulos o al justificar el método de las "entradas". Acosta se caracterizó siempre, en sus admoniciones pastorales, por una vía media, alejada de todo extremismo. Quizá su actitud pueda parecer contemporizadora y, por ello mismo, poco justa. Pero el jesuita era consciente de que la justicia extrema puede provocar las mayores injusticias, sobre todo en temas de justicia distributiva, y se comportaba y aconsejaba de acuerdo con esta convicción.

Pasemos ya a la Teología dogmática. Desde el punto de vista especulativo son de particular importancia teológica las tesis sostenidas por Acosta sobre la necesidad de conocer a Cristo para salvarse, desarrolladas monográficamente en el libro V del *De procuranda*¹⁰⁴ y, muy particularmente, en su obra *De Christo revelato* y *De temporibus novissimis*¹⁰⁵. En este asunto, el jesuita

104 Veamos los títulos de los cuatro primeros capítulos de este libro quinto: "El fin de la doctrina cristiana es el conocimiento y amor de Cristo" (cap. 1); "El principal cuidado debe ser anunciar a Jesucristo" (cap. 2); "Contra la opinión de los que sienten que sin el conocimiento de Cristo nadie puede salvarse" (cap. 3); y "Contra un error singular que dice que los cristianos más rudos se pueden salvar sin la fe explícita de Cristo" (cap. 4).

105 Edición: *De Christo revelato libri novem. Simulque de temporibus novissimis libri quatuor*, apud Iohannem Baptistam Buysson, Lugduni 1592, 4

polemizó con los maestros de la primera generación salmantina, adoptando una postura aparentemente extrema, pero más acorde, a nuestro entender, con la tradición de la Iglesia que el parecer de los salmantinos. Francisco de Vitoria había distinguido —quizá siguiendo una antigua tradición teológica de origen agustiniano— entre la primera salud o justificación inicial, que venía por el bautismo, y la segunda salud o glorificación, posterior a la muerte. Para ser justificado no sería necesaria la fe explícita en Cristo. Para ser glorificado, en cambio, sería necesaria la fe en Cristo. Así, pues, los indios debieron de recibir una ilustración especial, de índole milagrosa, para poder alcanzar, a la hora de morir, la bienaventuranza eterna. La primera salud, en cambio, no exigiría tal ilustración milagrosa, puesto que, según Vitoria, toda inclinación al bien natural honesto implica, por sí misma, una conversión implícita a Dios. Según Domingo de Soto, no debe distinguirse entre justificación y salvación. Obviamente, sin la fe nadie puede salvarse; pero basta creer sólo aquellas verdades que son accesibles a la razón natural, para alcanzar la bienaventuranza eterna¹⁰⁶. Para Andrés Vega, finalmente, los indios eran inculpables de desconocer a Cristo. Por ello, aunque la fe en Cristo esté preceptuada para todos, un adulto puede justificarse y también salvarse sin ella, con tal de que se halle en el supuesto de ignorancia invencible. Evidentemente, el origen de la polémica o, por lo menos, el punto obligado de referencia era el famoso pasaje del decreto tridentino sobre la justificación, que dice literalmente: "la causa instrumental

hoj.+ 654 pp. +51 hoj, en 8^o. La dedicatoria es de 1587.

¹⁰⁶ Domingo de Soto trató al menos dos veces el tema: en 1531, en su relección *De merito Christi*, y en 1546, en la primera edición *De natura et gratia*. Defendió, según Pozo, la posibilidad de la salvación sin fe sobrenatural: "El conocimiento natural es suficiente para que el hombre se convierta a Dios y obtenga la gracia". Más aún, un pagano podría obtener la justificación sólo con el conocimiento y práctica de la ley natural, es decir, "quizás sin conocimiento expreso de Dios", aunque Dios no dejaría morir a nadie justificado por este procedimiento, sin ser iluminado providencialmente y ser instruido en la fe de Cristo. Cfr. Cándido POZO, *Repercusiones del descubrimiento de América en el ambiente teológico de las Universidades de Salamanca y Alcalá*, en "Archivo Teológico Granadino", 58 (1995) 9-22, aquí p. 19. Pozo ofrece, además, algunos puntos de crítica a la doctrina sotiana, sobre todo a propósito de la necesidad de un acto de fe para la justificación, acto que es siempre de naturaleza sobrenatural.

[de la justificación] es el sacramento del bautismo, que es el sacramento de la fe, sin la cual a nadie se le concedió jamás justificación"¹⁰⁷.

Para administrar el bautismo a un adulto era exigible la profesión de fe y el arrepentimiento de sus pecados. En esto estaban todos de acuerdo. La dificultad consistía, no obstante, en determinar qué artículos debían exigirse en la profesión de fe. Para los salmantinos, no era necesario exigir la fe en la Encarnación para poder administrar válidamente el bautismo.

Frente a tales opiniones, a las que podría sumarse la de Melchor Cano, mucho más moderada, y las de otros teólogos salmantinos de la siguiente generación¹⁰⁸, Acosta declaró insostenible la distinción entre fe primera (justificación) y fe segunda (glorificación). Para salvarse es precisa, en todo caso, la noticia explícita del Evangelio y su aceptación. En otros términos: sostuvo que la salvación sólo es posible por la fe en Jesucristo. Nada, pues, de iluminaciones cristológicas al fin de la vida, en los instantes inmediatamente anteriores a la muerte. Era exigible, por tanto, cuando un adulto acudía al bautismo, que creyese en Jesucristo.

Sin embargo, conviene distinguir cuidadosamente, porque los salmantinos y Acosta no hablaban exactamente de lo mismo. Acosta parece tener la razón de su parte, cuando se refiere a las condiciones para recibir válidamente el bautismo, que es la puerta de la justificación. Ningún adulto, en efecto, debe ser bautizado si no cree en Cristo. El jesuita tenía a la vista la tradición apostólica, testimoniada por los Act. 8, 26-40. Al varón etíope evangelizado por el diácono Felipe, se le exigió la fe en Cristo, que él manifestó espléndidamente con aquellas palabras: "Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios". En cambio, los salmantinos parecen estar más cerca de la verdad, cuando se refieren a las condiciones necesarias para salvarse. La salvación puede llegar por muchos caminos, de modo que es posible salvarse aunque nunca se haya oído hablar de Nuestro Señor. Al abordar esta última cuestión, Acosta parece tener

¹⁰⁷ CONCILIO DE TRENTO, *Decr. de iustificatione*, sess. VI, cap. 7 (DS 1529).

¹⁰⁸ El corte entre la primera y segunda generación se establece hacia 1560.

a la vista los dos primeros cánones de la sesión sexta de Trento, sobre la justificación, que interpreta mal, pues tales cánones no hablan de la necesidad de la fe explícita en Jesucristo para salvarse, sino de que toda salvación o justificación es por los méritos de Jesucristo¹⁰⁹. En tal caso, los que se salvan sin conocer expresamente a Jesucristo, a pesar de todo se salvan por la gracia de Cristo¹¹⁰.

Conviene quizá decir algunas palabras sobre su obra *De Christo revelato*. Es posible que esta obra, que concede tanta importancia a la Sagrada Escritura como lugar teológico principal, constituya una parte de los cursos que Acosta dictó en la Universidad de San Marcos, siendo catedrático de prima de Sagrada Escritura¹¹¹.

¹⁰⁹ Estos cánones fueron aprobados en 1547. Cfr. DS 1551 y 1552.

¹¹⁰ La segunda generación salmantina, que ya conocía los cánones tridentinos, heredó el problema, ampliándolo con nuevas perspectivas eclesiológicas. En efecto, los catedráticos de prima de Salamanca posteriores a 1560, como Juan de la Peña, Mancio de Corpus Christi y Domingo Báñez, además de tratar sobre la necesidad de la fe para la justificación (con extensos desarrollos acerca de la fe implícita), se preguntaron por la necesidad de pertenencia a la Iglesia para alcanzar la salvación (con largos excursos sobre el aforismo bajomedieval "extra Ecclesiam nulla salus"). Consideraron, en general, que la fe exigida para la justificación es la fe infusa, o sea, la virtud de la fe. Tal fe infusa sería el conocimiento sobrenatural que une a Cristo, que puede versar tanto sobre conocimientos naturales contemplados bajo la perspectiva sobrenatural (sería el motivo formal por el que se cree), como sobre verdades estrictamente sobrenaturales. Respecto a la pertenencia a la Iglesia, distinguían entre tres tipos de miembros: numéricos, por mérito o deseo, y por ambas cosas, que serían los fieles bautizados. Los catecúmenos serían miembros numéricos de la Iglesia, pues no estarían todavía en la Iglesia visible. Con lo cual, el principio "extra Ecclesiam nulla salus" se extendería solamente a los que ni siquiera tienen el deseo implícito del bautismo. Por otra parte, si por fe que justifica se comprende la fe infusa tal como se ha descrito anteriormente, estarían fuera de la Iglesia sólo aquellos que rechazasen la fe infusa, de la cual es custode y guarda la Iglesia; y, en consecuencia, no sería error o herejía —según Báñez, por ejemplo— sostener que es posible salvarse sin fe explícita en Cristo. Cfr. sobre este tema: Teófilo URDANOZ, *La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la escuela salmantina*, en "La Ciencia Tomista", 59 (1940) 398-415, 529-554; 60 (1941) 109-134; 61 (1941) 83-107; y Eduardo VADILLO ROMERO, *La mediación de la Iglesia para la salvación en la Cátedra salmantina de prima desde Juan de la Peña a Francisco Araujo*, en "Archivo Dominicano", 16 (1995) 311-339.

¹¹¹ Hemos tomado la relación de catedráticos de la Facultad de Teología de San

Dividida en nueve libros, el libro primero está dedicado a probar que la Sagrada Escritura tiene como fin a Cristo, y que ella es apta para convencer a todos, también a los infieles. De todas formas, a quien nada cree ni nada sabe sobre Cristo, no le aprovecha su lectura, como en el caso del eunuco etíope, hasta que apareció Felipe para explicarle el pasaje de Isaías que aquél iba leyendo en su carro (Act. 8). Por el contrario, el que ya cree, saca mucho provecho de su lectura.

El libro segundo expone las disposiciones con que se debe leer la Escritura: sobre todo, con pureza de corazón. Son muy útiles los conocimientos de ciencias naturales, de geografía, especialmente de Tierra Santa, y de historia, aunque conviene aguzar la prudencia en cuestiones históricas, cuando los datos históricos ofrecidos por la Escritura no coincidan con los que se poseen por la historia profana. Así mismo es muy necesario el estudio de las lenguas clásicas (griego, hebreo y latín). El Acosta humanista ha saltado a la palestra. No obstante, defiende apasionadamente la autenticidad de la Vulgata frente a los "herejes" de su tiempo, quizá en alusión a los humanistas centroeuropeos, que la despreciaban, postergándola al texto hebreo o a la versión de los LXX¹¹². Por último, desarrolla todas las cuestiones noemáticas y asienta que la Iglesia, a quien ha sido confiada la Escritura, es su intérprete verdadero e infalible, quizá en polémica con los luteranos.

Los libros iv al ix están dedicados a exponer los misterios de la vida de Cristo. Algunas explicaciones son más especulativas que otras, pero todas de igual interés y de gran riqueza documental. En el libro sexto expone su mariología, bajo el título general: "Jesu Mater Maria super omnes Deo grata, et nostrae salutis administra

Marcos de: Luis Antonio EGUIGUREN, *Catálogo Histórico del Claustro de la Universidad de San Marcos 1576-1800*, Imprenta El Progreso Editorial, Lima 1912.

112 "Latinam editionem vulgatam hodie certissima esse auctoritatis, at nihilominus Hebraicam et Graecam etiam esse canonicam" (título del capítulo XVI del libro II). No desprecia, pues, las versiones originales, por así decir, pero asienta la autenticidad de la Vulgata, adhiriéndose a los decretos tridentinos.

electa divinitus", sosteniendo la mediación universal de María y su Inmaculada Concepción¹¹³.

Es patente, por tanto, que los temas cristológicos, que tanto le habían ocupado mientras redactada el *De procuranda indorum salute*, seguían en primer plano al cabo de veinte años. Nada de extraño, pues, que también en los decretos y, sobre todo, en los instrumentos de pastoral del III Limense la cristología ocupase un lugar central, como veremos en el próximo epígrafe.

La otra monografía de Acosta: *De temporibus novissimis*, dividida en cuatro libros, es un tratado curioso sobre los temas apocalípticos más importantes. Asienta la tesis, en el libro primero, de que toda la Sagrada Escritura nos transmite la idea de que se aproxima el día del juicio. Con respecto a su momento, su respuesta es clara: "Si se pregunta cuándo tendrá lugar el fin del mundo, el cristiano puede contestar forma taxativa y con toda verdad: muy pronto"¹¹⁴. Ahora bien: tal afirmación no significa que Acosta se adhiriera a un escatologismo fácil y reduccionista. Era contrario a señalar ningún año determinado¹¹⁵. Después de revisar las diversas profecías sobre el fin del mundo concluyó que la más importante profecía era la predicación del Evangelio en todo el orbe¹¹⁶, lo cual todavía no ha tenido lugar en aquellos años del siglo XVI... Pasarán muchos siglos, quizá mil años o más — continuaba—, hasta que llegue el Evangelio a todas partes¹¹⁷. Además, no se trata sólo de predicar el Evangelio en todos los

¹¹³ *De Christo revelato*, VI, ed. cit., p. 270.

¹¹⁴ "Quando nam finis Mundi huius futurus sit, absolutissime atque verissime respondere Christianus: valde cito" (*De temporibus novissimis*, I, cap. 1, ed. cit., p. 408).

¹¹⁵ "Contra temeritatem, qui certum annum, aut tempus iudicij praedicare audent" (I, cap. 3, título del capítulo). Critica con extrema dureza a Pedro Juan [Olivi], que había fijado el fin del mundo en el año 1335, coincidiendo con el fin del supuesto reinado del Anticristo, pues había tomado cada día de los 1335 días de Daniel por un año, como ya lo había hecho Ezequiel (*ibidem*, I, cap. 3, ed. cit., p. 411).

¹¹⁶ "Omnium signorum certissimum esse praedicationem Evangelij in toto orbe completam" (*ibidem*, I, cap. 16).

¹¹⁷ *Ibidem*, I, cap. 17, pp. 452-453.

rincones, sino de que sea aceptado. Y esto, por ejemplo, todavía no ha ocurrido —decía Acosta— ni siquiera "en esta tierras de América" (in hac ipsa America"). Mucho se lamentaba de que apenas hubiese comenzado la evangelización de China. Y terminaba con una exclamación esperanzada: ¡Ya llegará el día de China!

El libro segundo está dedicado al anticristo, sin novedad especial, pues se limita a glosar lo dicho en el Apocalipsis de San Juan. El tercero se centra en demostrar que el anticristo no podrá con la Iglesia, pues ésta es indefectible. Y, finalmente, el libro cuarto describe la repetida llegada del día último, con los signos que están profetizados a lo largo de todo el Nuevo Testamento, particularmente en el Apocalipsis.

Nada nuevo, nada sospechoso, nada extraño en la escatología acostiana. Lo único sorprendente es que haya dedicado al tema una obra tan extensa. Tampoco ninguna alusión a opúsculos de Joaquín de Fiore o a textos pseudojoaquinitas. ¿Acaso había tenido noticia de que en algunos círculos peruanos y mexicanos se habían introducido ideas sospechosas de alumbradismo o escatologismo, y con su obra sobre las postrimerías del mundo quiso contribuir a serenar los ánimos? Nunca lo sabremos con exactitud. Con todo, no parece improbable que haya tenido noticia del proceso seguido contra fray Francisco de la Cruz, que tuvo su momento álgido en 1575, y en el que estuvieron implicados algunos jesuitas¹¹⁸. También en México hubo alguno pequeño brote por esos años, en el que algunos jesuitas tuvieron que ver. En todo caso, el capítulo V, *infra*, sobre los apocaliptismos hispanoamericanos de finales del xvi y del siglo xvii puede contribuir a esclarecer un poco las

¹¹⁸ Sobre el proceso contra Francisco de la Cruz, cfr. Alvaro HUERGA, *Historia de los alumbrados*, III. *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, FUE, Madrid 1986, pp. 185-245, y Josep I. SARANYANA y Ana de ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, Eunat, Pamplona ²1995. Sobre el alumbradismo en la Compañía de Jesús, además del estudio de Alvaro Huerga, que acabamos de referir, véase Alain MILHOU, *La tentación joaquinita en los principios de la Compañía de Jesús. El caso de Francisco de Borja y Andrés Oviedo*, en "Florensia", 8/9 (1994-1995) 193-239. También el proceso del jesuita Miguel de Fuentes, que derivó hacia la acusación de alumbradismo en 1579, estaba reciente. Cfr. Paulino CASTAÑEDA y Pilar HERNÁNDEZ, *La Inquisición de Lima*, I, cit. en nota 71, pp. 313-330.

razones últimas que movieron a Acosta a redactar esta monografía.

Y ya para terminar el epígrafe, recordemos que la teología acostiana, tan rica en matices, se extendió a muchos otros dominios, especialmente a aquellos temas más discutidos en la época, en polémica con los luteranos¹¹⁹. De todas formas, con lo que ya hemos dicho sobre su pensamiento, su talante teológico ha quedado suficientemente resaltado¹²⁰.

d) Los instrumentos pastorales del III Limense (1584-85)

Bajo la inspiración de Acosta y la guía pastoral de Santo Toribio de Mogrovejo, el III Concilio Limense (1582-1583) se propuso elaborar un proyecto ambicioso de evangelización, que se concretó finalmente en: tres catecismos (*Doctrina cristiana*, *Catecismo breve* y *Catecismo mayor*), un *Tercer Catecismo o Catecismo por sermones* y un *Confesionario para los curas de indios*, con unos interesantísimos complementos pastorales¹²¹. Todo ello se tradujo

¹¹⁹ De todas formas, el peligro luterano no fue excesivo en Lima, aunque provocó algunas intervenciones extemporáneas de la Inquisición, debidamente moderadas por la corona, contra los extranjeros que desembarcaban en El Callao y los marinos que eran apresados en acciones de piratería. Los cuarenta y tres penitenciados entre 1570 y 1635 (uno, dos veces) fueron todos extranjeros y varones, además de una mujer, también extranjera, es decir, procedente de territorios que no eran propios de la corona española. El primer auto de fe tuvo lugar en 1573, y en él fueron condenados dos franceses: uno reconciliado y el otro relajado. Cfr. sobre este tema: Paulino CASTAÑEDA y Pilar HERNÁNDEZ, *La Inquisición de Lima*, I, cit. en nota 71, pp. 456 ss. La discusión antiluterana por parte de Acosta —generalmente implícita— quizá más se debió al influjo de los debates europeos, que a una cuestión estrictamente americana.

¹²⁰ Para mayor información, cfr. José Manuel PANIAGUA PASCUAL, *La evangelización de América en las obras del Padre José de Acosta*, en "Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia", 16 (Pamplona 1989) 395-481, Pamplona; y Raimundo ROMERO FERRER, *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense (1584-1585)*, EUNSA, Pamplona 1992.

¹²¹ Edición: Juan Guillermo DURÁN (ed.), *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, cit. en nota 23, II, pp. 451-488 y pp. 523-596 y pp. 617-

al quechua y al aymará. El *Tercer catecismo* se estructura en treinta y un sermones explicativos de los artículos de la fe¹²².

El corpus limense (1584-1585) es, sin género de dudas, lo más acabado de la teología profética americana, lo cual da razón de su larga vigencia, hasta el Concilio Plenario Latinoamericano, de 1899, y aún después. Como se expresa en la "Epístola del Concilio", que tiene carácter proemial, los padres sinodales pretendían secundar las indicaciones del Concilio de Trento. Al mismo tiempo, recibían por completo las constituciones del II Limense. Nada de extraño, pues, que hallemos en el *Catecismo breve para los rudos y ocupados* alusiones a algunas polémicas antiluteranas, como la salvación por la fe y por las obras, un particular acento en la existencia del purgatorio y en el valor de los sufragios por los difuntos; o que estén presentes en él algunas cuestiones eclesiológicas debatidas en aquellos años, como la visibilidad de la Iglesia, la superioridad del Romano Pontífice sobre el Concilio y la necesidad de pertenecer a la Iglesia para salvarse (es el tema del "extra Ecclesiam nulla salus").

La *Doctrina cristiana* trae las habituales piezas catequéticas: las oraciones del cristiano (Paternoster, Avemaría, Credo y Salve), los artículos de la fe (siete de la Divinidad y siete de la humanidad de Cristo), los mandamientos de Dios y de la Iglesia, los siete sacramentos, las obras de misericordia, las virtudes (teologales y

741. Cfr. también ID., *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar. Textos. Notas*, UCA, Buenos Aires 1982.

¹²² Desde el punto de vista histórico, el estudio de los instrumentos catequéticos del III Limense debería realizarse en el capítulo IV, después de presentar y analizar los correspondientes decretos conciliares. Pero, puesto que las acciones conciliares no constituyen propiamente teología profética, sino de otro rango, hemos optado por mantener aquí el análisis de los instrumentos pastorales, dejando los decretos para el próximo capítulo, en continuidad con los esfuerzos por implantar la jerarquía eclesiástica en América y encontrar cauces colegiales para la enseñanza magisterial. Con esta opción no se pretende, ni mucho menos, acoger la tesis según la cual habría habido en América una contraposición dialéctica entre carisma e institución. Esta tesis, sostenida por algunos, sobre todo con relación a la Nueva España, nos parece carente de fundamento histórico, sin olvidar que no es sostenible tampoco teológicamente.

cardinales), los pecados capitales, los enemigos del alma, los cuatro novísimos y la confesión general.

Viene después una *Suma de la fe católica*, donde se resumen los puntos principales de nuestra fe, cuando haya que enseñarlos a los enfermos que desean bautizarse con urgencia, y a los viejos y rudos. Esta *Suma*, de un sola página de extensión, contiene cuatro puntos: sobre Dios debe enseñarse que es único, creador y remunerador; sobre la Trinidad, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo y que, no obstante, no son tres dioses sino un solo Dios; sobre Jesucristo, que es Dios verdadero, que nos redimió, y que resucitó y ascendió a los cielos; sobre la Iglesia, que para salvarse "se ha de hacer cristiano, creyendo en Jesucristo" y recibiendo el bautismo, y confesándose si pecó después de bautizarse.

Sigue un *Catecismo breve para los rudos y ocupados*, una *Plática breve en que se contiene la suma de la que ha de saber el que se hace cristiano*, y un silabario. Todas las piezas van en las tres lenguas del Incario.

El *Catecismo mayor para los que son más capaces* tuvo, al parecer, poca circulación. Está redactado en forma de preguntas y respuestas, agrupadas en los siguientes temas: una sección introductoria sobre la doctrina cristiana en general, en la que se trata sobre la condición del hombre (con preciosas indicaciones antropológicas, que parecen inspiradas en la tradición santafereña)¹²³; una parte segunda relativa al Símbolo; una parte tercera sobre los sacramentos; una cuarta parte sobre los mandamientos; y una parte quinta sobre el Padrenuestro. Se trata, pues, de la estructura impuesta por el *Catecismo Romano*. Las preguntas son breves y también concisas las respuestas, en las tres lenguas del Incario.

Importa destacar dos cosas: que el *Catecismo mayor* considera necesario interrogar primeramente sobre la condición humana, antes

¹²³ "¿Qué cosa es hombre? El hombre, padre, es una criatura compuesta de cuerpo que muere y alma que nunca ha de morir, porque la hizo Dios a su imagen y semejanza". Acto seguido se presenta el tema del destino último del hombre, en términos que parecen también estar tomados de la catequesis novogranadina.

de preguntar sobre los misterios de Dios (en línea con la tesis, clásica en el período renacentista, de que es preciso humanizar al hombre para poderlo evangelizar mejor); y que ofrece una antropología cristiana riquísima, en la que se combinan las tesis filosóficas dualistas (composición alma y cuerpo) con la doctrina teológica de que el hombre es imagen y semejanza de Dios. Nos parece que estos presupuestos, de gran calidad doctrinal, supusieron una fundamentación sólida y rica a la catequesis americana posterior.

También son interesantes, desde el punto de vista teológico, las precisiones del *Catecismo mayor* a propósito de las verdades que deben creerse para salvarse. No se olvide que Acosta, uno de los principales inspiradores de esta obra, había polemizado con los teólogos salmantinos sobre el particular. En la *Suma de la fe católica*, incluida en la *Doctrina cristiana*, se afirma que es preciso creer en Jesucristo para salvarse. También el *Catecismo mayor* establece que la fe en Cristo es condición necesaria para salvarse. Con ello se entiende la adhesión a la Persona del Salvador, es decir, creer a Cristo¹²⁴ (*credere in Christum*). Seguidamente, el *Catecismo mayor* detalla el contenido material del objeto de la fe, o sea, aquellos misterios que deben creerse para salvarse, y los resume todos remitiendo a lo que Cristo nos ha enseñado (*credere mysteria revelata a Christo*). Finalmente presenta los sacramentos como confesión de la fe (*credere Deo in celebratione sacramentorum*). La ley moral y la oración dominical son situadas en el contexto del amor a Dios. La referencia a todos los sacramentos nos parece significativa, inspirada en una pastoral favorable a la administración de todos ellos a los naturales, sin restricción alguna.

El *Tercero Catecismo o Catecismo por sermones*, es el instrumento pastoral limense más importante. Después de un proemio, titulado: "Del modo que se ha de tener en enseñar y predicar a los Indios" y de otras advertencias, vienen treinta y un

¹²⁴ Equivaldría a la expresión castellana: creo en ti, o bien: te creo. Los teólogos renacentistas estaban familiarizadas con estas cuestiones, ampliamente tratadas por Santo Tomás de Aquino en la *Summa theologiae*, II-II, q. 2, a. 2.

sermones, que se reparten de la siguiente forma: nueve sobre la fe y algunos artículos que hay que creer; ocho sobre los sacramentos; diez sobre los mandamientos; dos sobre el Padre nuestro; y dos sobre los novísimos o postrimerías. Son todos ellos de gran calidad teológica y, además, muy expresivos de la vida cotidiana en las tierras del Virreinato.

Los sermones llevan un proemio que explica la finalidad que se ha pretendido al prepararlos y traducirlos a las lenguas aymará y quechua. Partiendo de que el ministerio profético o de la predicación es para el servicio a los fieles, y no una ocasión para el lucimiento de los predicadores, los sermones se han pensado como alimento ligero y fácil de asimilar, para que los indios aprendan poco a poco y conforme a sus condiciones los fundamentos de la fe católica. Se pone el ejemplo de San Agustín: "Es cosa notable lo que San Agustín [...] advierte que es ver el lenguaje y plática que tienen las amas o madres con sus chiquillos de teta, hablando añadadamente y gorjeando con ellos. Y aun los hombres con canas, en siendo padres, no se empachan de hablar con sus hijuelos a su tono y repetirles *tayta* y *mama*, y, en efecto, hacerse niños con ellos". A este respecto, el proemio da cuatro avisos: 1) "que la doctrina que se les enseñe sea la esencial de nuestra fe"; 2) "que no se debe enfadar el que enseña a indios de repetirles con diversas ocasiones los principales puntos de la doctrina cristiana"; 3) que se les proponga la doctrina de modo "llano, sencillo, claro y breve"; 4) "y que de tal modo se proponga la doctrina cristiana, que no sólo se perciba, sino que también se persuada". Se insiste, además, que se emplean imágenes y símiles tomados de las cosas que los indios usan, y que se procure descubrir y desautorizar a los hechiceros de ellos "declarando sus ignorancias, y embustes y malicias. Lo cual es muy fácil de hacer, como se tenga cuidado de saber de raíz sus ritos y supersticiones".

Para descubrir a los hechiceros se incluye un importante documento titulado: Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo [de Ondegardo]. Este documento está dividido en quince breves capítulos y constituye una excelente presentación de la historia, y de la vida civil y religiosa de los indios del Incaio en los tiempos

anteriores a la llegada de los españoles. Todavía hoy, al cabo de los siglos, es una fuente preciosa de información etnográfica¹²⁵.

El orden de los sermones resulta del mayor interés catequético y teológico. El primer sermón declara los presupuestos de la fe que son: "que hay otra vida adonde van nuestras almas, porque son inmortales; que Dios hizo al hombre para que goce de él, y porque es justo, a los buenos da descanso, y a los malos pena". Este planteamiento equivale a tomar como punto de partida los novísimos o postrimerías del hombre, fundamentándolo todo en que nuestra alma es inmortal y en que Dios es creador y remunerador. El segundo sermón presenta la gravedad del pecado y el enojo de Dios por nuestros pecados. El sermón tercero se centra en Jesucristo "como único remedio de los hombres para librarse del pecado"; se relatan los misterios de su Humanidad y se exhorta a amarle. El sermón cuarto declara cómo hemos de creer y confiar en Jesucristo. A partir del sermón quinto inclusive, el Tercer Catecismo pasa a desarrollar los artículos de la divinidad, deteniéndose particularmente, a lo largo de varios sermones, en el atributo de Dios creador. Algunos de los sermones parecen pensados en clave antiluterana, como el sermón noveno: "Que no basta sola la fe para salvarse"¹²⁶

El *Confesionario para los curas de indios* está constituido por un conjunto de instrumentos que son los siguientes: a) el *Confesionario* en sentido estricto, según la estructura habitual, es decir, con una serie de preguntas por cada uno de los preceptos del Decálogo, después de las cuales siguen preguntas para las distintas profesiones: para los caciques y curacas; para fiscales, alguaciles y alcaldes de indios; y para hechiceros y confesores (de indios) o ichuris. El *Confesionario* se culmina con una plática y una serie de reprensiones; b) unos complementos sobre las costumbres idolátricas de los indios, de un gran valor etnográfico, algunos

¹²⁵ Cfr. Laura GONZÁLEZ PUJANA, *La vida y la obra del licenciado Polo de Ondegardo*, Universidad de Valladolid ("Historia y Sociedad", 32), Valladolid 1993.

¹²⁶ Para un estudio más detallado, cfr. Raimundo ROMERO FERRER, *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense (1584-1585)*, cit. en nota 120, *supra*.

tomados del II Limense y otros del Licenciado Polo de Ondegardo; y c) dos pequeños "Artes de bien morir" seguidos de un sumario de indulgencias concedidas a los indios, de los impedimentos del matrimonio y de un modelo de amonestaciones prematrimoniales.

Las referencias a situaciones pastorales concretas son lógicamente más abundantes en la exposición del Decálogo, que en la explicación del Símbolo. Encontramos muchas observaciones sobre las prácticas idolátricas y unos razonamientos muy oportunos justificando la veneración de las imágenes sagradas. La preocupación por la legitimidad de los matrimonios de los naturales no bautizados no podía faltar, con la expresa reprobación de los matrimonios contraídos entre consanguíneos en primer grado transversal.

e) Jerónimo Oré

El siglo xvi peruano se cierra con una obra catequética importante redactada por el franciscano fray Jerónimo Oré¹²⁷, nacido en Ayacucho (Perú) y fallecido en La Imperial (Chile), siendo su obispo. En 1598 publicó en Lima su *Symbolo catholico indiano*¹²⁸, obra catequética de gran valor para la antropología

¹²⁷ Luis Jerónimo Oré nació en Ayacucho (Perú), en 1554, de padres españoles. De pequeño fue bilingüe (español y quechua). Contemporáneo de Santo Toribio de Mogrovejo, realizó una insigne tarea de catequización entre los indios de diversas zonas del Perú y Bolivia. Ocupó diversos cargos dentro de la Orden franciscana y fue visitador de la provincia de la Florida y de los conventos de la isla de Cuba. Estando en España, preparando la edición de algunas obras, fue elegido obispo de Concepción (Chile), por Pablo V, en 1620. Tomó posesión del cargo a fines de 1622 o principios de 1623 y murió siendo obispo de La Imperial (Chile), en 1630. Las principales obras donde pone de relieve su genialidad como teólogo son el *Symbolo catholico indiano* (Lima 1598), y el *Rituale seu Manuale peruanum* (Nápoles 1602). Sobre su vida y obras: Federico RICHTER, *Anales de la Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles de Lima (Perú)*, No. 3: 1ra. Parte: *Fray Jerónimo de Oré (Biografía) 1554-1630* y 2da. Parte: *Información de oficio en la Real Audiencia de La Plata del Perú, de los méritos del biografiado (tres piezas)*. (Archivo General de Indias-Sevilla. Audiencia de Charcas-Legajo 145), Estela Hnos., Lima 1986.

¹²⁸ Edición facsimilar: *Symbolo Catholico Indiano*, dirigida por Antonino

cultural. En 1602 editó en Nápoles su *Rituale seu Manuale pervanum*, libro relevante desde el punto de visto etnográfico y también desde la perspectiva teológica, pues emite una serie de interesantes juicios sobre la catolicidad de la Iglesia y la comunión entre sí de los diferentes ritos sacramentales esenciales.

El *Symbolo catholico indiano* constituye un excelente compendio de la doctrina cristiana, perfectamente inculturado, consecuencia directa del Concilio de Trento y más particularmente del Concilio III Limense, que ofrece, además, interesantes noticias sobre la geografía y las costumbres del Perú (todo ello se encuentra en la segunda sección de este manual). La quinta sección, formada por siete cánticos, es un largo catecismo en quechua con extensos resúmenes en castellano. Sigue una "Declaración del Symbolo menor" o de los apóstoles, en castellano, quechua y aymará. Finalmente viene un pequeño devocionario para comulgar, asimismo en las tres lenguas del Perú, y una serie de oraciones en versión trilingüe. Desde el punto de vista de la doctrina trinitaria, y esto es importante porque supone un intento de especular sobre el dogma central del cristianismo, conviene destacar sus ideas originales sobre la naturaleza o esencia divina y sobre las procesiones trinitarias.

Llama la atención, ante todo, una observación de Oré en el "Prohemio" de su obra:

"El nuevo titulo de Colonia que doy a esta tierra, mas propio que el de America que hasta aora a tenido, me parescio justo se le pusiesse, por la

Tibesar, con prólogo de Julián Heras, un estudio preliminar de Luis Enrique Tord, una biografía de David Cook, Casa Editorial Australis, Lima 1992. Sobre la teología de Oré cfr. los siguientes estudios: Enrique GARCÍA AHUMADA, *La catequesis renovadora de fray Luis Jerónimo de Oré (1554-1630)*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota 2, II, pp. 925-945; Luis Enrique TORD, *Luis Jerónimo de Oré y el "Symbolo Catholico Indiano"*, en VV.AA., *La evangelización del Perú: siglos XVI y XVII. Actas del Primer Congreso Peruano de Historia Eclesiástica*, Arequipa 1990, pp. 559-570; Julián HERAS, *La catequesis en las obras de fray Jerónimo de Oré, ofm*, en ID., *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú, Provincia Misionera de San Francisco Solano*, Lima 1992, 93-106; y Josep I. SARANYANA y Carmen J. ALEJOS-GRAU, *La teología trinitaria de fray Jerónimo Oré, O.F.M. (1554-1630) en su "Symbolo catholico indiano"*, en VV.AA., *Ética y teología ante el Nuevo Mundo. Valencia y América*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1993, pp. 213-226.

averiguacion que de muchos escriptores he sacado de que fue Christoual Colon Ginoves el primero que descubrio este mundo oculto a los habitantes del otro, y no Americo Vespucio Florentin [...]"

Pasa seguidamente al conocimiento que tenemos de Dios. Todo el epígrafe primero de la obra es una glosa del pasaje joánico con que también había arrancado el Catecismo Romano: "Haec est autem vita aeterna: que te conozcan a ti solo Dios verdadero, y al que enviaste Jesucristo" (Ioan. 17, 3). La interpretación de este pasaje es muy curiosa y conviene ponerla de relieve: Oré entiende que la recta vida cristiana, que nos conduce a la eterna, consiste esencialmente en el conocimiento de Dios, y no en el cumplimiento de la ley:

"No trata de enfrenar la lengua, y escusar que los labios no pronuncien engaño o dolo, ni que se aparte del mal, y cumpla la justicia obrando lo bueno, ni tan poco [sic] que procure seguir y alcanzar la paz, que todo esto es lo que se incluye en la descripcion del Propheta: solamente pone la felicidad de la vida eterna, mientras vivimos, en el conocimiento de Dios, diciendo: Esta es la vida eterna [...]. En las cuales palabras breuemente estan cifrados los articulos de la fe Christiana y catholica: porque el que tuuiere entero conocimiento de Dios, ha de creer, y saber la distincion de las personas de la santissima Trinidad, y la summa unidad de la essentia de Dios".

El carácter fuertemente intelectualista del planteamiento oreano quizá produzca una cierta perplejidad. Sobre todo, contrasta con la teología que se enseñaba en Salamanca, donde los teólogos, reunidos en junta en 1541, para dilucidar sobre la polémica del bautismo, habían determinado que en las Indias no bastaba la instrucción en la fe, para recibir el bautismo, sino que había que conocer la moral cristiana y comportarse conforme a ella¹²⁹.

Respecto a la esencia divina señala que el hombre debe servir a Dios, que es uno por naturaleza y diverso en Personas, sin ninguna diferencia esencial entre ellas. Para ello se inspira en la unidad cada vez mayor que se descubre a medida que se asciende por la escala de los seres. Toma como ejemplo la doctrina sobre los universales.

¹²⁹ Las conclusiones de esta junta de teólogos de 1541 y un buen comentario, en: Dionisio BOROBIO, *Teólogos salmantinos e iniciación cristiana en la evangelización de América durante el siglo XVI*, en VV.AA., *Evangelización en América*, Caja de Ahorros de Salamanca, Salamanca 1988, pp. 7-165. Aquí hacemos especial referencia al punto décimo del dictamen teológico salmantino.

Afirma que cada género universal es uno. Con todo, son más uno los géneros superiores que los inferiores. Así, pues, la naturaleza divina debe ser más uno que la naturaleza humana. En esta última, hay distinción de individuos en el mismo género humano. En cambio, en Dios la distinción personal no puede ser como la distinción de individuos en la naturaleza humana, puesto que en tal caso, la naturaleza divina no sería más una que es una la naturaleza humana. Es evidente que Oré propone aquí sólo un ejemplo, pero es un ejemplo desafortunado. La naturaleza humana no tiene una existencia real fuera de las cosas mismas. La naturaleza divina, en cambio, es una, con una existencia real extramental.

El otro tema trinitario que aborda en el *Symbolo* son las procesiones. La generación del Verbo viene después de exponer la creación del mundo. El razonamiento de conveniencia es el siguiente: todo artífice humano tiene dos tipos de actividades: en primer lugar, una actividad como hombre, cuando engendra "hombre de hombre, viviente de viviente de su propia sustancia y naturaleza"; y una actividad como artista, produciendo obras de otra naturaleza que la suya propia. Así también en Dios se da una producción artificial y extrínseca, que es el mundo, y otra "más excellentissima [...] en que Dios vivo engendra y produce a Dios vivo de su naturaleza gloriosissima [...] y la producción en que produce Dios de Dios, es más conveniente [sic], más natural y radical e intrínseca, que la que hizo en fabricar y producir el mundo". Esta "producción es natural, necesaria y más oculta". La otra, en cambio, "como artífice por sólo el querer de su santa y perdurable voluntad". Ofrece, además, una segunda razón de conveniencia para que en Dios haya procesiones inmanentes. Dios obtiene agrado y contento de sus procesiones naturales por "la compañía [que le viene de ella], porque sino la hubiera, no hubiera criado el mundo". Obviamente se refiere a la "compañía" que le hace su propio Hijo natural. Esta afirmación proporciona tres aspectos interesantes respecto a la segunda Persona: muestra el contento que tiene Dios de no estar solo; manifiesta la alegría del Padre que crea con y por el Hijo; revela, finalmente, el amor del Padre al Hijo, y del Hijo al Padre, que es el Espíritu Santo.

El argumento de conveniencia referente a la segunda procesión

se fundamenta también en la contemplación del mundo. Todas las criaturas dan de sí lo mejor; y cuanto mejores son, más y mejor dan. Al contemplar las relaciones del Padre con el Hijo y de Éste con su Padre, se comprueba que el Padre ha dado todo lo que tiene al Hijo. Puesto que en Dios nada es accidente, sino que todo lo que hay en Dios es el mismo Dios, Oré concluye que tampoco puede ser accidental este amor.

Los dos argumentos de conveniencia acerca de la Santísima Trinidad, formulados a partir de la experiencia de la experiencia sensible, tienen un evidente sabor cosmológico, por así decirlo, y resultan muy originales. Oré no sigue ni la vía psicológica agustiniana (el tema de las tres potencias del alma), ni la analogía tomasiana (tomando en consideración las dos procesiones psicológicas inmanentes), ni la vía dionisiana acogida por San Buenaventura (a partir del principio *bonum diffusivum sui*). Oré tiene su propia manera de acercarse al misterio de las Personas divinas. Demuestra una gran capacidad de observación y una forma muy particular de mirar a la naturaleza, de raíz evidentemente franciscana. Si embargo, sus vías son, a nuestro entender, menos consistentes que las vías agustinianas, tomasianas y bonaventurianas. En algo recuerdan la metodología de Ricardo de San Víctor (†1173). Para Ricardo se produce un ascenso de la mente hasta el conocimiento de los misterios más sublimes, como Cristo —dice— ascendió a los cielos después de su Resurrección. Pero Cristo ascendió corporalmente, mientras que nosotros ascendemos a los misterios sólo espiritual o intelectualmente. Ricardo se halla, pues, plenamente inmerso en un contexto neoplatónico, aunque parta de la creación, en la que lee como en un libro¹³⁰. Oré muestra también innegables influencias neoplatónicas, al postular ese proceso de ascenso intelectual que nos lleva desde el mundo al interior de la Trinidad, pero lo hace a su manera y con una metodología que exigiría alguna precisión. Pero dejemos ya los temas más teológico-sistemáticos y vayamos al Oré curioso por conocer las tradiciones de su pueblo y enamorado de la geografía americana.

¹³⁰ Cfr. José Luis ILLANES y Josep I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, cit. en nota 1, pp. 39-40.

El epígrafe octavo del comentario al Símbolo es una "descripción del sitio, tierra y población del Piru". El epígrafe es de una especial belleza literaria, por la ingenuidad del estilo, por la sencillez de la descripción y también por la documentación aportada. Oré demuestra estar muy bien informado sobre las ideas geográficas del momento y manifiesta un conocimiento nada común de las tierras americanas, especialmente del Hemisferio sureño. El epígrafe viii [bis] trata "de los pueblos y ciudades que [h]ay en la Sierra del Piru, y de los Rios, Minas, y otras cosas particulares de este Reyno". La tesis se expresa en la primera línea: "Las excellencias que breuemente se dixeron de la ciudad de los Reyes fundada en el valle de Lima, conuienen en su tanto a las demas ciudades y lugares de los llanos: y las mismas se pueden dezir de las poblaciones de Españoles en la sierra, la qual haze ventaja los llanos en la sanidad y conualecencia que se halla en ella mas que en ellos." El epígrafe noveno se titula: "Del origen y condiciones particulares de las Indias del Piru", donde se narra la historia del Perú, de los incas y de la colonización española.

Por la breve reseña que acabamos de ofrecer, podrá advertirse la importancia de esta obra oreana, no sólo desde el punto de vista teológico, sino como fuente de información —casi una crónica— acerca de la historia, la geografía y las costumbres del incario, sin olvidar las prácticas religiosas precolombinas y su juicio sobre la gobernación de los europeos. El fondo del relato es de gran simpatía por los españoles, al tiempo que se aprecia una evidente tendencia hacia la exaltación de lo propio, aunque todavía sin matices estrictamente nacionalistas. La significación del opúsculo desde el punto de vista lingüístico es también indiscutible, por la versión trilingüe que ofrece de muchas de sus partes. Al mismo tiempo, es un testimonio del habla castellana de los criollos peruanos bilingües de segunda generación, y un testigo cualificado de cómo había arraigado la fe en las gentes del Perú (criollos, mestizos e indios) a finales del siglo xvi y primeros años del xvii, con sus grandes intuiciones y sus lógicas imprecisiones

7. Teología profética de los instrumentos pastorales del III Concilio Mexicano

a) Juan de la Plaza y los catecismos del III Mexicano

Sixto V aprobó en 1589 las actas conciliares, aunque su edición no se alcanzó hasta 1622. En cambio, los catecismos (la *Cartilla o Doctrina cristiana*, el *Catecismo [mayor] y suma de la Doctrina Cristiana con una declaración de ella*, y el *Catecismo menor*) y el *Directorio de Confesores* quedaron sin editar, hasta que los catecismos fueron incorporados a los instrumentos pastorales del IV Concilio Mexicano, de 1771¹³¹. Los instrumentos pastorales del III Concilio Mexicano (1585) fueron redactados por el jesuita Juan de la Plaza¹³². De la Plaza llevó a América las ideas

¹³¹ Los catecismos se han publicado recientemente. Edición: Juan Guillermo DURÁN (ed.), en: *La transmisión de la fe. "Misión apostólica", catequesis y catecismos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, en José ESCUDERO IMBERT (ed.), *Historia de la Evangelización de América*, cit. en nota 9, pp. 323-352; el texto latino de los catecismos, preparado para su censura romana, ha sido editado por Luis RESINES (ed.), *Catecismos americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla-León, Salamanca 1992. El *Directorio de confesores* sigue substancialmente inédito, aunque se han publicado ya algunos capítulos sueltos. Ha sido ampliamente descrito en Josep I. SARANYANA y Elisa LUQUE ALCAIDE, *Fuentes manuscritas inéditas del III Concilio Mexicano (1585). Los "Catecismos" y el "Directorio para confesores"*, en "Annuario Historiae Conciliorum", 22 (1990) 273-290.

¹³² Cfr. una breve biografía en nota en nota 99, *supra*. En el Acta Conciliar correspondiente al día 26 de enero de 1585, se encargaba la redacción de dos catecismos, una menor y otro mayor, para la instrucción de los indios, negros y españoles. Finalmente se prepararon una cartilla y dos catecismos, aunque la cartilla nada tiene de original. Al principio, la redacción de los dos catecismos se distribuyó del siguiente modo: el dominico Pedro de Pravia, la explicación del credo y de los artículos de la fe; el agustino Melchor de los Reyes, el Decálogo; Juan de la Plaza, los sacramentos y los mandamientos de la Iglesia; el jesuita Pedro de Morales, el Paternoster, Avemaría, Salve y potencias del alma; y el presbítero Fernando Ortiz de Hinojosa, los pecados mortales, virtudes y enemigos del alma. Salvo los dos jesuitas, los demás estaban vinculados al claustro de la Facultad de Teología de la Universidad de México. Finalmente, la redacción recayó sólo sobre Juan de la Plaza, como también se advierte en la citada Acta Conciliar. Este Acta ha sido editada por Ernest J. BURRUS, *The*

evangelizadoras que se habían discutido en el Concilio granadino de 1565¹³³, los planes de reforma de San Juan de Avila, con quien había mantenido estrechas relaciones, y, como ya hemos señalado anteriormente¹³⁴, las dudas de conciencia de los teólogos españoles metidos en la discusión sobre los títulos de conquista.

La *Cartilla mexicana* es una copia literal de la *Doctrina christiana* del III Limense, publicada en Lima en 1584. Esto no resulta extraño, pues en Lima anduvo como perito y teólogo, acompañando al Virrey Martín Enrique de Almansa, el obispo Bartolomé de Ledesma, que después sería una de los padres del III Mexicano; el P. Plaza también había estado en Lima como visitador en 1573 y había tratado al P. Acosta, que sería el redactor principal del corpus limense; finalmente, Acosta, camino de Europa para lograr la aprobación del III Limense, se detuvo varios meses en México, donde ya se había celebrado el concilio provincial, mientras Plaza preparaba los instrumentos de pastoral mexicanos.

El *Catecismo breve mexicano* es un pequeño catecismo o resumen de la fe, titulado *Lo que se ha de enseñar a los que en enfermedad peligrosa se bautizan; y, asimismo, a los viejos y rudos que no son capaces de catecismo más largo*. Es un texto a base de preguntas y respuestas, inspirado -aunque con notables añadidos- en el *Catecismo breve para los rudos y ocupados* del III Limense¹³⁵. Cotejar ambos textos, el limense y el mexicano, permitiría individualizar todas las adiciones, y resultaría muy interesante para determinar las motivaciones pastorales de los mexicanos al corregir a los peruanos... Es probable que tal análisis

Author of the Mexican Council Catechismus, en "The Americas", 15/2 (1958) 171-188.

¹³³ Cfr. Elisa LUQUE ALCAIDE, *Experiencias evangelizadoras granadinas en el III Mexicano (1585)*, en VV. AA., *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo*, Diputación Provincial de Granada, Granada 1994, I, pp. 607-617. En los documentos preparatorios del III Mexicano, conservados en la Bancroft Library, de la Universidad de Berkeley, se cita 96 veces el Concilio granadino de 1565, frente a seis referencias del Concilio sevillano de 1512. Sobre el desarrollo de este concilio provincial granadino, cfr. infra capítulo IV, epígrafe 2.b.

¹³⁴ Cfr. el epígrafe 6b. *Las dudas de conciencia de Juan de la Plaza*.

¹³⁵ El III Limense preparó, además, una *Summa de la fe catholica* para los que se hallaban en peligro de muerte, que es todavía más breve.

nos permitiera descubrir importantes diferencias entre la Iglesia novohispana y la implantada en el Incario. Veamos algunos ejemplos.

Las tres primeras preguntas son literalmente iguales: si hay Dios, cuántos dioses hay, dónde está Dios. La primera diferencia se aprecia en la cuarta pregunta, que suena igual en los dos catecismos, con respuesta muy diferente:

Limense

P. ¿Quién es Dios? R. Es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, que son tres personas y un solo Dios.

Mexicano

P. ¿Quién es Dios? R. Es el Señor universal de todo este mundo, que lo creó y lo gobierna, y provee a todos lo que han de menester

La cuarta pregunta recae sobre el misterio de la Santísima Trinidad. Nos parece más técnica la formulación limense que la mexicana, y por ello, quizá, más asequible la mexicana que la limense. Pero donde se aprecian diferencias debidas a los contextos culturales de ambos instrumentos es en la sexta pregunta:

Limense

P. ¿Pues, el sol, la luna, estrellas, luceros, rayos, guacas y cerros no son Dios? R. Nada de eso es Dios, mas son hechura de Dios, que hizo el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos, para el bien del hombre.

Mexicano

P. ¿El sol, la luna, estrellas, los ídolos son Dios? R. Nada de esto es Dios, Porque el sol y la luna son creatura de Dios; y los ídolos los inventó el demonio para engañar a los hombres.

Se advierte que la enumeración del catecismo limense responde a las creencias religiosas del Incario, mientras que esa enumeración es simplificada con una referencia a los ídolos aztecas. También se detecta una valoración distinta de los ídolos, lógicamente reprobables en absoluto, frente a la consideración de la tierra y los cielos y lo que hay en ellos, que se presentan como criaturas de Dios.

En cuanto a la fe en Jesucristo y su necesidad de medio para salvarse, tanto el limense como el mexicano coinciden. En esto impuso Acosta sus puntos de vista tanto en uno como en otro Hemisferio.

El *Catecismo mayor* mexicano, en cambio, difiere notablemente

del correspondiente *Catecismo mayor* limense. Con todo, no puede negarse que el autor mexicano tuvo a la vista el catecismo limense, porque aquí y allá se observan similitudes en la redacción de algunas preguntas y respuestas. Por esta vía, quizá, entró en el corpus mexicano la maciza y recia antropología, que ya habíamos detectado en Santafé de Bogotá y en Lima. Veamos un ejemplo:

Catecismo de Cartagena (1576 ca)	Catecismo mayor Limense (1584)	Catecismo mayor mexicano (1585)
<p>"P. ¿Qué sois, hermano? R. Soy hombre, que nací de mis padres. P. ¿Qué cosa es hombre? R. Una criatura que tiene cuerpo que ha de morir, y alma que no ha de morir por ser creada a la imagen de Dios".</p>	<p>"Quiero hermano saber como teneys en la memoria lo que os he enseñado de la Doctrina Christiana y començando de vos decidme primeramente, que cosa es Hombre. R. El hombre, padre, es una criatura compuesta de cuerpo que muere, y de alma que nunca ha de morir, porque la hizo Dios a su ymagen y semejança".</p>	<p>"P. ¿Qué cosa es hom- bre? R. Es una criatura racional compuesta de , cuerpo, que muere, y de ánima, que nunca ha de morir, porque es hecho a imagen, y semejanza de Dios nuestro Señor"¹³⁶.</p>

La argumentación resulta un tanto sorprendente, porque apelar a la imagen de Dios, para justificar la inmortalidad o subsistencia del alma racional después de la muerte, podría parecer poco riguroso a un tomista; resulta, no obstante, un argumento bello y muy bíblico, pues tiene a la vista que Dios es Dios de vivos y no de muertos, como nuestro Señor recordó expresamente en su predicación (Mt 22, 32).

El *Catecismo mayor* se estructura según seis partes: una introducción, credo, mandamientos o decálogo (con los mandamientos de la Iglesia), sacramentos, paternoster, y pecados y virtudes y novísimos. A pesar de la publicación del *Catecismo tridentino* y del limense, el mexicano se atiene, pues, a la tradición

¹³⁶ Ed. Durán, cit. en nota 131, p. 328.

catequética medieval castellana, anteponiendo los mandamientos a los sacramentos. La exposición de la fe se hace según la división doblemente septenaria: siete artículos para la divinidad, y siete artículos para la humanidad de Cristo, abandonando la estructura del Símbolo apostólico, que es en doce artículos. Conociendo cómo pensaba Acosta al respecto, que prefería la división en doce artículos, se advierte que Plaza se separó expresamente de la teología limense. De todas formas, y para evitar que se confundiese el credo de la Misa con la división de la fe en catorce artículos, se recuerda que ambas divisiones —en doce y en catorce— expresan la misma fe de la Iglesia: "P. Esos catorce artículos que habéis dicho, ¿contiénense todos en el credo? R. Sí, contiénense. P. ¿Hay alguna cosa en el credo que no esté en los artículos? R. Más claro y más distinto está en el credo el artículo de la Santa Iglesia y la comunión de los santos y el perdón de los pecados"¹³⁷.

La eclesiología tiene los ribetes característicos de la teología postridentina, insistiendo en los aspectos visibles de la Iglesia: "P. ¿Qué entendéis por la Santa Iglesia? R. La Congregación de los fieles cristianos, cuya cabeza es Jesucristo Nuestro Señor, y su vicario en la tierra el Sumo Pontífice de Roma"¹³⁸. En cuanto a la salvación, la doctrina del catecismo recuerda una interpretación literalista de la máxima "extra Ecclesiam nulla salus", tal como ya la habíamos advertido en la teología acostiana: "P. ¿Según eso nadie se puede salvar sino en la Iglesia, siendo cristiano? R. Así es. Y de esa manera entendemos ser Dios salvador"¹³⁹.

Finalmente, la "Plática breve para enseñar, y exhortar al tiempo del morir..." es literalmente -con sólo modificaciones mínimas de carácter estilístico- la "Plática en que se contiene la Summa de lo que ha de saber el que se haze christiano", preparada por el III Limense.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 333.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*.

b) El "Directorio" del III Mexicano

Pasemos ahora al *Directorio de confesores* del III Mexicano. Se trata de uno de los instrumentos pastorales emanados por este concilio, destinado a la formación de confesores y candidatos al sacerdocio en México. Aunque se trata de un obra conciliar, su autor principal es el jesuita Juan de la Plaza. Se desconoce su influjo real en el virreinato, puesto que nunca fue editado, pero refleja la madurez de la teología americana de la época. El original manuscrito se ha extraviado. Actualmente se conservan tres buenas copias completas¹⁴⁰. Está estructurado en dos partes principales. La primera, después de exponer las cualidades que han de tener los que acceden a las órdenes sagradas (órdenes menores, epístola, evangelio, sacerdotes) y los confesores (fol. 3-9r)¹⁴¹ Contiene un examen, elaborado en preguntas y respuestas (fol. 9r-97r), acerca de los conocimientos doctrinales que han de demostrar los

¹⁴⁰ Una copia microfilmada del original, que está en el Archivo Catedral de México, tiene interpolaciones de finales del siglo XVI, ha sido corregida, seguramente después de 1750, quizá para ultimar un texto para la imprenta: Fondos microfilmados, Libros diversos, vol. XVI (rollo 1401). En Toledo, en la Biblioteca Municipal, se halla la copia que se trajo el Cardenal Lorenzana (Fondo Borbón-Lorenzana, ms. 47). Conocemos otra copia, que se conserva actualmente en la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 7196. Hay también una copia, aunque incompleta, en el Archivo Catedral de Burgo de Osma (ms 204), llevada allí desde México por el Arzobispo Don Juan de Palafox y Mendoza, a su regreso de la diócesis de Puebla. (Citaré por la copia conservada en Toledo).

¹⁴¹ Es interesante la bibliografía recomendada por el *Directorio*: "El Confessor ha de saber más cumplidamente la doctrina Christiana para poderla enseñar exactamente á sus penitentes para lo qual se ayudará del Cathecismo Romano de Pío V y en romance del Cathecismo que se llama, Luz del Alma" (f. 5v). Cfr. Felipe de MENESES, *Luz del alma cristiana*, est. prel. y edic. de Ismael Velo Pensado, Universidad Pontificia de Salamanca, FUE, Madrid 1978. *Luz del alma* fue editada, por vez primera, en Medina del Campo, en 1570. Es una explicación de los catorce artículos de la fe (libro segundo), una exposición de la ley de Dios o decálogo y de los mandamientos de la Iglesia (libro tercero), una declaración de los sacramentos y de la oración (libro cuarto).

candidatos¹⁴². La segunda parte, muy amplia, se titula *Dirección para Confesores y Penitentes* (fol. 97r-226v). Se inicia mostrando la labor encomendada al confesor y la responsabilidad que esto supone (fol. 97r-105r), y sigue una enumeración de los pecados contra los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia (fol. 105v-118v). Inserta a continuación un *Modo de confesar para gente devota* (fol. 118v-126r), una *Consideración de la Pasión de Jesuchristo Nuestro Señor* (fol. 126r-130r), y una *Consideración de la Muerte* (fol. 130r-146v).

A partir del fol. 146v y hasta el fol. 169r, hay un amplio apartado titulado *De las obligaciones que tienen algunos hombres por razón de su estado, i oficios, i de los pecados que por no cumplir con ellas se suelen cometer*, que constituye una extensa deontología profesional. Examina, entre otros, los deberes de los que tienen gobierno temporal, de los doctores y maestros, de los estudiantes, de los jueces, de los fiscales, de los médicos y cirujanos, de los boticarios, de los regidores, de los mercaderes, de los capitanes y soldados, de los plateros, etc. Es, pues, una valiosa documentación para conocer la vida cotidiana de Nueva España¹⁴³. Este apartado se completa por el epígrafe titulado *Los Casos de este Santo Concilio* (ff. 169v-187r), que recoge y estudia problemas morales surgidos en el ámbito del Virreinato y consultados al Concilio. Es un ejemplo de la llamada moral casuística, que estudia el valor de un hecho concreto, aplicándole los principios morales universales. Como es sabido, esta moral tuvo una enorme difusión en el siglo posterior a Trento, tanto en Europa, como en América: la Compañía de Jesús contribuyó activamente a ello. Desde 1562 se

¹⁴² Al hablar de la rapiña recomienda a los confesores: "estudiar en particular para hacer bien su oficio, y exercitarlo con buena conciencia"; y cita expresamente: "la Suma de Navarro en latín, o en romance deben tener muy sabida los Confesores, porque es la más copiosa que hai en materia de Sacramentos y casos de conciencia, y Censuras eclesiásticas" (f. 53r). Se refiere a Martín de Azpilcueta (1492-1586), conocido como Doctor Navarrus, autor de un *Enchiridion sive Manuale confessoriorum* y del que hubo muchas ediciones.

¹⁴³ Cfr. Elisá LUQUE ALCAIDE, *Vida urbana en México (siglo XVI)*, en VV. AA., *Ética y teología ante el Nuevo Mundo*, Facultad de Teología de Valencia ("Series Valentina", 30), Valencia 1993, pp. 193-212 (estudio de la moral profesional mexicana a partir del *Directorio*).

fundó en el Colegio Romano una cátedra de casuística que fue muy frecuentada. En México se trabajó mucho en esta línea de moral práctica, y aún se conserva completa la colección de casos morales del Colegio de la Compañía de Jesús de México, que abarca nada menos que veinte volúmenes¹⁴⁴.

Entre los casos recogidos en el *Directorio* hay once que tratan del comercio de la plata. Los padres conciliares mexicanos habían denunciado, como reflejan los decretos del Concilio, la usura en la venta de la plata, afirmando que se proponían tratar del tema en un *Directorio*, que elaborarían para confesores y penitentes, en el cual debía aparecer la restitución obligatoria. Cumplen su plan: presentan esos once casos de comercio fraudulento de plata, y afirman que tales usureros incurren en pecado del que no pueden ser absueltos, si no se cumplen determinados requisitos restitutorios (ff. 169r-174v).

Son de gran interés los siete casos incluidos en el apartado *Acerca de los Indios, vexaciones, agravios, é otras injusticias, que contra ellos se cometen* (ff. 180v-184r). El epígrafe *Acerca de los repartimientos de los Indios á Labores, Cassas, i Minas* (ff. 184r-186r) presenta ordenadamente doce argumentos que declaran la injusticia de dichos repartimientos. A continuación, en el tema *Acerca del repartimiento de Indios para Minas* (ff. 186r-187r), manifiesta los graves males que reportaba a los indios los trabajos en las minas, apelando a la conciencia del Rey y de sus ministros para que los evitasen "so pena que de ello han de dar mui [sic] estrecha [sic] cuenta á Dios, cuio juicio terrible les espera, si á esto no dan luego el reparo yá dicho" (f. 187r). Recogiendo el resultado de los debates del III Concilio mexicano, el *Directorio* se muestra contrario al sistema de los repartimientos tal y como entonces se vivía, y pedía su urgente reforma. Sin embargo, para el caso de los repartimientos en las minas, la gravedad de los abusos movió a los padres conciliares, como bien lo refleja el *Directorio*, a un radical condena de este tipo de repartimientos.

Siguen las últimas secciones del *Directorio*: *Lo que ha de hacer*

¹⁴⁴ Melquíades ANDRÉS, *La Teología española en el siglo XVI*, BAC, Madrid 1976, I, pp. 501-502.

el Confessor después de lo que está notado (ff. 187r-192r), *De la satisfacción, i Penitencia que el Confessor ha de imponer al penitente* (ff. 192r-199v), *Orden de vida para los que se han confessado* (ff. 199v-202r) y las consideraciones finales *Para ayudar a bien morir* (ff. 202r-221v), completadas por las disposiciones legales sobre el modo de testar.

Las citas y referencias bibliográficas que en él se contienen revelan un profundo conocimiento de la teología y moral académicas de la España contemporánea, así como una espiritualidad fuertemente encuadrada en los afanes de perfección que se difundían en la metrópoli. Abundan las citas de la Sagrada Escritura: del Antiguo Testamento aparecen textos de los Salmos y del Libro de Job. Son más frecuentes las citas del Nuevo Testamento: diversos pasajes de los Evangelios, las Epístolas de San Pedro y de San Pablo (Efesios, Gálatas, Corintios, Romanos), la Epístola a los Hebreos, las de San Juan.

Numerosas y constantes referencias al Concilio de Trento testimonian el cumplimiento de la finalidad que se habían propuesto los padres conciliares mexicanos, de aplicar Trento al ámbito del Virreinato americano: se citan en concreto las sesiones 5, 7, 13, 14, 23 y 24 del Concilio tridentino. Aparecen también referidos los Concilios de Constanza, Basilea, Florencia y el V Lateranense de 1512. Entre los Concilios provinciales americanos se alude al III Limense, testimoniando la presencia e influencia que tuvo en el novohispano: se citan sus decretos y también el *Confesionario* del Limense.

Se traen a colación puntos del derecho eclesiástico: en concreto aparecen referencias a las Decretales de Gregorio IX (1227-1241), y a las Glosas de Martín V (1417-1431) y de Gregorio XIII (1572-1585). La legislación civil está presente con numerosas citas de la Nueva Recopilación de Indias, de 1567.

Entre los teólogos y moralistas citados, el autor con mayor número de referencias es Tomás de Aquino, del que se recogen textos de la *Summa Theologiae*, de la *Contra Gentiles*, y del Comentario al *IV liber Sententiarum*: Aparecen también Cayetano, Silvestre de Ferrara y los maestros de la segunda escolástica

hispana: los dos Soto (Domingo y Pedro), Martín de Azpilcueta, citado como el Doctor Navarro, Antonio de Córdoba, Diego de Covarrubias, Pedro Guerrero y el mexicano Tomás de Mercado, entre otros. Las referencias a Luis de Granada hablan por sí solas del empeño de una fuerte espiritualidad en el autor de este *Directorio* mexicano. En consecuencia, por los papas y concilios ecuménicos reportados, y también por los teólogos citados con mayor frecuencia, se aprecia que el marco de referencia del *Directorio* se sitúa entre la crisis conciliarista de finales del siglo XIV y, sobre todo, primeros años del siglo XV, y las primeras décadas postridentinas. Las cinco referencias¹⁴⁵ a los tomos II y III del *Cursus Theologiae Moralis* de los Salmanticenses, publicados, respectivamente, en 1688 y 1670, constituyen evidentes interpolaciones posteriores.

A la vista de los datos que hemos aportado, se puede sostener la hipótesis de que el jesuita Juan de la Plaza, autor de los Catecismos del Concilio III Mexicano, haya intervenido también en la redacción del *Directorio*. Es conocida su preparación teológica y su espiritualidad observante, con ciertas tendencias rigoristas, que se perciben en el texto. De otra parte, se recogen en él algunas de las orientaciones señaladas en los memoriales que este conocido jesuita dirigió al Concilio. Cabe también señalar una influencia doctrinal de fray Luis López (†ca.1590), misionero madrileño que desarrolló su actividad en Chiapas y Guatemala, y que escribió un *Instructorium conscientiae*, publicado en Salamanca en 1585, y un *Instructorium negotiantium*, publicado en la misma ciudad, en 1592, ambos citados en el *Directorio*.

Este *Directorio* sigue, pues, una larga tradición novohispana de atención al sacramento de la confesión¹⁴⁶. Como se sabe, la

¹⁴⁵ Todas ellas pertenecen a la primera parte del *Directorio*, titulada: *Examen que se ha de hacer a los candidatos a confesores*, ff. 4v, 21r, 44v, 59v, 97r.

¹⁴⁶ Cfr. Luis MARTÍNEZ FERRER, "*Directorio para confesores y penitentes*". *La pastoral de la penitencia en el Tercer Concilio Mexicano (1585)*, Eunote, Pamplona 1996; ID., *El sacramento de la confesión en el "Directorio para confesores y penitentes" del Tercer Concilio Mexicano (1585)*. Tesis doctoral, en "Anuario de Historia de la Iglesia", 5 (1996) 519-526; e ID., *Fuentes e historiografía del III Concilio Mexicano (1585)*, en VV.AA., *Qué es*

práctica de la confesión estaba muy extendida en España antes del concilio de Trento, y fue transplantada sin grandes problemas al Nuevo Mundo. Es lógico, por tanto, que ya desde los tiempos de Zumárraga los preladados americanos intentaron organizar cada vez mejor la pastoral. Zumárraga, por ejemplo, se preocupaba, en torno a 1546, por la formación y examen de los confesores. En esta línea siguieron los dos primeros concilios provinciales, bajo Montúfar. Y el III Mexicano supuso la culminación de este desarrollo, como se advierte en la primera parte del *Directorio*, planteada como guía para el examen de los confesores de uno y otro clero.

Respecto a la formación moral de los confesores, el *Directorio* también supuso la culminación de un proceso que arranca de los Concilios I y II mexicanos, tan preocupados por la biblioteca moral de los sacerdotes. Se advierte, sin embargo, una derivación hacia la casuística, aunque sin llegar a la casuística asfixiante de los siglos posteriores, especialmente en la segunda mitad del siglo xvii, en el apogeo de las polémicas jansenistas. El confesionario de Juan de la Plaza encarna, pues, los deseos de la jerarquía eclesiástica de contar con sacerdotes seculares santos y bien formados, que pudieran relevar a los religiosos en la pastoral ordinaria.

En cuanto a la estructuración del *Directorio* en diversas secciones y apartados, nos parece que presenta rasgos bastante similares a otros grandes instrumentos catequéticos americanos. Baste pensar en la estructura de la *Regla cristiana breve* (1547) de Zumárraga, el *Confesionario mayor* (1565/69/77) de Alonso de Molina, o en el mismo *Confesionario* del III Limense (1583). También es muy similar a la estructura de la obra del dominico Bartolomé de Medina, *Instrucción de confesores*, publicada en Salamanca, 1580. En este sentido, son muy característicos los apartados respecto a los mandamientos, los sacramentos, el arte de bien morir, el epígrafe sobre el testamento, o el que se ocupa de los diferentes oficios y profesiones del virreinato novohispano.

También queremos resaltar que el factor profético del *Directorio*, encarnado en sus apartados sobre las vejaciones de los indios,

la Historia de la Iglesia. Actas del XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Eunat, Pamplona 1996, en prensa.

conecta con toda la obra previa de obispos y Órdenes religiosas en favor de los naturales, y particularmente con instrumentos catequéticos como los *Avisos para confesores* de Las Casas (1552) o las posteriores disposiciones del Sínodo de Manila (1582).

Otra gran novedad del *Directorio* es que estaba destinado a los españoles de México. Así lo muestran claramente los apartados de casos de conciencia, de estados y oficios, sobre los agravios a los indios, los contratos de la plata, etc. Es cierto que la *Regla cristiana breve*, compilada por el arzobispo Zumárraga, también había sido dirigida a españoles, pero de una manera más general, no tan inculturada en la realidad mexicana. El *Directorio* se dirige directamente a las élites hispanas que controlaban el virreinato, con el propósito de cristianizarlas, y lograr también una sociedad con unas relaciones socioeconómicas más justas.

En consecuencia, los indios aparecen siempre de una forma pasiva, siempre como objeto de agravios y maltratamientos, particularmente a causa de los terribles repartimientos. Se echa en falta una actitud más optimista frente a los indios, con mayor grado de esperanza por su propia autopromoción. En cualquier caso, el *Directorio* muestra que las preocupaciones principales de los obispos del III Mexicano no estaban tanto en la vida cristiana de los indios (que, por supuesto, se procuraba fomentar continuamente), cuanto en la de los españoles. Los eclesiásticos pretendían que la nueva sociedad mexicana de finales de siglo, liderada por comerciantes, mineros y estancieros, se orientara por senderos acordes con el Evangelio; para ello pretendían elevar el nivel espiritual de los españoles, y acabar con el enriquecimiento ilícito de los grupos dirigentes, que basaban muchas veces su poder en la explotación de los indígenas.

8. Los "tratados de idolatrías"

Al desarrollar la teología profética de Nueva España anterior a Trento y a la Junta Magna de 1568, ya se anotó, a propósito de

Sahagún y Maturino Gilberti¹⁴⁷, la sorpresa de los evangelizadores al comprobar que, junto a formas muy claras de sincera conversión al cristianismo, pervivían viejas tradiciones religiosas precolombinas, dando lugar a un fenómeno complejo de sincretismo religioso, propenso a recidivas idolátricas.

Tal descubrimiento despertó alarma y dio lugar a dos movimientos paralelos en el norte y el sur, de extirpación de idolatrías, con un desarrollo doctrinal y especulativo que justificase tales acciones. Veamos, seguidamente, los trazos principales de tales acciones.

a) La extirpación de las idolatrías en Oaxaca

La preocupación por la idolatría indígena no fue algo específico del siglo xvii, como ha repetido la manualística, sino que estuvo presente desde los primeros momentos. Puede decirse que en todas las grandes obras catequéticas del xvi se dio gran importancia a su refutación¹⁴⁸. Podríamos citar autores como Sahagún¹⁴⁹ o Focher en Nueva España, y Acosta¹⁵⁰ y Loaysa¹⁵¹ en Perú. Para muchos

¹⁴⁷ Véase en este mismo capítulo el epígrafe 3h, *supra*.

¹⁴⁸ Cfr. Pedro BORGES, *La extirpación de la idolatría en Indias como método misional (siglo XVI)*, en "Missionalia Hispanica", 14 (1957)193-270; José Luis MORA MÉRIDA, *Reflexiones históricas acerca del problema idolátrico hispanoamericano en el siglo XVI*, en VV. AA., *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota 2, I, pp. 689-698; Roberto MORENO DE LOS ARCOS, *La Inquisición para Indios en la Nueva España (siglos XVI-XIX)*, en VV. AA., *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, cit., II, pp. 1471-1484.

¹⁴⁹ Bernardino de SAHAGUN, *Coloquios y Doctrina cristiana*, cit. en nota 56, cap. 4, p. 334, 335; cap. 10, 11, y 12, pp. 341-342; etc. y en su *Historia General*, en nota 58, I. Prólogo, p. 27; I. Confutación, pp. 86-94; IV. Apología en defensa de la verdad..., pp. 369-374; VII. Prólogo, p. 255.

¹⁵⁰ "La segunda finalidad de la Doctrina cristiana trata de formar las costumbres[...] Para empezar, en nada hay que poner más empeño ni trabajar más asiduamente que en desarraigar completamente de los ya cristianos o de los que van a serlo, todo amor e inclinación a la idolatría. Esta peste es el mayor de todos los males" (José de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, en nota

de ellos, la refutación de la idolatría debía preceder a la explicación de las verdades de la fe y, por ello, aportaron argumentos para combatirla. Ya en los primeros momentos insistieron especialmente en el cuidado que debían tener los predicadores para evitar el rebrote idolátrico y se hizo hincapié en la necesidad de estudiar y conocer las idolatrías para poder curar tal "enfermedad". Desde el principio se relacionó la idolatría con el culto al demonio¹⁵². Esta doctrina pasó finalmente a los decretos del III Concilio Mexicano de 1585.

La persecución de idolatrías en Oaxaca fue temprana. Entre las actividades inquisitoriales de Francisco Tello de Sandoval (1544-47) se encuentran ya las investigaciones y el juicio de unos caciques indios en Oaxaca, acusados de idolatría y sacrificios humanos¹⁵³. Asimismo se conocen algunos juicios de Oaxaca de 1560 por el cronista dominico Francisco de Burgoa¹⁵⁴. Esta actividad, todavía en pleno siglo xvi, muestra que, si bien hubo, como veremos, una reactivación de las "extirpaciones" de las idolatrías en el xvii¹⁵⁵, fue

102, IV, cap. 9, p. 247).

¹⁵¹ Jerónimo de LOAYSA, *Instrucción sobre la doctrina dada por el Arzobispo de los Reyes D. Fr. Jerónimo de Loaiza. Instrucción de la horden que se ha de tener en la doctrina de los naturales*, en Emilio LISSÓN CHÁVEZ, *La Iglesia de España en el Perú*, cit. en nota 94, II, pp. 135-145: "Otrosi, para que en alguna manera se despierten al conocimiento de Dios, platicalles la ceguedad y errores en que han vivido adorando piedras y otras criaturas obras de sus manos".

¹⁵² Esta expresión no significa que se identificase el ídolo con una especie de representación del demonio, como queriendo darle culto expreso. El término "demonio" aplicado a los ídolos tiene raigambre bíblica. Cfr. por ejemplo Ps. 105 (106) 37-38.

¹⁵³ Cfr. Richard E. GREENLEAF, *Inquisición y Sociedad en el México colonial*, Ediciones José Porrúa Turanzas, Madrid 1985, p. 123; e ID., *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*, FCE, México 1985.

¹⁵⁴ Cfr. Francisco BURGOA, *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Artico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera del Valle de Oaxaca*, México 1674 (reimpresión México ²1989). Asimismo se tienen noticias de esos juicios por José Antonio GAY, *Historia de Oaxaca*, Porrúa, México 1950, pp. 629-634. (1ª ed. México 1881).

¹⁵⁵ Cfr. Ana de ZABALLA BEASCOECHEA, *Perspectivas éticas en de los procesos inquisitoriales Mexicanos. Un proceso del provisorato de Michoacan*,

una preocupación originaria en la evangelización de Oaxaca y de toda la Nueva España.

En la Nueva España, y concretamente en Oaxaca, no existió una organización de extirpación a gran escala como sucedió en el virreinato peruano. Parece ser que en el Hemisferio norte la actividad contra las idolatrías surgió de forma espontánea por parte de los curas de las doctrinas. Estos sacerdotes, en ocasiones religiosos de diversas Órdenes, constataron con sorpresa que en los pueblos de su doctrina los indios continuaban adorando a sus antiguas divinidades. Sin embargo, hasta el siglo xvii no se descubrió una fuerte recidiva de idolatrías en distintas regiones. La reacción fue entonces redactar los famosos "informes de idolatrías" y, en ocasiones, castigar esas prácticas sin contar con autoridad para ello.

Estas primeras actuaciones espontáneas movieron a las autoridades a pedir información a otras regiones animando a que se vigilase la fe de los indios, al tiempo que se corregían algunos excesos de celo. En el virreinato novohispano, el virrey se limitó a conceder algunas licencias para investigar el tema, pero no inició, ni apoyó ningún movimiento extirpador. En general, las autoridades civiles no colaboraron. Por esto, los procesos seguidos, así como su efectividad, fue menor en este virreinato que en el limense¹⁵⁶. Aunque existió cierta dirección se puede decir que, al principio, se caracterizó por ser una actividad más bien aislada.

No obstante, hacia 1604 y 1605 se comenzaron a recibir denuncias de idolatrías de las regiones al sur y oeste del Valle de México:

en *Ética y Teología ante el Nuevo Mundo. Valencia y América. Actas del VII Congreso de Teología histórica*, Valencia 1993, pp. 227-242; e ID., *La Inquisición ordinaria o tribunal de Naturales*, en VV. AA., *La Inquisición*, Institución Sancho el Sabio, Vitoria 1995.

¹⁵⁶ Cfr. Carmen BERNAND-Serge GRUZINSKI, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, FCE, México 1992, p. 152.

“Por el año de 1604 a 1605 como esta mala hierba de la idolatría estaba tan assemillada en los corazones de los indios, començó otra vez a brotar”¹⁵⁷.

Y a partir de este momento se inició un movimiento contra tales rebrotos y se procuró advertir del peligro a todos los párrocos y doctrineros del obispado. Este esfuerzo fue obra de un grupo de extirpadores de idolatrías, en su gran mayoría sacerdotes seculares, aunque también sobresalieron los dominicos, especialmente en el siglo xviii, que, junto a su actividad pastoral redactaron, a petición de obispo o por propia iniciativa, los llamados *tratados de idolatrías*¹⁵⁸.

En Oaxaca sobresalió **Gonzalo de Balsalobre**¹⁵⁹, cura beneficiado del partido de Solá, en el obispado de Oaxaca, que descubrió en 1653, después de veintidós años en aquella doctrina, que sus feligreses, en apariencia cristianos, seguían practicando la religión de sus antepasados. Con el permiso del obispo de Oaxaca, don Diego de Hevia y Valdés, Balsalobre inició una investigación

¹⁵⁷Jacinto de la SERNA, *Manual de Ministros de indios, de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en *Tratado de las Idolatrías, supersticiones, dioses ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, México 1953, es edición facsimil de la de 1892, p. 74.

¹⁵⁸ Los principales "Tratados de idolatrías" fueron recopilados por Paso y Troncoso, y reeditados después por Navarro Editores en dos tomos: Jacinto de la SERNA, Pedro PONCE, Pedro de FERIA, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses ritos hechicerías y otras constumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, tomo I, México 1948-1952; y Hernando RUIZ DE ALARCÓN, Pedro SÁNCHEZ AGUILAR, Gonzalo de BALSALOBRE, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de Mexico*, notas comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, tomo II, México 1948-1952 [la primera edición es del Museo Nacional 1892]).

¹⁵⁹ Gonzalo de BALSALOBRE, *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observancias de los indios del Obispado de Oaxaca*, en Hernando RUIZ DE ALARCÓN, Pedro SÁNCHEZ AGUILAR, Gonzalo de BALSALOBRE, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de Mexico*, cit. en nota anterior, pp. 337-390.

sobre los ritos de los nativos y publicó los resultados en 1656¹⁶⁰. El obispo nombró a Balsalobre "Comisario general y Apostólico de la Inquisición Ordinaria del Obispado", título por el que tuvieron problemas con el Santo Oficio¹⁶¹.

Los "Tratados de idolatrías", como el de Balsalobre, no son estudios teóricos de tipo doctrinal; sus razonamientos están basados en su propia experiencia y hablan de la idolatría a partir de un número determinado de casos concretos, cuidadosamente descritos y elegidos para apoyar sus acusaciones y sus interpretaciones. Son sólo testimonios. Sobresale como "estudios de caso" el ya citado de Balsalobre y el de Jacinto de la Serna¹⁶².

Estos tratados se podrían calificar como "manuales de extirpadores": en la licencia del Virrey al tratado de Balsalobre se nos dice que se solicitó la publicación "para que los Curas y Doctrineros de su Obispado, guarden y observen el modo de castigar semejantes delitos (...) y se pueda distribuir, en las partes y lugares que convengan de todo el dicho Obispado"¹⁶³. Se pretendía, por tanto, una gran difusión y que estuvieran a mano de todos los doctrineros. El obispo de Oaxaca en la presentación al libro de Balsalobre insta a los doctrineros a que lean con frecuencia

160 El estudio de Balsalobre fue recogido junto con otros documentos de San Miguel de Solá y del archivo de la Inquisición por: Heinrich BERLIN, *Las Antiguas creencias en San Miguel Solá, Oaxaca, México*, Im Selbstverlag des Hamburgischen Museums für Völkerkunde und Vorgeschichte, Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde, Hamburg 1957. Véase para estudio crítico de Berlin y Balsalobre: James H. CARMICHAEL, *Balsalobre on Idolatry in Oaxaca*, en "Boletín de Estudios Oaxaqueños" 13 (1959)1-13.

161 Richard E. GREENLEAF, *La Inquisición y los indios de Nueva España: Un estudio de la confusión jurisdiccional*, en "The Americas", 22 (1965) 138-166; también incluido en Richard E. GREENLEAF, *Inquisición y Sociedad en el México colonial*, cit. en nota 153, pp. 121 y ss.

162 Jacinto de la SERNA, *Manual de Ministros de indios, de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en *Tratado de las Idolatrías, supersticiones, dioses ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, cit. en nota 157.

163 Gonzalo de BALSALOBRE, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, cit. en nota 159, p. 349

el *Tratado*, las causas que en él se contienen, para que

"cuidemos mucho de lo sagrado, de la pureza de los templos, extirpando supersticiones, quemando y destruyendo Idolos, y altares y los demás consecuentes; frecuéntese la palabra divina; asiste cada qual a mi Beneficio, para el provecho espiritual de los suyos".

Es decir, el *Tratado* sería un doble aviso para el misionero: sobre la existencia de las idolatrías y su descripción, y acerca del procedimiento a seguir para su extirpación contra los indios. según el esquema de Balsalobre.

Por lo que hemos comentado, es innegable que en tales tratados no se realizó un estudio teológico-doctrinal de las idolatrías; pero evidentemente a lo largo de sus páginas se percibe la calificación que merecían. Quizá el primer punto a señalar, por contraste con la primera evangelización, es que se habla siempre de idolatrías o supersticiones...; nunca de religiones prehispánicas indígenas, de prácticas paganas... La razón es que se trataba de indios cristianizados desde hacía un siglo, nacidos de padres ya cristianos... Esto supuso que en algunos casos se hablara de herejes y que en el Tercer Mexicano se incluyeran las idolatrías en el canon *De haereticis*. La vuelta a sus antiguos ritos se podía comparar con la apostasía y por tanto se les consideraba herejes.

El obispo de Oaxaca, en la carta pastoral que precede al *Tratado* de Balsalobre comenta, a partir de la parábola de la cizaña :

"donde notaron San Juan Crisóstomo y Tertuliano, que primero es el bien, que el mal; la virtud, que el vicio; la verdadera adoración, que el falso culto; la Iglesia Católica que los herejes; y ello se da a entender, porque siendo el mal privación del bien; el error, de la verdad, ha de ser después, pues no es naturaleza, sino accidente, que despertó, y fomentó el demonio, envidioso del bien que Dios nos hizo".

y un poco más adelante dice:

"en los corazones humanos grabó Dios, primero el propósito de vivir según recta razón, buscándole la criatura como a su creador, resucitando el fuego de la caridad divina, que tuvo adormecido el veneno de la falsa adoración y culto"¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Gonzalo de BALSALOBRE, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de Mexico*, cit. en nota 159, pp. 348-349.

La idolatría se describe como el peor de los males y, más aún, es considerada la razón de todos sus vicios. Así, pues, la idolatría estaría unida a la embriaguez y a todos los desórdenes morales. Por esto, todas las calamidades se interpretarían como castigos por sus sacrificios y supersticiones.

Uno de los elementos que hacía más graves tales prácticas era que a menudo estaban mezcladas con el culto cristiano. Quizá el más preocupado por este tema fuese Jacinto de la Serna, pero aparece en todos los extirpadores, incluido en Balsalobre. En efecto, en el aviso de Balsalobre al obispo advierte a todos los doctrineros que los indios simulan ser cristianos y mezclan la limosna en las iglesias y las manifestaciones de culto a las imágenes de los santos, con sus dioses.

El análisis y estudio del posible sincretismo era en los "Tratados" bastante minuciosos: distinguían entre los indios que mezclaban ambos ritos por ignorancia, creyendo que ambas cosas eran compatibles; y quienes eran conscientes, y escondían ídolos tras las imágenes sagradas cristianas para no adorar más que a sus ídolos¹⁶⁵. Los extirpadores llegaron hasta el fondo de las prácticas indígenas distinguiendo, por ejemplo, en las prácticas de los curanderos lo puramente medicinal, de sus creencias idolátricas y supersticiosas, y la relación que había entre ambas. Y llegaron a comprobar que en el México central los ministros de idolatrías eran más bien curanderos medianamente aculturados, mientras que en Oaxaca y Yucatán eran más activos, buscando explícitamente la vuelta a la idolatría.

Los extirpadores relacionaron generalmente tales prácticas indígenas con el culto al demonio. Balsalobre, y es un ejemplo entre muchos, advertirá que los maestros de idolatría "les enseñan a hazer horrendas idolatrías y sacrificios al demonio [...]; ayunan a manera de los judaicos mezclándolos con muchos ritos y ceremonias supersticiosas"¹⁶⁶. Por otro lado como referencia

¹⁶⁵Jacinto de la SERNA, *Manual de Ministros de indios, de sus idolatrías*, cit. en nota 157, pp. 69 y 81, recogido por Carmen BERNAND-Serge GRUZINSKI, *De la idolatría*, cit. en nota 156, pp. 144-145.

¹⁶⁶ Gonzalo de BALSALOBRE, *Tratado de las idolatrías, supersticiones*,

doctrinal, acude a los cánones del III Mexicano y sigue en los procesos las indicaciones de este sínodo.

Por último, y por lo que respecta a los remedios expuestos en tales libros contra las recidivas idolátricas y los sincretismos religiosos, se limitan a recomendar a los párrocos que no descuiden la vigilancia, se les anima a ser diligentes en los procesos y castigos, se les recuerda que deben predicar con frecuencia, y se les dan una serie de indicaciones para cuidar el culto y la liturgia y la dignidad y decoro de los templos.

b) Los visitantes de idolatrías del arzobispado de Lima

Francisco Dávila o de Avila¹⁶⁷ destacó por su labor de doctrinero en San Damián, en la provincia de Huarochirí (Perú), donde realizó una labor eficaz, ayudando a muchos de sus feligreses a mejorar sus vidas por medio de trabajo personal y comunal. Como extirpador de la idolatría, recorrió entre 1610 a 1617 las doctrinas de San Pedro de Mama, San Pedro de Casta, Santa María de Jesús de Huarochirí y San Lorenzo de Quinti, ubicadas en las actuales provincias de Yauyos, Jauja y Canta; pasó catorce años como canónigo, y maestro de escuela en la Ciudad de La Plata (1618-1632), y finalmente sus últimos años en la Ciudad

dioses ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de Mexico, cit. en nota 159, p.352.

¹⁶⁷ Francisco Dávila o de Avila nació en Cuzco (1573?). Estudió primero en el Colegio Máximo de los jesuitas del Cuzco y, después, en la Universidad de San Marcos de Lima (1592-1596), obteniendo el Bachillerato (1597), la Licenciatura y Doctorado (1600-1603). Fue apreciado como hombre de cultura amplia y buen conocedor de la lengua y costumbres indígenas. Trabajó como doctrinero en San Damián (1597), en la provincia de Huarochiri del arzobispado de Lima; en Huánuco (1608), en la ciudad de la Plata (1618-1632); y, finalmente, en Lima (1632-1647). Cfr. Esteban PUIG, *El sermonario peruano titulado "Tratado de los Evangelios..." de Francisco de Avila (1573?-1647)*, en VV.AA., *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota 2, II, pp.985-1005; y G. TAYLOR, *Ritos y Tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*, Lima 1987. Al final del libro de Taylor, Antonio R. Acosta, presenta una biografía de Avila con el título *Francisco de Avila, Cusco 1573?-Lima 1647*.

de los Reyes hasta su muerte, acaecida en 1647.

Fue Avila quien a principios del siglo XVII denunció junto a otros, la presencia de idolatrías en sus doctrinas. Sin embargo, esta preocupación venía de mucho tiempo atrás; concretamente el primero en denunciar la idolatría como obstáculo a la fe había sido el vicario general del Cuzco, Luis Morales, en carta al rey (1541). La *Instrucción* de 1545-1549 del arzobispo Loaysa¹⁶⁸ había sido el primer texto legislativo; al que siguieron los decretos de los concilios II y III Limense y, por supuesto, los trabajos del jesuita José de Acosta.

Francisco de Avila ha sido conocido principalmente como "visitador de idolatrías", aunque también fue importante su labor pastoral, por ser él quien detectó y denunció tales prácticas. Logró poner en marcha toda una campaña para reforzar la predicación y catequización de los indios, hasta que fue nombrado oficialmente "extirpador de idolatrías". Él promovió las tres campañas sistemáticas de extirpación.

En efecto, en el virreinato peruano se iniciaron, en el siglo xvii una serie de *visitas* a los pueblos de indios para perseguir la idolatría, organizadas por el obispo Bartolomé Lobo Guerrero, de acuerdo con el virrey, a raíz de las denuncias de Avila; para esta labor contaron principalmente con la Compañía de Jesús, aunque también otras Órdenes religiosas y los sacerdotes seculares participaron en estas visitas¹⁶⁹. Francisco de Avila fue el primero en ser nombrado visitador.

Hubo, pues, a partir de 1610, "visitadores eclesiásticos" o

¹⁶⁸ Cfr. Esteban PUIG, *El sermonario peruano titulado "Tratado de los Evangelios..." de Francisco de Avila*, cit. en nota 167, p. 993; recoge a Pierre DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*, Lima 1971, pp. 82-84.

¹⁶⁹ Es Pablo José de Arriaga quien nos relata el comienzo y desarrollo de ese movimiento extirpador en el Perú. En su crónica podemos encontrar la descripción pormenorizada de cada una de las partes de la visita y de los medios que empleaban los visitadores en su labor con los indígenas. Cfr. Pablo José de ARRIAGA, *Extirpación de la Idolatría del Piru*, en Francisco ESTEVE BARBA, *Crónicas peruanas de interés indígena*, BAE 209, Madrid 1968, pp. 195-201 y pp. 243-259.

"jueces eclesiásticos visitantes de idolatrías", en quienes se delegaban los poderes judiciales del ordinario diocesano. Cada uno de ellos era acompañado por un fiscal, un notario y dos padres de la Compañía de Jesús. El juez visitador, ayudado por el fiscal y el notario, debía proceder a las pesquisas, interrogatorios, inventarios, instruir procesos, sentenciar y hacer ejecutar los castigos, mientras que los padres jesuitas se dedicaban más bien a la predicación, a la confesión y administración de sacramentos con motivo de las visitas de extirpación.

Las etapas que se debían seguir en la visita de idolatrías fueron codificadas en el sínodo peruano de 1613: Al llegar al pueblo se debía publicar el "edicto de gracia" para que los indios entregaran sus huacas y denunciaran a los hechiceros. En segundo lugar se exhibían los ídolos, se manifestaban los hechiceros, y se hacía un inventario de ellos. Después se podía proceder a sesiones públicas de abjuración y absolución, seguidas de la cremación de las huacas en la plaza del pueblo y de la destrucción de los adoratorios y templos paganos fuera del pueblo. Por último se debía aplicar a los "hechiceros y dogmatistas" (es decir los indios que practicaban y predicaban las idolatrías) las penas previstas por el Concilio III Limense, con el consiguiente "apartamiento" de los tales. Asimismo en 1643 el obispo Villagómez redactó unas instrucciones complementarias sobre el desarrollo de estos procesos de "visitas". Tiempo más tarde se creó en Lima una cárcel para hechiceros llamada "Casa de la Santa Cruz", a cargo de la Compañía de Jesús. Y se creó también el "Colegio del Principe", dirigido por los jesuitas, para educar y evangelizar a los hijos de curacas¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Son ya numerosos los estudios acerca de la extirpación de idolatrías. Uno de los pioneros fue Pierre Duviols y después muchos investigadores: F. de ARMAS, *La pervivencia de las idolatrías y las visitas para extirparlas*, en "Boletín del Instituto Riva-Agüero", 7 (1966-68)7-28; Victoria CASTRO, *Un proceso de extirpación de idolatrías en Atacama, siglo XVII*, en Gabriela RAMOS-Henrique URBANO (comp.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías. siglos XVI-XVIII*, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco 1993, pp. 347-366; J. DAMMERT BELLIDO, *Procesos por supersticiones en las provincias de Cajamarca en la segunda mitad del siglo XVII*, en "Allpanchis", 6, Cusco 1974; Pierre DUVIOLS, *Cultura y represión andina. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVI*, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco 1986;

Francisco de Avila se dio cuenta de que el cristianismo de los indios era en muchos casos bastante superficial, y de que seguían vivas las antiguas creencias. La razón de la falta de asimilación, según Avila, estaba en la novedad de las verdades propuestas, la dificultad de comprensión de algunos conceptos cristianos para la mentalidad de los indígenas, y el poco conocimiento de la lengua por parte de los predicadores. Y, por supuesto, la falta de misioneros, así como la poca importancia que se dio en los primeros años al peligro de la idolatría o de la recaída en sus creencias. En todo caso, en el siglo xvii a idolatría fue considerada en Perú uno de los más graves obstáculos para la conversión de los indios, junto a las borracheras y el culto a los difuntos. Había que intensificar, pues, la predicación y la catequesis. Por ello en su *Tratado*, cuando estudia el tema de la idolatría, Avila expone de forma sencilla, clara y atrayente las verdades fundamentales de la fe y su aplicación moral. Consideraba que el abandono de las idolatrías vendría por la predicación adecuada a los oyentes.

El fin u objetivo principal de Avila y de los demás extirpadores de idolatrías no era la extirpación por la extirpación, sino lograr una verdadera conversión: la formación cristiana de los naturales. Por esto hay que notar que la obra más importante de Avila no es su manuscrito de 1598, que recopila la religión y los ritos conservados por la tradición oral, sino el *Tratado de los Evangelios*¹⁷¹, con un

ID., *Cultura y represión andina. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVI*, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco 1986. Se advierte, en algunos momentos, un enmarcamiento inadecuado, a nuestro entender, al tratar la evangelización como acción negativa, por ejemplo, en ID. *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, traducción de A. Maruenda, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México 1977; ID., *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*, Lima 1971; Antonio ACOSTA RODRIGUEZ, *Los doctrineros y la extirpación de la religión en el arzobispado de Lima, 1600-1620*, en "Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas", 19 (1982) 69-112.

¹⁷¹ Francisco de AVILA, *Tratado de los Evangelios que nuestra Madre la Iglesia propone todo el Año desde la primera dominica de Adviento, hasta la última Misa de Difuntos, Santos de España y añadidos en el nuevo rezado. Explicasse el Evangelio, y se pone un sermón en cada uno en las lenguas Castellana, y General de los indios deste Reyno del Perú, y en ellos donde da*

contenido doctrinal y pastoral importante, pues "en ellos [los Evangelios] donde da lugar la materia, se refuta los errores de la Gentilidad de dichos indios". En el segundo tomo se dice también: "para la enseñanza de los indios y extirpación de sus idolatrías...".

En el *Tratado* se puede advertir el uso frecuente de la Sagrada Escritura y de los Padres; en general el Evangelio no se cita textualmente sino que se acomoda al oyente de forma popular y sencilla; con profundo sentido pedagógico, utiliza comparaciones y ejemplos atrayentes para acercar a sus oyentes las cuestiones más difíciles de la Teología. Los temas del sermonario de Avila no son sólo una exposición de las verdades fundamentales, como el sermonario Pablo José de Arriaga o de Hernando de Avendaño¹⁷², sino que es una plática sencilla sobre cómo debe vivir el cristiano, sobre las virtudes, obras, devociones... Por otra parte, expone con rigor teológico las verdades fundamentales, con las palabras técnicas, aclarando las dificultades que pudieran inquietar a los oyentes. Como en todos los demás predicadores, las idolatrías, sus prácticas rituales de sus anteriores creencias, son identificadas con el culto y los sacrificios al demonio.

Pablo José de Arriaga¹⁷³ aparece acompañando en 1617 a

lugar la materia, se refuta los errores de la Gentilidad de dichos indios, en dos tomos. Obra póstuma, impresa en Lima probablemente en 1648, según estima José Toribio Medina, que publica también la famosa *Relación* sobre las idolatrías de Huánuco. Cfr. José Toribio MEDINA, *La imprenta en Lima*, reprint, Amsterdam 1985, I, n. 289, pp. 383-389.

¹⁷² Hernando de AVENDAÑO, *Sermones de los Misterios de Nuestra santa fe en lengua castellana y en la General del India. Impúgnase los errores particulares que los indios han tendio*. Lima 1649.

¹⁷³ Nació en Vergara (Vizcaya) en 1564. A los quince años ingresó en la Compañía de Jesús y cinco años después pasaba al Perú. En Lima enseñó retórica y se ordenó sacerdote. En 1588 fue nombrado rector del colegio de San Martín, y en ese cargo permaneció veinticinco años hasta 1612. Entre 1612 y 1615 fue rector del colegio de Arequipa. Viajó a España en dos ocasiones, la primera en 1601 como procurador de la Orden, y la segunda, que le costó la vida, en 1622. En este segundo viaje la armada en que viajaba fue asaltada por una tempestad cerca de la Habana y naufragó. La biografía de Arriaga puede leerse en Buenaventura SALINAS, *Memoria de las historias del Nuevo Mundo*, Introducción de Luis Valcarcel, Universidad Mayor de San Marcos, Lima 1957. Vid. también Francisco ESTEVE BARBA, *Crónicas peruanas de interés indígena*, BAE 209, Madrid 1968, Estudio preliminar.

Hernando de Avendaño, sacerdote limeño, que jugó un papel importante en las campañas que el obispo Bartolomé Lobo Guerrero inició para extirpar las idolatrías a partir de 1613. Junto con otros dos jesuitas, visitó durante año y medio, desde febrero de 1617 hasta julio de 1618, los pueblos del corregimiento de Chacay. Su experiencia fue recogida en una de sus obras, quizá la más interesante, titulada *Extirpación de idolatrías*¹⁷⁴, que fue publicada en Lima en 1621¹⁷⁵.

La crónica de Arriaga, como él mismo nos dice en el prólogo, tiene una finalidad bien concreta: explicar "cómo se salvarán tantas almas que están en dura esclavitud del demonio y cómo se aumentará en estos reinos la fe y la religión cristiana", así como hacer una breve relación de todo lo que sabía sobre la idolatría incaica, para que su experiencia sirviera como aviso a los misioneros que vinieran después. Es decir, lo mismo que los "Tratados" novohispanos, podría considerarse un "manual de extirpadores". Es especialmente interesante, porque analiza sus antiguas creencias en profundidad; no se queda en lo meramente externo, sino que penetra en su modo de pensar mostrando el arraigo de tales prácticas. También en Arriaga son abundantes las citas de la Sagrada Escritura o de los Padres; y añade como autoridad la obra de José de Acosta en la que se había desarrollado con cierto detenimiento las formas idolátricas concretas del Incario y los temas que los evangelizadores desarrollar con mayor frecuencia.

En realidad Arriaga pretendía descubrir a los demás religiosos que los indios mantenían sus antiguas creencias, aunque llevasen ya

¹⁷⁴ Pablo José de ARRIAGA, *Extirpación de la Idolatría del Piru*, en Francisco ESTEVE BARBA, *Crónicas peruanas de interés indígena*, cit. en nota 173, pp.191-277; M^a Pilar PÉREZ CANTO, *Pablo José a Arriaga: ¿Antiguos ritos o idolatrías*, en Ronald ESCOBEDO-Ana DE ZABALLA-Oscar ALVAREZ (eds.), *Euskal Herria y el Nuevo Mundo. La contribución de los vascos a la formación de las Américas*, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, Vitoria-Gasteiz 1996, pp. 483-504. Estudio desde el punto de vista antropológico, no teológico.

¹⁷⁵ Según Marcos Jiménez de la Espada no se conserva completo: vid. en Francisco ESTEVE BARBA, *Crónicas peruanas de interés indígena*, cit. en nota 173, Estudio preliminar, p. xlv.

mucho tiempo convertidos al cristianismo, más peligrosas cuanto que los misioneros pensaban que ya estaban extirpadas. Arriaga relata pormenorizadamente en su estudio, cómo se descubrieron las idolatrías y los pasos que se siguieron para organizar las visitas de extirpación. Alaba la labor de Avila y la de Avendaño, y muestra toda la actividad de los grupos de visitantes.

Su estudio se podría dividir en tres partes. La primera se dedica a la descripción de los ritos, ídolos y ceremonias de las prácticas indígenas. La segunda se dedica a explicar las causas que justificarían la persistencia de las idolatrías, así como los posibles remedios. Las causas de la recaída, según Arriaga, eran: la falta de doctrina, ya que incluso cuando la sabían, era de memoria sin entenderla; la falta de sacerdotes que les predicasen; y, entre otras, cita la inmadurez de los indígenas, pues por regla general les faltaba personalidad y decisión propia haciendo y creyendo todo lo que su cacique les ordenaba.

Entre los medios para desarraigar la idolatría el principal sería la propia visita, la predicación y la destrucción de sus ídolos; pero, quizá lo más importante para que la visita fuera efectiva y se pudiera conservar la cristianización, era la labor de los párrocos y doctrineros. Arriaga les hablaba de la constante vigilancia que debían tener ante cualquier atisbo de idolatría, la catequización semanal, la atención sacramental frecuente, etc. Insistía también en la atención de los templos, de la liturgia y de todo lo relacionado con el culto como medio para ayudar a la cristianización del indio. Así como cuidar materialmente de los indios más pobres y desprotegidos.

Dedicó la última parte del *Tratado* a explicar “la práctica muy en particular de cómo se ha de hacer la visita (por parte de los religiosos) para la extirpación de estas idolatrías”¹⁷⁶. En esta última parte se indica qué temas debían predicar los religiosos en sus visitas y sobre qué puntos debían estar más prevenidos.

¹⁷⁶ Francisco ESTEVE BARBA, *Crónicas peruanas de interés indígena*, cit. en nota 173, p. 194.

9. Los manuales para la formación del clero secular

Contemporáneamente al gran esfuerzo catequizador que se desplegaba sobre todo en el virreinato del Perú, para superar los rebotes idolátricos entre los indios, se desarrolló otra ingente tarea doctrinal, consistente en preparar adecuadamente al clero para su misión pastoral. De este último esfuerzo nos ha quedado constancia en una serie de manuales para la formación de los doctrineros y párrocos, que comentamos a continuación. Vamos a fijarnos en cuatro manuales: uno surgido en el ámbito cuzqueño, otros dos de los círculos quiteños y uno, el más tardío, surgido en tierras venezolanas. En los cuatro se insiste, como veremos con más detalle, en la probidad de vida de los ministros, en el conocimiento de las lenguas y tradiciones indígenas, en la frecuencia de los sacramentos, en la uniformidad litúrgica y catequética, y en la abundancia y calidad de la predicación.

a) El "Ritual" de Juan Pérez Bocanegra

En 1631 se publicaba en Lima un importante *Ritual Formulario* a cargo de Juan Pérez Bocanegra, experimentado "cura de indios", y muy ducho en las lenguas quechua y aymará¹⁷⁷. Este *Formulario*,

¹⁷⁷ Muy pocos detalles biográficos tenemos de este sacerdote. En la "Epístula a los curas", que publica en el *Ritual*, declara que ha dedicado más de veinte años al libro, lo cual, si consideramos esta carta redactada el año de la publicación del *Ritual*, es decir, en 1631, nos remonta a 1611. Sabemos que era bachiller, aunque alguna vez sea llamado licenciado. Era clérigo presbítero de la Tercera Orden de San Francisco, cura de la parroquia de Nuestra Señora de Belén en el Cuzco y después en el pueblo de Andaguaylas la Chica, cerca del Cuzco, actual diócesis de Apurímac. Fue cuarenta años doctrinero, examinador general del obispado del Cuzco en las lenguas quechua y aymará. Murió en Andaguaylas. Desconocemos la fecha de su muerte. En todo caso, el autor declara en la "Epístula a los curas" que su vida le parece ya corta... y que nadie le ayuda en la tarea de revisar las pruebas de imprenta. ¿Acaso murió poco después de publicar su libro? El título completo de la obra es: *Ritual Formulario, e Institución de Curas, para Administrar a los Naturales de este Reyno, los santos Sacramentos del Bautismo, Confirmación, Eucaristía, y Viático, Penitencia, Extramaunción, y Matrimonio*. [...]. Impreso en Lima: por Gerónimo de Contreras, Junto al

como comenta el autor, aplica al Perú el *Ritual* de Pablo V, publicado por decreto de 1614¹⁷⁸. Recomienda, además, el *Catecismo Romano* "para las cosas que deben saber, guardar y enseñar [de los sacramentos] los curas [...], porque aquí la razón de la presente obra pide que solamente se trate de aquellas cosas que pertenecen a las ceremonias de los dichos cinco santos sacramentos [los que administra el cura: bautismo, confesión, Eucaristía, matrimonio y extremaunción]" (p. 11). Se excluye la confirmación, que dice reservarse sólo al obispo. (Esto supone, sin duda, una afirmación polémica con los ortodoxos griegos).

Los censores destacan, en 1626, que con este *Formulario* se alcanzará la uniformidad litúrgica, guardándose en todas partes las mismas ceremonias y ritos de administración de los sacramentos, cosa mandada por los concilios y los papas, dicen. (Aquí se aprecia el deseo de uniformidad que la Iglesia latina apreciaba tanto, sobre todo desde la reforma gregoriana en la segunda mitad del siglo XI, y que Trento mantuvo a toda costa, frente a la diversidad permitida por los orientales). Los censores también alaban que el *Formulario* vaya en quechua ("la lengua general de los naturales") y en castellano.

Se destaca también, en las páginas introductorias de los censores y de las licencias, que los naturales serán así enseñados y catequizados "en lo que han de creer y obrar para conseguir su salvación"; y que, por tanto, el *Ritual* será útil "para bien de las

Conuento de santo Domingo. Año de 1631.

¹⁷⁸ *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum* (Roma 1614). San Pío V había publicado el *Catecismo Romano* (1566), el *Breviario* (1568) y el *Misal* (1570). Bocanegra confiesa, en su "Epístula a los curas" que llegó a sus manos un *Ritual romano* impreso en Amberes en 1620. Esto significa que ya trabajaba en su proyecto desde hacía varios años, cuando tuvo la oportunidad de incorporar las nuevas disposiciones de Pablo V. También señala en su "Epístula" que abriga la esperanza de que cesen tantos manuales breves que sobre la materia circulaban en las Indias Occidentales. ¿Alusión, quizá al *Ritual, seu manuale pervanum*, de Jerónimo Oré, publicado en Nápoles en 1607? No parece probable, pues el mismo Oré había usado, para la redacción de su *Ritual* (traducido a cinco lenguas indígenas) una serie de manuales que circulaban por Lima y otros lugares del Perú. Cfr. Noble David COOK, *Luis Jerónimo Oré. Una aproximación*, publicado como introducción a la edición facsímil del *Symbolo Catholico Indiano* de Oré (Lima 1992), cit. en nota 128.

almas destes pobres Naturales, y verdadera conversión suya". Desean, finalmente, que el *Formulario* llegue a manos de todos los curas de almas del Perú.

Los censores y quienes aprobaron el *Ritual* recalcan, como ya hemos dicho, que haya sido escrito en la lengua "que los Ingas destes Reynos usaron, y usan el día de hoy sus sucesores. Por lo cual parece se debe imprimir, para que de esa manera se divulgue y entienda por todo el Reyno [la fe y la doctrina de los santos]". Se aprecia, pues, un gran interés por llegar a los indios en su propia lengua, lejos de cualquier asomo de castellanización, como se advierte en las disposiciones de la Junta Magna de 1568. También es notable que el *Ritual* recoja muchas tradiciones precolombinas de los naturales, para avisar a los curas doctrineros y evitar que los indios los engañen. Quizá la diferencia entre los libros cuya publicación fue prohibida en Nueva España, redactados por Sahagún y otros compañeros franciscanos, y éste de Pérez Bocanegra, estribe en que aquí no se recogen las tradiciones indígenas con espíritu etnográfico, sino con el exclusivo afán de que los predicadores estén avisados; y que se empleen las lenguas generales del Incario sólo para transmitir la fe y la praxis de la Iglesia católica, y no con el propósito de conservarlas y fijarlas. Otra posible explicación del entusiasmo de los censores limeños, en contraste con las suspicacias de los censores mexicanos del siglo anterior, podría hallarse en que habría cambiado la actitud de las autoridades metropolitanas respecto a las culturas indígenas. En todo caso, la dedicatoria del autor es muy significativa: "Principio sine principio Deo, laudet omnis lingua" (toda lengua alabe a Dios, principio sin principio). La exaltación de lo propio peruano, en boca de un criollo (?), es notable y digno de ser subrayado.

Es interesante comprobar cómo Bocanegra traduce al quechua algunos términos técnicos cristianos. Vayamos, para comprobarlo, a su versión del "Credo niceno que se canta en la Missa", incluida en las páginas preliminares sin foliar. Se conservan sin traducir los términos: Dios, Virgen, Espíritu Santo, Iglesia, tres de las notas de la Iglesia (santa, católica y apostólica) y bautismo. Por supuesto, y como era de esperar, tampoco han sido traducidos los nombres propios: Jesucristo, María y Poncio Pilato. En cambio, todo lo

demás ha sido vertido al quechua de forma literal, salvo algunos giros que destacamos seguidamente. Se traduce "consustancial" por una larga circunlocución: "con la misma vida que el Sumo Sacerdote" (*yayahuan causainiyogman*), teniendo a la vista al Sumo Sacerdote de los Ingas (*yaya*), que pasó a ser término técnico en la evangelización, para designar al Padre eterno (el padre de familia se denominaba *taita*). Se aclara, al hablar de María la Virgen, que María es campo yerno, o sea, no cultivado: *purum*. Se emplea el verbo "hacer" (*rurai*) para designar tanto que el Verbo no fue creado (no hecho), como para decir que todas las cosas fueron creadas por el Verbo (hechas por el Verbo), demostrando, con ello, que todavía no se había hallado un modo técnico para expresar el concepto "crear". Se usa el término *taqiac*, lo fuerte, lo que es estable, para designar que la Iglesia es "una", la cuarta nota que la caracteriza, evitando el término *huc*, que significa "uno", en sentido numeral. Finalmente, para traducir el artículo referente a la resurrección de la carne y la vida futura, se emplea la siguiente circunlocución: "Yo espero que los que han muerto volverán a esta vida. [También espero] en la tierra que vendrá", denotando así que la idea de la resurrección a la otra vida era tan extraño a la cultura inca, que los evangelizadores no hallaron modo de expresarla mejor¹⁷⁹.

Bocanegra señala cinco advertencias para que se comprenda adecuadamente su trabajo. Primero, pretende facilitar la administración de los sacramentos a los curas (seculares o regulares), traduciendo del latín al romance las rúbricas principales ("para los que no estuviesen tan adelante en la inteligencia del latín"), y trasladándolas al quechua para facilitar su administración a los fieles. Segundo, que no se propone resolver dudas acerca de las materias y formas de los sacramentos, sino solamente indicar qué debe hacer el cura. Tercero, facilita, además de la traducción, la pronunciación figurada, para los que sean menos expertos en quechua. Cuarto, Bocanegra reivindica la originalidad de su manual, afirmando que no lo ha copiado de nadie; e indica, además, que algunas partes de su *Ritual* ya circulaban entre los curas cuando él lo llevó a imprenta. Por último, recuerda, con sentidas palabras,

¹⁷⁹ Agradecemos la colaboración que nos ha prestado Don José Raúl Ayuque Torero, en la redacción de estos comentarios a la versión quechua de Bocanegra.

que las cosas santas deben tratarse santamente, advirtiendo a los curas que no desprecien las rúbricas por considerarlas menudencias. Finalmente comenta, en el colofón de la "Epístula", que tiene en curso una traducción de las epístolas y evangelios del Misal romano.

El libro se abre con una "Introducción breve de los sacramentos en general" (fol. 1), que no tiene paralelo en el *Ritual* de Pablo V. Pocas novedades interesantes ofrece este capítulo, que se limita a recordar someramente la doctrina católica. Entre ellas, las siguientes:

Al señalar la institución por Cristo de los siete sacramentos, Bocanegra distingue entre instituir y promulgar: "Todos estos siete Sacramentos fueron instituidos por Christo y promulgados por sus sagrados Apóstoles" (fol. 2). Esta distinción merece un pequeño comentario. Como se sabe, el Concilio de Trento había usado tal distinción al tratar el sacramento de la extremaunción (DS 1716). Pero Trento no había querido dilucidar la cuestión acerca de los demás sacramentos (salvo la Eucaristía), porque desde el siglo xiii venían rodando dos opiniones teológicas contrapuestas: unos sostenían la institución sólo mediata de los sacramentos por Cristo, que contó con la posterior promulgación de los Apóstoles (por ejemplo, Alejandro de Hales); mientras que otros afirmaban la institución inmediata de todos los sacramentos por Cristo (Santo Tomás). Bocanegra parece adherirse a la tesis halense, manteniendo la institución mediata de Cristo y extendiendo su promulgación, por parte de los Apóstoles, a todos los sacramentos¹⁸⁰.

Al recordar la doctrina sobre la confección de los sacramentos, dice que "el ministro o dispensador de cualquiera de ellos, no representa su *persona*, sino la de nuestro Maestro y Dios Jesucristo" (fol. 3). La Iglesia ha enseñado ininterrumpidamente que Jesucristo es el ministro principal de los sacramentos. Los teólogos escolásticos, además, ya recalcaron que el ministro presta su voz y sus gestos para que hable el Verbo eterno que se hace presente por la instrumentalidad vicaria del ministro. Así, por

¹⁸⁰ Sobre la institución de los sacramentos, cfr. Ramón ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, BAC, Madrid 1994, pp. 213-233.

ejemplo, San Alberto Magno¹⁸¹. Por lo tanto, Pérez Bocanegra es aquí testigo de una tradición teológica unánime. La palabra "persona", que hemos subrayado en el texto de Bocanegra, no expresaría, por tanto, la misma que los teólogos de nuestros días quieren significar cuando hablan de la "impersonificación"¹⁸²; sólo se referiría a esa vicariedad atestiguada unánimemente por a tradición teológica, sin mayores pretensiones especulativas.

Interesa también subrayar su criterio pastoral en el tema de la catequesis prebautismal: "El Catecismo es una explícita instrucción y enseñanza de las cosas que se han de creer, las cuales preceden al Bautismo, y nunca se le siguen. Y a este modo se ha de filosofar en los demás Sacramentos" (fol. 4). Se atiende, pues, a las disposiciones de la bula *Altitudo* de Pablo III, que zanjó la polémica entre los dominicos y franciscanos acerca de la preparación necesaria para administrar lícitamente el bautismo a los indígenas.

La mayor parte del *Ritual Formulario* está dedicada al sacramento de la confesión. Le preocupa a Bocanegra que los confesores puedan ser engañados por los penitentes, por desconocer las costumbres y supersticiones locales. En cambio no da crédito a que haya fenómenos de recidivas idolátricas, al menos muy generalizados. En efecto: en las preguntas acerca del primer mandamiento, en el interesantísimo confesionario que incluye el *Ritual Formulario*, adjunta la siguiente advertencia:

"En las preguntas siguientes se contienen todos los ritos, ceremonias y adoraciones que antiguamente los Indios tenían. Juntamente con sus agüeros y hechizerías, que aunque ahora por la misericordia de Dios, no haya mucho desto en esta ciudad del Cuzco, y haya personas que digan y engañen a su Magestad del Rey Don Felipe nuestro señor con falsedad, dizendolo por sus intereses y ambiciones y no porque haya, a lo menos, con publicidad nada desto, hay algo fuera del [Cuzco], y en raras partes" (fol. 146).

No habría recidivas idolátricas, al menos en el área del Cuzco, según la estimación de Pérez Bocanegra, lo cual contrasta con toda las visitas de extirpación puestas en marcha por Francisco de

¹⁸¹ *Ibidem*, pp. 348-352.

¹⁸² El Vaticano II ha usado ya esta terminología en la Const. *Lumen gentium*, al referirse a la confección de la Eucaristía por parte de los ministros consagrados: "in persona Christi agentes" (LG, 28).

Avila, Pablo José de Arriaga y Hernando de Avendaño, estudiadas en el anterior epígrafe. Sin embargo, sí habría supercherías y malas costumbres, provocadas, en algunos acasos, por ciertos sincretismos religiosos. Veamos un caso descrito por Bocanegra:

"Aduierta también mucho el Confessor, que en esta Ciudad [del Cuzco] y fuera della hazen una cosa algunos Indios e Indias (que se llaman hermanos mayores y hermanas mayores entre ellos mismos), y se les puede poner nombres de alumbados y aturdidos, acerca de ciertos quipos, ñudos y memorias, que traen para confessarse, como escrituras y memoriales dellos. Porque tales Indios, y particularmente las Indias, enseñan a otras a se confesar por estos ñudos y señales; que los tienen de muchos colores para hazer diuisión de los pecados, y el número de los que han cometido, o no, en esta manera. / Antes que vaya el Indio o la India penitente a los pies del Confessor y Sacerdote, ya se ha confessado con estas Indias e Indios de todos los pecados, ora sean los que han cometido o los ajenos, que nunca cometieron. Porque les preguntan qué tanto tiempo ha que no se confiessan, y si ocultaron algún pecado en las confesiones passadas, qué pecados eran; las vezes y número dellos; y particularmente que les digan los nombres de las mugeres o varones con quien ofendieron a Dios; y luego los mandan dezir al Padre. Y para este efeto, les mandan uayan atando ñudos en sus hilos, que llaman *Caitu*, y son los pecados que les enseñan (los maestros y maestras desta manera de confesar), los quales les parecen añadiendo, y poniendo ñudos otros, que jamás cometieron, mandándoles a que digan es pecado el que no lo es y al contrario" (fol. 111-112).

También se observa, en la Doctrina Christiana que incorpora Bocanegra en su *Ritual*, la impronta de la antropología que ya habíamos contemplado en la tradición santafereña y limense del siglo anterior:

"P. Primeramente, hermano, o hermana, me dezid: qué soys?

R. Soy hombre: hermano o hermana [se da por supuesto la existencia de mujeres catequistas].

P. Qué cosa es hombre?

R. Es una criatura compuesta de cuerpo que muere y de alma que no ha de morir, porque es hecha a imagen de Dios

P. Para qué fue el hombre criado?

R. Para ver a Dios. Y gozar del en el cielo, en lo qual está su bienaventuranza.

P. Cómo se alcança essa bienaventurança?

R. Siendo buen Christiano y viviendo conforme a lo que Dios manda, y no de otra manera" (fol. 644).

Probablemente influido por Acosta, que habría originado una corriente catequética propia en el Perú, Bocanegra se plantea si toda la fe católica se halla en los catorce artículos de la fe:

"P. Essos catorze artículos de la Fe, que habéis dicho, contiénesse todos en el Credo?

R. Sí [se] contienen.

P. Y hay alguna cosa en el Credo que no está en los artículos?

R. Más claro y distinto está en el Credo el artículo de la santa Iglesia, la Comunión de los santos, y el perdón de los pecados" (fol. 653).

Recomienda la confesión frecuente de los indios, cada quince días o un mes, aunque reconoce que muchos indios sólo se confiesan una vez al año. Y habla de confesiones informes y atropelladas de los indios, lo cual disculpa dada su "gran rudeza y suma ignorancia".

Después del ritual de los sacramentos, acompañado de muchas amonestaciones y modelos de sermones, siempre en versión bilingüe castellano-quechua, viene una *Doctrina Christiana y Declaración de la Ley de Dios más largamente tratada, de la que anda de molde. Muy necessaria para la enseñanza de los naturales, por preguntas y respuestas*. Evidentemente, Bocanegra alude al *Catecismo mayor* del III Limense, que pretende superar y tiene a la vista, como se comprueba por abundantes préstamos, y por la división pentapartita. Consta de una parte preliminar; una segunda parte dedicada a comentar los catorce artículos de la fe (pp. 645-663); una tercera parte acerca de lo que hemos de obrar, o sea, el Decálogo, los mandamientos de la Iglesia y las obras de misericordia (pp. 663-678); una tercera parte sobre lo que hemos de recibir, es decir, los sacramentos (pp. 678-686); y una cuarta parte, de lo que hemos de pedir, en la que se incluyen las principales oraciones: el Paternoster, el Avemaría, la Salve, "Angel de Dios", cómo bendecir la mesa y dar gracias después de comer, etc. Es aquí donde se hallan una serie de preguntas y respuestas sobre temas mariológicos, se evita la controversia inmaculista. En cambio, se lee lo siguiente: "P. Adónde está esta gran Señora? / R. En el cielo en cuerpo y alma", lo cual constituye una clara afirmación de la Asunción de María. Al final del libro encontramos una partitura en alabanza de la Virgen para cuatro voces.

b) El "Manual" de Juan Machado de Chávez

Nos corresponde ahora hablar del magnífico "manual" del ecuatoriano Juan Machado de Chaves¹⁸³, titulado: *Perfecto confessor i cura de almas*¹⁸⁴.

En una larga "prolocución" Machado señala que la finalidad de su "manual" es preparar a los sacerdotes, confesores y curas, para que puedan desempeñar dignamente su ministerio. Por ello le preocupa, y mucho, que los exámenes para aprobar a los candidatos sean exigentes. Para lo cual establece tres puntos o criterios que garanticen la seriedad de tales exámenes: 1) que los examinadores "pregunten a los que desean ser sacerdotes, o confesores, o se oponen a los Curatos los principios, i reglas generales de todas las materias, que juzgaren serles necesarias, para que por lo menos sepan discurrir por ellas i estar avizados en los casos ordinarios"; 2) "que pregunten a los que se oponen [opositan] a los curatos, o desean ser confesores la noticia general, que deven tener de las obligaciones especiales de cada uno de los tres estados de la República Christiana, que son Eclesiástico, Religioso, i secular; i por lo menos las de aquellas personas, para quienes pide aprobación el confessor"; 3) "el tercero, i último punto, de lo que contiene el examen, es la prudencia, i zelo, que el confessor, i cura deven tener para la administración de sus ministerios".

¹⁸³ Juan Machado nació en Quito a los comienzos del siglo XVII y murió en 1653. Hijo del licenciado D. Fernando Machado, oidor de Chile. Estudió en el Colegio Real de San Felipe de Lima y cursó Cánones y Derecho Civil en la Universidad de San Marcos. Se doctoró en Quito, en 1638. Luego pasó a España. En la metrópoli obtuvo de la Real Chancillería de Granada la investidura de abogado del Reino y regentó algún tiempo una cátedra en la Universidad de Salamanca, mostrando sus preferencias por la Teología. Recibió la ordenación sacerdotal. Regresado a América y fue designado arcediano de Trujillo, en el Perú, en los años en que publicó sus dos volúmenes del manual. En 1651 fue elegido obispo de Popayán. Murió en 1653, sin haber sido consagrado.

¹⁸⁴ Esta obra fue impresa en Barcelona, en 1641, en dos gruesos volúmenes en cuarto, por Pedro Lacavalleria.

Machado considera, pues, imprescindible que los exámenes de los candidatos aseguren que éstos tienen la ciencia necesaria para resolver los casos ordinarios que vayan a presentárseles, bien sean casos de conciencia, casos canónico-administrativos o problemas en la dispensación de los sacramentos. Deben conocer, además, las obligaciones de las personas a ellos confiadas. Finalmente, deben demostrar que poseen sobrada prudencia para administrar los sacramentos, puesto que éstos son cosas santas, y que están movidos de verdadero celo pastoral por las almas.

El manual, publicado en 1641, redactado para asegurar la preparación de los candidatos en estos tres puntos, se divide en siete libros. Los tres primeros van en el primer volumen, y los cuatro restantes, en el segundo. Veamos brevemente sus contenidos.

Libro primero: trata la materia de la penitencia, los casos reservados, las censuras y penas eclesiásticas, y qué puede y qué no puede el confesor. Libro segundo: desarrolla los principios y reglas generales correspondientes al tratado *de peccatis in genere* (Decálogo, mandamientos de la Iglesia, los siete pecados mortales o capitales y la Bula de la Santa Cruzada). Libro tercero: presenta los sacramentos, las indulgencias, el pecado de simonía, los beneficios eclesiásticos, los principios universales del Derecho Canónico y Civil, los contratos y subcontratos, los testamentos, las herencias, etc. Libro cuarto: expone las obligaciones especiales del estado eclesiástico. Libro quinto: estudia las obligaciones de los religiosos y religiosas, los claustrales, caballeros militares, etc. hasta los prelados.

Libro sexto: se ocupa de la jerarquía secular y civil, en cinco grandes apartados: 1) emperadores, reyes, duques, condes, marqueses, señores de vasallos y mayorazgos; 2) jueces civiles y criminales, fiscales, abogados, etc.; 3) la milicia (generales, capitanes, soldados, etc.); 4) personas con alguna potestad: casados, viudos, padres, tutores, curadores, señores de criados, etc.; y 5) presenta a los que se ocupan de la salud (médicos, cirujanos, boticarios y barberos), los que tienen oficios mecánicos, granjerías y otros modos de vivir (mercaderes, pastores, guardas, cazadores, pescadores, plateros, pintores, impresores, sastres,

roperos, mesoneros, venteros, taberneros, cocheros, litereros, mozos de mulas, harrieros, etc.). El libro séptimo trata de la prudencia y celo que debe manifestar el confesor en el ejercicio de su ministerio (sobre el pecado de sollicitación, acerca del sigilo sacramental, etc.).

El libro tercero, que está dedicado a la ciencia del confesor, aborda cuestiones de gran interés para nuestro conocimiento de la vida de los reinos hispánicos de ultramar. En este sentido debe señalarse particularmente la parte quinta de este libro, titulada: "De los contratos, i cuasicontratos, i de las acciones que producen". En el tratado segundo de esta parte revista las teorías sobre la formación del precio justo, la estructura del mercado de libre competencia y sus adulteraciones (monopolio, incremento artificial del precio, dumping, etc.), y estudia a fondo el tema del interés y las formas ideadas en la época para evitar incurrir en usura (censo, mutuo, mandato, depósito, precario, promesa, etc.).

Evidentemente, también resulta de alto valor el libro sexto, sobre "los estados, i obligaciones especiales del estado secular", pues constituye una radiografía riquísima de la vida cotidiana americana, a mediados del siglo xvii, cuando ya se había consolidado el régimen de cristiandad, por una parte, y, por otra, España y sus colonias americanas se habían incorporado de lleno al espíritu mercantilista de la época. Al mismo tiempo, este libro sexto constituye una confirmación de que ya se había desarrollado en las Indias una sociedad moderna y dinámica, que llevaba su propia vida, con sus propios problemas, con relativa independencia de la metrópoli. Lo que ya había atisbado Acosta, solicitando teólogos americanos doctos en los problemas propios de aquel vastísimo continente, se estaba cumpliendo. Machado satisfizo, pues, con su manual una demanda imperiosa de todos: el clero no podía permanecer al margen de una vida cotidiana que evolucionaba impetuosamente por unos senderos cada vez más complejos en lo económico y en lo social.

Ni que decir tiene que este "manual" se incorpora a la tradición de manuales para confesores que había inaugurado con singular éxito Martín de Azpilcueta en el siglo pasado, y que había sido tomada en consideración por los concilios provinciales americanos,

muy especialmente por el III Mexicano, en 1585, al prescribir que se redactase un amplio *Directorio de confesores*.

c) El "Itinerario" de don Alonso de la Peña Montenegro (1668)

Siguiendo la tradición quiteña inaugurada por Juan Machado, el *Itinerario para párrocos de Indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena Administración*, de don Alonso de la Peña y Montenegro¹⁸⁵, obispo de Quito, publicado por vez primera en 1668, llevó el género a su esplendor.

El motivo de la obra queda recogido en una carta "del clero del obispado de Quito al Ilustrísimo Señor Doctor Don Alonso de la Peña Montenegro, su Obispo", fechada en Ibarra, a doce de abril de 1662. En ella se dice lo siguiente:

"Aunque es verdad que los autores han escrito las materias morales, importantes para que los Curas de almas puedan con toda seguridad administrar a sus feligreses, y esto tan docta y tan exactamente lo han escrito, que podemos muy bien decir que llegaron al *non plus ultra*; con todo eso nos holgáramos infinito de tener algún autor que de las doctrinas comunes sacara aplicaciones a las cosas particulares de las Indias [...]: y así suplicamos a V.S.I. con todo rendimiento que, negándose a tantas ocupaciones como son las de un obispado tan dilatado, se sirva emplear en nuestro útil algunos ratos, haciendo algún breve Tratado, que pueda servirnos de norte en este Sur de la América, usando en él la claridad que nos muestra en la Teología Escolástica: y esto mismo suplicamos en el idioma, para que pueda aprovechar también a los que por la distancia de las Universidades no han podido cursar en ellas" (Apéndice I, ed. CSIC, p. 665).

¹⁸⁵ Nació en la villa de Padrón (Galicia), en 1596. Becario en el Colegio de Fonseca de Santiago de Compostela y después en el Colegio de San Bartolomé de Salamanca. En 1622 enseñaba Artes en la Universidad de Santiago, donde se doctoró en Teología, en 1623. En 1644 fue elegido rector de dicha Universidad, cargo que volvió a ocupar en 1652. En tal año fue presentado para obispo de Quito. Fue consagrado obispo en Bogotá en 1654. Fue presidente interino de la Audiencia de Quito entre 1674 y 1678. Falleció en 1687, a los 91 años. Sobre la vida y la obra de Alonso de la Peña, cfr. los tres excelentes estudios preliminares (redactados por Manuel Corrales Pascual, Jesús García Añoberos y Carlos Baciero), en: *Itinerario para párrocos de indios. Libros I-II*, ed. crítica por los tres citados y F. Maseda, CSIC, Madrid 1995.

Es interesante constatar los siguientes extremos: el libro debe aplicar los principios generales a la realidad indiana, que se considera cosa particular y diferente de Europa; se pide que el manual sea claro, como lo son los tratados escolásticos; y se solicita que sea en lengua castellana, puesto que muchos sacerdotes no han podido estudiar en las Universidades, y desconocen la lengua latina.

Supuesta tal petición, que habría dado lugar al *Itinerario*, las fuentes empleadas por Alonso de la Peña parecen muy oportunas, como ha señalado Carlos Baciero: desfilan por él, en efecto, los principales moralistas de su tiempo: el italiano Antonino Diana (†1663) contemporáneo suyo; el profesor compostelano Juan Azor (†1603); los jesuitas Francisco Suárez (†1617), Luis de Molina (†1600), Gregorio de Valencia (†1603) y Gabriel Vázquez (†1604); Martín Bonacina (†1631); y, sobre todo en lo referente a los temas indianos, el también jesuita José de Acosta (†1600), entre otros. Por tratarse de una obra publicada cuando ya había estallado en Europa la polémica jansenista, la constante citación de moralistas jesuitas supone una toma de posición no rigorista, o, para ser más precisos, en favor del probabilismo. Al mismo tiempo, en la relación entre la libertad y la gracia, De la Peña ha optado por el congruismo.

El sumario del *Itinerario* es realmente admirable: está dividido en cinco libros, cada uno de ellos en varios tratados¹⁸⁶. El libro I trata la condición del párroco y todas las obligaciones de los doctrineros, con especial insistencia en la rectitud de vida de los sacerdote, en los buenos modales con relación a los indios, y en la importancia de aprender las lenguas auctóctonas.

El libro II versa sobre la naturaleza y las costumbres de los

¹⁸⁶ Edición completa facsímil a cargo de José Reig Satorres, publicada por "Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano", Quito 1985, en un solo volumen. Reproduce la edición de Madrid, de 1771. Aquí seguiremos la edición crítica de los dos primeros libros, publicada por el CSIC, Madrid 1995 (cfr. nota anterior), que reproduce, en apéndices, las tres cartas del clero ecuatoriano al obispo Montenegro, un breve "Al lector", una exhortación a los párrocos de indios, y una exposición del fundamento teológico de la evangelización de los indios del Nuevo Mundo.

indios: los privilegios de los indios y de los pecados que cometen quienes los agravian; los tributos que deben pagar; del comercio con los indios; de las idolatrías de éstos; de sus hechiceros y la embriaguez; sobre los misterios que deben creer para salvarse; y sobre la predicación de la fe a los indios y de los títulos de conquista.

El libro III estudia si los indios son capaces de los sacramentos, y sobre el modo de administrar cada uno de los sacramentos a los indios (bautismo, confirmación, confesión, Eucaristía, extremaunción, Orden y matrimonio). De la Peña considera que los indios y mestizos pueden ser ordenados sin particular dispensa, con tal de que sean hijos legítimos y reúnan las cualidades morales requeridas. Señala incluso que sería bueno que hubiese obispos indios. Por supuesto, también aboga por que reciban frecuentemente los otros sacramentos.

El libro IV expone los preceptos que obligan a los indios (comunión anual, ayunos, asistencia a la misa dominical, etc.). El libro V está dedicado a los privilegios de que gozan los habitantes de las Indias, tanto los españoles y sus descendientes, como los indios.

Como introducción general del *Itinerario* aparece una larga digresión teológica sobre la conversión de América. En primer lugar se habla de los méritos de la Pasión de Cristo, que es "Cura, Cabeza y Pastor de cristianos y de gentiles" (Apéndice II, B, p. 668). El Padre eterno ha concedido a su Hijo, por los méritos de su Pasión, la conversión de todos los pueblos, "sin que haya Persas, ni Indios en las más retiradas Provincias del Perú, que dejen de ser iluminados con los resplandores de la Fé". Esto lo prueba De la Peña apelando al famoso pasaje del capítulo 12 de San Juan, donde se narra que los griegos querían ver a Cristo. Cristo se goza porque ha llegado su hora, que es la conversión de los gentiles (Apéndice II, A, p. 667).

Después se trata, en la misma introducción, acerca de la diligencia de los Sumos Pontífices y de los obispos en orden a la conversión del Nuevo Mundo, con una serie de interesantes consideraciones eclesiológicas. Montenegro justifica la potestad

papal, que es de carácter espiritual, tanto sobre cristianos como gentiles en el dicho de Jesús: "También tengo otras ovejas que no son de este rebaño" (Ioan. 10,16): "sin hacer distinción de las unas, ni de las otras, es darle el imperio y Pastoral gobierno de ambos rebaños juntos" (Apéndice III, B, p. 668). De ahí deriva la recomendación, dejada al arbitrio de San Pedro, de llamar a los gentiles a la Iglesia y de conservar en la verdadera fe a los ya convertidos. Como puede advertirse, justifica la evangelización americana sin apelar directamente al colofón de San Mateo (28, 18-20), aunque sí refiere el colofón de San Marcos (16,15).

Finalmente se estudia la responsabilidad de los monarcas españoles con vistas a la evangelización de América, con especial atención a las obligaciones derivadas de las bulas alejandrinas. Parte del supuesto de que los monarcas españoles fundan su principado sobre todo el Occidente con cargo a la predicación del Evangelio (Apéndice III, C, p. 671). Da por probado que las bulas alejandrinas implican una concesión a los monarcas. Así mismo estima que, en la misión de evangelizar, los reyes españoles son "ministros y agentes del papa, delegados apostólicos, y vicarios de Dios en las Indias, y primeros motores de la conversión de los infieles, y los predicadores de la divina palabra" (Apéndice III, C, p. 672). Las expresiones de Alonso de la Peña apuntan directamente a la consolidación, ya a mediados del siglo XVII, de la doctrina regio-vicarial, como si ésta hubiese suplantado ya a la doctrina del patronato regio.

Desde el punto de vista dogmático tiene especial relieve el tratado octavo del libro segundo, donde se trata acerca de la naturaleza de la virtud de la fe y de lo que hay que creer para salvarse. (No se olvide que este libro segundo está todo él dedicado a la "naturaleza y las costumbres de los indios"). La virtud de la fe se define siguiendo palabras de Santo Tomás en la *Summa theologiae* (II-II, 4, 1c) y su forma de exponer la doctrina sobre la virtud y el acto de fe se asemeja mucho al capítulo tercero de la constitución dogmática *Dei Filius* del Vaticano I (1870). Al delimitar la *fides quae*, es decir, el depósito de lo que debe ser creído, señala que es todo lo contenido en los libros canónicos de la Escritura, "porque es dictado por el Espíritu Santo" (II, 8, prola., 2), expresando así cuál

era su opinión sobre el carisma de inspiración bíblica, que compara a un dictado. (El papel del hagiógrafo sería mínimo y, por supuesto, no hay ninguna alusión a los temas de crítica literaria e histórica, que tan importantes resultarían un siglo más tarde, en el contexto ilustrado del luteranismo alemán¹⁸⁷).

Además del contenido de la Biblia, deben creerse las tradiciones de la Iglesia, citando en esto el principio tridentino de la "fides et mores". Aquí distingue tres tipos de tradiciones: unas divinas, salidas de la boca del mismo Cristo, que son de fe; otras apostólicas, procedentes de las ordenaciones de los apóstoles, que tienen la autoridad apostólica; y otras eclesiásticas, que han sido introducidas por el uso eclesiástico y observadas por la Iglesia, al incorporarlas a sus constituciones. Las primeras son inmutables; las segundas son de derecho humano apostólico y la Iglesia las puede modificar; las terceras las puede cambiar el papa, según convenga (II, 8, prol., 3-5). Hay, evidentemente, en la teología de Montenegro algunas limitaciones cuando detalla las fuentes de la Revelación, y en esto tanto el Vaticano I como el Vaticano II darían pasos muy importantes aclarando la fe católica. Montenegro considera que la fe-depósito sólo está en la Escritura. Las tradiciones procedentes del mismo Cristo deberían ser aceptadas con fe divina, y sólo éstas podrían ponerse al mismo nivel, por tanto, que la fe *depositum*. En cambio, las tradiciones apostólicas pueden ser acomodadas y modificadas por la Iglesia. (Quizá pensase en la Iglesia representada por el concilio). Los usos y costumbres puramente eclesiásticos, que han sido denominadas "tradiciones" teológicas, disciplinares, litúrgicas o devocionales, nacidas en el transcurso del tiempo en las iglesias locales, pueden ser revocadas o modificadas por el papa. En todo este tema, además de Trento, Montenegro debió de tener a la vista la polémica antiluterana y, de alguna forma, se dejó llevar por los mismos planteamientos luteranos acerca de la *sola Scriptura*. Como es sabido, la teología católica se plantearía posteriormente la distinción entre Escritura y Tradición, hasta que finalmente, ya en nuestros días, el tema se ha formulado de manera mucho más adecuada,

¹⁸⁷ Ya se ha hablado de la tesis del dictado al presentar la teología de Diego de Valadés, en el epígrafe 4b de este mismo capítulo.

señalando que también la misma Escritura es transmitida por la gran tradición apostólica y es fruto de ella¹⁸⁸.

Uno de los temas más debatidos por la teología dogmática americana, como ya hemos puesto de relieve en varias ocasiones, sobre todo al estudiar el pensamiento de Acosta, los formuló Montenegro en los siguientes términos:

"Si para salvarse bastará la fe implícita o si será necesaria la explícita de algunos misterios como son el de la Trinidad, Encarnación y Pasión de Cristo por la redención del linaje humano" (II, 8, prol. n. 7).

Esto implica definir cuidadosamente qué sea tanto la fe explícita como la implícita.

La primera "es aquella con que creemos algún misterio en particular y en sí mismo, como cuando creemos el misterio de la Resurrección, que entonces tenemos fe de él explícita. La fe implícita es cuando alguna cosa se cree, no en particular *in se ipsa*, sino en otra alguna, como cuando un cree todo lo que tiene y enseña nuestra Madre la Iglesia: este tal tiene fe implícita del misterio de la Santísima Trinidad y los demás" (II, 8, prol. n. 6).

La pregunta merece muchos matices, demostrando con ello que Montenegro se halla perfectamente informado de la doctrina de los teólogos más destacados de finales del XVI y primeros años del XVII. Con necesidad de medio para que se salve un adulto capaz y con bastante suficiencia, deben creerse explícitamente los siguientes artículos:

"El primero creer que hay Dios; el segundo, que este Dios castiga a los malos y premia a los buenos; el tercero, que es uno en esencia y trino en personas; el cuarto, que la segunda persona que es el Hijo se hizo hombre y es juntamente Dios y murió por redimir al linaje humano" (II, 8, II, n. 2).

El problema se plantea con los indios adultos, que reciben una formación catequética insuficiente por culpa de sus amos y encomenderos, que no les conceden tiempo para aprender los artículos de la fe y se aprovechan de ellos, hasta el extremo de arrastrarlos a la muerte (cfr. II, 8, III, n. 4). ¿Bastará que estos indios no tengan obligación más que de creer con fe explícita dos artículos: que hay Dios y que es remunerador? (cfr. II, 8, V, n.4).

188 "En efecto, la primera generación de cristianos no tenía aún un Nuevo Testamento escrito, y el Nuevo Testamento mismo atestigua el proceso de la Tradición viva" (*Catecismo de la Iglesia católica*, I, cap. 2, art. 2, I, n. 83).

La solución de Montenegro, que había sido tan indulgente con los supuestos casos de recidivas idolátricas, es decir, de sincretismos religiosos de los indios, es aquí, sin embargo, muy rigurosa:

"Y así, digo que explícitamente debe creer el hombre para salvarse, que Cristo nuestro Señor es verdadero Dios y verdadero hombre, redentor de todo el género humano, que murió y resucitó. Y esto es lo que dijo por San Marcos: que el que no creyere, se condenará" (II, 8, V, n.5).

Con todo, Montenegro se alinea, con esta afirmación, con una tradición multisecular de la Iglesia, bien apoyada en el Evangelio, de la cual es testigo importante el Símbolo llamado Atanasiano, que se remonta probablemente al siglo VI.

d) Los "Avisos" del Venerable José de Carabantes (1674)

El capuchino José de Carabantes¹⁸⁹, que misionó Venezuela primero, y después Andalucía y, sobre todo, Galicia, dejó importantes testimonios acerca de la evangelización de los franciscanos capuchinos en las costas venezolanas¹⁹⁰. De especial interés para nuestro propósito, como muestra de un manual dirigido a los misioneros para facilitar sus tareas pastorales es la obra: *Prácticas de Misiones*, editada en León (España), en 1674¹⁹¹.

¹⁸⁹ Nació en Carabantes (Soria), en 1628. Tomó el hábito capuchino en Tarazona, en 1645. Recibió la ordenación sacerdotal en 1652. En 1657 pasó a Venezuela, para misionar a los cumanagotos, que habían sido reducido a poblados por otros capuchinos, pero finalmente le fue asignada la misión de Cumanacoa. Regresó a España, por causa de enfermedad, en 1659. Antes de finalizar el año 1600 volvió a Cumaná. En 1666 regresó por segunda vez a España, nuevamente muy quebrantada su salud. Pasó a Roma en 1667, para informar a la Congregación de Propaganda Fide sobre las misiones capuchinas en Venezuela. De nuevo en España se dedicó a predicar misiones en la Península hasta su fallecimiento, en 1694, en Monforte de Lemos (Galicia), con fama de santidad.

¹⁹⁰ Cfr. la relación de sus obras en Buenaventura de CARROCERA, *Los primeros historiadores de las misiones capuchinas en Venezuela*, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela ("Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia", 69), Caracas 1964, pp. 56-63.

¹⁹¹ El título completo es: *Prácticas de Misiones, Remedio de pecadores*.

Se divide en tres libros. En el primero se exhorta al ejercicio de las misiones, así entre católicos como entre infieles; se dan reglas a los confesores y predicadores y se expone algo de lo mucho que el Señor estima las misiones. En el segundo libro trata del celo que debe tenerse con las almas, lo que importa tenerlo así sacerdotes como religiosos y cómo lo han de ejercitar. Y en el tercer libro van quince sermones para hacer la misión.

Son muy interesantes las noticias que transmite Carabantes acerca de la cultura y las prácticas religiosas de los indios que trató. Evidentemente pertenecían a culturas periféricas, muy poco desarrolladas. No tenían escritura, apenas practicaban la agricultura, no vivían en poblados, sino en unas pocas chabolas juntos los más allegados. Desconocían la existencia del alma, no creía en una vida de ultratumba, no tenía conocimiento de un Dios creador del cielo y de la tierra, n tenían culto alguno. Tenía hechiceros, que representaban también el papel de curanderos y de adivinos. Se casaban legítima expresando su consentimiento. Los ricos y distinguidos —los príncipes o caciques y sus ministros— eran polígamos. La mayoría, es decir, los más pobres, eran monógamos. Eran de complexión fuerte, de mayor envergadura que los europeos, pero muy débiles ante las enfermedades: las pestes asolaban constantemente la población. A pesar de tantas dificultades, el fruto apostólico de la evangelización capuchina no fue pequeño. Carabantes informaba a los cardenales de Propaganda Fide, en 1667, después de diez años de misionar, que se habían bautizado unos diez mil indios, que habían sido reunidos en pueblos y que de ellos habían fallecido ya unos mil, casi todos niños. Informaba a Roma, también, de la conversión de caciques¹⁹², a los que procuraban los capuchinos atraer los

de la Escritura divina, y de la enseñanza apostólica. Aplicado en el ejercicio de una misión [...]. En León: En la imprenta de la Viuda de Agustín de Valdiuieso. Año de 1674.

¹⁹² Entre los papeles presentados por Carabantes a la Santa Sede, se conserva una carta de cinco caciques de Cumaná, fechada en 1666, dirigida al papa, presentándole su obediencia. El texto de la carta, de puño y letra de Carabantes, está escrito en lengua chaima. Buenaventura de Carrocera ha publicado tanto el texto chaima como la traducción, que es también de Carabantes (*Los primeros historiadores de las misiones capuchinas en Venezuela*, cit. en nota 190, pp. 109-112).

primeros, e incluso del bautismo de algunos antiguos hechiceros.

La Práctica de misiones ha sido recapitulada en unos *Avisos, documentos y advertencias a los misioneros entre infieles*, que son veinte reglas entresacadas de los capítulos 13 y 14 del libro primero de la citada obra¹⁹³.

Para convertir a "herejes, judíos u otros infieles", es preciso tener muchas letras, conociendo bien la Sagrada Escritura, los Santos Padres y los Doctores de la Iglesia. Hay que argüir con mansedumbre y, si es posible, a solas con ellos, para que no se avergüencen de ser convencidos.

En cambio, si se trata de misionar a "indios de la una u otra India o negros", por no ser capaces de defender sus propios errores, no es necesaria mucha ciencia; sino mucha fortaleza de alma y cuerpo y mediana inteligencia de letras. El superior de la misión debe de ser muy docto, prudente y apacible. Recomienda llevar libros espirituales, ornamentos y campanas, y prever el mobiliario de la casa en que habitarán los frailes. La predicación les ha de entrar por el oído y por los ojos. Anima a cuidar mucho el culto, ornamentando bien las iglesias, y a ser obsequiosos con los indios, regalándoles objetos atractivos, aunque no de mucho valor (cascabeles, pinturas, cuchillos, etc.). Sobre todo, hay que darles buen ejemplo y convencerles de su desinterés, de que sólo les importa la conversión de sus almas, dando mucho sin pedir nada a cambio. Conviene poner mucho esfuerzo y empeño en aprender su lengua. A este respecto da unas normas interesantísimas acerca de cómo fijar una lengua desconocida (*regla 6*).

No deben emplear indios que traduzcan sus sermones, pues con frecuencia alteran el sentido de las palabras de los misioneros, no por mala voluntad, sino por entender incorrectamente lo que dice el sacerdote. Hay que procurar "reducirlos" a pequeños pueblos, para que habiten en casas más a propósito, pues "viven habitualmente

¹⁹³ Texto de estos *Avisos* en Buenaventura de CARROCERA, *Los primeros historiadores de las misiones capuchinas en Venezuela*, cit. en nota 190, pp. 113-126

como fieras en los montes, sin política alguna". Promover las reducciones era tarea muy difícil, según señala Carabantes.

Recomienda Carabantes ir despacio, no pretendiendo imponerles de un golpe y con precipitación todas las disposiciones canónicas:

"Lo primero que les han de enseñar los misioneros, es la necesidad del bautismo, la disposición para recibirlo, y los preceptos que son de derecho natural, proponiéndoles cuán conformes son al bien común y a la razón natural, que dicta que lo que uno no quiere para sí, no ha de querer para el otro. Después poco a poco se les han de ir proponiendo los demás mandamientos, dándoles a entender cuán razonables son y cuán conformes a los de la ley natural, y cuánto repugnan a esto sus errores, ritos y costumbres. Y para que dejen sus viciadas leyes y abracen la de Dios, importa mucho predicarles repetidas veces de la grandeza del premio que espera en el cielo a los que, guardándola, sirven a su divina Majestad en la tierra" (*regla 11*).

No deben entrar solos en sus casas, sino acompañados de alguno. Excusarse cuanto sea posible de hablar a solas con una mujer, ni mostrarle particular afecto, pues los indios y negros son muy celosos (*regla 13*).

Hay que mostrarles cómo se vive políticamente "para que puedan vivir más cristianamente". Hay que enseñarles a vestirse, "y, como la tierra es tan cálida, y aquellos bárbaros no están hechos a llevar vestidos, para conseguir que se los pongan se ha de procurar que éstos sean ligeros y vistosos" (*regla 15*). Especialmente importante es luchar contra la costumbre que tienen de embriagarse con sus licores, pues cuando se emborrachan fácilmente se hacen violentos, se producen pendencias y algunos huyen de las reducciones. Así mismo han de procurar los misioneros que se casen los que son ya cristianos con otros cristianos.

Muy relevante es la unión y la paz entre los propios misioneros, "mortificando lo agrio del natural, hacer mucho escrúpulo de no evitarse pesares, asistirse con grande amor los unos a los otros y honrarse recíprocamente" (*regla 17*).

Especial importancia tenía predicar a los españoles que vivían próximos a los indios, para que no escandalizasen aquéllos a éstos.

Nunca han de tratar con rigor a los indios —decía Carabantes—, sino con suavidad y blandura., pues los indios huyen cuando se les hace fuerza y de esta forma se pierde la labor evangelizadora y se destruye la reducción. Si se produce alguna acción punitiva por parte de las tropas españolas contra algún poblado indio, los misioneros deben dar a entender, lo mejor que puedan, que desapruiban la conducta de los españoles y que están al lado de los naturales.

Finalmente, insiste Carabantes en que los misioneros lleven bien los libros de bautismos y de matrimonios, que hagan de vez en cuando algún censo, que procuren recuperar a los que se vuelven a los montes abandonando las reducciones, y que se templen de "quererlos hacer a todos santos en dos días". Que no sean imprudentes, maltratando sus ídolos cuando están ellos en las ceremonias religiosas, sino que esperen a mejor momento. Que no se precipiten y que aprendan bien la lengua de los naturales.

En resumen: Carabantes representa el más puro estilo de la evangelización pacífica, ya intentada, en las mismas latitudes cien años antes por Las Casas. Carabantes y los capuchinos consiguieron recoger los frutos que con tanto sacrificio habían sembrado los dominicos, a veces con el testimonio de su propia sangre.

10. Balance de la teología profética americana de los siglos xvi y xvii

La teología profética americana recibió de la Nueva España el interés por las culturas autóctonas, la indulgencia frente a la fragilidad de los naturales, y el espíritu del humanismo renacentista español, que se manifiesta en el amor a las empresas educativas y en su confianza en la capacidad natural del indio. Bartolomé de las Casas, "el santo obispo de Chiapa", según Montenegro¹⁹⁴, constituye un hito de particular relieve de esta tradición teológica,

¹⁹⁴ Alonso de la PEÑA MONTENEGRO, *Itinerario para párrocos*, ed. CSIC cit. en nota 186, II, 8, VI, n. 1.

especialmente su opúsculo *De unico vocationis modo*. Pero no podemos olvidar el esfuerzo teórico y práctico desplegado por los primeros evangelizadores franciscanos, donde sobresalieron sobre todo Motolinia y Sahagún. A los franciscanos se debe probablemente el aire propio de la vida cristiana americana tal como ahora lo conocemos, sobre todo en México, Centroamérica y las costas venezolanas.

De Nueva Granada la teología profética del Nuevo Mundo recibió una sólida antropología sobrenatural, heredera de la síntesis dominicano-salmantina, y el aprovechamiento del *Catecismo de San Pío V* para la realidad americana. Las dos corrientes (novohispana y santaferña) se fundieron en el proyecto misional de Acosta, y dieron lugar a un cuerpo doctrinal y pastoral singularmente afortunado: la teología profética limense. esta teología haría posible, con la ayuda de Dios, la profunda evangelización de Sudamérica, que tanto se había resistido a la penetración de la Buena Nueva de Jesucristo¹⁹⁵. El III Mexicano, tres años posterior al III Limense, se benefició a satisfacción de las normas pastorales y disciplinares peruanas, acomodándolas a la peculiar idiosincrasia del medio novohispano.

Con todo, el optimismo de primera hora, reflejado en los escritos de Motolinia, Las Casas y Vasco de Quiroga, entre otros, acerca de la permeabilidad de los naturales a las verdades cristianas, y de su docilidad a las indicaciones de los eclesiásticos misioneros, sufrió un duro desencanto hacia los años sesenta, cuando, conocidas más perfectamente las lenguas y costumbres de los naturales, se pudo comprobar que la evangelización era todavía muy superficial, y que la práctica cristiana convivía con ritos religiosos precolombinos en un sincretismo complejo y difícil de desentrañar. En el Hemisferio norte las actuaciones contra tales sincretismos e incluso contra los rebotes idolátricos no contaron normalmente con el apoyo institucional de la corona ni con el respaldo de la jerarquía, que más bien frenó celos inmoderados de

¹⁹⁵ Para una historia de la catequesis en otros lugares de América, cfr. Enrique GARCÍA AHUMADA, *Comienzos de la catequesis en América y particularmente en Chile*, Seminario Pontificio Mayor de los Santos Angeles Custodios, Santiago de Chile 1991.

algunos doctrineros. Fue una muestra, sin duda, prudencia política por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas. En el Sur, en cambio, menos profundamente evangelizado hasta entonces, las recidivas idolátricas fueron perseguidas por las autoridades civiles y eclesiásticas, creándose la figura del juez visitador, con una pequeña cohorte de ayudantes. Al mismo tiempo, se ponía mayor atención en la preparación doctrinal, pastoral y litúrgica del clero, por medio de "manuales" para doctrineros.

Las perlas de la pastoral profética limense fueron estos "manuales" para los sacerdotes de ambos cleros, obras ya un poco tardías. Hemos estudiado cuatro de ellos: uno limense, dos quiteños y uno venezolano, que cubren el arco de tiempo entre 1631 y 1674. Tres de sus autores son miembros del clero secular, y el cuarto es un capuchino. Los cuatro manifiestan un gran amor hacia las costumbres de los naturales (bien sean culturas nucleares o periféricas); procuran conocer bien, en la medida en que lo necesitaban, las lenguas de los lugares donde ejercían su ministerio y así lo recomendaban; ofrecen síntesis admirables y armónicas de argumentos dogmáticos, debidamente suturados con la disciplina eclesiástica y las autoridades de los teólogos, lo cual demuestra el buen nivel de preparación del clero secular; y se mantienen muy unidos a Roma, acogiendo sus disposiciones y comunicándose, en la medida de lo posible con Propaganda Fide. Tienen los cuatro un sentido pastoral admirable, lleno de comprensión y paciencia hacia las lógicas debilidades de los naturales, neófitos en la fe. Entienden que los sacramentos son para nuestro remedio, no premio merecido por la buena conducta, lo cual testimonia que las polémicas jansenistas, tan activas en Europa por esos años, poco o nada habían llegado a la vida pastoral cotidiana de las parroquias y doctrinas americanas.

En definitiva, si Acosta comprobó al llegar a Lima en 1571, que la evangelización del Incario marchaba lentamente y que los frutos eran escasos, al cabo de medio siglo, es decir hacia 1630, la evangelización del Perú y de los territorios limítrofes estaba en marcha. La cultura cristiana mestiza del Perú y Ecuador, la implantación de la Iglesia en la zona central y norte del virreinato de Nueva Granada, y la penetración en los territorios, hasta entonces

tan difíciles de las costas venezolanas o de la Amazonia peruana, constituyen un testimonio de cuanto decimos en esta recapitulación.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA*

ANDRÉS-MARTÍN, Melquiades, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, BAC, Madrid 1994; BORGES, Pedro, *Misión y civilización en América*, Alhambra, Madrid 1991; BORGES, Pedro (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, BAC, Madrid 1992, I, pp. 405-420 (trabajo de Isaac Vázquez Janeiro); DURÁN, Juan Guillermo, *Los instrumentos americanos de pastoral (s. XVI)*, en VV. AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, II, pp. 747-792; ID., *La transmisión de la fe. "Misión apostólica", catequesis y catecismos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, en ESCUDERO IMBERT, José et al. (eds.), *Historia de la evangelización de América*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1992, pp. 285-316; GALLEGOS ROCAFULL, José M., *El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xvii*, UNAM, México 1974; GARCÍA AHUMADA, Enrique, *La inculturación en la catequesis inicial de América*, en "Anuario de Historia de la Iglesia", 3 (1994) 215-232; ID., *Comienzos de la catequesis en América y particularmente en Chile*, Seminario Pontificio Mayor de los Santos Angeles Custodios, Santiago de Chile 1991; GIL, Fernando, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (†1548)*, UCA, Buenos Aires 1993; GÓMEZ CANEDO, Lino, *Evangelización, cultura y promoción social*, Porrúa, México 1993; GONZALBO, Pilar, *Historia de la educación en la época colonial: I. El mundo indígena; II. La educación de los criollos y la vida urbana*, El Colegio de México, México 1990; HERAS, Julián, *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú*, Provincia Misionera de San Francisco Solano, Lima 1992; LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prólogo de Angel M. Garibay, UNAM (IIH), México 1983; LUQUE ALCAIDE, Elisa y SARANYANA, Josep I., *La Iglesia católica y América*,

* En este epígrafe sólo se incluyen obras de carácter general. Otras referencias bibliográficas más monográficas pueden consultarse a pie de página, en los lugares correspondientes.

Mapfre, Madrid 1992; RESINES, Luis, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla y León (Conserjería de Cultura y Turismo), Salamanca 1992, 2 vols.; SARANYANA, Josep Ignasi et al. (eds.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Unversidad de Navarra, Pamplona 1990, 2 vols. (incluye trabajos sobre Pedro de Córdoba, Juan de Zumárraga, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Alonso de la Vera Cruz, Bartolomé de Ledesma, etc.); SARANYANA, Josep-Ignasi, *Teología profética americana*, EUNSA, Pamplona 1991 (con estudios monográficos sobre Pedro de Córdoba, Toribio de Benavente o Motolinia, Bartolomé de las Casas, Luis Zapata de Cárdenas y otros); TOBAR DONOSO, Julio, *La Iglesia, modeladora de la nacionalidad*, La Prensa Católica, Quito 1953, cap. IX, IV ("Filosofía y teología"), pp. 308-314.

CAPITULO III

LA TEOLOGIA ACADÉMICA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

El comienzo de la teología académica americana debe fecharse propiamente en 1551, cuando la corona española creó las Universidades mayores de Lima y México. La de Santo Domingo, que data de 1538, y que era de fundación pontificia, dejó de existir en 1586, como consecuencia de un ataque del inglés Drake. Otras Universidades mayores hispanoamericanas fueron la de Charcas, erigida en 1552 por las gestiones del primer obispo de la diócesis de la Plata ante la corona española; pero tuvo una vida breve: ya que en 1554, a la muerte de su promotor, fray Tomás de San Martín, se paralizó esta fundación. La segunda Universidad que existió en Santo Domingo fue la de Santiago de la Paz, erigida en 1558 por la corona española. Su historia es inestable y fluctuante desde sus orígenes, tanto en lo relativo a los medios de subsistencia como con relación a sus dirigentes. Durante unos decenios, a consecuencia de la citada invasión de Drake, en 1586, interrumpió sus actividades. La primera Universidad de Nueva Granada nació del estudio general de los dominicos en Santafé en 1580, por erección pontificia de Gregorio xiii; tuvo una existencia laboriosa hasta 1861, en que fue suprimida por el gobierno. En Ecuador también se hicieron gestiones para tener Universidad. En 1586, por un breve de Sixto V, se creaba en el convento de San Agustín de Quito una, que, por dificultades económicas, no entró en funciones hasta principios del siglo xvii. Se extinguió en 1786 por real cédula de Carlos III. En 1676 se creó la Universidad de San Carlos de Guatemala, que comenzó a impartir sus clases regularmente en 1681.

1. La teología de la Universidad de México

La Real y Pontificia Universidad de México —la de Lima tuvo al principio algunas dificultades, como después diremos— contaba con nueve cátedras, distribuidas en cuatro Facultades. La Facultad de Teología tenía tres cátedras: de prima, de Santo Tomás, que pasó posteriormente a denominarse de vísperas, y de Sagrada Escritura. Entre 1553, en que comenzaron las lecciones, y el final del siglo XVI, hubo seis catedráticos de prima en propiedad, seis de vísperas y cuatro de Escritura. Además hubo dieciséis catedráticos temporales o sustitutos, algunos de los cuales pasaron después a ser catedráticos en propiedad. En total, si descontamos los nombres que se repiten, por haber ocupado cátedras, bien en propiedad, bien como sustitutos, hubo veinticuatro profesores en la Facultad de Teología de la Universidad mexicana, durante el siglo XVI. De ellos, doce fueron agustinos, seis dominicos y seis presbíteros seculares¹.

a) Fray Pedro de la Peña, primer catedrático mexicano de Teología dogmática

El primer teólogo catedrático de prima en México fue el dominico Pedro de la Peña². Al momento de su nombramiento, en

¹ Un estudio pormenorizado de los catedráticos titulares de Teología y de sus sustitutos, durante el siglo XVI, en Jesús R. DÍEZ ANTOÑANZAS, *Relación de teólogos de la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)*, en VV. AA., *Evangelización y Teología en el siglo XVI*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, II, pp. 1141-1165.

² Son muy escasos los datos que se poseen de su vida, antes de llegar a México. Se sabe que estudió en el Convento dominicano de San Gregorio de Valladolid, que pasó a México en 1550, que obtuvo su cátedra de prima en Teología en 1553, sin tener los grados académicos para poder tomar posesión de ella. Su primer grado lo obtuvo en 1555, al ser aceptado como maestro en Sagrada Teología por el capítulo de su Orden. Leyó la *Summa theologiae* de Santo Tomás, comenzando por la *Secunda-Secundae*. Se ha perdido un curso suyo sobre la primera parte de la *Summa theologiae*. A finales de 1554 o quizá algo después marchó a España para resolver problemas de su Orden y tratar

1553, era prior del convento de Santo Domingo de México y confesor del virrey Luis de Velasco, con quien había pasado a México. Estuvo involucrado en un proceso inquisitorial por supuestas herejías expresadas en un sermón, predicado "el día que prediqué en la iglesia mayor a las honras de la ilustrísima virreina doña Ana de Castilla". De este encausamiento, ante la Inquisición ordinaria o episcopal, pues el tribunal de la Inquisición no se estableció en México hasta 1569, salió absuelto. Se conserva su exculpación ante el inquisidor episcopal, lo cual constituye, hoy por hoy, el único testimonio de sus opiniones teológicas³, y a él vamos a ceñirnos. Es de suponer que su influencia resultase decisiva en el primer Sínodo quiteño, de 1570, que él presidió. Pero de tales actuaciones episcopales trataremos más adelante, en el capítulo cuarto, cuando estudiemos las sinodales quiteñas de esa fecha.

La exculpación, de cuatro de agosto de 1561, fue presentada por fray Pedro de Pravia, como procurador suyo, y en ella se dice que Pedro de la Peña era provincial. Es acusado de haber sostenido cuatro proposiciones heréticas, que le fueron entregadas en romance, por lo cual él también se justifica en castellano, aunque son muy abundantes las expresiones latinas, no sólo en las citas literales de los escolásticos y de la Escritura, sino también al hilo de sus comentarios⁴. Conviene advertir que Peña va

cuestiones relativas a la Universidad. Estaba de nuevo en México en 1558, donde residió hasta 1562, aunque poco interesado por la Universidad. Por ello su cátedra fue declarada vacante y, sacada a concurso, fue ganada por el secular Alonso Chico de Molina. En 1562 volvió a España. Fue designado obispo de Vera Paz y promovido, después, a obispo de Quito, en 1565. Murió en Lima (?), en 1583, electo obispo de Michoacán. Cfr. Armando PAVÓN Y Clara Inés RAMÍREZ, *El catedrático novohispano: oficio y burocracia en el siglo XVI*, UNAM ("La Real Universidad de México. Estudios y textos", IV), México 1993, pp. 15-37.

³ El texto de su declaración teológica se puede consultar en Archivo General de la Nación (México), Ramo Inquisición, vol. 3, fols. 96r-97r. Hemos optado por modernizar la ortografía y mejorar la puntuación del texto, para facilitar la comprensión de las expresiones de fray Pedro de la Peña, que defectuosa transcripción de los taquígrafos de la Inquisición episcopal de México, resultan complejas de interpretar.

⁴ "Es muy posible que el acto contra Peña viniese de parte del arcediano de la catedral, Alonso Chico de Molina, principal opositor de Montúfar, como una

a justificarse aun cuando no recuerde haber pronunciado tales sentencias: "bien parecen inventadas". Veamos, pues, las cuatro proposiciones y su defensa:

"La primera proposición dice que el hombre sin la luz de Dios no es formalmente hombre sino bruto animal como un asno" (fol. 96r).

"La segunda proposición dice que el alma es de naturaleza angélica" (fol. 96r).

"La tercera dice: que en la gentilidad antes que hubiese Iglesia [...]" (fol. 96v): es una tesis sobre el temor a la muerte y a la vida futura.

"La cuarta proposición es que el alma la criaba Dios en el cielo, y cuando se moría el hombre, se volvía adonde había venido" (fol. 96v).

Muy atinadamente, De la Peña procuró situar las cuatro proposiciones en su adecuado contexto. El marco de sus afirmaciones era panerético, es decir, exhortativo a una vida moral más recta. Recordar el contexto resultaba particularmente importante en la justificación de la primera proposición. Esto supuesto, el maestro dominico podía argumentar que tanto la Sagrada Escritura (Ez. 34, 17; Ps. 36 [35], 7; Ps. 49 [48], 13) como los grandes teólogos (San Gregorio Magno, San Bernardo de Claraval, Santo Tomás, por ejemplo) habían distinguido como dos niveles en la vida del hombre: el hombre verdaderamente humano, por decir así, justo y seguidor de los dictámenes de la recta razón, en estado de gracia o amistad con Dios; y aquéllos que se hallaban en pecado, dominados por los vicios. A los primeros se les denominaba "hombres" en sentido estricto; a los segundos, o sea, a los pecadores: "brutos" e incluso "asnos". Era absurdo, por tanto, implicarle en un debate de carácter antropológico o metafísico; ni siquiera comprometerle en una discusión sobre la eficacia de la gracia, más o menos próxima a la polémica antiluterana. Se trataba sólo de un modo de decir exhortativo, con un punto de exageración retórica.

manera de atacar al arzobispo. De hecho, durante estos años, las acusaciones ante la inquisición [sic] se habían convertido en un recurso usado por os dos grupos en contienda [partidarios del arzobispo y grupo opositor del cabildo catedralicio] (Armando PAVÓN Y Clara Inés RAMÍREZ, *El catedrático novohispano: oficio y burocracia en el siglo XVI*, cit. en nota 2, pp. 33-34). Alonso Chico sería el sucesor de Peña en la cátedra, cuando éste, en 1562, fue desposeído de la misma por no cumplir con sus obligaciones académicas.

Con todo, después de justificar la primera proposición, fray Pedro asentó una afirmación muy importante, sobre todo si tenemos en cuenta que en aquellos precisos años estaba en su momento álgido el debate provocado por Bayo acerca del valor las obras realizadas en pecado mortal⁵:

"De esta manera, como consta, traté yo del pecador en el sermón, y digo que esto prediqué, en lo que los santos enseñan y la Sagrada Escritura clama contra los pecadores. No se quita que el que actualmente esté en pecado mortal quede inhabilitado a hacer obras de sí buenas, aunque él en ellas no merezca" (fol. 96r).

Según Miguel Bayo, el hombre habría sido desde su creación elevado a la vida de la gracia, no por don gratuito de Dios, sino por exigencia esencial a la naturaleza. En consecuencia, el estado de naturaleza caída no habría comportado la privación de dones sobrenaturales, sino estrictamente naturales. Por ello, todo acto hecho por el hombre no reconciliado con Dios constituiría un verdadero pecado. Las pretendidas virtudes de los infieles no serían más que vicios. Es fácil advertir que Peña, al hablar, en 1561, de obras en sí buenas pero no meritorias, o sea, obras buenas pero ejecutadas en pecado mortal, daba una respuesta a la polémica bayanista, de la cual debía de tener suficiente información⁶.

⁵ En 1549 comenzó a enseñar algunas tesis en Lovaina, que sorprendieron a sus colegas de claustro. En 1560, la Universidad de París censuró algunas proposiciones suyas. Después de muchos avatares, en los que estuvieron implicadas las Universidades de Alcalá y Salamanca, San Pío V condenó setenta y nueve proposiciones suyas, en 1567 (DS 1901-1980).

⁶ La teología escolástica ha denominado a estas obras buenas realizadas en pecado mortal, *opera mortua*, para distinguirlas de las *opera mortifera*, que serían los pecados mortales mismos, que producen, por así decirlo, la muerte espiritual del alma. Según la opinión tradicional de la teología católica, que el hombre en pecado mortal no puede merecer *de congruo* la primera gracia actual, pero, recibida por la misericordia de Dios la gracia actual, puede recibir ulteriores gracias actuales, incluso la gracia santificante. Este sería el sentido del adagio escolástico: "Facienti quod in se et, Deus non denegat gratiam" (Dios no deniega la gracia a quien pone de su parte los medios). Pero bien entendido, repetimos, que tales gracias se obtienen no *de congruo*, sino sólo por la misericordia de Dios. Lo contrario sería incurrir en una especie de semipelagianismo.

La justificación de la segunda proposición exigía distinguir entre el ángel y el alma humana. El contexto de tal afirmación es "encarecer" el alma del hombre por encima de las almas o formas de los animales. El alma del hombre es espiritual e inmaterial:

"Y para esto usé de términos que era espíritu e inmaterial y que era como ángel. Y si acaso dije ser de naturaleza angélica, digo que entendí y se entiende quantum ad genus ita quam conueniunt anima et angelus in eodem [id est, in eo quod sunt] intelectuales et immateriales, et nullo modo in specie specialissima" (fol. 96r).

Y cita a su favor varios textos de Aquino, tomados de la *Summa theologiae*, el comentario a las *Sentencias*, el *De potentia*, el *De anima*, etc. Y más adelante añade: "Habet [homo] esse cum lapidibus; vivere cum arboribus; sentire cum animalibus; intelligere cum angelis" (fol. 96v). Es evidente, pues, el carácter retórico de las afirmaciones, donde se destaca la superioridad del hombre sobre el resto de la creación material, asemejándolo a los ángeles. Los pasajes aquinianos citados por Peña son los más importantes al respecto, donde Santo Tomás desarrolla las bases metafísicas de su angelología. Es una lástima que Peña no haya entrado a fondo en estas cuestiones, porque precisamente en los pasajes tomasianos aludidos, sobre todo los de la *Summa*, se Aquino desarrolló las bases metafísicas para la adecuada comprensión de la condición espiritual. Como se sabe, y después pondremos de relieve al exponer algunas tesis angelológicas sostenidas en la Facultad de Teología de la Universidad de México (cfr. *infra* epígrafe h), el estudio del constitutivo metafísico de los espíritus puros es la piedra de toque de toda metafísica escolástica.

La tercera tesis parece sostener que no hay que temer a la muerte, puesto que la muerte nos conduce al cielo. La justificación de Peña no formula con precisión la proposición supuestamente herética que se le atribuía, pero se adivina, siempre en un contexto retórico, que había predicado la esperanza en la vida futura, procurando levantar el ánimo de los fieles ante el temor a la muerte. Es posible que algunos oyentes se escandalizasen ante el tono optimista y esperanzado utilizado por Peña; quizá pensasen que Peña podía haber trivializado la muerte e incluso la vida presente. Para demostrar que su intención no era tal, sino, por el contrario, destacar que los bienes celestiales son en todo superiores a los

bienes terrenales, trae a colación que también algunos gentiles festejaban la muerte más que el nacimiento, por su esperanza de una bienaventuranza futura:

"Traje también cómo ciertos gentiles, según San Agustín dice en *De ciuitate Dei*, decían planto [llanto] cuando nacían los niños, dando a entender la miseria a que venían a esta vida... Y cuando morían los hombres hacían grandes regocijos, dando a entender que sentían y van a gozar de mayor bien a la otra vida. Y dije cómo estos hombres sin fe, y sin tener noticia sobrenatural de Dios, si ser alumbrados ni enseñados con la predicación ni ser incorporados en la Iglesia de Dios o sin ser ellos Iglesia caían en esto de llorar la miseria de esta vida y se gozaban de morir, cuánto más los cristianos que tenemos verdadera noticia de los bienes que nos esperan [...]. De manera que ni de la doctrina se saca haber o dicho que algún tiempo estuvo el mundo sin que Dios tuviese Iglesia y escogidos, lo cual fuera falso, ni aun la proposición que me imponen lo dice, antes tomada en todo rigor" (fol. 96v).

También parece que algunos fieles que asistieron al sermón interpretaron las palabras de Peña como si la Iglesia no fuese necesaria para la salvación. Como se sabe, el "extra Ecclesiam nulla salus" era por aquellos una cuestión muy candente, sobre todo por el descubrimiento de los nuevos continentes donde tantas almas no conocían a Cristo. En Salamanca se había discutido mucho sobre la suerte futura de los que morían sin haber oído hablar de Cristo y, por ello, sin haber sido sacramentados. Si tomamos en consideración tal contexto, es posible que algunos interpretasen el sermón como una toma de posición en tal polémica y se disgustaran por los puntos de vista de Peña⁷.

La cuarta proposición tiene como dos partes: primero se habla de la creación de cada alma humana por parte de Dios. Después se afirma el *reditus* del hombre a Dios. Peña había explicado, en su sermón, que Dios creaba cada alma, infundiéndola en los cuerpos

⁷ Para más información sobre las discusiones al respecto, en que intervinieron, entre otros, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Andrés Vega, por parte de los salmantinos, y muy especialmente José de Acosta, del lado de los teólogos americanos, véase *supra*, en el capítulo segundo, el epígrafe 6c.

que habían engendrado los padres. Se limitó a dar a repetir de la doctrina de la Iglesia, que pertenece a nuestra fe. Pero algunos entendieron que Dios creaba las almas en el cielo, es decir, que las almas preexistían en el cielo a la acción generadora de los padres; y que, al morir el hombre, las almas volvían al cielo de donde habían "descendido". Tomaron, pues, las expresiones de Peña en sentido platónico o origeniano —según se creía entonces que Orígenes había enseñado sobre estas cuestiones—. Veamos la justificación de Peña:

"Lo que acerca de esto prediqué fue dar a entender la excelencia del alma, cómo no era sacada de materia ni era de naturaleza de estas cosas de acá bajas, ni el padre natural la engendraba acá en la tierra, sino que ponía las disposiciones naturales el padre, y que Dios que está en el cielo las daba e infundía en los cuerpos al tiempo de la generación, a cada una en particular [...]. De manera que Dios sólo criando las ánimas de los hombres las infunde. E infundiéndolas las cría cuando el padre engendra y pone las disposiciones necesarias y no antes ni después" (fol. 96v).

Además, trató aquí acerca del momento de la infusión del alma distanciándose de la animación retardada, doctrina típicamente tomasiana:

"De modo que son simultáneas la creación del alma y su infusión"⁸.

El alma, pues, no se crea en el cielo, sino que se crea en el mismo cuerpo donde se infunde, "quamvis non educat de potentia animae, sino que Dios la cría ex nihilo, cómo, cuándo y dónde tengo explicado" (fol. 96v).

En cuanto a la vuelta a Dios, el *reditus* de la escolástica, dice Peña:

"Vuelven a Dios como a su fin, término y paradero de donde salieron, como de su principio y causa eficiente [...] Lo cual se entiende que todas las almas en muriendo han de [com]parecer ante Dios a dar cuenta de sí para ser premiadas o castigadas luego. De manera que no han de estar tiempo alguno suspensas, esperando el día del juicio" (fol. 97r).

Es probable que Peña haya tenido presente, al sentar estas afirmaciones, el artículo del Símbolo: "descendió a los infiernos", por el que creemos que Cristo clausuró el limbo de los justos *in*

⁸ "Itaque creatio et infusio respectu animae sunt simul" (fol. 96v).

triduo mortis., entre su muerte en el Calvario y su Resurrección. También es posible que haya recordado la cláusula *mox post mortem* (inmediatamente después de la muerte) de la bula dogmática *Benedictus Deus*, de Benedicto xii, de 1336 (DS 1000).

Hasta aquí, pues, todas las noticias que poseemos acerca de la teología de fray Pedro de la Peña. Lo vemos inmerso en las polémicas típicas del momento: el bayanismo, la salvación de los que no han sido bautizados y la pertenencia de los gentiles a la Iglesia; la creación del alma, la infusión de ésta en el hombre, etc. Parece, por su justificación ante la Inquisición episcopal, que era un teólogo bien documentado, sobre todo en la Sagrada Escritura, que manejaba con soltura, y un excelente conocedor de Santo Tomás, como le correspondía como buen dominico. Por lo mismo, se comprueba que sus bases metafísicas son muy sólidas. Al mismo tiempo, por algunos detalles de su biografía, parece poco interesado en la marcha de la Universidad de México, a la que se debió de incorporar por compromiso con el virrey Luis de Velasco. Por ello, tan pronto como pudo, procuró alejarse della, y no le importó perder su cátedra cuando el claustro le urgió a impartir regularmente sus lecciones.

b) El genio apostólico e intelectual de Alonso de la Vera Cruz

El agustino Alonso de la Vera Cruz fue catedrático de Vísperas y de Sagrada Escritura en la Real y Pontificia Universidad de México⁹. Ha merecido justa fama como filósofo, sobre todo como

⁹ Nació hacia 1507 en Caspueños (Guadalajara, España), de familia acomodada. Inició sus estudios en la Universidad de Alcalá de Henares, recién fundada por el Cardenal Ximénez de Cisneros. Pasó después a la Universidad de Salamanca, donde continuó su formación filosófica y teológica. Después de graduado se ordenó de sacerdote y colaboró con el maestro Francisco de Vitoria. Era profesor de Artes en Salamanca en 1535, cuando tuvo sus primeros contactos con los agustinos, con quienes pasó a México en 1536, donde profesó nada más llegar. Enseñó en el Colegio de Tiripetío, en Michoacán, y allí creó la primera biblioteca del Nuevo Mundo de que tenemos noticia. Colaboró con Vasco de Quiroga. En 1548 fue elegido provincial y ejerció de nuevo este cargo entre

un importante lógico, pero aquí nos fijaremos exclusivamente en su obra teológica escrita, que es muy amplia¹⁰. Fue un teólogo independiente, aunque muy aficionado a Santo Tomás; maestro prudente, que ofrecía a sus alumnos una biblioteca segura y poco problematizada, recomendando buscar la verdad al estudiar a los diversos teólogos y evitar las polémicas sobre las opiniones de unos y otros maestros. Pudo influir, en pro de su actitud tolerante y un tanto ecléctica, el clima que él había conocido durante su primera formación en la Universidad de Alcalá:

"Con los religiosos de otra orden nunca contiendan sobre sus doctores de quién escribió mejor, cuál doctor es más docto Santo Tomás o Escoto; sino, sin pasión y afición desordenada, busquen la verdad en quien la hallaren, porque todos la habemos jurado in verba Christi et non in verba D. Thomae nec Scoti"¹¹.

1557-1560 y 1575-1584. Fue catedrático de Vísperas y de Sagrada Escritura en la Real y Pontificia Universidad de México, desde 1553. Llamado a España en 1561, para responder —a instancia del arzobispo Montúfar y reclamado por la Inquisición— de sus doctrinas sobre la exención fiscal de los indios y sobre la exención canónica de los mendicantes respecto a los obispos, resultó absuelto de todos los cargos. Regresó a México en 1573, donde fundó el Colegio de San Pablo, al que dotó de una espléndida biblioteca (1575). También creó el Colegio de San Agustín, en México, y el de Michoacán. Murió santamente en el mes de julio de 1584, a los setenta y siete años de edad, en el convento agustino de México.

¹⁰ Ha sido conservada en buena parte en cinco volúmenes editados por Ernest J. Burrus, entre 1968 y 1976, en la Universidad Gregoriana (Roma). Los tomos son bilingües (el original castellano o latín y su traducción inglesa). Los escritos menores españoles (cartas, dictámenes, sermones y consejos varios) ocupan los volúmenes I y V; y la obra latina de carácter académico, constituida por la *Relectio de dominio* (1553-1554) y la *Relectio de decimis* (1554-1555), se encuentra en los volúmenes II y IV. El propio Vera Cruz editó, en vida, varios libros filosóficos, de los que ya hemos hablado y un importante opúsculo titulado *Speculum coniugiorum*. Se han perdido sus lecciones académicas sobre el corpus paulino.

¹¹ VC, I, p. 93. Para facilitar la lectura, hemos modernizado la ortografía alonsiana. Es muy probable que la alusión latina de Vera Cruz se refiera a las Constituciones del Colegio de San Pablo de México, que fueron redactadas por él mismo, y donde puso como primer Rector a fray Pedro de Aburto. Véase: *Constitutiones Religiosissimi Collegii Diui Apostoli Pauli ex Ordini Sancti Patris Nostri Augustini*, reproducidas en Juan de GRIJALVA, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las Provincias de la Nueva España*, Porrúa, México 1985, pp. 327-331. La referencia puede contemplar la VIII Regula.

Tiene interés la relación de autores que el Maestro agustino proponía a sus jóvenes discípulos. En primer lugar, sugería la lectura de Santo Tomás, por lo menos un artículo diario de la *Summa theologiae*, sin pasar adelante hasta haber entendido perfectamente el argumento tomasiano. Al mismo tiempo sugería mucha prudencia al discutir, evitando las referencias a Santo Tomás, si el contrincante no era versado en Sagrada Teología o bien si la discusión era demasiado acalorada. Los argumentos de autoridad eran contraproducentes, en tales casos. Después de estudiar a Santo Tomás convenía leer todos los textos del Derecho Canónico. Recomendaba las enseñanzas de San Agustín para temas históricos, con los comentarios de Luis Vives; como maestro de ascética y mística sugería a San Juan Casiano (†ca435) y a Ricardo de San Víctor (†1173). Es decir, en la biblioteca que había elegido Vera Cruz para sus alumnos primaba Aquino, pero sin descuidar la tradición patristica ni la espiritualidad medieval. No obstante, son destacables las ausencias de San Gregorio Magno, San Buenaventura y la "devotio moderna"; nada tampoco de la biblioteca española escolástica ni ninguna obra de teología moral; por el contrario, muchos cánones.

No falta, en las recomendaciones alonsianas, una referencia a la supuesta dicotomía entre vida intelectual y ministerio pastoral, tantas veces tratada por los escolásticos medievales, entre ellos Aquino, en sus cuestiones quodlibetales. Vera Cruz, que iniciaba sus lecciones en una Universidad, que se había creado para resolver las dificultades de la evangelización y para fomentarla, no podía menos que defender la actividad pastoral de los teólogos. Fue pues, en esta cuestión, más contemporizador que lo había sido Santo Tomás, pues entendió que, a pesar de ser el oficio teológico tan importante en la Iglesia, podía, no obstante, compaginarse con cierta actividad pastoral, sin detrimento alguno de la ciencia teológica. Por el contrario, el teólogo que tenía cura de almas obtenía nuevas experiencias y podía descansar, además, de sus tareas especulativas¹².

¹² Cfr. Walter REDMOND y Mauricio BEUCHOT, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, UNAM, México 1987.

Alonso de la Vera Cruz pronunció en su primer año académico su *Relectio de dominio* (1553-1554) sobre los justos títulos de conquista¹³. También de 1554 es un *Parecer razonado sobre el título del dominio del Rey de España sobre las personas y tierras de indios*, que Ernst Burrus y Antonio Gómez Robledo atribuyeron (?) a Vera Cruz, y Luciano Pereña, a Bartolomé de las Casas. Este *Parecer* muestra cierta dependencia de la tradición salmantina de los justos títulos, que Vera Cruz habría aprendido, de ser suyo, más junto a Domingo de Soto que en las clases de Francisco de Vitoria, puesto que marchó a América después de la reelección *De dominio sotiana* (1534) y antes de las dos *De indis* vitorianas (1539). Es muy probable, además, que Vera Cruz haya tenido noticia de las dos juntas de teólogos, reunidas en Valladolid, en agosto-septiembre de 1550 y abril o mayo de 1551, para terciar en la polémica entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda en el tema de los títulos legítimos de conquista y la aplicación de las Nuevas Leyes de Indias, de 1542¹⁴. Es muy posible, incluso, que, por la proximidad de las fechas, las citadas dos juntas hayan motivado a Vera Cruz en la elección del tema de su primer curso mexicano.

Como el tratamiento de los títulos es ligeramente distintos en ambas obras (el anónimo *Parecer* y la reelección de 1553-54), vamos a cotejarlas entre sí y con las doctrinas de Francisco de Vitoria¹⁵, maestro indiscutible de Vera Cruz. Es evidente que hay

¹³ Cfr. el completísimo estudio de Prometeo CERESO DE DIEGO, *Alonso de Veracruz y el Derecho de gentes*, Porrúa, México 1985; e ID., *Influencia de Alonso de Veracruz, OSA en la Universidad de México*, en Isacio RODRÍGUEZ (ed.), *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congreso Internacional*, Valladolid-Madrid 1990, pp. 385-411.

¹⁴ En la primera junta, de 1550, Domingo de Soto recibió el encargo de sistematizar las opiniones de los dos contrincantes, para facilitar el dictamen de los reunidos, lo cual hizo con gran brillantez, demostrando que estaba perfectamente al corriente del asunto. En la segunda junta de 1551 también estuvo Soto, y en ella se determinó que en adelante cesasen las guerras de conquista, por ser injustas.

¹⁵ Cfr. Teófilo URDANOZ (ed.), *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, ed. crítica del texto latino con versión castellana, BAC, Madrid 1960: *Relectio prior*, pp. 641-726; *Relectio posterior*, pp. 810-858. Un cotejo de los tres documentos: el *Parecer anónimo*, el *De dominio* veracruziano y las

importantes discrepancias entre los tres teólogos. El *Parecer* sólo admite un título justo (la libre elección por parte de los indios); la *Relectio* veracruziana propone ocho; la *Relectio* de Vitoria contempla siete títulos seguros y uno dudoso. Los tres coinciden en que es título legítimo la voluntaria elección de los naturales. En cambio, las dos reelecciones se hallan de acuerdo entre sí en seis títulos (si se considera que uno de los títulos de Vitoria resume dos títulos de Vera Cruz, ¡entonces el acuerdo será en siete títulos!). La dependencia, pues, entre las dos reelecciones se presenta sólo como muy probable. En cambio, la independencia del *Parecer* de 1544, adjudicado por Burrus al maestro agustino, es notoria. De lo cual se podría concluir, como hipótesis de trabajo y como ya hemos señalado más arriba, que el *Parecer* es de dudosa atribución veracruziana; y que las dos reelecciones tienen alguna dependencia, aunque mínima, sobre todo si se atiende a la relación de títulos injustos; no tanto si se consideran los títulos legítimos. La opinión de Veracruz sobre el tema de los justos títulos era más revolucionaria, todavía, que la defendida por su maestro Vitoria.

Las consecuencias doctrinales de los planteamientos veracruzianos son patentes. En el *Parecer* -en el supuesto de que su autoría fuese veracruziana- se declara de forma expresa que es injusto todo repartimiento, y se pide al rey de España, además, que cese inmediatamente la encomienda. Se arguye que de esta forma, por medio de una colonización pacífica y libremente aceptada por los naturales, el rey afianzará su autoridad moral sobre las Indias y garantizará la conservación de aquellas tierras. En la *Relectio de dominio* las conclusiones son las mismas, aunque menos contundentes, por estar más distribuidas a lo largo de muchas consideraciones. En esta reelección, las críticas al navarro Miguel Ulzurrun, teólogo de la corte de Carlos V y autor de un *Catholicum opus imperiale regiminis mundi*, publicado en 1525, son muy notables¹⁶.

relecciones de Vitoria puede cfr. en Josep I. SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, Atenas, Madrid 1994, pp. 219-220.

¹⁶ Miguel Ulzurrun había exagerado, en esta obra, el señorío universal del Emperador (cfr. las referencias de Alonso de VERA CRUZ, *De dominio*, dub. VII, en VC, II, p. 234, n. 359; y p. 235, n. 359). Cfr. Ana AZANZA ELÍO, *Relaciones de la potestad civil con la eclesiástica según el "De regimine mundi"*

Por tanto, la doctrina alonsiana puede ubicarse dentro de la gran tradición española, iniciada por Vitoria en Salamanca, aunque con tendencia a juzgar por cuenta propia. Lo cual casa perfectamente con su carácter, siempre tan libre en todo lo intelectual e independiente de las corrientes de opinión: recuérdese, por ejemplo, sus exclamaciones cuando le llegó la noticia del proceso contra Fray Luis de León¹⁷: "Pues a la buena verdad que me pueden quemar a mí si a él lo queman, porque de la manera que él lo dice lo siento yo".

También tenemos noticia de una agria polémica entre Vera Cruz y Alonso de Montúfar, a la sazón arzobispo de México, sobre el pago de los diezmos por parte de los indios. Esta discusión llegó a la Inquisición española. La primera denuncia del arzobispo está fechada el 31 de enero de 1558, cuando Vera Cruz era catedrático de Sagrada Escritura y de Santo Tomás en la Universidad mexicana¹⁸. Consiste en un largo escrito que contiene ochenta y cuatro conclusiones y veinticuatro cuestiones, tomadas de la *Relectio de decimis*¹⁹. Estas lecciones datan del curso 1554-1555.

Aunque el enfrentamiento parece circunscribirse a un contexto meramente económico, la razón de las discrepancias es

de Miguel Ulzurrun (1525), en Jorge M. AYALA (ed.), *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza 1966, pp. 207-216.

¹⁷ Cfr. Juan de GRIJALVA, *Crónica*, cit. en nota 10, lib. IV, cap. 11. Sobre el proceso inquisitorial abierto a fray Luis de León, vid. VC, V, pp. 837-843.

¹⁸ Sobre la intervención de Pedro de Pravia en la polémica, al lado de Alonso de la Vera Cruz, trataremos brevemente en el epígrafe 1.e de este capítulo.

¹⁹ Cfr. la edición preparada por Ernest J. BURRUS, en VC, IV, pp. 731-836. Algunas noticias interesantes sobre el manuscrito de esta relección *De decimis*, en: Prometeo CEREZO DE DIEGO, *El manuscrito "Relectio de decimis" de fray Alonso de Veracruz, O.S.A.*, en Francisco-Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (dir.), *Fondo manuscrito americano de la Biblioteca de San Lorenzo del Escorial*, Estudios Superiores del Escorial ("Monografías Históricas", 1), San Lorenzo de El Escorial 1993, pp. 197-211.

mucho más profunda, como Montúfar, asesorado por Bartolomé de Ledesma, reconoce en la introducción de su denuncia: "Las cuales conclusiones afirman y ponen por obra muchos religiosos desta nueva Iglesia. Y los males que en ella han causado y causan por ellas se verá especialmente contra la salvación y libertad destes pobres naturales"²⁰. Es decir, que por falta de diezmos "hay extremada necesidad de ministros: donde hay uno serían menester veinte y treinta. Y así, se mueren muchos sin bautismo y casi todos sin confesión y sin el santo sacramento de la eucaristía y sin extremaunción. Y muy poquitos hay que sepan de la doctrina cristiana lo necesario para su salvación, tanto que es común opinión de muchos religiosos, y a este mismo Padre (Vera Cruz) se lo oí: que de los indios poca confianza se tiene se salven, si no son los que se confiesan al tiempo de la muerte, que es cual o cual"²¹.

Como se sabe, Vera Cruz ponía muchos obstáculos a la introducción del clero secular en los territorios misionados por los religiosos, con lo cual dificultaba, en algún sentido, la implantación de la jerarquía diocesana en la Nueva España. Además, el maestro agustino estimaba, seguramente por razones humanitarias, que no podía cargarse a los indios con nuevos tributos, como eran los diezmos, que no cobraban los religiosos en sus doctrinas. Tal exención fiscal constituía, obviamente, una nueva dificultad para el establecimiento de la jerarquía diocesana, a la que se privaba, de este modo, de los recursos necesarios para subvenir a las necesidades del clero. Por otra parte, y como último motivo de fricción, los religiosos -muy celosos de su exención- mantenían el control completo de las misiones, en detrimento de la autoridad episcopal. En caso de que se cobrasen los diezmos —pensaban algunos— serían desposeídos de tal monopolio pastoral... en detrimento de los propios nativos.

Los enfrentamientos se hicieron inevitables, cuando Vera Cruz dedicó un curso entero, probablemente el segundo de su

²⁰ *Ibidem*, p. 733, n. 971.

²¹ *Ibidem* p. 740, nn. 992-993.

enseñanza universitaria, a exponer sus puntos de vista sobre la cuestión debatida. La alarma y las quejas del arzobispo parecen, pues, plenamente justificadas, aunque quizá se le haya ido la mano en la calificación de las tesis, que no afectan, *prout sonant*, a cuestiones dogmáticas de fondo, salvo -lo cual no es ciertamente cosa de poca monta- al tema de la estructura jerárquica de la Iglesia. Pero, desgraciadamente, el arzobispo no hizo ninguna alusión a este problema, sino sólo a la desobediencia de la legislación canónica y a las dificultades económicas en que le ponía la enseñanza veracruziana.

En efecto, si consideramos atentamente el núcleo del debate, podemos observar que en él se ventilaba una cuestión eclesiológica de gran envergadura: las relaciones de las estructuras eclesiológicas de primer grado, de fundación divina, como son las diócesis, con otras estructuras eclesiológicas, tales como las Ordenes mendicantes; y, al mismo tiempo, se discutía la posibilidad del trabajo evangelizador coordinado de éstas últimas en el seno de las diócesis. Todo historiador sabe que este debate se había producido ya por dos veces en París, durante el siglo XIII, es decir, poco después de la fundación de los Órdenes mendicantes, interviniendo en ambos casos Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura: la primera polémica tuvo lugar entre 1250-1259, y la segunda, unos diez años después²². Se discutía, en definitiva, sobre la posibilidad de que en la Iglesia coexistiesen agentes diversos de pastoral, unos incardinados en las diócesis, y otros exentos -de forma más o menos amplia- de la jurisprudencia ordinaria diocesana. Con el agravante, en nuestro caso, de que la primera evangelización americana había sido llevada a cabo por los mendicantes, y de que, además, el clero diocesano no era quizá tan observante como el clero regular, ni estaba tan preparado en el conocimiento de lenguas autóctonas. La polémica habría de durar muchos años, a veces con detrimento de la eficacia apostólica, y con periódicas apelaciones al arbitraje, tanto de la corona como de la sede de Roma.

²² Cfr. sobre estos dos debates eclesiológicos: Josep I. SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Eunsá, Pamplona 1979, cap. II, con bibliografía.

Vera Cruz escribió también un largo tratado, publicado en 1556, aunque terminado diez años antes, titulado *Speculum coniugiorum*, que ha llamado la atención a los estudiosos²³. En él trata sobre el matrimonio de los naturales de la Nueva España, y vierte importantes anotaciones etnográficas a propósito de las celebraciones nupciales en Michoacán, Nicaragua y México. El motivo de esta iniciativa fue la discusión sobre la legitimidad de los matrimonios de los indios americanos. Empezó sentando que la esencia del matrimonio, de todo matrimonio, es el consentimiento; por consiguiente, también el matrimonio natural o "legítimo" es contrato, si es verdadero matrimonio. Bajo tales supuestos, y después de una larga investigación, Vera Cruz concluyó que los matrimonios de los naturales eran válidos, porque en su infidelidad no contradecían las leyes naturales, y porque generalmente en la celebración de las bodas había inequívoca expresión del consentimiento, aunque no todos los modos de contraer entre los naturales merecían la misma valoración²⁴.

Tales afirmaciones constituían una clara toma de posición doctrinal frente a Melchor Cano, quien afirmaba que el "contrato" matrimonial (la expresión de la voluntad de los contrayentes) era la materia próxima del sacramento mientras que la bendición del sacerdote era su forma. Al mismo tiempo, manifestaban una sorprendente sintonía con los aires del Concilio de Trento, que

²³ Su título completo es: *Speculum coniugiorum aeditum per R.P.F. Illephonsus a Veracruce Instituti Haeremitarum Sancti Augustini, artium ac sacrae Theologiae doctorem, cathedraeque primariae in inclita Mexicana academia moderatorem*. Excussum opus Mexici in aedibus Ioannis Pauli Brissensis A. D. 1556 idibus augusti. 686 pp. (incunable mexicano). Para una descripción de las demás ediciones, especialmente de la de 1572, que fue la tercera, y vio la luz en Alcalá, vid. Amancio BOLAÑO E ISLA, *Contribución al estudio bibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz*, prólogo de Agustín Millares Carlo, Antigua Librería Robledo de José Porrúa ("Biblioteca Histórica Mexicana de obras inéditas", 21), México 1947, pp. 59-63 y 109-115. La edición complutense incorpora un *Appendix*, en el que se refieren las novedades establecidas por el Concilio de Trento.

²⁴ Cfr. Eloy TEJERO, *La primera valoración doctrinal del matrimonio de indios en Nueva España*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, II, pp. 1293-1308.

declararía, siete años después que Veracruz, que los matrimonios celebrados "clandestinamente" habían sido verdaderamente sacramentales hasta la promulgación del Decreto *Tametsi* (1563). Después del *Tametsi*, ya no fueron válidos.

En la actual economía neotestamentaria -continuaba Vera Cruz-, sólo es legítima la primera esposa, en el caso de poligamia simultánea; y es legítima aun cuando, al llevar a cabo la elección y efectuar el contrato con la primera, se contemple la posibilidad de tomar posteriormente otras esposas. Y lo mismo en el caso de matrimonio contraído con ánimo de repudiar. Todo ello lo fundamentaba en los siguientes principios: 1) que las propiedades de indisolubilidad y unidad del matrimonio fueron establecidas por Cristo en la Nueva Ley; 2) que los patriarcas del Antiguo Testamento y los infieles en tiempos de la ley natural se casaban legítimamente con varias esposas, siendo todas ellas legítimas; pero que 3) después de Cristo, sólo es legítima la primera esposa, aun cuando los infieles desconozcan la nueva ordenación matrimonial establecida por Cristo. En este tema seguía a Cayetano. Respecto a los infieles unidos en grados prohibidos que se convertían a la fe, afirmaba que siempre que sus leyes propias o sus costumbres reconocieran que tal unión era matrimonio legítimo, la Iglesia debía respetar tales matrimonios.

La soteriología de Vera Cruz queda expuesta en tres sermones cuaresmales pronunciados en la Catedral de México, probablemente entre 1553 y 1555 (según otros, entre 1563 y 1573)²⁵. Tales piezas

²⁵ Edición (bilingüe) de Ernst J. Burrus (citado en nota 10), volumen I, pp. 18-35, 36-55 y 56-75. El sermón segundo, correspondiente al martes santo, ha sido editado también por: Antonio GÓMEZ ROBLEDO, *El Magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Vera Cruz*, Porrúa, México 1984, pp. 55-60. Cfr. Prometeo CERESO, *Alonso de Veracruz y el Derecho de gentes*, Porrúa, México 1985, p. 39. Sobre la soteriología veracruziana cfr. Paul O'CALLAGHAN, *Estudio soteriológico de los sermones cuaresmales de Alonso de Veracruz*, en VV. AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota 16, II, pp. 1221-1235; Manuel OLIMÓN NOLASCO, *Teología y predicación de fray Alonso de la Vera Cruz (México 1555)*, en *ibid.*, II, pp. 1237-1251; y José Luis MORA MÉRIDA, *Cruz y Pasión de Cristo según fray Alonso de la Vera Cruz*, en José SÁNCHEZ HERRERO (ed.), *Las cofradías de la Santa Vera Cruz. Actas del I Congreso Internacional de Cofradías*

oratorias, dirigidas probablemente a cristianos viejos, contemplan: la primera, el poder salvador de la Pasión de Cristo; la segunda, el sufrimiento de Cristo en el Huerto de Getsemaní, y especialmente los sufrimientos del alma de Jesús; la tercera, el prendimiento del Señor y la reivindicación, por Éste, de su divinidad y poder divino ante sus captores. Su primera tesis soteriológica es la consideración de la Pasión como una manifestación del enojo vengativo del Padre celestial hacia su Hijo, así como el fuerte abandono experimentado por Cristo en la Cruz. Ahora bien, no entiende tal castigo en los mismos términos que los reformadores centroeuropeos. Para él la pasión de Cristo fue más bien una demostración eficaz y compasiva del amor de Dios hacia los hombres, que una mera y pura sustitución penal. Pero, y en esto consistiría su segunda tesis soteriológica, la Redención parece ser una cuestión exclusiva entre el Padre y el Hijo, sin que se conceda el relieve adecuado a la aplicación de la Redención a cada uno de los hombres en particular.

Alonso de la Vera Cruz fue, pues, un teólogo independiente, muy aficionado a Santo Tomás; prudente maestro; radicado en la tradición salmantina de los justos títulos; con una eclesiología relativamente pobre, centrado en la temática que le presenta la vida de la sociedad cristiana naciente en Nueva España; por ello defiende la aportación que para el teólogo la labor pastoral, y así lo concibe dedicado a ambas tareas. Atiende a los problemas prácticos y coyunturales, tal vez en una perspectiva demasiado jurdicista; muy avanzado, para su época, en teología matrimonial, con soluciones independientes de las grandes autoridades del siglo XVI, que él obtuvo estudiando pormenorizadamente la vida de los mesoamericanos; poco proclive a la "devotio moderna" y a la espiritualidad española, y adepto a la corriente intelectualista de la mística neoplatónica; y finalmente, con cierta propensión, en materias soteriológicas, a las tesis de la "sustitución penal", aunque sin incurrir en las exageraciones de los teólogos reformados. En todo caso —y esto parece indiscutible—, fue una figura de primera magnitud, y uno de los talentos más destacados de la Segunda Escolástica. ¡Lástima que no se hayan conservado sus comentarios a San Pablo, donde le habríamos visto, con toda probabilidad,

de la Santa Vera Cruz, Centro de Estudios e Investigación de la Religiosidad Andaluza (CEIRA-4), Sevilla 1995, pp. 503-512.

discutiendo las cuestiones más polémicas de su siglo! Fue, además, un gran observador, etnógrafo de pro y buen conocedor de las lenguas nativas de Mesoamérica, especialmente del tarasco.

c) Tomás de Mercado: un análisis moralizante del primer mercantilismo

El dominico Tomás de Mercado no fue propiamente catedrático de la Universidad mexicana, pero ejerció brillantemente su magisterio en Artes en el convento mexicano de Santo Domingo, contemporaneamente a la docencia de Peña y Veracruz, en concreto de 1558 a 1562²⁶. Tuvo por maestro a fray Pedro de Pravia. En España publicó sus obras más importantes, probablemente ya pensadas en México, especialmente su *Suma de tratos y contratos*, que constituye un manual clásico de moral económica, nacido de su relación con los comerciantes sevillanos, mientras residía en la capital bética²⁷.

²⁶ Tomás de Mercado nació en Sevilla hacia 1523. Pasó a México siendo muy joven. Aquí ingresó en la Orden de Predicadores, probablemente en 1552. Profesó en 1553. Tuvo por maestro a Pedro de Pravia, de quien hablaremos más adelante, en este mismo capítulo. Se ordenó sacerdote en 1558 y enseñó en el studium generale de la Orden dominicana. Después de 1562 fue destinado a España, donde completó sus estudios en la Universidad de Salamanca. Más tarde enseñó filosofía, teología moral y derecho en Salamanca y Sevilla. En 1575, cuando regresaba a México, enfermó gravemente y murió, siendo sepultado en el mar.

²⁷ La primera edición de la *Suma de tratos y contratos* apareció en Salamanca en 1569. En vida de Mercado salió una segunda edición revisada y notablemente ampliada, publicada en Sevilla, en casa de Hernando Díaz, en 1571. Más tarde se editó otra vez en Sevilla (1578) y una versión italiana en Brescia (1591). Aquí seguimos la edición moderna de Nicolás Sánchez Albornoz, con estudio introductorio, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid 1977, 2 vols., aunque hemos tenido en cuenta también la de Restituto Sierra Bravo, con estudio introductorio, Editora Nacional, Madrid 1975 (incompleta). Cfr. Mauricio BEUCHOT, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, UNAM, México 1991, pp. 163-175; e ID., *Tomás de Mercado y su "Suma de tratos y contratos"*, en VV. AA., *Dominicos en Mesoamérica (500 años)*, Provincia de Santiago de México/Provincia de Teutonia, [México 1992], pp. 145-161.

Como explica Mercado en la epístola nuncupatoria, la *Suma de tratos y contratos* representa un "poner en orden y estilo claro muchas decisiones de casos tocantes a mercaderes que en diversos tiempos y lugares había dado casi en todas materias de sus tratos, así viviendo en Nueva España como en esta universidad [de Sevilla]"²⁸. Refleja, pues, el conocimiento de la realidad económica novohispana y de Sevilla, convertida entonces en centro del comercio europeo con América. Por consiguiente, supo plasmar en su obra la problemática moral de una economía en expansión que desbordaba los márgenes del mundo medieval.

Sus antecedentes principales son Tomás de Aquino —la *Suma de Teología* es la obra más referida en la *Suma de tratos y contratos*— y los grandes moralistas del bajo medievo: San Antonino de Florencia (1389-1459), que supo enjuiciar el floreciente mercantilismo florentino, y Silvestre de Prieras (1456-1523), autor de la *Suma silvestrina*, ambas obras muy citadas por Mercado. Evidentemente, en las páginas de la *Suma* mercadiana se encuentran múltiples referencias a la Sagrada Escritura, con particular énfasis en el corpus paulino. No faltan citas de los clásicos, como Platón, Plutarco o Cicerón, aunque Aristóteles se lleva la palma, siendo el autor más traído, después de Santo Tomás. Los Padres de la Iglesia se encuentran también presentes, principalmente San Agustín. Entre los teólogos de los siglos xiv y xv utilizados cabe destacar a Juan Duns Escoto. Los pensadores contemporáneos más consultados son John Mair, Martín de Azpilcueta y, de forma predominante, el Cardenal Cayetano. La escuela de Salamanca está cumplidamente representada por Domingo de Soto y su *De iustitia et iure*. Como era de esperar, son asimismo muy abundantes las citas del *Corpus Iuris Canonici*, del *Corpus Iuris Civilis* y de las leyes del reino de Castilla.

Mercado debió de recibir, además, muchas sugerencias de importantes teólogos del momento, puesto que entre los censores o los autorizantes de la impresión se cuentan tres catedráticos

²⁸ Mercado se lamenta de que los teólogos de las Universidades no hubiesen entrado a resolver los problemas éticos (que es lo lícito y lo ilícito) que se planteaban los mercaderes de las principales plazas comerciales peninsulares, como, además de Sevilla, Burgos, Medina y Lisboa.

salmantinos (Mancio de Corpus Christi, Juan de Guevara y Luis de León), y el teólogo Alonso de la Vera Cruz, de la Universidad de México, cuya decreto no está fechado. Éste último considera esta obra especialmente útil para los confesores, "para que sepan qué casos pueden absolver en conciencia". Su obra, pues, tenía como dos destinatarios: los pastores y los mercaderes. Por consiguiente, y aunque sus fuentes sean lógicamente escolásticas, dada la condición de los destinatarios de la *Suma* renuncia expresamente al método escolástico y procura ser muy sobrio en la exposición: "Mi cuidado principal fue tener siempre ante los ojos el talento, y condición de la gente, a quien se mostraba, diciendo en cada punto y contrato solamente lo que bastase, no todo lo que para ornato y hermosura de la obra se pudiera decir" (Prólogo de la primera edición).

En la *Suma* pueden distinguirse como tres grandes áreas. En primer lugar, los temas dedicados a la virtud de la justicia, tanto distributiva como conmutativa, a la naturaleza del Derecho, a la importante cuestión del bien común y a la naturaleza del mercado económico. Junto a ello, en la *Suma* aparece una detallada descripción del mundo mercantil de la segunda mitad del siglo XVI, de enorme interés para los historiadores: por las páginas de la *Suma* desfilan todos los usos mercantiles de la época —monipodio, vender al fiado, mercar por adelantado, mercar la plata, las baratas, etc.— enjuiciados a la luz de la moral evangélica. Finalmente, deben destacarse sus consideraciones de teoría económica, que han merecido la justa alabanza de los especialistas.

La *Suma de tratos* implica, en efecto, un notable esfuerzo por pensar la realidad económica a la luz de la razón filosófica, constituyendo así una ética económica de indudable trascendencia histórica. No estudia, por tanto, una razón que busque meros intereses particulares, sino la recta razón, que no tiene un carácter puramente estratégico, sino que está dirigida al bien común y tiende a cumplir toda justicia. Por bien común entiende las condiciones que permiten una vida digna de la república (II, cap. 4). Como ha precisado Beuchot, la ética económica de fray Tomás evita el individualismo de la moral aristotélica, para desembocar en una moral que favorece el bien común. Tal es el núcleo de la

especulación mercadiana, y tal también su novedad y su permanente actualidad.

Pero más allá de la fundamentación especulativa y de la erudición, la *Suma de tratos y contratos* es un trabajo de gran originalidad, que ha pasado a la historia del pensamiento económico occidental. Mercado estructura su obra en seis libros, en los que trata de la ley natural (I), los mercaderes (II), la pragmática del trigo de Felipe II (III), los cambios (IV), las usuras (V) y la restitución (VI). Como ya se ha dicho, su gran mérito es la aplicación de la ética aristotélico-tomista —basada en la ley natural— a la realidad económica de la época, bien conocida del autor. Su fundamentación económica gira, por tanto, sobre tres pivotes: la ley natural, la recta razón (no la razón pragmática) y la justicia social, como declara en este pasaje del primer libro:

"El tratar con justicia es hacer igualdad y equidad en los contratos, a lo cual nos obliga la ley natural, salida de nuestra razón, que dicta que a nadie agravemos, cuya observancia obliga a todos los mortales, sin exceptuar ninguno" (lib. I, cap. 2).

Conforme a la finalidad social de la riqueza, al dirigirse a los mercaderes, principales destinatarios de la *Suma*, les señala tres fines para trabajar con recta intención. En primer lugar, deben procurar proveer a la república con los bastimentos, ropa o mercaderías que hacen falta. "Y puedenlo y débenlo pretender los de esta ciudad [Sevilla] que cargan a Indias o los que están allá, pues en realidad de verdad las proveen de cosas necesarias para la vida humana, que si de acá no se llevasen se pasaría allá gran trabajo y miseria" (lib. II, cap. 3). En segundo lugar deben remediar las necesidades de los pobres²⁹. Y en tercer lugar deben ganar para sostener a la propia familia. Lo que no es lícito es el desordenado afán de lucro, que lleva a engolfarse en un laberinto sin fin de cambios, usuras, censos (préstamos), y tributos, "donde viven más desasosogados que cuando pobres" (lib. II, cap. 3).

²⁹ El "pobre" sería el que está fuera del ciclo económico. Su asistencia vendría a ser como un impuesto para mantener cierto "estado de bienestar", expresándolo en términos anacrónicos. Conviene, pues, que los negocios sean prósperos, porque así se contribuirá al bien de los demás y también se podrá asistir con tales ganancias a los pobres. Cfr. II, cap. 4.

Se ha destacado el carácter vacilante de su terminología, cosa lógica en un pionero que introduce tantas novedades. Una de ellas, y la no menos destacable, es haber distinguido entre el precio y el valor de las mercancías; y haber apreciado la polisemia de la noción "valor": valor de uso y valor de cambio. Sobre la concepción mercadiana del precio y el valor vale la pena decir todavía una palabras.

En primer lugar, fray Tomás no se manifiesta partidario de que el precio sea fijado sin más por las leyes de la oferta y la demanda. Sus críticas a los aumentos del precio por la escasez de la mercancía, por ejemplo, son inequívocas (cfr. libro II, cap. 7). Como también lo es su definición del precio justo: "Débase considerar lo que a ellos [los mercaderes] les cuesta [la mercancía], las costas que hacen en traerlo, el riesgo a que lo exponen, por mar o por tierra, el tiempo que tienen ocupado en ello su dinero, hasta que se saca, ya junto esto, añadiendo un moderado interés, se hallará, y pondrá el precio justo" (II, cap. 7). Curiosamente no hay aquí referencia alguna a la estimación, que es siempre común estimación, y que implicaría solidaridad, es decir, bien común. En cambio, sí alude "al tiempo en que está ocupado el dinero", el tiempo de espera, lo cual podría ser una tímida justificación del interés del dinero, y apuntaría a la teoría del "valor trabajo ordenado"³⁰, que los clásicos formularían dos siglos más tarde³¹. Todo esto, sin embargo, no debe hacernos olvidar que fray Tomás prefiere una intervención del mercado por parte de la autoridad legítima, que evite las acumulaciones en tiempos de escasez, que provocarían la venta del producto a un precio superior al justo

³⁰ Es decir, que el valor del producto final debe medirse en unidades de trabajo ordenado para el año siguiente. Por ejemplo: el valor de la producción del año uno (1) se mide en función del valor del trabajo del año dos (2) que puede ordenar la producción del año uno (1). Esta formulación es posterior a Mercado, y se debe a Adam Smith, pero seguramente no habría extrañado a Mercado, de haberla conocido.

³¹ Pensamos, sobre todo, en Adam Smith, quien, en su *Riqueza de las naciones*, I, caps. 6 y 11, formuló su segunda teoría del valor, conceptualizando el beneficio en términos de riesgo y la renta en términos de cantidad que el arrendatario está dispuesto a pagar, sin que en ella medie su trabajo. Comunicación oral de la Prof. Reyes Calderón, que agradecemos.

precio. Una de las causas de la inflación de precios en Castilla, durante la segunda mitad del siglo xvi era precisamente el excesivo precio que se pagaba por los esclavos africanos, lo cual provocaba escasez de plata, es decir, de líquido³².

A pesar de lo que hemos dicho en el párrafo anterior, es preciso reconocer que Tomás de Mercado no fue demasiado explícito en su definición del valor de las cosas. Evidentemente, la ciencia económica estaba todavía en sus primeros pasos. Pero es indiscutible que ya aísla los elementos que, a su entender, son determinantes en la valoración o precio de una cosa. Distingue tres elementos: la naturaleza de las cosas que se comercian, la estima que de ellas tienen los hipotéticos compradores y el precio del mercado³³:

"En las cosas venales hay sustancia y valor: como en el trigo su naturaleza y su precio; y muchas veces lo que es de mejor natural, como un caballo que vive y siente, vale menos que un diamante (cosa insensible), así en la moneda hay dos cosas, que es la una su valor y ley, lo cual es su substancia y naturaleza en ser de moneda: y otro la estima. De manera, que lo que es en lo demás extrínseco y variable, es en la moneda esencia y natural, y la

³² Los precios subían constantemente. Hubo quinquenios en que, según los cálculos de Jorge Nadal Oller, se incrementaron un quince por ciento. Para fray Tomás, la causa era el alto precio que los sevillanos pagaban en Cabo Verde por los esclavos negros que eran llevados a América para laborar en las minas. Si los sevillanos hubiesen presionado a los mercaderes portugueses de esclavos — dice fray Tomás —, ofreciendo menos dinero, el precio de los esclavos habría bajado. En cambio, al ofrecer más dinero, en La Española, y después en Nueva España y Perú, se superaban las tasas fijadas por Felipe II en 1560 por cada esclavo. Lo cual provocaba que los mineros comprasen menos de ellos, la plata fuese escasa y a alto precio, los quintos del rey fuesen menores, etc. En todo este razonamiento no hay ni una sola condena de la esclavitud de los negros, lo cual muestra hasta qué punto estaba introducida la mentalidad esclavista en el mundo comercial de la época y por dónde andaba la sensibilidad de los teólogos del momento. Las Casas fue, también en este tema, una excepción, al oponerse decididamente a la esclavización de la población africana. Cfr. Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Fray Bartolomé de las Casas: brevísima relación de su vida: diseño de su personalidad: síntesis de su doctrina*, OPE, Caleruega (Burgos) 1984. Sobre el tráfico de los africanos según Mercado, cfr. Lázaro SASTRE VARAS, *Teoría esclavista de Tomás de Mercado*, en José BARRADO (ed.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, San Esteban, Salamanca 1990, pp. 287-300.

³³ Cfr. Restituto SIERRA BRAVO, *Estudio introductorio*, en *Suma de tratados*, ed. cit. en nota 27, pp. 23-30.

estima accidental. Y dado que en algunas cosas anden hermanados precio y estima, en las más andan apartados. Y lo que es de poco precio lo estiman todos en mucho, o por ser raro, o por otras razones que pueden concurrir. Especial en la moneda andan deshermanados.

"Y en cuanto al cambio, se ha de poner principalmente la consideración en la estima universal que hay en la moneda, no en la ley. Como en las cosas venales el precio no sigue la naturaleza, ni se precian según su dignidad, sino según la necesidad de que ellas tenemos, y lo que sirve. Así en el cambio de las monedas no se ha de advertir tanto el valor, que es su naturaleza, cuanto la estima que de aquel valor se hace. Y vemos claramente que teniendo los metales en muchas naciones el mismo precio, se estiman desigualmente " (lib. IV, cap. 6).

En un mercado intervenido, concluye, el precio no se fija por la estima. En un mercado libre, por el contrario, la estima es el elemento determinante del precio (como en el caso del ejemplo propuesto del diamante y el caballo).

Consecuentemente, y como ya hemos anunciado más arriba, este teólogo dominico se hallaba en posesión de los elementos que determinarían los grandes análisis económicos de finales del xviii y principios del xix. Su planteamiento estaba muy influido por las doctrinas mercantilistas o monetaristas que se abrían paso por aquellos años en Europa, y que habrían de configurar —en temas económicos y políticos— el mundo colonial de los dos siglos siguientes. La denominada "ecuación cuantitativa", que puso en relación, en su formulación más primitiva: la masa monetaria, su velocidad de circulación, el precio y el volumen de las transacciones, no le habría resultado extraña, de haberla conocido. Sin embargo, por considerar que el dinero es primordialmente un "bien", cuya demanda y oferta se rige por las mismas leyes que los otros bienes, las conclusiones a las que llegó Mercado discrepan diametralmente de las conclusiones a las que llegarían los monetaristas clásicos, es decir, quienes elaborarían la teoría cuantitativa del dinero. Esta es una paradójica conclusión de fray Tomás, que conviene subrayar.

En efecto, para los clásicos de la ciencia económica, la ecuación cuantitativa establece que el aumento de los precios, supuesta la velocidad constante de circulación del dinero (esto es un dato empírico), es proporcional al aumento de la masa monetaria disponible. Fray Tomás, en cambio, concluyó que la escasez de masa monetaria, provocada por una defectuosa explotación de las

minas americanas, causaba el alza continuada de precios que se apreciaba en la segunda mitad del siglo xvi.

Le faltó, pues, la consideración del dinero como fuente de riqueza, otra de las facetas del dinero. Fray Tomás había observado que el dinero, además de un bien que se aprecia por su substancia o naturaleza, se estima porque permite afrontar el negocio comercial. En el precio justo entra como un elemento que merece una recompensa por la espera... Mercado estuvo a un paso de haber sido un economista "moderno", y de comprender el mercantilismo de nuevo cuño que nacía en aquellos años. Pero finalmente no llegó a comprender las leyes económicas del mercantilismo. Tampoco nos ha dejado un valoración económica del precapitalismo, que ahora nos habría sido de gran utilidad para juzgar las doctrinas neocapitalistas de nuestra hora. En tal contexto, a medio camino entre una comprensión del capitalismo y la consideración de la economía bajo la perspectiva altomedieval, Mercado resulta contradictorio, y sus estupendas consideraciones sobre el bien común y la solidaridad podrían juzgarse como piezas sueltas, no engarzadas en una síntesis unitaria... Con todo, el influjo de la *Suma* en Nueva España queda patente por la abundancia de citas en las obras morales mexicanas, como el *Directorio para confesores y penitentes* del III Mexicano.

En resumen, si se considera complexivamente la obra de Fray Tomás de Mercado, incluyendo también sus aportaciones a la lógica y a la teoría de las ciencias³⁴, hemos de concluir —a pesar de algunas incoherencias— que nos hallamos ante un gran exponente de la escuela de Salamanca, un clásico del pensamiento económico y uno de los forjadores de la cultura mexicana.

³⁴Es autor de dos opúsculos impresos en Sevilla, en casa de Fernando Díaz, en 1571: *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani* (trad. castellana de Mauricio Beuchot, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, UNAM, México 1986), y unos *In Logicam magnam Aristotelis commentarii*.

d) Bartolomé de Ledesma: el gobierno y la teología

El dominico Bartolomé de Ledesma³⁵ fue catedrático de prima de la Universidad de México y también impartió la docencia en la Universidad limense de San Marcos, antes de ser consagrado obispo de Oaxaca. Es autor de una importante *Summa de sacramentis*³⁶. Tuvo una intervención relevante tanto en el III Concilio Limense como en el III Mexicano. Fue, además, un destacado hombre de gobierno, asistiendo a Montúfar, cuando éste quedó imposibilitado, no sólo en la gobernación de la diócesis sino también en la marcha de la Inquisición episcopal de México; y terminó su vida como obispo y protagonista de los dos concilios más influyentes del primer ciclo evangelizador americano: el III Limense y el III Mexicano.

³⁵ Nació en Nieva (Salamanca) en 1525. Hizo sus estudios teológicos en el Colegio de San Esteban, de la Universidad salmantina, y profesó en la Orden de Predicadores en 1543. En 1551, al ser nombrado arzobispo de México Alonso de Montúfar, se trasladó con él a Nueva España, para acompañarle y ayudarlo. Fue nombrado lector de Artes en 1552, y comenzó su docencia en el convento de Santo Domingo de la capital virreinal. En 1567 obtuvo, por oposición, la cátedra de prima de Teología en la Real y Pontificia Universidad de México, que conservó hasta 1582, año en que la dejó voluntariamente. Mientras tanto, y desde 1580, se hallaba en el Perú acompañando al virrey D. Martín Enríquez de Almansa. En el Perú le fue confiada la cátedra de prima de Teología en la Universidad de San Marcos, que regentó durante su breve estadía, mientras intervenía en el III Concilio Limense (1580-1582). A su vuelta fue consagrado obispo de Oaxaca (1583). Participó activamente en el III Concilio de México, que tuvo lugar en 1585. Murió en 1604.

³⁶ La primera edición de su *Summa de sacramentis*, también conocido como *De septem novae legis sacramentis Summarium*, aparecida en México (1566), corresponde a su magisterio como lector en el convento mexicano de Santo Domingo. Fue editada por Antonio de Espinosa, y se incluye entre los incunables mexicanos. De esta obra existe una segunda edición, revisada y ampliada, que se publicó en Salamanca (1585). Su *De iustitia et iure*, que recogía su magisterio universitario, se ha perdido, aunque pueden rastrearse algunas pistas en la *Summa de sacramentis*. También se conserva su dictamen (1558) sobre la *Relectio de decimis*, de Alonso de la Vera Cruz, firmado juntamente con Don Alonso de Montúfar, y que expresa bien a las claras sus puntos de vista sobre la agria polémica eclesiológica en torno a la exención. Sobre la teología de Ledesma, cfr. Josep I. SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, cit. en nota 15, pp. 230-246.

Gallegos Rocafull ha influido decisivamente en el negativo juicio de la manualística sobre Bartolomé de Ledesma: "El estilo de Ledesma es monótono, pesado, sin soltura ni elegancia; la argumentación, floja, apoyada más en la autoridad que en la razón; la información, de buena fuente, aunque intencionalmente suprime toda erudición innecesaria; rara vez se refiere a la realidad que tiene ante sus ojos, ni tampoco se advierte en él aquel afán de ayudar a los demás, que hace tan humanos y cordiales los escritos de Veracruz; prefiere dar un impresión de dogmatismo engolado, aun en las materias de libre discusión, que lo constituye típico representante del *magister dixit*"³⁷. Sin embargo, y a pesar de la crítica de Gallegos Rocafull, cuando nos acercamos sin prejuicios a la obra de Ledesma, descubrimos un teólogo sólido y bien documentado, que enseña teología con una notable preocupación formativa de sus alumnos. Esto se advierte en la carta que dirigió a Felipe II, en 1562:

"He compuesto el dicho libro [*Summa de sacramentis*] siguiendo siempre la opinión más común, así de los teólogos como de los juristas, allegándome siempre a los sagrados cánones y determinación de la Santa Iglesia Romana, evitando dificultades de argumentos, por no confundir a los que no han seguido escuelas. Y, en esto, he gastado más de cuatro años [...]"

Su rigor queda manifiesto, además, por haber retrasado la edición del libro, que ya estaba en imprenta, para incorporar las nuevas disposiciones tridentinas. Felipe II comprendió el alcance de la obra, al extender la licencia:

"Me ha sido hecha relación que vos habéis hecho un libro intitulado suma de sacramentos que es obra muy provechosa, porque es una recopilación de lo que los doctores santos sienten y tienen, sin argumentos ni contradicciones sino la sola verdad, cosa conveniente y necesaria materia para esa nueva España y otras partes de las Indias para los ministerios que en ella hay y hubiere en la cual dicha obra habéis gastado mucho tiempo y pasado mucho trabajo [...]"

Buena prueba de la calidad de la obra ledesmiana es el número de autoridades aducidas: cita habitualmente a San Agustín y a Santo Tomás; también recoge muchas referencias de Duns Escoto y Gabriel Biel, a veces con elogios extraordinarios a éste último; y,

³⁷ José M^a GALLEGOS ROCAFULL, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México 1951, pp. 232-233.

además, aparecen Melchor Cano, San Antonino de Florencia, Tomás de Vio cardenal Cayetano, Ricardo y Hugo de San Víctor, Durando de San Porciano, Martín Azpilcueta, San Bernardo de Claraval, Juan de Torquemada, Alonso de Madrigal, Juan Gerson, Pedro de Tarantasia, etc. Entre los filósofos, Aristóteles se lleva la palma, con muchas citas. La dependencia de Santo Tomás es constante, siguiendo punto por punto la tercera parte de la *Summa theologiae*. Toda la documentación aducida es asumida con conocimiento de causa, o sea, analizando a fondo los planteamientos del autor citado; no se trata, por tanto, de pura erudición ornamental.

Su intento de evitar la discusión de escuelas le lleva, en algunos casos, a pasar por alto cuestiones de cierto interés teológico. Verbigracia, cuando evita comprometerse en el tema de la causalidad sacramental, tan discutido entonces entre los seguidores de Santo Tomás de Aquino (partidarios de la causalidad física instrumental) y de San Buenaventura (causalidad moral). Con todo, no soslaya los problemas más candentes de la época. Su información es amplia y se detiene, aquí y allá, en resolver asuntos prácticos de la vida novohispana. Así, por ejemplo, en la catequesis que él propone para los indios —que se ajusta formalmente al esquema clásico de las cartillas españolas, aunque le falta la instrucción sacramental, quizá por no reiterar ideas que se exponen más ampliamente en otros lugares de este *Summarium*— se revela como persona familiarizada con las costumbres de los naturales, a las que remite constantemente, lo que invalidaría el juicio despectivo de Gallegos Rocafull, de que Ledesma sería un teólogo desencarnado, "que rara vez se refiere a la realidad que tiene ante sus ojos". Porque, ¿es acaso ignorar la realidad cotidiana, aconsejar que se enseñe la fe en la lengua de los naturales; o insistir en que se haga especial hincapié en los pecados mortales en que solían caer con más frecuencia los aborígenes americanos (que detalla con precisión); o subrayar que la materia de la Sagrada Eucaristía es el pan de trigo y el vino de vid, y no el "pan" y el "vino" de los indios?

Veamos, sólo a modo de ejemplo, cómo describe la instrucción religiosa que se debe impartir a los amerindios: Primero, es preciso

enseñarles los artículos de la fe, en la lengua propia y durante veinte días, insistiendo particularmente en que Dios es remunerador, en que debe ser reverenciado y temido, en que los ídolos son demonios³⁸ a los que no se debe dar culto, etc., insistiendo en que Dios se ha hecho hombre para redimirnos. Segundo, hay que darles a conocer los pecados mortales, especialmente aquéllos que, a su juicio, eran más frecuentes en el área por él conocida: idolatría, culto al demonio, supersticiones, sodomía, desamor a la esposa, embriaguez, etc. Tercero, es necesario que los adultos sean instruidos en los mandamientos de Dios, como se preceptúa al final del evangelio de San Marcos. Cuarto, conviene, finalmente, que se les enseñen las principales oraciones (Paternoster, Avemaría, Credo y la Salve)³⁹. Es posible que hayan pesado, sobre estas formulaciones un tanto negativos con respecto a la respuesta de los indios a la evangelización, las alarmas acerca de recidivas idolátricas que, por esas mismas fechas, habían despertado los franciscanos, como ya hemos estudiado en el capítulo anterior, epígrafes 3f -g.

En cuanto a la polémica sobre los justos títulos, Ledesma, siguiendo en esto a Francisco de Vitoria y a Alonso de la Vera Cruz, declaró la ilicitud de la guerra a los infieles para obligarles a recibir la fe; pero, discrepando de ambos, le pareció lícito emplear las armas, si éstos se oponían a la predicación pacífica. Sostuvo, en definitiva, que era lícita la guerra para imponer la predicación, cuando ésta no era aceptada de buen grado; y también señaló que podría hacerse violencia a los padres infieles —aprisionados en guerra justa o, como en el caso de Africa o las Indias orientales, esclavizados por otros motivos y procedimientos—, imponiéndoles el bautismo de sus hijos. Ledesma perteneció, pues, al grupo de teólogos que sostuvieron la justificación condicionada de la

³⁸ No es una invención de los misioneros americanos denominar "demonios" a los ídolos, pues esta expresión se halla ya en el Antiguo Testamento aplicada a los ídolos. Por ejemplo (según la versión de la Vulgata): "Immolaverunt filios suos / et filias suas demoniis. / Et effuderunt sanguinem innocentem, / sanguinem filiorum suorum et filiarum suarum / quas sacrificaverunt scutilibus Chanaan" (Ps. 105, 37-38).

³⁹ Ledesma ofrece una larga relación de pecados, según el orden del Decálogo, en *Summarium*, V, *De contritione*, dif. xiii (pp. 153r-159v).

conquista de América, y que se adhieron a las tesis escotistas sobre el bautismo de los hijos de infieles.

Conviene recordar, también, que el *Summarium de sacramentis* se publicó el mismo año en que se editó el Catecismo Romano, y que se inscribe, como éste último, en un intento de recepción catequética de Trento:

"Estoy imprimiendo una obra —explica Ledesma en una carta al rey sin fecha, pero redactada entre 1563 y 1565— que con gran trabajo, y ocupación he hecho, cuyo título es: Sumario de Sacramentos, y, como es notorio, por el Sacrosanto Concilio tridentino se han determinado algunas cosas acerca de los sacramentos que convendrá poner en la dicha obra, en las partes y lugares do mejor convengan y cuadren".

La tarea que se propone Ledesma, modificando ligeramente su obra que ya gozaba de licencia de impresión, se inscribe en el contexto del II Concilio Mexicano de 1565, cuya primera constitución, promulgada por Alonso de Montúfar ordenaba a los preladados mexicanos guardar todo lo dispuesto por el Concilio de Trento⁴⁰. Por consiguiente, el *Summarium* tiene, desde el comienzo, un fuerte sabor antiluterano. En efecto; ante la premisa luterana "non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat", Ledesma recuerda que los sacramentos son, ellos mismos, "professiones fidei". Basta la fe de la Iglesia para que los niños reciban válidamente el bautismo; es suficiente, para la validez de cualquier sacramento, que el ministro tenga la intención de hacer "quod facit Ecclesia"; en estado de ley natural, para que los niños puedan recibir la gracia no es necesaria la fe personal de los progenitores, sino que basta la fe de los mayores, es decir, de aquella primitiva *congregatio fidelium* que cree en Cristo, aunque sólo implícitamente.

Finalmente, quizá proceda decir algunas palabras sobre un tema que Ledesma discutió con relativa amplitud: la posibilidad de que

⁴⁰ Cfr. Víctor CANO SORDO, *Fe y sacramentos en Bartolomé de Ledesma*, en VV.AA, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota 1, pp. 1121-1139.

una mujer goce de jurisdicción espiritual en la Iglesia⁴¹. Tiene a la vista, y la acepta en sus líneas generales, la doctrina tomista al respecto, como también la de Domingo de Soto. Sin embargo, presenta algunas peculiaridades que le separan del maestro salmantino. Veamos cuál es su razonamiento. Su punto de partida, que él considera de derecho divino, es que sólo es válido el sacramento del orden administrado a varones. Seguidamente tiende a relacionar cualquier potestad de jurisdicción en la Iglesia con el sacramento del orden, aunque pueda darse la jurisdicción antes que el sacramento, como en el caso de los obispos electos pero todavía no consagrados. Considera, además, que deben interpretarse literalmente y en sentido estricto los textos paulinos acerca de la mujer. Concluye, por último, con el sentir común de los teólogos, que una mujer no puede sustentar una potestad ordinaria de jurisdicción.

A la vista de los monasterios dúplices, y de otras instituciones monacales semejantes, en los que una abadesa tenía una amplia jurisdicción sobre varones y mujeres, considera que el papa puede conferir a una mujer, por delegación, la facultad de excomulgar. Pero considera que, por razón de su inferioridad respecto del varón (sic), ni puede ni debe la mujer ejercer directamente esa jurisdicción espiritual delegada; debería ejercerla, en todo caso, por medio de clérigos sometidos a la autoridad de esa mujer, ordenándoles que excomulgasen o levantasen la excomunión, por ejemplo, a una monja delicuenta o ya arrepentida de su delito.

En definitiva; en la síntesis ledesmiana se mezclan elementos fundamentales, como la incapacidad de las mujeres para recibir válidamente el sacramento del orden, con cuestiones que son propias de la época —una determinada exégesis de los pasajes paulinos relativos a la mujer— y otras que proceden de tradiciones medievales —la existencia de determinadas preladas o abadesas que ejercían una jurisdicción delegada en un vasto territorio—. En este tema, por tanto, fray Bartolomé constituye un excelente testimonio de la teología dominante en esos años con relación al papel de la

⁴¹ Cfr. Juan Ignacio BAÑARES, *La mujer y la jurisdicción espiritual según Bartolomé de Ledesma*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota 1, pp. 1079-1087.

mujer en la Iglesia y revela una clara actitud misógina, donde prevalece la desconfianza sobre la capacidad de la mujer.

e) Pedro de Pravia, o la armonía de lo profético y lo académico

El dominico Pedro de Pravia⁴², formado también en Salamanca, sucedió a Bartolomé de Ledesma en la cátedra de prima de México, que regentó como propietario de 1582 a 1590. Sus principales fuentes teológicas, si nos atenemos al ms 871 de la Biblioteca Nacional de México, son: la Sagrada Escritura, con gran predilección por el *corpus paulinum*; la tradición de la Iglesia (*traditio*); las principales determinaciones eclesiásticas

⁴² Nació en 1525 en el concejo de Pravia (Asturias). El 25 de mayo de 1542, a los diecisiete años, tomó el hábito dominico. Cuatro años más tarde, en 1546, estaba matriculado en el Universidad de Salamanca. Terminados sus estudios superiores en la Universidad, pasó a ejercer el cargo de lector de artes en el colegio de Santo Tomás de Avila. Sus biógrafos nos cuentan que en sus clases citaba a Cayetano y a Santo Tomás con frecuencia. Pasó a México en 1550, y allí fue nombrado lector de artes. En la Real y Pontificia Universidad de México regentó la cátedra de artes de 1558 a 1561 y de 1570 a 1572. De 1574 a 1576 y de 1580 a 1582 fue sustituto de Bartolomé de Ledesma en la cátedra de prima de teología. En 1582 obtuvo en propiedad esta cátedra, que regentó hasta su muerte, acaecida el 10 de noviembre de 1590. Fue nombrado teólogo del III Concilio Mexicano (1585). De 1586 a 1590 gobernó la archidiócesis de México, por ausencia de Pedro Moya de Contreras. Estuvo designado obispo de Panamá, cargo que no aceptó. Sus tareas como teólogo se concretaron en tres campos: a) calificador del Santo Oficio, desde el establecimiento de éste en México, en 1571, cuyos dictámenes figuran en el "Expurgatorio de la Inquisición", de 1582, con una introducción suya de escaso interés doctrinal; b) teólogo dictaminador del III Concilio Mexicano, donde figura como coautor del *Parecer de la Orden de Santo Domingo*, sobre la guerra con los chichimecas (de 5 de mayo de 1585), y del famoso dictamen, titulado: *Parescer concorde de todas las Ordenes y Consultores de estos repartimientos* (de 18 de mayo de 1585); c) catedrático de prima, cuyas lecciones sobre la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino, relativas a la Sagrada Eucaristía, se conservan en el manuscrito 871 de la Biblioteca Nacional de México; y d) autor de una carta privada, enviada a Felipe II, en descargo de su conciencia, de 8 de diciembre de 1588, sobre los repartimientos de indios para las minas. Sobre la teología de Pedro de Pravia, cfr. Josep I. SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, cit. en nota 15, pp. 247-260.

(especialmente los decretos de los Concilios IV Lateranense, Constanza, Florencia y Trento, cosa lógica por tratar el manuscrito de materia sacramentaria); los testimonios de los Santos Padres (San Agustín y San Ambrosio son los más citados); el uso recibido (*usus receptus*) en la Iglesia, principalmente la liturgia latina; y la razón natural. Ésta última, no para demostrar la verdad revelada, sino para declararla y para rechazar los argumentos de los herejes y de los infieles. Se observa, pues, una adecuada jerarquización de los lugares teológicos, conforme a la tradición salmantina sistematizada, pocos años antes, por Melchor Cano⁴³.

El lugar concedido a la razón natural, la última en la clasificación de las fuentes o lugares teológicos, ¿significa que Pravia minusvalora el recurso a la filosofía por parte de los teólogos? Para Pravia, la especulación filosófica o racional no sólo no se ve reducida a la apologética, sino que de hecho tiene un papel relevante en la misma construcción teológica. Además, se manifiesta como un espíritu muy independiente en las lides intelectuales, como un fino analista y -lo que nos parece ahora más importante- firme partidario de la trascendentalidad del *esse* en el compuesto, es decir, de la distinción real entre *essentia* y *esse*. Es más, argumenta con gran soltura que una toma de posición filosófica imprudente puede conducir posteriormente a errores dogmáticos en la explicación teológica. Por ejemplo: no se puede sostener, con Báñez, que los accidentes existen con la misma existencia de la substancia, al tiempo que se afirma que *essentia* y *esse* no se distinguen realmente. Pues en tal caso, algo substancial del pan y del vino permanecería en la Eucaristía después de la transubstanciación, al conservarse los accidentes del pan y del vino (fol. 53v).

⁴³ BNM 871, fol. 1v. La información bibliográfica del manuscrito llega hasta unas lecciones inéditas de Roberto Bellarmino, fallecido en 1621, que recogen un curso que había dictado entre 1570 y 1576 en Lovaina. Esto nada tiene de particular; en todo caso, revelaría una información nada corriente en un teólogo que se hallaba tan lejos de Lovaina. En cambio, sí sorprende que el manuscrito cite obras publicadas después de fallecer Pedro de Pravia. Por ejemplo: la *Summa theologiae moralis* de Enrique Henríquez, publicada entre 1588 y 1593; o unos comentarios a Santo Tomás, debidos a Francisco Suárez, publicados en 1590. Estas referencias bibliográficas, todas ellas tomadas de maestros jesuitas europeos, hacen pensar en interpolaciones posteriores del manuscrito.

Pravia se inscribe, pues, en la más genuina tradición tomista, y se distancia de sus maestros salmantinos, no sólo de Báñez, sino – y muy especialmente– de Domingo de Soto, a quien, en cambio, va a citar constantemente como guía teológico. Es preciso reconocerle, por tanto, y mucho más que a sus maestros de la Metrópoli, una mente especialmente rigurosa en las cuestiones metafísicas y, por el mismo hecho, una coherencia especulativa que sorprendentemente faltó en Salamanca. Pravia maneja con mucha soltura las nociones metafísicas más complejas y difíciles: substancia y accidente, cambio substancial y accidental, constitutivo formal de la persona, etc. Demuestra tener muy bien asimilada la herramienta metafísica, que emplea con toda espontaneidad en su docencia. Esto indica también, por otra parte, el alto nivel de los alumnos que asistían a sus clases y eran capaces de compartir los largos *excursus* pravianos a los artículos de la *Summa theologiae*.

En su tratado sobre la Santísima Eucaristía no faltan tampoco algunas noticias relativas al marco geográfico americano, que prueban la autenticidad del curso. Por ejemplo, hay una referencia expresa México y a España (fol. 17r) y una alusión al maíz, que denomina *maizium* (fol. 23r).

Elaboró, asimismo, una rica doctrina sobre temas sociales. En 1556 firmó, con el agustino Alonso de la Vera Cruz, el franciscano Juan Focher y otros frailes, un importante dictamen sobre los diezmos, dirigido al rey, titulado: *Paresçer de los Religiosos*. Este escrito, de especial importancia en la polémica entre las Órdenes mendicantes y la jerarquía eclesiástica mexicana, se estima contemporáneo a la *Relectio de decimis* (1554-1555) de Alonso de la Vera Cruz, que provocó el informe de Montúfar a la Inquisición (1558), del cual hemos hablado más arriba. El largo *Paresçer*, enviado al rey en "descargo de vuestra real consciencia y bien destos naturales", resume, al principio, la posición de los obispos, que los frailes critican:

"A lo que alcançamos, los obispos pretenden dar a entender a V.M. y a su Real Consejo que, no pagar estos yndios diezmos, es contra derecho natural, divino y humano, y en gran detrimento de sus ánimas. Y nosotros tenemos por cierto que dar, por ahora, diezmo, es estorbo e ympedimento para su cristiandad, daño muy notable para sus personas y haziendas, y perjuicio de toda la república".

Los argumentos de los frailes, desarrollados ampliamente a lo largo del escrito, son de carácter político-social: protección de los naturales y de sus haciendas, y el bien político de las posesiones de la Corona. Sin embargo, y esto es lo que latía en el fondo del problema, la discusión tenía que ver más bien con una cuestión eclesiológica, relativa a la organización de la Iglesia en Indias, que con un tema puramente socio-económico. Sólo interesa resaltar aquí que los religiosos, conscientes de que sin diezmos no podrían ser muy numerosos los clérigos seculares dedicados a los indios, sugerían fomentar al máximo la concentración de los naturales en pueblos o reducciones, donde pudiesen vivir "en policía" y ser convenientemente adoctrinados: "estando juntos los yndios, pocos ministros harán mucho; y estando apartados, muchos harán pocos: y esta es la llave de su buena cristiandad".

Pravia fue también firmante del *Parescer de la Horden de Santo Domingo desta Nueva España*⁴⁴ sobre la guerra con los chichimecas, presentado al Concilio III Mexicano. Eran los chichimecas unas tribus aguerridas, quizá más antiguas que las aztecas, pobladoras de los actuales estados de San Luis Potosí, Guanajato e Hidalgo, a unos 200 Km al norte y noroeste de la capital. Se pacificaron hacia 1594; pero, antes de su pacífica reducción, principalmente por obra de los jesuitas, costaron mucha sangre a las tropas españolas. Aunque el dictamen suspende el juicio en espera de más información, pueden advertirse las trazas características del estilo dominicano de plantear las cuestiones morales en América: análisis relativamente abstractos, en términos de estricta justicia; advertencias gravando la conciencia moral; consideraciones en términos de bien común; inclinación a considerar los problemas favoreciendo la posición del más débil; etc.⁴⁵

⁴⁴ Edición en: José Antonio LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial de México de 1585*, Porrúa, México 1963, pp. 230-232.

⁴⁵ Para una mayor información sobre la teología originada por la guerra de los chichimecas, cfr. en el capítulo IV, infra, el epígrafe 7c dedicado al III Concilio Mexicano, de 1585.

A los pocos días del anterior dictamen, las cuatro Ordenes religiosas directamente implicadas en la evangelización de Nueva España, y los consultores del Concilio, presentaban al III Concilio Mexicano (1585) un *Parescer concorde sobre los repartimientos*. Este informe, firmado por Pedro de Pravia, resulta de un especial interés, puesto que analiza una de las cuestiones más debatidas a lo largo de los primeros decenios de la colonización americana. La tesis de este *Parescer* es la siguiente: "Los repartimientos de indios en el modo que se hazen son injustos, perjudiciales y dañosos para las ánimas, haciendas, salud y vida de los indios y moralmente es imposible quitar estos inconvenientes haziéndose como se hazen". No se trataba, por consiguiente, una condena de la institución, sino más bien de una crítica a la forma como se aplicaba el repartimiento de los indios. Después de pasar revista a la mala utilización de la institución, los teólogos y consultores establecían una serie de cauciones para reconducir la institución del repartimiento por caminos de legitimación moral: retribución justa del trabajo, establecimiento de días de descanso laboral, vacaciones anuales, posibilidad de recurrir a los tribunales en defensa de sus derechos, inseparabilidad de los matrimonios por causas laborales, etc.

En el apéndice de este *Parescer*, sobre los repartimientos para las minas, puede leerse: "no entendemos por do se pueda justificar de hecho" de tal repartimiento⁴⁶; y establece, por tanto, que se prohiban por completo los repartimientos para las minas, por las funestas consecuencias que tienen para los naturales. Este breve dictamen, en el que figura la firma de fray Pedro, tiene su complemento en una carta que Pravia escribió tres años más tarde, el 8 de diciembre de 1588, al rey Felipe II. En tal carta, el teólogo dominico se lamentaba de haber recomendado, años antes, en tiempos del virrey Martín Enríquez (1568-1580), que se hiciera repartimiento para las minas:

"Mas agora remuérdeme mucho la conciencia de haber dado aquel consejo, y no sé cómo repararlo si no con escrebirlo a V.M. Los indios se van acabando a más andar, con pestilencia que casi nunca los deja, y echarlos a las minas y repartirlos por las labranzas y edificios; y venderles vino en sus

⁴⁶ Cfr. el texto en J. I. SARANYANA, *Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica*, en "Anuario de Historia de la Iglesia", 1 (1992) 284-285.

pueblos, poniendo allí estanco [alusión a las facilidades que se les daba para emborracharse]; y pedirles tributos adelantados, es la mayor parte de su aflicción, y que con ella se vayan consumiendo y acabando". Finalmente, y después de aconsejar que cesasen tales repartimientos, añadía: "y el remedio más eficaz de todos, después del favor divino, es apartar los indios cuanto fuese posible de la comunicación de los españoles, por las muchas vejaciones que dellos reciben y ponerles en corte una persona que los amparase, tal cual fue el Obispo de Chiapa [Bartolomé de Las Casas] que por mandado de V.M. lo hizo así muchos años".

La propuesta pravianiana de separar las comunidades de españoles e indios no debe interpretarse como un intento de crear una especie de república autónoma, independiente de las autoridades españolas, sino sólo como un deseo de evitar el mal ejemplo que en algunos casos los españoles daban a los naturales, y protegerles así de las vejaciones que, también en algunas ocasiones, debían sufrir de parte de los colonizadores.

f) Fernando Ortiz de Hinojosa: toda una vida al servicio de la Universidad

El mexicano Fernando Ortiz de Hinojosa, sacerdote secular, estuvo ligado toda su vida a la Universidad. Desempeñó muchos cargos administrativos de responsabilidad, desde 1565 en adelante. Fue, además, catedrático de Artes, y de Teología⁴⁷. Intervino en el III Concilio Mexicano (1585), donde propuso que se creasen visitadores para extirpar los rebrotes de idolatría⁴⁸. En la polémica

⁴⁷ Nació en México hacia 1541, aunque hijo de españoles. Se licenció y doctoró en Teología en 1566. Era presbítero ya en 1568. Fue rector de la Universidad entre 1567 y 1568, y de 1572 a 1573. En 1569 obtuvo una cátedra temporal de Artes; en 1587 ganó en propiedad la cátedra de vísperas de Teología; y en 1591 la de prima de Teología, sucediendo a Pedro de Pravia. En 1589 se doctoró en Cánones. También fue canónigo de la Catedral de México. Murió en 1598, siendo obispo electo coadjutor de Guatemala. Cfr. Armando PAVÓN ROMERO y Clara Inés RAMÍREZ GONZÁLEZ, *El catedrático novohispano: oficio y burocracia en el siglo xvi*, cit. en nota 4, pp. 38-50.

⁴⁸ Había habido represión de la idolatría ya en la década de los cuarenta, a cargo de Francisco Tello de Sandoval, y también en los años sesenta, principalmente en Oaxaca, Pero, como ya hemos indicado en el epígrafe 8.a del capítulo segundo, ni las autoridades eclesiásticas mexicanas ni las civiles pusieron en el

sobre la inculturación de la terminología teológica, encontraba mal que se empleara, en los catecismo mexicanos, la palabra castellana "persona" y, en su lugar, proponía el término *tlacal*. Estas sugerencias merecen tomarse en consideración, porque Hinojosa tenía una amplia experiencia pastoral con los mexicanos, al haber desempeñado un curato en el pueblo de Huitzilopuchco (Churubusco) durante quince años, entre 1568 y 1583.

Se conservan algunos dictámenes presentados por él en el III Mexicano, que vale la pena considerar. Según Beristáin de Souza, dirigió a la asamblea diversos escritos sobre los repartimientos de indígenas, los contratos de los mineros y rescatadores de plata, la guerra chichimeca, etc⁴⁹. Aquí vamos a analizar sus tres memoriales acerca de los indios, publicados por Llaguno⁵⁰. Formalmente, estos memoriales no constituyen un ensayo teológico, sino unas advertencias a los obispos mexicanos para que procurasen erradicar algunas "llagas viejas" y "nuevas heridas" de la provincia eclesiástica novohispana. Sin embargo, se pueden espigar ciertos planteamientos de tipo doctrinal en sus advertencias.

a) Derecho a la Comunión eucarística y formación de la conciencia: ante la polémica acerca de si los naturales eran capaces de recibir la Eucaristía y si se les debía administrar la extremaunción en sus casas, Hinojosa se mostró firme partidario de que los indios recibieran los dos sacramentos. Los indígenas, argumentaba Hinojosa, habían sido válidamente bautizados y, por tanto, gozaban de la misma condición cristiana que los españoles. Tanto unos como otros se encontraban en igualdad de condiciones

tema especial empeño. El interés de Hinojosa no obtuvo una respuesta clara. La pregunta es, sin embargo, ¿por qué tenía tanto interés Ortiz de Hinojosa en la represión de los recidivas idolátricas, cuando él mismo era hijo de conversos y, por ello, cristiano nuevo? Sabemos, en efecto, que, años más tarde, en 1593, se descubrió su filiación, lo cual perjudicó, al menos momentáneamente, su brillante carrera. Esto ocurrió cuando quiso ingresar en el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y jubilarse de la Universidad. ¿Acaso ignoraba sus raíces?

⁴⁹Cfr. José Mariano BERISTÁIN DE SOUZA, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, reed. México ³1947, IV, p. 59.

⁵⁰Cfr. José Antonio LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano*, cit. en nota 43, pp. 199-220, 258-263.

frente al misterio eucarístico y, en ambos grupos, cada persona debía aceptar por la fe la doctrina de la Iglesia:

"yo no sé qué más entendimiento que ellos [los naturales] puede tener un español no muy resabido, y aunque lo fuese para alcanzar más que el indio misterio tan soberano [el de la Eucaristía], pues el entendimiento desfallece si la fe no se atravesase para levantarle, la cual es una en todos"⁵¹.

Para facilitar la administración de tales sacramentos, postulaba la reunión de los naturales en poblados; en cualquier caso, para Ortiz de Hinojosa el ministro no debía dudar en llevar la comunión y la unción a las casas de los indios, cuando éstos se encontrasen enfermos. Defendió así mismo el derecho de los mestizos, negros y mulatos a recibir el Santísimo Sacramento en sus chozas cuando estuvieran necesitados. No por ser pobres y vivir en casas humildes se les podía privar de la comunión —venía a argumentar—, pues que el mismo Cristo tanto amó la pobreza que quiso nacer, vivir y morir pobre. En estas líneas aletea evidentemente la fe de Hinojosa en la universalidad de la redención obrada por Cristo, que se vierte a través de los sacramentos a todos los hombres, sin distinción de raza o condición social. Al mismo tiempo, pedía que se superase una deformación común en la conciencia de los indígenas, que les llevaba en ocasiones a rehusar la comunión: algunos, quizás malinterpretando la predicación de los mendicantes, pensaban que después de comulgar ya no les era lícito dedicarse al comercio, "ni tratar cosa que huelva a mundo". ¿Acaso la predicación de los regulares, con una lógica insistencia en su carisma de *contemptus saeculi*, habría contribuido a que los indios recelasen de compatibilizar la contemplación cristiana con la vida secular? No se olvide que los regulares fueron siempre, pero muy especialmente al principio, quienes cargaron heroica y desinteresadamente con el peso principal de la misiones novohispanas...

b) Inculturación del Evangelio en las culturas indígenas. Ortiz de Hinojosa mostró una gran confianza en que la realidad creatural de los indios y sus culturas eran buena tierra para la implantación del Evangelio. Por un lado, expuso que algunos vocablos decisivos en

⁵¹Advertencias del doctor Ortiz de Hinojosa, en J. A. LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio*, cit. en nota 43, p. 201.

la doctrina cristiana, como "persona", encontraban un perfecto correlato en el "tlacatl" azteca. Merece la pena considerar sus argumentos:

"Los mexicanos hasta ahora no han usado sino de esta palabra 'persona' para entender la distinción relativa y personal que hay en Dios, siendo, como es, vocablo nuestro y por el consiguiente a ellos no significativo, como tampoco esta palabra griega, ni esta hebrea, 'Antropos' y 'Adam', a los latinos, por falta de la noticia de su significación, respecto de la cual voces *fuertunt inventae secundum Aristotelem, prima elenchorum*, y pues los dichos indios tienen término propio para explicar lo mismo que significa esta palabra 'persona' que es ésta 'tlacatl', será muy justo que se introduzca en la doctrina cristiana para que lo usen para este efecto"⁵².

Repite así el doctor mexicano la obra de los escritores eclesiásticos del siglo III, como Tertuliano, que comenzaron a verter al latín los conceptos teológicos griegos.

También defiende la dignidad de los indios cuando afirma que "es cosa cierta que no perdieron el dominio ni señorío por la conversión a la fe ni por haberse sometido al de los reyes cristianos de Castilla y León por concesión apostólica"⁵³. Se muestra así Hinojosa como digno heredero de las tesis difundidas por la bula *Sublimis Deus*, de Pablo III.

Aún se puede añadir otro ejemplo de valoración de la cultura indígena en este autor. En la polémica acerca de si los indios debían beber vino, sea el de Castilla o el pulque azteca, Ortíz de Hinojosa es muy claro: es totalmente contrario a que se les venda el vino de Castilla, por los efectos claramente nocivos en las almas, cuerpos y haciendas de los naturales. Pero, al mismo tiempo, es firme partidario de que continúen bebiendo pulque, puesto que es brebaje conforme a su natural y, tomado con moderación, eficaz medicina. Advierte a los confesores que enseñen a los indios a no considerar el pulque como algo pecaminoso, pues a veces se acusaban de pecado mortal por beberlo, cuando sólo buscaban su efecto

⁵²*Ibidem*, pp. 209s. Remesal afirma que Hinojosa era muy perito en las lenguas latina, mexicana, hebrea y caldea (Antonio de REMESAL, *Historia general de las Indias occidentales*, BAE 189, Madrid 1966, lib. XI, cap. XV, p. 439).

⁵³*Advertencias del doctor Ortíz de Hinojosa*, en José Antonio LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio*, cit. en nota 43, p. 210.

medicinal: explica que la falta no está en el objeto mismo, de suyo beneficioso, sino en el sujeto (el indio que se emborracha). Adivinamos aquí, una vez más, la serena visión de este sacerdote secular, con amplia experiencia pastoral entre los indios, que ataja extremismos desencarnados.

c) Denuncia profética de los abusos a los indios. En diversos pasajes de sus memoriales, Hinojosa protesta ante la discriminación a que se veían sometidos los naturales. Señala que no recibían el salario y comida justos, y que los indios oficiales —barberos, carpinteros, cocineros, etc.— no eran retribuidos según su categoría. Una vez más, late la valoración de la dignidad de los indios y su capacidad de promocionarse socialmente.

Particularmente significativas son sus denuncias por los abusos cometidos en el sistema de los repartimientos. Fustiga los ardides de los jueces repartidores para explotar el trabajo indígena en provecho propio, cuando se trataba de un sistema ideado para cubrir necesidades de orden público: sementeras, construcción de iglesias, etc. En general, se alinea entre los que pensaban que los repartimientos no eran intrínsecamente perversos, pero sí ilícitos tal y como se realizaban. Arbitra una serie de medidas para corregir las múltiples vejaciones, pero no se opone frontalmente al sistema, siguiendo el sentir común de los participantes en el III Mexicano, con excepción de la orden franciscana. Y en cuanto a los repartimientos de minas, no duda Hinojosa en condenarlos absoluta y radicalmente, por tratarse de un sistema objetivamente injusto en sí mismo.

Estas breves pinceladas de los memoriales de Hinojosa al III Mexicano de 1585 nos muestran —a falta de otros escritos— a un teólogo sereno y equilibrado, gran defensor de la dignidad natural de los indígenas, capaces, por tanto, para recibir el Evangelio sin renunciar a su cultura ancestral, si bien necesitada de purificación⁵⁴.

⁵⁴No duda Hinojosa, en diversos pasos de sus advertencias, en alertar a los obispos ante la realidad del sincretismo religioso en grupos concretos de indígenas, con el peligro real de incorporar a Cristo como una divinidad más en el panteón prehispánico.

g) Diego de Contreras

Conservamos las "conclusiones" que defendió en su licenciatura, en el Colegio de San Pablo⁵⁵, seguramente en 1593, pues en ese mismo año se presentó un recurso ante la Universidad, alegando que Contreras no podía licenciarse por no ser todavía bachiller. Finalmente se licenció y doctoró en agosto de 1593⁵⁶.

He aquí las cuatro proposiciones que defendió en sus ejercicios de oposición: 1º) Dios concede todos los auxilios necesarios para la salvación, incluso después del pecado original, salvo a los niños que mueren en pecado original. 2º) Dios no puede comunicar ni a los ángeles ni a ninguna otra criatura la capacidad de crear, ni como causa principal ni como causa instrumental. 3º) Ninguna criatura adornada de la gracia y dones sobrenaturales puede satisfacer en estricta justicia por nosotros. 4º) La forma esencial de la consagración del cáliz es solamente: "Hic est calix sanguinis mei"⁵⁷.

La primera tesis tiene dos partes, e incide en dos cuestiones muy discutidas por los teólogos, sobre todo después del descubrimiento de las pobladas culturas americanas, africanas y asiáticas. Al hablar de la teología profética limense (cfr. cap. II, epígrafe 6c), hemos

⁵⁵ El agustino Diego de Contreras obtuvo una cátedra temporal de Sagrada Escritura en 1587. Opositó para obtenerla en propiedad, en 1593, y no la ganó. Finalmente la obtuvo, tomando posesión de ella en 1609.

⁵⁶ Cfr. Jesús R. DÍEZ ANTOÑANZAS, *Colación de grados de Teología en la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)*, en VV. AA., *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota 1, II, p. 1175.

⁵⁷ AGN (México), vol. 360, ff. 222r-267v. El texto latino suena así: "Deus dives in misericordia omnibus auxilio subvenit necessario ad salutem etiam post originalem culpam, exceptis parvulis qui sub ea moriuntur absque Baptismo. Neque Angelo neque alicui umquam creaturae potest creandi potentia communicari idque neque ut causae principali neque ut instrumento. Nulla creatura quamtumlibet decorata gratia aut donis divinis satisfacere pro nobis Deo proprie et ex rigore iustitiae. Verba illa hic est calix sanguinis mei de essentia sunt formae; alia vero quae post haec proferuntur solum sunt de necessitate praecepti Ecclesiae".

presentado el parecer de los principales teólogos salmantinos y las discrepancias que con ellos sostuvo Acosta. El tema había sido, pues, ampliamente discutido, no sólo en España, sino también en América. Nada sorprendente, por tanto, que lo eligiera para sus ejercicios de licenciatura el agustino Contreras, sobre todo si se tiene en cuenta cuánto preocuparon estos temas al Obispo de Hipona y cuánto habían polemizado sobre ellos los discípulos modernos de San Agustín, como Lutero y Bayo.

Contreras se sitúa en la tradición de la Iglesia, que sólo admite una predestinación y, por ello, afirma la llamada universal a la salvación de todos los hombres. Todo ser humano, por tanto, tiene las gracias de Dios necesarias para salvarse, tanto si pertenece de pleno derecho como si sólo de hecho o de deseo a la Iglesia. Si se salva es por misericordia de Dios. Si se condena, es por propia culpa. La gracia, en cuanto tal, no está, pues, ligada a la recepción sacramental de las aguas bautismales: hay otros caminos, no determinados de antemano y que sólo Dios conoce, por los que todo hombre y mujer tienen su propia oportunidad, hayan tenido o no noticia del Evangelio de Cristo. Es probable que Contreras haya incidido, al desarrollar su primera tesis, en un tema complementario del que hemos anunciado: la necesidad o no, para todos los hombres, de creer explícitamente en Cristo para salvarse. Pero, si entró en tal cuestión, no nos consta.

Visto su planteamiento teológico cuando se refiere a la salvación de los adultos, sorprende que niegue la bienaventuranza eterna a los niños no bautizados: "los niños que, en pecado original, mueren sin bautizar". Poco años antes de que Contreras se examinase para el grado de licenciatura, y él no debía ignorarlo, Ledesma había sostenido por escrito que, en estado de ley natural, no era necesaria la fe personal de los progenitores para recibir la gracia bautismal, sino que bastaba la fe de los mayores, es decir, de aquella primitiva *congregatio fidelium* que cree en Cristo, aunque sólo implícitamente. La opinión ledesmiana implicaba, prácticamente, desestimar la existencia del limbo de los niños. La afirmación de Contreras, en cambio, implicaba exigirla. Es posible que haya pesado en la opción de Contreras la doctrina del *Catecismo Romano*, que claramente había postulado, como hipótesis

teológica, la imposibilidad de que los niños alcanzasen la salvación por otro medio que no fuese por el bautismo (II, cap. 2, n. 34). Aunque quizá haya pesado todavía más en el ánimo de Contreras la afirmación taxativa de San Agustín, en su *Enchiridion* (c. 93), en el sentido de que los niños fallecidos sin bautizar deberían soportar cierta pena de sentido, aunque "mitissima omnium poena", la más leve de todas las penas.

La segunda tesis propuesta por Contreras tiene marcado sabor tomista. Aquino, en efecto, había enseñado que ninguna criatura puede crear, ni por propia virtud, ni por virtud instrumental (*Summa theologiae*, I, 45, 5c). Sin embargo, y como se sabe, la tesis contraria había sido sostenida por muchos gnósticos, en los primeros siglos de la Iglesia; y había sido discutida por algunos teólogos bajomedievales, particularmente por Durando de San Porciano, en el siglo XIV, y por Gabriel Biel, en el XV. El argumento de Santo Tomás, que probablemente repitió Contreras en su oposición, es muy sencillo: entre la nada y el ser hay una "distancia infinita", y, para superarla, se precisa una potencia infinita; pero, es evidente que la virtud o potencia de todas las criaturas es finita y limitada, por muy grande que sea.

La tercera tesis tiene cierta semejanza con la segunda. Contreras negó que una criatura, aun en el caso de estar adornada por todo tipo de gracias y dones sobrenaturales, pudiera satisfacer *de condigno* —es decir, según estricta justicia— por los pecados de los hombres. También en este punto Contreras se expresaba tomísticamente. Aquino, en efecto, había sostenido (*Summa theologiae*, III, 1, 2c) que el hombre caído tenía absoluta necesidad de la redención, tanto por ser infinita la culpa como por ser absolutamente sobrenatural la gracia. Si bien es cierto que, desde el punto de vista de la criatura, la acción de ésta, incluso cualquier pecado grave, es de suyo finito; en cuanto ofensa a Dios, sin embargo, todo pecado mortal es infinito y exige, por tanto, una satisfacción infinita, en el supuesto de que Dios haya establecido que debe pagarse el "precio" debido. Y, como se sabe por la Revelación, Dios estableció en su decreto eterno que la salvación fuese por "redención". Por consiguiente, ninguna criatura está

facultada para salvar a la humanidad, supuesto tal decreto eterno de Dios.

Finalmente, la cuarta tesis, de carácter sacramental-litúrgico, entraba en una cuestión mucho menor, desde el punto de vista dogmático. Discutía cuáles eran las palabras que debían considerarse esenciales en la forma de la consagración eucarística. Para Contreras, algunas palabras, como "sangre de la Alianza nueva y eterna, etc.", introducidas piadosamente por la Iglesia para recordar el pacto sellado por Dios con su pueblo, representado por Moisés al asperger al pueblo con la sangre de las víctimas (cfr. Ex. 24,8), no constituyen parte de la forma esencial de este sacramento. Y las investigaciones histórico-litúrgicas posteriores le han dado la razón.

En definitiva: Contreras parece ser, al menos en las afirmaciones teológicas suyas que poseemos, un teólogo bien anclado, por una parte, en la tradición tomista; y, por otra, seriamente influido por la gratología agustiniana. Fue, pues, en un eslabón de ese sólido tomismo que había arraigado en la Universidad de México, paralelo al tomismo que en España florecía por aquellos mismos años, de la mano de los teólogos salmantinos de la segunda generación, especialmente Domingo Báñez.

h) La enseñanza de la Metafísica entre 1605 y 1612, y su influjo en la Teología

Los temas angelológicos de siete ejercicios para obtener el grado de licenciado, celebrados entre 1605 y 1612 en la Universidad de México, pueden servirnos de pista sobre las ideas metafísicas sostenidas en aquella Facultad de Teología. Los ejercicios que presentamos a continuación han sido tomados tanto de los cuatro actos menores, como de los "piques" de los *IV libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo⁵⁸. Hemos elegido sólo los temas

⁵⁸ Veamos cómo era la colación de grados en la Universidad mexicana, que seguía en todo el modelo español: "Era lo primero obtener el grado de Bachiller, mediante un examen a propósito, salvo los casos, raros en Teología, en que se

angelológicos, porque en la discusión de ellos se muestran de inmediato los presupuestos metafísicos fundamentales enseñados en la Universidad mexicana a finales del siglo XVI y primeros años del siglo XVII⁵⁹. Para centrarnos más en nuestro objeto, sólo hemos tomado en consideración aquellas opiniones de los

daba el título de Bachiller sin examen a algunos que habían demostrado su suficiencia, bien por servicios a la Universidad, bien por sus saberes teológicos públicamente reconocidos. Desde el Bachiller tenían que transcurrir al menos cuatro años para poder presentarse a la Licenciatura. Esta exigía: en primer lugar, cuatro actos, llamados 'menores', consistiendo cada uno en defender públicamente una proposición tomada de cada uno de los los cuatro libros del Maestro de las *Sentencias*; en segundo lugar, había de tenerse una *Relectio* (o *Repetición*), especie de *lectio coram*, en la que había que defender tres conclusiones deducidas de un texto de la Sagrada Escritura, libremente elegido por el graduando. Esta *Relectio* o *Repetitio* se tuvo en algún caso antes de los cuatro actos menores. En tercer lugar venían los *Quodlibetos*, serie de seis proposiciones dogmáticas, a las que argüían los asistentes al acto, y de otras seis meramente expositivas y tomadas de textos del Antiguo o del Nuevo Testamento; el acto académico se desarrollaba en doble sesión de mañana y tarde, en cada una de las cuales el licenciado debía exponer tres proposiciones de las dogmáticas y otras tres de la Sagrada Escritura. Por último, el licenciado tenía que sufrir el *Examen* ante los catedráticos de la Facultad de Teología y demás asistentes voluntarios; para este Examen se fijaban los puntos con veinticuatro horas de antelación, siguiendo el sistema de 'picar' a suerte tres veces en los tres primeros libros del Maestro de las *Sentencias*; hecho lo cual, el graduado elegía uno de los tres piques y de él un catedrático examinador determinaba el punto concreto para la primera parte del Examen; lo mismo se hacía pero sólo para el cuarto libro del Maestro de las *Sentencias*, para determinar el punto para la segunda parte del Examen; en un espacio de tiempo entre ambas sesiones (el Examen se celebraba tradicionalmente al atardecer) el licenciado hacía servir a su cargo una cena a los catedráticos. Después de cada exposición del punto fijado, el catedrático examinador argüía al examinando. La calificación se obtenía mediante los votos secretos de los catedráticos, depositando éstos en una urna la letra A (*aprobatus*) o la letra R (*reprobatus*). Para ser aprobado era suficiente la mayoría simple de los votos afirmativos. Aprobado este Examen, al día siguiente el Maestrescuela confería al interesado el grado de Licenciatura, que era más bien eso: una licencia para poder acceder al Doctorado. Este grado culminante se obtenía mediante la defensa pública de una tesis doctoral. Interesa decir que, de todos los doctorados obtenidos de 1566 a 1599 no ha quedado constancia de ninguna de las tesis que se defendieron para obtenerlos" (Jesús R. DÍEZ ANTOÑANZAS, *Colación de grados de Teología...*, cit. en nota 54, pp. 1169-1170).

⁵⁹ Cfr. Pilar FERRER RODRÍGUEZ, *Tesis angelológicas defendidas en la Real y Pontificia Universidad de México (1601-1613)*, en VV.AA., *Evangelización y Teología en América*, cit. en nota 1, II, pp. 1193-1205.

graduandos que discuten la composición hilemórfica de los ángeles o que están directamente emparentadas con estos temas.

Por ejemplo; en 1605 el agustino **Gonzalo de Herrera** se examinaba para obtener el grado de licenciado en Teología. En el primer acto menor, tomado del libro primero de las *Sentencias lombardianas*, discutió la siguiente cuestión: "utrum angelus sit compositus ex materia et forma". Y defendió tres conclusiones al respecto: Que si bien no están compuestos de materia y forma, lo están de acto y potencia, género y diferencia. Además, que los ángeles son, por naturaleza, incorruptibles, de modo que sólo pueden ser aniquilados y esto por la potencia divina. Finalmente, que por la potencia divina se pueden multiplicar los individuos de una misma especie angélica⁶⁰. Se advierte claramente un intento de compatibilizar las tesis agustinianas, sostenedores en este tema, del hilemorfismo universal, con la tesis aquiniana, defensora de la absoluta inmaterialidad de los ángeles. Por ello, aunque niegue la composición hilefórfica de los ángeles, estima la multiplicación de los individuos angélicos en una misma especie. (Como se recordará, Santo Tomás había afirmado que cada ángel constituye una especie única). Herrera sería, pues, partidario de un cierto eclecticismo doctrinal en materias metafísicas, que nos recuerda vagamente algunos "consensos" de los maestros salmantinos de la primera generación —Domingo de Soto, por ejemplo—, que parecían no haber recalado en México, a tenor de las tesis metafísicas que anteriormente hemos expuesto al presentar el pensamiento de Pedro de Pravia, por ejemplo. Decimos que este podía ser el clima a los comienzos del siglo xvii, puesto que, de haber sido otra la actitud de los examinadores, proplamente el examinando hubiese desarrollado la cuestión de otra forma. Evidentemente, la erudición y los conocimientos técnicos relativos a la teología escolástica han mejorado, lo cual demuestra la maduración de la Universidad en sólo dos generaciones.

En 1606 se examinaba para acceder al grado de licenciado el también agustino **Matías Gallo**⁶¹. En su segundo acto menor

⁶⁰ AGN, Universidad, vol. 361, proceso 7, fol. 110r.

⁶¹ AGN, Universidad, vol. 361, proceso 12, fol. 209r.

discutía la cuestión, tomada del primero de las *Sentencias*: "Utrum potentia intellectiva angeli sit eius essentia, vel aliquid superadditum". En dos conclusiones sentaba sus puntos de vista. Primeramente, que hay una doble composición en los ángeles: el binomio substancia-accidente, y el binomio potencia substancial-potencia accidental, que en el caso angélico sería composición de esencia y *esse*. En segundo lugar, que toda potencia —por supuesto, también la potencia intelectual— no se identifica con la esencia, sino que es algo añadido a la esencia, como un *tertium quid* distinto de ella. Interesa destacar, al respecto, que Gallo considera que la esencia se comporta como potencia con respecto al *esse*: esto sería admitido por cualquier teólogo de la época, pues era patrimonio común tanto de los tomistas como de los agustinistas. Ahora bien; dado que en los ángeles hay binomios o pares, en los cuales uno de los extremos se comporta como potencia con respecto al otro extremo, que actualiza al primero, es posible sostener que las facultades sean distintas de la esencia del alma y que las facultades angélicas sean también distintas de la esencia angélica. Nótese aquí, una vez más, que el agustino Gallo, sin defender por completo el discurso tomista, sin embargo se aparta de una tesis muy apreciada por los agustinistas, según la cual el alma no se distinguiría realmente de sus potencias. De todas formas, formula su pensamiento con ciertas cautelas, ya que supone que la esencia es potencia con respecto a la facultad intelectual, pero no dice que ésta sea un accidente de aquélla: se limita a señalar que es un *tertium* (!).

En 1606 se examinaba para el grado de licenciado el también agustino **Cristóbal de Zayas**⁶². En su segundo ejercicio para la licenciatura elegía así mismo un tema angelológico: "Utrum in angelis sit compositio materiae et formae". Las tres conclusiones recogidas por el escribano presentan otra vez un curioso eclecticismo: no hay en ellos composición de materia y forma; con todo hay composición de acto y potencia; en los ángeles hay género y diferencia. La primera conclusión es claramente tomista; las otras dos eran patrimonio común de toda la escolástica. Parece, pues, que este licenciado quiso también mantenerse en un punto medio,

⁶² AGN, Universidad, vol. 361, proceso 23, fol. 326r.

aceptando un aspecto fundamental de la metafísica tomista, pero sin asumir todas las consecuencias de la tesis aquiniana. Casi en los mismos términos se expresaría seis años más tarde un sacerdote secular, de nombre **Nicolás de la Torre**, quien, en 1612, después de negar la composición hilemórfica de los ángeles, se limitaba a señalar que los ángeles están compuestos de género y diferencia⁶³.

Otro fraile agustino, de nombre **Agustín de Agua Nevada**, sostenía en 1611, al licenciarse o quizá al doctorare, la siguiente conclusión: "Angelus non est compositus ex materia et forma sed ex esse et essentia"⁶⁴, tesis que habría sido firmada por cualquier tomista. Pero, como no contamos con otras referencias respecto a sus ejercicios de oposición, no podemos concluir si se trataba de un tomista con todas sus consecuencias, o bien un pensador ecléctico como sus correligionarios antes estudiados.

A la vista de la posición de los cuatro frailes agustinos y el sacerdote secular que acabamos de estudiar, se aprecia que el *quid* de la cuestión no residía tanto en negar la composición hilemórfica de los ángeles, como en acoger las consecuencias metafísicas de tal presupuesto. En concreto, la cuestión debía derivar hacia la pregunta de si los ángeles pueden multiplicarse en la misma especie, o más bien constituyen cada uno de ellos una especie única. Encontramos esta cuestión en los ejercicios de dos dominicos: el licenciando **Bartolomé Gómez**, a principios de 1611⁶⁵, y el también licenciando **Antonio de Olea**, a finales de 1611⁶⁶. El primero de los dos formuló con gran precisión la tesis, que copiamos directamente: "Puesto que los ángeles carecen de materia, que es el principio de la división numérica, de hecho no

⁶³ AGN, Universidad, vol. 361, proceso 39, fol. 586r.

⁶⁴ AGN, Universidad, vol. 361, proceso 31, fol. 444r.

⁶⁵ AGN, Universidad, vol. 361, proceso 30, fol. 415r.

⁶⁶ AGN, Universidad, vol. 361, proceso 37, fol. 548r.

hay dos ángeles en la misma especie, ni Dios mismo, en virtud de su potencia absoluta, puede crear dos en la misma especie"⁶⁷.

En conclusión, después de esta somera encuesta a través de los grados teológicos conferidos en la Universidad de México, estamos en condiciones de afirmar que, salvo los dominicos, que se mostraban fieles seguidores de Tomás de Aquino en cuestiones metafísicas, como antes el maestro Pedro de Pravia, por ejemplo, los agustinos tendían a adoptar una posición ecléctica, aceptando algunas tesis tomistas, pero evitando ciertas consecuencias importantes de las mismas. El eclecticismo que se fue configurando en la Universidad mexicana, tuvo su paralelo en el Colegio Máximo de San Pedro, donde algunos de sus maestros también abandonaron a Aquino en cuestiones fundamentales, si bien en medio de grandes aspavientos de profesión tomista (sic), como veremos en este mismo capítulo.

i) Francisco de Naranjo: la Teología dogmática en romance

El mexicano Francisco Naranjo fue catedrático de la Universidad de México y miembro de la Orden dominicana⁶⁸. Escribió un importante comentario a Santo Tomás en lengua castellana, en el que glosa unos pocos artículos de la *Summa theologiae*. Este curso universitario, que se conserva manuscrito en

⁶⁷ "Cum angeli careant materiae, quae principium est divisionis numericae, non sunt de facto plures angeli sub eadem specie nec per absolutam Dei potentiam duo eiusdem speciei fieri possunt".

⁶⁸ Nació en la ciudad de México en 1588. Hijo de españoles afincados en Nueva España. Profesó como dominico en 1604 en el convento de Santo Domingo de México. Puesto que no estaba seguro de tener la edad requerida, volvió a profesar en 1607 y finalmente en 1608. Parece haber sido ordenado sacerdote en 1615 ó 1616. Fue lector de Teología en la ciudad de México desde 1624. Por dos veces opositó a la Facultad de Teología de la Universidad sin fortuna, hasta que finalmente obtuvo la cátedra de Santo Tomás en 1638. En 1642 fue nombrado calificador del Santo Oficio. Fue electo obispo de Puerto Rico en 1657, pero no tomó posesión ni fue consagrado. Falleció en 1663, probablemente en México.

la Biblioteca Nacional de México, y que ha sido publicado por vez primera en 1994, puede datarse entre 1637 y 1657. Su título completo es: *Primera parte de la Summa de la Theologia del Angélico Doctor Santo Tomás de Aquino*, y comenta sólo dos cuestiones enteramente: la primera y la duodécima de la primera parte, con un artículo de la cuestión segunda y otro de la cuestión decimotercera⁶⁹. En total, glosa veintidós artículos tomasianos.

Parece, como bien señala Beuchot, que Naranjo había comenzado su exposición en lengua castellana y que por un motivo desconocido la habría abandonado al poco de iniciarla. ¿Quién sabe si no habrán sido éstas sus primeras lecciones en la Universidad, en la cátedra de prima, y que, habiendo sido recriminado por los autoridades académicas, debió de volver al latín escolástico? En todo caso, y después de señalar la novedad metodológica, y de insinuar la importancia de este texto para seguir los pasos de la evolución del castellano de México como lengua académica, veamos algunos contenidos teológicos de mayor relieve.

Toda la primera cuestión ha sido comentada. Al tratar el artículo octavo, que originó el extraordinario *De locis* de Melchor Cano, Naranjo, aunque no lo desconoce por completo, ofrece una versión muy simplificada de la jerarquía de los lugares teológicos. Habla, evidentemente, de la autoridad de la Sagrada Escritura, a la que concede la primacía; se refiere después a la razón, es decir, la razón natural filosófica, y, aunque señala las limitaciones de ésta en orden al estudio de la Revelación, muestra su estima por las demostraciones silogísticas; habla también de las autoridades humanas o de los doctores, a quienes concede sólo probabilidad en su argumentación. No parece, pues, demasiado interesado ni por los lugares teológicos ni por las cuestiones estrictamente metodológicas, no porque desconozca la temática, sino por la prisa con que pasa por la cuestión.

⁶⁹ Edición de este opúsculo teológico: Mauricio BEUCHOT (ed.), *El tratado de Francisco Naranjo para la enseñanza de la teología en el siglo xvii*, UNAM ("La Real Universidad de México. Estudios y textos", V), México 1994, pp. 23-192. La introducción preparada por Beuchot contiene una noticia biográfica muy amplia, de la cual hemos tomado los datos que se ofrecen en la nota anterior.

Poco después, en la misma cuestión primera, al desarrollar el artículo octavo (*in corpore*) ofrece dos amplias "conclusiones" que son un estupendo tratado acerca de la significación de las palabras y de las cosas. Desarrolla, en definitiva, el tema de la predicabilidad de los términos con relación a las cosas. Expone, al principio, la doctrina aquiniana, para contraponerla después a la de Cayetano. No se olvide, sin embargo, porque se podría incurrir en anacronismo, que el problema tiene su interés en cristología y en teología sacramentaria. Se trata, en definitiva, de discutir si las cosas o los gestos, y no sólo las palabras, pueden cambiar de significación *ad placitum*:

"Al hombre le es propio imponer significación a solas las voces y de palabra; pero a Dios las voces y cosas. Luego quando el hombre habla o escriue, sola las voces y letras van significando; pero si habla Dios, o escriue, como van hablando voces y letras, van significando también las cosas habladas y escriptas por él. / Bien veo que Cayetano echó otra interpretación al assumpto de la prueba, que es ésta: Es propio de Dios acomodar las cosas a significar, lo qual no puede fazer el hombre; que en breve es ésta: por acomodar a significar entiende imponer algo a significar, y dice que las cosas tienen, o pueden tener, dos imposiciones. La vna natiua y originada de su creación o producción, que para esso la hizieron, para que significara aquello, y la otra aduenticia y como huésped. Porque después de hecha ésta, pusieron y (diçe) que, hablando de esta segunda, también los hombres imponen a significar las cosas después de hechas. Como quando pongo un tanto en señal de que debo vn ducado en el juego. Pero aquella piedresuela no se hizo para essa significación. Y este modo de acomodar (diçe Cayetano) las cosas a significar, no es propio y sólo de Dios, pues lo hacen los hombres" (In I, q. 1, a. 10c, ed. cit. p. 53).

En el *ad tertium* del artículo décimo, como era de esperar, entra directamente en el tema de la analogía. Pero lo hace de forma muy somera, sólo estudia la significación figurativa o metafórica. No hay aquí, y es una lástima, un cotejo entre la doctrina tomasiana y la doctrina de Cayetano. De haberla habido, acaso habría superado el *impasse* en el tema de la predicación del ser (si el ser se predica con analogía de atribución intrínseca o con analogía de proporcionalidad propia) mucho antes, es decir, antes de las aportaciones de Étienne Gilson y Santiago Ramírez, evitando a la Metafísica, y con ello a la Teología, muchas vueltas y revueltas no demasiado útiles.

Al analizar la segunda cuestión, primer artículo, comienza su crítica al argumento anselmano "a simultaneo" de la existencia de

Dios, aunque sin citar a San Anselmo. La exposición del argumento es breve pero técnicamente muy buena. No obstante, cuando comienza propiamente la crítica, el texto se interrumpe, y el manuscrito pasa a la cuestión doce, muy ampliamente glosada en sus trece artículos, contraponiendo, en todos los casos, la doctrina tomasiana a la doctrina cayetanista.

Como se sabe, la cuestión doce estudia nuestra forma de conocer a Dios. En tal sentido, puede lícitamente comentarse después de la cuestión segunda artículo primero, pues el argumento anselmiano podría tomarse como una forma de postular que el conocimiento de Dios es evidente. En todo caso, el desarrollo de su comentario a la cuestión doce es denso y muy largo, apuntando, de esta manera, a una cuestión que era muy actual en aquellos momentos, en que se incubaba el ontologismo. Sin embargo, y como ya se ha dicho, su interlocutor era Cayetano, quien ya se había interesado ampliamente por la posibilidad de la visión facial de Dios en el estado de viadores, a propósito de algunos textos joánicos y paulinos. Naranjo aduce algunas autoridades patrísticas, que son las mismas aportadas por Santo Tomás en la *Summa* (San Agustín, Boecio y San Gregorio). No se sale en ningún momento de las trazas marcadas por Aquino, salvo en su largo diálogo con Cayetano. Pero, a menos que hayamos leído mal, ¡para nada alude al famoso texto de 2 Cor 12, donde se relata el arrebató paulino! Al prescindir del arrebató paulino —tampoco se trata el de Moisés— la cuestión de la visión facial se sitúa no tanto en la gratología o la escatología, cuanto, sobre todo, en el estudio acerca de las posibilidades del entendimiento humano y del modo concreto cómo se ejerce nuestro conocimiento. La defensa estricta del tomismo, afirmando la absoluta necesidad de la especie vicaria, le lleva a una discusión de altos vuelos sobre cómo Dios puede ser al mismo tiempo objeto de conocimiento y "especie vicaria" de Sí mismo para nosotros. Este sería, en definitiva, el nudo gordiano del ontologismo⁷⁰ y una de las grandes cuestiones que Aquino dejó pendientes al tratar la visión facial o de los bienaventurados.

⁷⁰ No se olvide que Francisco de Naranjo escribía su comentario antes de que el clérigo católico Nicolás Malebranche (1638-1715) hiciese su exposición sistemática del ontologismo.

Al terminar la cuestión doce comienza la trece, interrumpiéndose apenas iniciado su comentario.

Si es lícito sacar algunas conclusiones de este curso mexicano, atendiendo a su estructura —en el supuesto de que se hayan perdido importantes pasajes del mismo— habría que decir que Naranjo se movió principalmente por los intereses de su tiempo, aunque muy pegado a la ortodoxia tomista. El ambiente filosófico y teológico estaba muy problematizado en Europa, y América se hizo eco de esa problemática. La estricta separación entre la *res extensa* y la *res cogitans*, efectuada en esos años por Descartes (1596-1650), fueron el punto de referencia constante de Naranjo. La pretendida separación entre las dos substancias dificultaba la comprensión de las tesis tomasianas acerca de la posibilidad de contemplar la esencia divina por parte del intelecto viador. Mientras, el ontologismo se abría camino, aunque no había sido formulado técnicamente. En tal contexto, Naranjo volvió la vista a las soluciones aquinianas e intentó repensarlas a la luz de las nuevas cuestiones filosóficas. Además, intentó hacer crítica o teoría del conocimiento en lengua castellana, rompiendo una lanza en favor de la idoneidad de su lengua materna para la alta especulación, lo cual, quizá, no fue entendido por las autoridades correspondientes del momento.

Es innegable que la erudición de este curso no es excesiva, sobre todo en comparación con los cursos de los jesuitas del Colegio Máximo de México. Está limitada a las citas traídas por el propio Aquino, más o menos desarrolladas, especialmente las que Santo Tomás tomó de Aristóteles. De todas formas, manifiesta un conocimiento amplio y profundo de la escuela dominicana de la época, dominada por la imponente personalidad de Cayetano, de quien Naranjo se separa en puntos importantes. Y demuestra, sin duda, una notable capacidad especulativa. Constituye, en definitiva, un interesante testimonio de cómo se desenvolvía la escolástica novohispana en víspera (o en los albores) de la gran revolución ilustrada.

Por los temas apuntados en este curso de Naranjo y por el hecho de que se haya escrito en lengua castellana, este teólogo miraba ya más a Europa que a los problemas inmediatos de la evangelización

novohispana. Estamos ya en el siglo xvii, cuando en Europa se comenzaba a producir filosofía y teología en las lenguas nacionales. Los temas europeos giraban ya en torno a las cuestiones gnoseológicas que René Descartes apuntaba por las mismas fechas⁷¹ y que conducirían a la reacción ontologista. Al discutir sobre el conocimiento de Dios, Naranjo se hacía eco de los grandes debates del momento y se orientaba hacia el viejo Continente. Este fenómeno —la mirada a Europa— constituirá una característica de los académicos americanos del xvii, a medida que avance el siglo, tanto en el Hemisferio norte como el sureño.

j) Antonio de Monroy, un hierócrata moderado en tiempos regalistas

El mexicano fray Antonio Monroy fue catedrático en la Universidad de México de 1668 a 1674⁷². Su vida cubre la segunda mitad del siglo xvii y se adentra ya en el xviii. Figura interesante, sin duda alguna, porque fue el primer criollo que ocupó una sede metropolitana española, precisamente la de Santiago de Compostela, una de las más antiguas y prestigiosas de la Península. Fue, además, testigo del cambio dinástico español y de la evolución doctrinal que se predujo en la Península ibérica por aquellos. Es el último teólogo académico novohispano importante del período.

⁷¹ El *Discours de la méthode* fue publicado por vez primera en Leyden, en 1637.

⁷² Nacido en Querétaro, estudió en la Universidad de México, donde se graduó de bachiller en artes en 1650. También estudió allí cánones y teología. Tomó el hábito dominicano en México en 1654. Se ordenó sacerdote en 1656. Lector de filosofía y de teología entre 1657 y 1666 en la Orden dominicana. Mientras tanto, se había graduado, en 1663, de licenciado y doctor en teología. Catedrático de Santo Tomás en la Universidad, de 1668 a 1674. Maestro general de la Orden, en 1677. Arzobispo de Santiago de Compostela, de 1685 a 1715, año en que murió. Cfr. Mauricio BEUCHOT, *Investigaciones en curso sobre la teología de los dominicos en la Nueva España. Sociedad e Iglesia en fr. Antonio de Monroy (†1715)*, en "Anuario de Historia de la Iglesia", 3 (1994) 431-438.

Sólo se conservan de él algunos discursos y cartas. Una de estas cartas⁷³, escrita siendo arzobispo al marqués de la Mejorada, en defensa del pontífice Clemente xi, tiene interés para conocer su posición en el tema de las relaciones Iglesia-corona española, que se habían enturbiado especialmente con el advenimiento de los borbones al trono español.

Durante la guerra de sucesión, Clemente xi reconoció al archiduque Carlos de Austria como rey de los españoles, aunque empleó una fórmula ambigua, que no excluía por completo al candidato borbón, que después sería el vencedor de la guerra y ocuparía el trono con el nombre de Felipe V. La reacción de Felipe V, que ya reinaba de hecho en Madrid desde hacía nueve años, fue romper las relaciones con la Sede Apostólica, expulsando al nuncio y prohibiendo cumplir cualquier decreto papal. Esta fue la ocasión de la carta, en que junto a las autoridades clásicas dominicanas (especialmente Santo Tomás y Francisco de Vitoria), cita también a algunos teólogos jesuitas, como Roberto Belarmino y Francisco Suárez.

Según Monroy, el papa tiene sólo poder espiritual, no temporal, pero puede intervenir en las cosas temporales cuando éstas repercuten en las espirituales. No permitir que se atiendan las disposiciones papales significa interferir en el poder espiritual del papa. Es evidente que el papa no habla *ex cathedra*, cuando interviene en cuestiones temporales; y que, por lo mismo, se le puede pedir una reconsideración del caso. Pero, entre tanto debe cumplirse lo dispuesto por él. Por tanto, es inconveniente e incorrecto exigir la aceptación del rey y su consentimiento ante cualquier disposición pontificia, puesto que algunos pueden referirse a temas de derecho natural o divino, donde la autoridad del rey nada tiene que decir. La exigencia de la aprobación regia previa o pase real sería luteranismo y, en definitiva, galicanismo o regalismo.

⁷³ Edición: Antonio MONROY, *Carta al Marqués de la Mejorada*, en S. MARTÍN, *Fr. Antonio Monroy e Yjar. Dominico Mexicano, Maestro General de la Orden y Arzobispo de Santiago de Compostela*, Ed. Jus, México 1968.

Por lo que respecta a la potestad regia, de origen divino, suprema, por tanto, en su orden, Monroy recuerda la doctrina salmantina, según la cual el pueblo, que en principio debe de obedecer al rey, puede retirarle su confianza y su obediencia si éste se vuelve déspota y ataca el bien común (por ejemplo, la religión). Cabe, pues, un tirano que haya sido rey legítimo *ab origine*, y que se haya vuelto tirano *a regimine*, por un incorrecto desempeño de sus funciones.

En cuanto a la importancia de la religión para la unidad y la paz del reino, Monroy considera la vida religiosa de los ciudadanos como el fundamento de la cohesión de una nación. Reconoce, pues, la evidente repercusión social de la religión, pero afirma que la vida religiosa conviene a la potestad religiosa y principalmente al Romano Pontífice. Es más, recuerda la potestad al menos indirecta del papa sobre los monarcas, justificando su posición en la doctrina de las dos espadas confiadas a Pedro en primer lugar. El poder espiritual lo tendrían los pontífices actualmente y siempre. El temporal, en cambio, sólo de manera habitual y cuando fuese preciso actuar, es decir, en los casos de excesos notorios de los príncipes. Con ello, Monroy desenterraba las ideas de la hierocracia de origen plenomedieval.

Avanzado el siglo xviii, sobre todo en tiempos de Carlos iii, se extendería entre los ilustrados regalistas —Campomanes, Floridablanca, Aranda— la doctrina de la repercusión sociopolítica de la vida religiosa de los ciudadanos. Pero, a diferencia de Monroy, los regalistas adjudicaron al Estado el control de los asuntos religiosos, llegando a lo que Alberto de la Hera ha denominado una "Iglesia de Estado"⁷⁴.

Monroy fue, pues, un hierócrata moderado, que supo defender los derechos del papado en su contienda con el regalismo, sin incurrir en un ultramontanismo extremo. En esos años de inicios del xviii, en que el occidente cristiano viraba hacia el regalismo y hacia las iglesias nacionales, es muy interesante que un criollo

⁷⁴ Alberto de la HERA, *Iglesia y Corona en la América española*, MAPFRE, Madrid 1992, especialmente pp. 411-432.

americano elevase su voz en defensa de la sede pontificia. Parece indicativo de la cercanía de Roma a la Iglesia americana.

k) Francisco Navarrete y los estudios bíblicos en la Nueva España

El dominico **Francisco Navarrete** cierra, de alguna manera, el siglo xvii de la teología universitaria mexicana. No fue estrictamente miembro del claustro universitario; enseñó y muy intensamente en el estudio general de la Orden dominicana en México, del cual fue primero lector y luego maestro⁷⁵, y se inscribe en una larga tradición de escrituristas mexicanos, iniciada con Alonso de la Vera Cruz, primer catedrático de Escritura en la Universidad⁷⁶. Un eslabón importante de esta cadena fue **Juan Díaz de Arce**, que publicó en México dos obras interesantes: *Questionarium expositivum pro clariori intelligentia sacrorum*

⁷⁵ Natural de Osuna o Morón (Sevilla), donde nació a principios del siglo xvii, marchó muy joven a México. Allí tomó el hábito dominicano en 1632, en Oaxaca. Fue elegido provincial en 1668 e intervino en la pacificación de los indios de Tehuantepec, que se habían rebelado contra el gobernador. Viajó a Roma, donde recibió el grado de maestro en Sagrada Escritura. Volvió a Oaxaca, y en 1674 publicó, imprso en Sevilla, su obra titulada *De Sacrae Scripturae sensibus, regulis et controversis*, fruto de su docencia en el studium generale de la Orden en México.

⁷⁶ Cfr. José Carlos MARTÍN DE LA HOZ, *Francisco de Navarrete, OP, De sensibus Sacrae Scripturae*, en Paulino CASTAÑEDA (ed.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del III Congreso Internacional*, Deimos, Madrid 1991, 711-742. De la Hoz ha insertado a Navarrete en el contexto de esa tradición escriturística mexicana, que arranca probablemente de la primera generación salmantina. Domingo de Soto, en efecto, dedicó tres relecciones a la Biblia: *De sacro canone et eius sensibus* (1536), *Catalogo Librorum Sacrae Scripturae* (1537) y *De sensibus Sacrae Scripturae* (1538). Cfr. José Carlos MARTÍN DE LA HOZ, *Estudio histórico-crítico de las Relecciones escriturísticas inéditas de Domingo de Soto*, en "Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia", 6 (Pamplona 1983); e ID., *Las Relecciones teológicas de Domingo de Soto: cronología y ediciones*, en "Scripta theologica", 16 (1984) 433-441.

librorum (1647), y *Quaestionarii expositivi liber quartus de studioso Bibliorum* (1648)⁷⁷.

El *De sensibus Sacrae Scripturae* de Francisco Navarrete, que data ya del último cuarto del siglo xvii, se divide en dos libros o partes: en el primero desarrolla básicamente la hermenéutica y noemática (interpretación y sentidos de la Biblia), mientras que en el segundo libro expone una serie de polémicas teológicas, que intentará resolver aplicando los principios desarrollados en el primer libro. Por ejemplo: sobre si es suficiente argumentar con la sola Escritura en controversias sobre los contenidos de la fe; acerca de quién puede establecer el sentido exacto de un pasaje escriturístico; sobre si sólo son cuatro los sentidos de la Escritura, como había determinado San Agustín (literal y místico, el cual, a su vez, se subdivide en alegórico, moral y anagógico o de las cosas supremas); si pertenece a la fe el que bajo un mismo texto de la Escritura se contienen varios sentidos; etc.

El libro primero (*De regulis sacrum textum exponendi et de eius sensibus*) trata de la dignidad de la Escritura, su autoridad, su necesidad, su profundidad y acerca de las siete reglas hermenéuticas del texto sagrado, con una breve exhortación al estudio, puesto que la ignorancia hace oscura la Escritura (I, cap. 5). Enumera, además, los libros canónicos y determina que los apócrifos no tienen autoridad ninguna. Aquí, en esta parte, analiza ampliamente los sentidos de la Biblia (I, cap. 23), distinguiendo sólo dos sentidos genéricos: el histórico (que se subdivide en dos especies: sentido propio o literal y sentido metafórico) y el místico o espiritual. Más adelante, en el segundo libro, desarrolla ampliamente este tema (cfr. II, controversia 3), subdividiendo también el sentido espiritual o místico, según la regla escolástica: "Li[t]tera gesta docet: Quid credas Allegoria / Moralis quid agas? Quo tendas Anagogia" (p. 139)⁷⁸.

⁷⁷ Cfr. José M. GALLEGOS ROCAFULL, *El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xvii*, cit. en nota 37, pp. 255-256.

⁷⁸ En nuestros días se han sistematizado los sentidos de la Biblia de la siguiente forma: a) sentido literal, verbal o histórico, que se subdivide en literal propio (sentido obvio o inmediato de las palabras) y sentido literal metafórico o figurado (que no rebasa tampoco el ámbito de la intencionalidad del hagiógrafo);

El libro segundo (*De sacrae scripturae sensuum controversiis*) se centra en las grandes discusiones de la época, a las que dedica una pormenorizada atención, citando diecinueve veces a Martín Lutero, cuatro veces a Zwinglio y cuatro veces a Calvino, con referencias concretas a distintas obras de los reformadores. Por otra parte, la erudición de este segundo libro es notable, con constantes alusiones a la patrística (sobre todo a Orígenes, San Ambrosio, San Juan Crisóstomo y San Agustín) y a teólogos bajomedievales de todas las corrientes doctrinales. Martín de la Hoz⁷⁹ considera que aquí, en el libro segundo, se centra en las grandes controversias teológicas de la época, y que la clave de toda la cuestión discutida con los luteranos sigue siendo la autoridad del papa y, en general, del magisterio de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura: "Puesto que la Sagrada Escritura es oscura y depende de un intérprete, se sigue otra cuestión. Si la interpretación de la Escritura tiene que ser solicitada a un juez concreto y común, o bien hay que dejarla al arbitrio de cada cual. He aquí una cuestión verdaderamente gravísima, de la cual se puede decir que casi penden todas las demás controversias"⁸⁰. Es la misma problemática tratada por Domingo de Soto un siglo antes, en sus selecciones escriturísticas. Evidentemente, en esta controversia está implicado Lutero, que es citado expresamente. Y tiene razón Navarrete, cuando señala que todo pende de la repuesta que se dé a esta cuestión, pues en ella están en juego tanto el concepto de la tradición católica, como el oficio del magisterio en la vida de la Iglesia.

Aunque no era el propósito de Navarrete ofrecer una disertación teológica completa sobre los temas "de Revelatione", hallamos

b) sentido espiritual, que se subdivide en sentido típico (alegórico, tropológico y anagógico) y sentido pleno (sentido profundo del texto, querido por Dios, pero no claramente expresado por el autor humano, que se descubre cuando un autor bíblico interpreta un texto bíblico anterior). Como puede apreciarse, Navarrete estaba muy próximo a la noemática de nuestro tiempo.

⁷⁹ Cfr. José Carlos MARTÍN DE LA HOZ, *Francisco Navarrete OP...*, cit. en nota 74 pp. 733-734.

⁸⁰ "Cum Sacram Scripturam obscuram esse, et interprete indigere iam constiterit, sequitur alia quaestio. Utrum Scripturae interpretatio ab uno visibili, et communi iudice petenda sit, an uniuscuiusque arbitrio reliquenda? Quae sane gravissima quaestio est, et ex ea quasi dependent omnes controversiae" (II, controversia 2, p. 99).

pistas en su libro para una alta especulación. Obviamente, no se plantea discutir cuál sea la exacta naturaleza del carisma de inspiración, ni cómo se compagina la actuación divina con la libertad del hagiógrafo. La famosa tesis del dictado, tan popular en aquellos años, tampoco está expresamente recogida. En cambio, y partir de un texto del Apocalipsis, interpretado alegóricamente, Navarrete recuerda las principales características del texto sagrado, cuya autoridad suprema deriva de haber sido revelado por Dios. El pasaje de San Juan dice: "Y me mostró un río de agua de vida, clara como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero" (Apoc. 22, 1). Y, después de leerlo, concluye que aquí el apóstol declara que la Escritura ha sido divinamente revelada (I, cap. 1). De lo cual se deduce el carácter inviolable de su autoridad. Es más, la Escritura (o la ley de la Escritura) procede de la sede de Dios y del Cordero por un título especialísimo. En consecuencia, se dice divina de forma particular: pues por el Verbo increado ha sido exhalada e instituida, por el Verbo dicho (por el Padre) recitada, por el Verbo encarnado consumada, por el Verbo autenticado (por el Padre en el bautismo) promulgada⁸¹. Interesante forma de describir el fenómeno peculiarísimo de la revelación sobrenatural, que se atribuye especialmente al Verbo de Dios, como algo que "emana" de Él. En tal contexto, Navarrete estaba a un paso de equiparar el carisma de la inspiración, es decir, el *fieri* mismo de la Revelación, a la institución de los sacramentos, salvando lo que hubiese que salvar, según las leyes de la analogía de la fe. Pues también los sacramentos, como sugiere el pasaje de la hemorroísa (Lc. 8, 46) y el relato de la lanzada en el Calvario (Ioan. 19, 34), pueden explicarse como virtudes que emanan de Cristo. Pero, al menos en el texto publicado que ahora comentamos, no dio ese paso. Finalmente, y como conclusión, recuerda Navarrete las principales propiedades de la Sagrada Escritura: inerrancia, indefectibilidad, etc.

81 "Lex tamen Sacrae Scripturae peculiarissimo nomine, et praerogativa specialissima dicitur procedere de sede Dei, et agni [...]. Est enim per Verbum increatum edita et instituta, per Verbum inspiratum recitata: per Verbum incarnatum consummata: per Verbum auctenticatum promulgata" (I, cap. 1, p. 7).

Las siete reglas principales de interpretación de la Escritura (I, cap. 3, pp. 18-25) son las siguientes: 1ª) la conexión de la cabeza con los demás miembros en un mismo contexto (es decir, que lo dicho de la cabeza se afirma también del cuerpo); 2ª) la alabanza de los malos junto con los buenos y el vituperio de los buenos con los malos, por tener la Iglesia muchos posibles referentes; 3ª) el doble sentido histórico y/o literal de un mismo texto (por ejemplo: que un texto literamente se refiera a David y Salomón, y al mismo tiempo también se refiera literalmente a Dios Padre y Dios Hijo)⁸²; 4ª) el tránsito, en un mismo texto, del género a la especie o del todo a la parte, o al revés; 5ª) los cambios de los tiempos, tomando la parte por el todo, despreciando las pequeñas partes del tiempo, computando el tiempo a partir de distintos términos *a quo*, o, finamente, considerando ya cumplida, y como cosa pasada, una profecía, por la certeza de su cumplimiento; 6ª) que los acontecimientos históricos no siempre se relaten en el mismo orden, pues a veces se presentan hechos posteriores anticipándolos a otros anteriores; y 7ª) "de diabolo et eius corpore", es decir, la transferencia del diablo a los miembros de su cuerpo, que son los malos.

El tema de las reglas de interpretación tiene claro sabor rabínico, y se remonta, en su formulación clásica, a tres rabinos: al Rabí Hillel, que formuló los principios hermenéuticos en siete reglas, según los usos interpretativos alejandrinos o helenísticos; al Rabí Yismael, que vivió a finales del siglo I después de Cristo, y que reagrupó tales principios en trece reglas; y a las treinta y dos reglas

⁸² Veamos, por ejemplo, cómo explicaba esta regla la Pontificia Comisión Bíblica: "El sentido literal de un texto ¿es único? En general sí, pero no se trata de un principio absoluto, y esto por dos razones. Por una parte, un autor humano puede querer referirse al mismo tiempo a varios niveles de realidad. El caso es corriente en poesía [...]. Por otra parte, aun cuando una expresión humana parece no tener más que un significado, la inspiración divina puede guiar la expresión de modo que se produzca una ambivalencia" (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, ed. esp., Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993, p. 73. El documento está fechado el 23 de abril de 1993). Cfr. Domingo MUÑOZ LEÓN, *Los sentidos de la Escritura. Perspectivas del Documento de la Pontificia Comisión Bíblica (1993) sobre "La interpretación de la Biblia en la Iglesia"*, en "Scripta theologica", 27 (1995) 99-122.

del Rabí Eliezer ben Yosé ha-Gelilí, que datarían del Altomedievo (entre el 600 y el 800)⁸³. Estas *middot* o reglas interpretativas poco influyeron en la Patrística. Sin embargo en España, quizá por la experiencia polemista, especialmente a partir de la Disputa de Barcelona (1263)⁸⁴ y de las posteriores disputas, pudieron entrar en la teología de controversia, y de ahí pasar a la teología bíblica moderna. Es probable que los dominicos, protagonistas destacados de las controversias plenomedievales, las llevaran —debidamente adaptadas a la exégesis cristiana— a las Universidades renacentistas, y que de éstas pasasen a América. Quién sabe si en este itinerario pudieron influir también los "humanistas hebraístas" centroeuropeos, que escribieron entre 1450 y 1550. En todo caso, la asunción de las *middot* demuestra la seriedad con que se enseñaban la exégesis y la teología bíblica en la Nueva España.

Navarrete representa, además, un eslabón importante en la elaboración de los primeros manuales de Teología fundamental, que con el tiempo darían lugar al tratado *De Revelatione*. Pero de esto hablaremos más detenidamente al estudiar las aportaciones del teólogo Leonardo de Peñafiel, el último de los pensadores que estudiaremos en el presente capítulo. En todo caso: ¿qué pudo impulsar a Navarrete a escribir un tratado acerca de la interpretación de la Biblia y el análisis de sus sentidos? Seguramente la importante

⁸³ Cfr. Hermann L. STRACK y Günter STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, ed. esp. a cargo de Miguel Pérez Fernández, Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, Valencia 1988, pp. 47-69.

⁸⁴ La disputa, en presencia de Jaime I el Conquistador y de san Raymundo de Penyafort, tuvo lugar en el palacio real de Barcelona una controversia entre el rabino Moséh ben Nahmán, también conocido con el nombre romance Bonastruc de Porta, y el fraile dominico Pablo Cristià, que era converso. Cfr. José M. MILLÁS VALLICROSA, *Sobre las fuentes documentales de la controversia de Barcelona en el año 1263*, en "Anales de la Universidad de Barcelona. Memorias y Comunicaciones", 1940, pp. 25-43; y Cecil ROTH, *The Disputation of Barcelona (1263)*, en "Harvard Theological Review", 43 (1950) 117-144; R. CHAZAN, *The Barcelona "Disputation" of 1263: Christian missionizing and Jewish response*, en "Speculum", 52 (1977) 824-842; y Francisco VARO, *Los Cantos del Siervo en la exégesis hispano-hebraica*, Cajasar, Córdoba 1993, cap. 4, dode se narra la actividad intelectual de Moséh ben Nahmán (1194-1270).

profesión de fe tridentina, de 1564, en la cual leemos el siguiente párrafo:

"Admito y abrazo firmísimamente las tradiciones de los Apóstles y de la Iglesia y las restantes observancias y constituciones de la misma Iglesia. Admito igualmente la Sagrada Escritura conforme al sentido que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien compete juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras, que jamás tomaré e interpretaré sino conforme al sentir unánime de los Padres"⁸⁵.

1) Juicio sobre la teología universitaria mexicana

Tras considerar las aportaciones doctrinales de los primeros teólogos mexicanos de quienes conservamos cursos universitarios u otras intervenciones análogas (Peña, Vera Cruz, Ledesma, Pravia, Mercado, Contreras e Hinojosa); después de considerar ocho tesis doctorales de Teología sostenidas en dicha Universidad mexicana, entre 1605 y 1612; y, finalmente, tras de exponer las principales ideas teológicas de dos dominicos catedráticos en México, Naranjo y Monroy, luego obispos, y de Navarrete, maestro en Sagrada Escritura, que se adentran ya en la segunda mitad del siglo XVII, podemos concluir:

a) Entre los teólogos académicos mexicanos de estos dos siglos vemos miembros de las distintas Ordenes religiosas implicadas en la evangelización americana, sobre todo dominicos y agustinos, y algún sacerdote secular.

b) Los teólogos universitarios mexicanos mostraron un interés particular por las cuestiones geográficas, históricas y etnográficas del nuevo Continente y por la psicología de los naturales, y procuraron considerarlas a la luz de los principios teológicos católicos (preparación exigible a los indios para la válida recepción de los sacramentos, según su capacidad; juicio sobre la moralidad de las costumbres sociales precolombinas; discusión sobre la legitimidad del matrimonio de los naturales; valoración sobre los títulos de conquista; licitud o no de las formas económicas de

⁸⁵ *Professio fidei tridentina*, de 13 de noviembre de 1564 (DS1863).

explotación implantadas por los españoles; capacidad de los indios para tributar los diezmos; idoneidad para la recepción de la Eucaristía; licitud del repartimiento y de la encomienda; etc.). Este interés es más evidente en la primera generación que en la segunda y tercera. A medida que entramos en el siglo xvii se advierte, por parte de los académicos, una mayor inclinación hacia las grandes cuestiones teológicas debatidas en Europa, que conocen perfectamente, y un progresivo distanciamiento de los temas misionales. Esto quizá sea expresivo de una mayor urbanización de la vida social americana, con un peso cada vez más decisivo de los "americanos", es decir, de los criollos y mestizos, lo cual favoreció una mayor especialización teológica, estableciéndose una distinción más neta entre la teología universitaria y la teología profética. En parte, fue una pérdida; pero, desde otra perspectiva, una ganancia. Una pérdida de frescura y vitalidad; una ganancia técnica y una mayor sintonía con los circuitos culturales del momento.

c) A pesar de la mayor urbanización de la vida social americana y de su criollización, la teología académica no abandonó su interés por la inculturación de la fe. Es más, la aplicación de Trento en el Tercer Concilio Mexicano supuso un momento culminante del estudio de la temática propiamente americana, como se percibe en los múltiples memoriales que los teólogos presentaron en aula de la asamblea.

d) Sus explicaciones académicas muestran, en ocasiones, un nivel superior al que se observa en la metrópoli por esos mismos años, sin excluir las enseñanzas de la misma Universidad de Salamanca, especialmente en cuestiones metafísicas y en algunos temas teológicos más especulativos. En todo caso, se aprecia una mayor libertad especulativa: más independencia con relación a las modas, que en Europa; y mayor coherencia entre los presupuestos metafísicos y los temas teológicos analizados.

e) Las autoridades doctrinales aducidas son sorprendentemente variadas y numerosas: no sólo escolásticos medievales y teólogos salmantinos, sino también pensadores centroeuropeos, que enseñaban contemporáneamente en Lovaina, en París y en Inglaterra; y de éstos, no sólo se citan las obras impresas, sino incluso los cursos inéditos o reportaciones de clase. Con todo, es

posible que alguno de los cursos manuscritos que hemos manejado hayan sido interpolados posteriormente con nuevas autoridades. Su familiaridad con los decretos conciliares bajomedievales es también notable. Pero sobre todo es destacable la recepción, desde primera hora, del Concilio de Trento en la teología universitaria mexicana.

f) Al mismo tiempo, muchos de estos teólogos muestran conocer bien las obras de los teólogos reformados. Su actitud frente al luteranismo y otras corrientes reformadas es serena y tranquila. Se advierte, pues, que en América la penetración protestante no fue considerada peligrosa, al menos en los dos primeros siglos de la colonización.

2. La teología del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo

a) Principales maestros

La enseñanza de la Teología en México comenzó con la fundación de la Universidad en 1551, de la cual ya se ha hablado ampliamente en el anterior epígrafe, y tuvo un impulso notable con el posterior establecimiento del Colegio de San Pedro y San Pablo de la Compañía de Jesús, veintiún años después.

El jesuita Pedro Sánchez fue el primero que pasó a Nueva España con el encargo expreso de fundar colegios; y así, a los pocos meses de llegar, el 12 de diciembre de 1572, creó el Colegio Máximo. Esta institución educativa, la más importante de los jesuitas mexicanos, fue un centro de nivel superior, parangonable a una Universidad. Allí se formaban los maestros de la Compañía. Fue, además, ordinario asiento de las aulas de gramática, filosofía y teología, para los jóvenes jesuitas y también para seculares; y residencia de teólogos y filósofos, aunque desde el año 1625 estos últimos se trasladaron al colegio de San Ildefonso y tuvo gobierno aparte el de San Gregorio. En el Colegio Máximo se siguió la *Ratio studiorum* de la Compañía.

Desde el primer momento tuvo una gran afluencia de alumnos, lo que obligó a erigir otros seminarios o convictorios cercanos al de San Pedro y San Pablo para dar cabida a todos. Se crearon los de San Bernardo, San Gregorio y San Miguel. El primer rector del Colegio Máximo fue Diego López y los primeros estudios de gramática (1574) corrieron a cargo de Juan Sánchez y Pedro Mercado, este último criollo; de Vicente Lanuchi, los de retórica; de López de la Parra (1575) y Antonio Rubio (1577), los de filosofía; y de Pedro de Ortigosa (1576), los de teología. En el Colegio Máximo se impartían las Facultades menores (gramática y humanidades) y las Facultades mayores divididas en artes o filosofía y teología. Las artes o filosofía constaban de lógica, metafísica y física. La educación jesuítica, basada en una formación integral de la persona desde su infancia, y apoyada en un plan de estudios humanista y en la trasmisión de la técnica retórica, logró resultados muy notables, que se notaron en el mundo intelectual americano.

En filosofía destacó especialmente, como ya hemos dicho, **Antonio Rubio**⁸⁶, español de nacimiento, profesor en México de 1577 a 1602, año en que fue llamado por la Universidad de Alcalá, regresando a la metrópoli. Su *Cursus philosophicus*, adoptado por la Universidad de Alcalá como libro de texto, es un ceñido comentario al *corpus* aristotélico en cinco gruesos y apretados volúmenes: la *Lógica* (es el famoso tomo titulado *Logica mexicana*, del cual hay dos versiones: una extensa y otra abreviada, la primera fechada en 1603), la *Física*, el *De anima*, el *De ortu et interitu* y el *De coelo et mundo*. El *Cursus* tuvo muchas ediciones, no sólo en España, sino también en otros países europeos.

⁸⁶ Nació en Villa de Roda (Albacete), en 1548. En 1560 inició sus estudios en la Universidad de Alcalá y en 1569 ingresó en la Compañía de Jesús. Estudió cuatro años de Teología y en 1576 pasó a Nueva España con la tercera expedición de jesuitas. Impartió clase de Filosofía desde 1577, año en que fue ordenado sacerdote en el Colegio Máximo, hasta 1599. Le fue concedido el grado de doctor por la Universidad de México. Estuvo en Tepetzotlán y Pátzcuaro. En 1599 fue elegido procurador de la Compañía y se trasladó a Roma en donde estuvo hasta 1602. Desde entonces permaneció en España. Fue prefecto de estudios del Colegio de Alcalá. Murió en Alcalá de Henares en 1615.

Las tesis metafísicas del P. Rubio son muy interesantes, y conviene recordarlas aquí para comprender cuál era la teología que se hacía en el Colegio Máximo novohispano. A pesar de declararse varias veces devoto seguidor de Santo Tomás, se aparta de Aquino en asuntos de gran trascendencia, alineándose más bien con la nueva filosofía que elaboraba por esos mismos años Francisco Suárez; filosofía de carácter ecléctico, fuertemente influida por las perspectivas de la nueva física. Vale la pena enunciar, por tanto, algunas de sus tesis metafísicas, aunque sólo someramente: la materia no es pura potencia, simplemente hablando; la materia tiene su existencia propia independientemente de la forma (ambas tesis se adscriben a la corriente agustiniana-avicebroniana); la materia tiene sus partes entitativas distintas, con independencia de la cantidad; nuestra inteligencia tiene conocimiento directo del singular material; acepta la teoría de los modos (los modos substanciales y los modos accidentales, tema típico de Suárez); la esencia y el *esse* no se distinguen realmente; etc. En cambio, Rubio se enfrenta a la hermenéutica tomista de Cayetano, al considerar que la única verdadera analogía del ser es la analogía de atribución. Se sitúa junto a Santo Tomás al sostener que no repugna la creación *ab aeterno* cuando no hay sucesión en lo creado. Y se aparta de la doctrina de Domingo Báñez, al sostener, en este caso en temas teológicos, que no se necesita moción previa para que las criaturas libres puedan obrar. Rubio fue, pues, un influyente maestro universitario, tanto en México como en Castilla, que contribuyó a difundir ese espíritu filosófico ecléctico, que configuraría por esos años el hacer teológico del Colegio Máximo novohispano. Rubio tomó elementos del formalismo escotista, que combinó con otros genuinamente tomasianos, bajo la guía intelectual de Francisco Suárez. Es lógico, a la vista del espíritu que reinaba en Alcalá desde su fundación, proclive a la armonía de las vías filosóficas, que el *Cursus* de Rubio se impusiese entre los escolares de artes liberales.

Si importante fue la filosofía elaborada por los jesuitas mexicanos, no fueron menores sus aportaciones teológicas. **Pedro Sánchez**⁸⁷ había sido catedrático y rector de la Universidad de

⁸⁷ Nació en 1528 en San Martín de Valdeiglesias (Toledo). Estudió en la Universidad de Alcalá de Henares. Leyó cátedra de artes y recibió el grado de

Alcalá y, una vez incorporado a la Compañía, había enseñado filosofía en Alcalá, teología en Valladolid. Era pues, hombre con capacidad para iniciar en México los estudios al estilo de aquellas Universidades. Llevó con él a Pedro de Ortigosa, que sería el primer maestro de teología del Colegio Máximo y una de las figuras más brillantes de la teología novohispana, a quien dedicaremos seguidamente un epígrafe propio.

Sucedió a Pedro de Ortigosa en su cátedra de teología, el criollo **Andrés de Valencia**⁸⁸, quien refleja su preocupación cristológica en el único manuscrito que de él se conserva, titulado *Tractatus de Incarnatione Dominica* (1637), y que se encuentra en la Biblioteca Nacional de México, sección de manuscritos. A Valencia le siguió otro criollo que ocupó una cátedra de teología: **Juan de Ledesma**⁸⁹, que enseñó filosofía y teología durante más de treinta años, fue consultor de preladados y de tribunales de México, de Perú y de España. Al morir, dejó catorce tomos de materias teológicas, de los que sólo se conserva uno en la Biblioteca Nacional de México, titulado *De ideis divinis* (1619), que es un comentario a la primera parte de la *Summa* de Santo Tomás, y constituye una pequeña sección de una obra más extensa cuyo objeto debía de ser la doctrina completa *De Deo ut uno*.

maestro en ellas y de doctor en Teología. Llegó a ser rector de la Universidad de Alcalá. Pasó a Nueva España en 1572. Murió en 1609.

⁸⁸ Nació en Guanajuato en 1578. Ingresó en la Compañía en 1597. Fue el primer maestro de Teología del Colegio de San Ildefonso de Puebla desde 1624. En 1637 fue nombrado lector de Prima de Teología y calificador del Santo Oficio. Falleció en 1645.

⁸⁹ Nació en 1575 en México. Entró en la Compañía en 1590. Enseñó humanidades y Filosofía en el Seminario de San Ildefonso desde 1604. En 1611 era lector del curso de Artes en el Colegio Máximo de México y luego fue lector de Vísperas de Teología. Fue discípulo de Diego de Santiesteban, a quien sustituyó en la cátedra de prima, y rector del Colegio de San Gregorio de México. Falleció en 1637 en México.

b) Pedro de Ortigosa

Pedro de Ortigosa⁹⁰, formado en Alcalá y llegado a México en 1576, dejó publicadas varias obras de teología, que pueden consultarse en la sección de manuscritos de la Biblioteca Nacional de México. En su *De fide, spe et charitate* (1590) estudia y comenta las cuestiones de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás sobre este tema, suscitando al respecto de cada una diversas dudas. La cuestión 40 está consagrada a la guerra. En el proemio, entre autores como San Agustín y Santo Tomás cita a Vitoria. En el primer artículo se plantea si es o no lícita la guerra y sobre ello suscita varias dudas, llegando a las siguientes conclusiones: 1) la guerra no es siempre justa; sólo puede ser honesta si se hace con las condiciones debidas; 2) tres son las condiciones que se requieren para que la guerra sea lícita, a saber, autoridad pública, causa justa e intención recta; 3) cuando falta alguna de ellas, la guerra es ilícita. Esta doctrina, común en la tradición patristica, había sido recogida en le tercer Concilio Mexicano (1585), al tratar acerca de los chichimecas.

De sacramento poenitentiae (1603) es un comentario a las cuestiones 84-90 de la tercera parte de la *Summa* de Santo Tomás. Define en primer lugar, algunos conceptos como carácter, signo, bautismo, confirmación, etc. Termina el libro con una disputa sobre las indulgencias, toda ella contra Lutero, del que dice que

⁹⁰ Nació en Ocaña (Toledo) en 1546. Estudió Filosofía, Artes y Teología en Alcalá. Ingresó en la Compañía en 1564. Llegó a México en 1576 y al año siguiente empezó a enseñar Teología en el Colegio Máximo, actividad que luego hizo compatible con la enseñanza en la Universidad de México, que le concedió el grado de doctor junto con el P. Antonio Rubio. Fue teólogo y consultor en el III Concilio Mexicano y rector del Colegio Máximo desde 1585 a 1586, año en que viajó a Roma porque había sido nombrado procurador. Ocupó este cargo hasta 1588 en que regresó a Nueva España. Comenzó de nuevo a dar clases en la Universidad y llegó a ser decano de todo el claustro. También colaboró en el Tribunal de la Inquisición En 1596, a la muerte de Gregorio López, eremita español afincado en México, pronunció su panegírico, ya que lo conocía y lo había tratado íntimamente. Falleció en México en 1626.

habiendo sostenido primero que las indulgencias eran fraudes piadosos, más tarde dijo que eran impías y criminales imposturas de los pontífices, en lo cual le guiaba la codicia, que, como atestigua San Pablo es la raíz de todos los males. Por la codicia algunos erraron en la fe, "entre los cuales con razón hay que contar a Lutero".

El tratado *De angelis* (1606), copiado al final de una obra de Diego Santiesteban, comenta las cuestiones 50 a 64 de la primera parte de la *Summa* de Santo Tomás⁹¹. Este comentario corresponde a la madurez de Ortigosa, que llevaba ya casi treinta años de experiencia docente como profesor de Teología, cuando se copió. Además, fue preparado a la vuelta de los dos años que pasó en Roma, ejerciendo como procurador de la Compañía. Esto explicaría, por ejemplo, la rara erudición de este curso, que abunda en citas de teólogos contemporáneos, de los cuales pudo tener conocimiento en Italia, como los jesuitas Gregorio Valencia⁹², que cita repetidas veces, Francisco Suárez, Gabriel Vázquez, Enrique Henríquez y Luis de Molina; y los dominicos Cayetano y Melchor Cano; amén de los bajomedievales más conocidos (Capreolo, Durando de San Porciano, etc.), los plenomedievales (Alejandro de Hales, San Buenaventura y Duns Escoto) y, en general, los Padres más importantes de la antigüedad tardía. La erudición parece ser, al menos para los teólogos más próximos a su tiempo, de primera mano. Evidentemente, el documento magisterial referido continuamente es el decreto *Firmiter* del Concilio Lateranense IV (1215).

En la cuestión cincuenta discute la naturaleza de los ángeles, considerada desde el punto de vista metafísico. Como se sabe, éste es un asunto decisivo en la fundamentación filosófica de los grandes temas teológicos. En el artículo primero, después de unas consideraciones sobre la etimología del término "ángel", se

⁹¹ Se trata del manuscrito 524 de la Biblioteca Nacional de México, folios 272-423. Al margen derecho del folio 272r se lee: "Pater Doctor Petrus de Hortigosa Societatis Jesu iamdiu sapientia et autoritate notissimus. Anno 1606, die 20 mensis octobris".

⁹² Autor de un *Commentariorum theologicorum et disputationum in Summam Divi Thomae Aquinatis* (Ingolstadt, 1591-1603), que pudo servirle de guía.

pregunta "utrum angelus sit omnino incorporeus" (fol. 273v), limitándose a recoger el argumento de Santo Tomás, derivado de Aristóteles, según el cual "consensu theologorum" las inteligencias "non esse virtutem aliquam in materiam existentem" (fol. 276r): se trataría de la famosa afirmación peripatética, según la cual las inteligencias están "separadas" de la materia, porque su actividad es inmaterial. Por consiguiente, son sustancias simples, separadas de toda materia, de modo que no pueden constar de materia y forma (fol. 277v).

Más interesante es todavía, en la misma cuestión 50, art. 4, *dubium unicum*, la pregunta: "An possint dari sub eadem specie infima plures angeli solo numero diferentes" (fol. 282r): si se pueden multiplicar los ángeles en una misma especie. Es una opinión casi común ("fere communis") —dice— que los ángeles se pueden multiplicar bajo la misma especie, de modo que sólo difieran en número, como es el caso de los hombres en su especie, supuesto siempre que los ángeles son totalmente incorporeos e inmatrimales. Después de citar a bastantes teólogos, alude a las censuras parisinas de 1277, que habrían condenado —en opinión de Ortigosa— que es imposible multiplicar en una misma especie inteligencias que carezcan de materia (fol. 282v).

Seguidamente expone la tesis contraria, según la cual es imposible que muchos ángeles pertenezcan a una misma especie, diferenciando sólo en número (fol. 283r). Esto repugnaría a la razón e implicaría contradicción. Tal es la opinión de Tomás de Aquino, que seguiría en esto a Aristóteles. Para probar tal sentencia apela al siguiente razonamiento: en las sustancias separadas de la materia, "idem esse quod quod est, et cuius est, id est, essentia, et singularitas, quod habet essentia" (fol. 283r): es lo mismo aquéllo que es, y de lo cual es, o sea, la esencia, y lo singular o cosa concreta, que tiene esencia. El lugar tomasiano referido es el *De ente et essentia*, cap. 5, y el libro II de *Contra gentiles*, cap. 93. Por consiguiente, a cada singular inmaterial le correspondería una esencia.

Ortigosa, después de criticar la sentencia tomista, como antes había discutido la sentencia "casi común", llega a la siguiente conclusión: que ambas posiciones son interesantes, que ninguna de

ellas se puede probar eficazmente y que, además, las dos se pueden sostener sin error ni peligro alguno (fol. 284r). Se revela, pues, como teólogo ecléctico, conforme al ecleticismo de algunos jesuitas de la época, que, sin separarse de las posiciones tomasianas —no podía, porque las constituciones de San Ignacio imponían la doctrina del Aquinate— se permitía, no obstante, abstenerse de un juicio definitivo. Lo curioso del caso es que mientras Ortigosa adoptaba esa posición ecléctica, un colega suyo de claustro, el también jesuita Diego de Santisteban, se manifestaba tomista convencido, como veremos el siguiente epígrafe. Quién sabe si su actitud contemporizadora entre posiciones metafísicas le vendría a Ortigosa de los años que pasó en Europa, antes de regresar a México... donde había sido testigo, con toda seguridad, de los primeros compases de la polémica *de auxiliis*.

Con todo, la cuestión no era, a nuestra entender, puramente táctica, pues, Ortigosa parece no haber comprendido el fondo de la argumentación tomasiana. Aquino no arguyó la distinción esencial de los ángeles entre sí a partir de la indistinción entre el singular y su esencia en las entidades inmateriales, sino apoyándose en la distinción real entre esencia y *esse* en todos los seres creados. Aunque los ángeles sean formas puras, en ellas se distingue esencia y *esse*. Por consiguiente, los ángeles son formas subsistentes, que difieren por la *essentia*

En *De sacra theologia* (1610)⁹³ Ortigosa explica, comentando la *Summa theologiae* de Santo Tomás, qué es la teología y cuál es su materia propia; prueba la existencia de Dios y expone sus atributos en las diez cuestiones siguientes; trata a continuación de cómo Dios es conocido por el hombre, de los nombres que se le asignan, de su ciencia, de sus ideas, de su verdad, de su vida, de su voluntad, de su amor, de su justicia y de su misericordia, y termina explicando en qué consiste la providencia, la predestinación, el libro de la vida, el poder divino y la felicidad de Dios.

Ortigosa se sitúa al comienzo de la *Summa theologiae* (I, q. 1, a. 1) demostrando sus grandes dotes pedagógicas. Antepone un proemio a su comentario (fol. 1r), que merece la pena glosar. Allí,

⁹³ Biblioteca Nacional de México, Fondo reservado, ms. 559.

contrapone las dos sistematizaciones generales de la doctrina cristiana: la de San Agustín, seguida después por el Maestro de las *Sentencias*, y la de Santo Tomás, que simplifica la anterior. Para San Agustín, toda doctrina consta de cosas o signos. Las *cosas* se pueden disfrutar, como la Trinidad y la divina esencia; se pueden sólo usar, como de los seres irracionales; o pueden alcanzar el gozo de Dios a través del uso de las cosas inferiores, como los ángeles y los hombres. Los *signos* se pueden usar para significar, como las palabras; y se pueden usar por la eficacia que tiene, como los sacramentos. Esta consideración cuádruple dio lugar a una división cuatripartita de la primera gran suma teológica, los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo: Dios unoy Trino; la creación, especialmente de los ángeles y de los criaturas racionales; acercade Cristo; el tratado de los sacramentos y de los novísimos. Esta sistematización le parece tan clara e insuperable, y tan bien expuesta por los comentadores tomistas, que Ortigosa no pretende innovar nada, sino sólo discernir entre lo que es cierto y lo que es dudoso, añadiendo algunas respetuosas consideraciones⁹⁴. Sin embargo, tal profesión entusiasta de fe tomasiana no se corresponde siempre con los hechos, puesto que Ortigosa se separa de Aquino en cuestiones verdaderamente básicas, como hemos visto en el tema de la multiplicación de los ángeles dentro de una misma especie. En cambio, en otras cuestiones, nada fáciles por cierto, se mantiene fiel a la doctrina tomasiana, como es el caso que exponemos seguidamente, acerca de la necesidad de la fe para salvarse.

El artículo primero de esta primera cuestión comentada se pregunta: "Si es necesario que haya otra disciplina además de las disciplinas filosóficas" (fol. 1v). Santo Tomás había sostenido —

⁹⁴ "Divus Thomas quamuis ex parte sequatur ordinem Magistri, in multis tamen et clariorem methodum et exarctiorem ordinem constituit. Ad tria enim reducit omnia, quae tractat in Summa theologiae, ad ea, scilicet, quae Deo conueniunt in se ipso, et a duo alia quae conueniunt respectu creaturarum, quatenus est ipsarum principium et ultimus finis. [...] Maxima enim cum claritate et admirabili ordine prosequitur uniuersalem doctrinam, quam doctissimi viri propriis commentariis illustrarunt, ita ut super uacantum uideatur ipsis uelle quid piam super addere. Verum mens nostra non est, nouum edere commentarium, sed resolutorie tantum inter ea, quae certa sunt, et inter dubia discernere" (fol. 1v).

según Ortigosa— que era moralmente necesaria para salvarse la Revelación de las verdades accesibles a la razón natural, pues es evidente que muchos filósofos, usando sólo de la argumentación natural, no llegaron al conocimiento de muchas cosas que son necesarias para vivir rectamente (fols. 2r-2v). Un argumento escriturístico que apoyaba la opinión de Santo Tomás era el texto de Hebreos: "Sine fide autem impossibile est placere Deo" (Hebr. 11, 6). Sin embargo, Cayetano, Gregorio Valencia y Luis de Molina habían expresado su opinión en contrario, bien en el sentido de que donde hay conocimiento cierto natural no cabe la fe, o bien en el sentido de que la razón natural vendría a ser un apoyo utilísimo para la fe, caso de que está dudase. De ahí la duda de Ortigosa, su primer *dubium*: "Si para cada hombre en particular es necesaria absolutamente la doctrina de fe acerca de aquellas cosas que son conocidas con la luz natural [de la razón]" (fol. 2r).

Melchor Cano había señalado, en cambio, frente a Cayetano, que hay una doble manera de conocer la existencia de Dios. Desde el punto de vista natural, se le conoce como primera causa, primer motor, ser necesario, etc. "Pero es necesario creer [además] bajo otro concepto más perfecto que Dios existe como fin sobrenatural [...]"⁹⁵. "Consiguientemente, cuando por la razón es conocida [la existencia de Dios] con la luz natural —concluyó Ortigosa—, no es necesaria absolutamente ni la fe ni su acto; pero supuesto todo esto, se salvaría el hombre por la fe en los misterios sobrenaturales, entre los cuales se incluye el peculiar concepto que la religión cristiana tiene de la existencia de Dios, de la remuneración de las buenas obras, y del suplicio merecido por los pecados"⁹⁶.

Antes de continuar nuestra exposición sobre la teología de Ortigosa, conviene decir algo sobre las opiniones de Santo Tomás al respecto. Aunque su comentario a la Epístola a los Hebreos sea

⁹⁵ "Sed necessarium est credere sub alio conceptu perfectiore Deum esse tanquam finem supranaturalem [sic]..." (fol. 3r).

⁹⁶ "Ergo propter rationem cognitam lumine naturali non est fides necessaria simpliciter aut eius actus, sed hac suppositione data posset homo saluari per fidem mysteriorum supranaturalium, in quibus includitur peculiaris conceptus, quem religio habet de existentia Dei, et de remuneratione bonorum operum, et peccatorum supliciis" (fol. 3v).

un texto heterogéneo redactado en épocas muy variadas, la autenticidad tomasiana es indiscutible⁹⁷. En su lectura segunda al capítulo 11 (n. 577 de la edición de R. Cai) dice Aquino que podemos tener una triple noticia acerca de la *existencia* de Dios. Por Cristo, que nos revela su naturaleza divina y su consustancialidad con el Padre y con el Espíritu Santo, sabemos que Dios existe siendo en esencia y trino en personas. Esto sólo es creíble; no es accesible a las fuerzas de la razón natural. Que sólo hay que dar culto a Dios, como sabían los judíos por el Antiguo Testamento, y por ellos era creído. Finalmente, que existe un único Dios, lo cual es patente también a los mismos filósofos, "et non cadit sub fide", no es cuestión de fe. Esto implica, por tanto, que Dios es creído (en dos de los casos anteriormente citados) y conocida su existencia racionalmente (en el tercer supuesto considerado). No hay, pues, evidencia en ninguna de las tres situaciones consideradas; ha de ser demostrado que existe, porque su existencia no es evidente, ni siquiera por la fe. Volvamos ahora a Ortigosa.

El complejo razonamiento desarrollado por Ortigosa, para resolver el primer *dubium*, aunque sólidamente fundado en Aquino y en sus más fieles comentadores, supone ya un cambio importante de clima intelectual. Es evidente que en la Epístola a los Hebreos (11, 6) se lee que sin la fe no es posible agradar a Dios, y que esto había sido un tema delicado en el contexto de la polémica protestante. El autor de Hebreos parece hablar *in recto* de la virtud de la fe, no del acto de fe. Sin la virtud de la fe no hay justificación posible, y esto lo sabía bien Ortigosa, pues acababa de ser declarado por Trento (*De iustificatione*, cap. 8, DS 1532). En cambio, no sería obligatoria la actualización de la fe en todo momento y con relación a todas las cosas reveladas; tradicionalmente, la Iglesia sólo exigía el acto de fe con necesidad de medio en determinadas circunstancias. Hay, pues, un doble orden de conocimiento con relación a muchas verdades: uno natural y otro sobrenatural.

⁹⁷ Cfr. James A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*, trad. cast., EUNSA, Pamplona 1994, pp. 426-427.

La razón conoce una existencia de Dios que no coincide con la existencia de Dios alcanzada por la fe. Un mismo y único Dios es alcanzado por la razón y por la fe, sólo que bajo luces distintas y de tres modos diferentes: con la luz estrictamente natural, con la razón iluminada por la fe, y con la razón iluminada por la fe con una especial ayuda de los dones y frutos del Espíritu Santo. Según Ortigosa, el conocimiento estrictamente natural no justificaría por sí mismo, aunque sería conocimiento cierto; sólo justificaría el sobrenatural: creer que Dios existe y es remunerador. En esto se mantuvo también fiel a Aquino (cfr. *Ad Hebraeos*, ed. cit., n. 576). No entró a discutir, sin embargo, cómo alcanzan los gentiles esa fe en el Dios remunerador necesaria para salvarse, ni cuándo. De todas formas, y a pesar de su fidelidad, incondicional en este caso, a Santo Tomás, ¿no habrá Ortigosa distinguido excesivamente, casi separado, el conocimiento racional del conocimiento sobrenatural? Si se confirmase nuestra sospecha, Ortigosa participaría ya de un clima intelectual "moderno", muy distinto del clima intelectual que había respirado Tomás de Aquino...

En este mismo manuscrito mexicano, que expone su curso sobre la primera cuestión de la *Summa theologiae* tomasiana, se plantea Ortigosa otro tema que nos puede situar acerca de sus preferencias intelectuales. Al comentar I, q. 1, a.4: "Utrum sacra doctrina sit scientia practica", Ortigosa se plantea una duda (*dubium secundum*): "An theologia sit practica uel speculativa" (fol. 21r). Ofrece cuatro soluciones al problema: No es ni especulativa ni práctica, sino afectiva (San Buenaventura y Egidio Romano). En cuanto adquirida, es práctica; en cuanto ciencia divina, es especulativa (Durando de San Porciano y Gregorio de Rímini). Sólo es especulativa, y no práctica (Enrique de Gante y Pedro Aureolo). Finalmente, la cuarta opinión, que es la suya propia, que Ortigosa atribuye a Santo Tomás, a Cayetano e, incluso, con algunos matices, a Buenaventura: la Teología es a un tiempo especulativa y práctica (fols. 21r-23r).

Con todo, Ortigosa es consciente de que Aquino y Buenaventura no coinciden plenamente, a pesar de que los ha incluido en una misma solución. Por ello, vuelve, en el *dubium*

quartum a plantearse cuál sea propiamente la opinión del franciscano, preguntándose: "an theologia principalius sit speculativa" (fol. 29v), es decir, si es más especulativa que práctica o al revés. Y aquí intenta una componenda entre Buenaventura y Tomás de Aquino: "Hay que decir que, desde el punto de vista de su concidición científica, es principalmente especulativa; en cambio, en cuanto a la utilidad extrínseca de la ciencia, que es lo que más pretende el que conoce, es fundamentalmente práctica"⁹⁸.

La tradición bajomedieval conocía bien las diferencias entre el maestro dominico y el maestro franciscano acerca de la condición científica de la Teología. Y había deducido de las discrepancias entre ambos dos formas diferentes de aproximarse a la Revelación y de concebir la especulación intelectual acerca de la divinidad⁹⁹. Ortigosa, conociendo bien tales discrepancias, prefirió buscar una vía media, señalando que Tomás tenía razón desde la perspectiva estrictamente epistemológica; y que Buenaventura también estaba en lo cierto, pero contemplado el problema desde otro ángulo: desde la condición del sujeto y desde la finalidad que éste se proponía al acercarse a la Teología.

Consideremos finalmente el comentario de Ortigosa a *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4: "Utrum in Deo sit idem essentia et esse",

⁹⁸ "Dicendum est autem quantum ad rationem scientiae attinet, principalius esse speculatiuam; sed quantum ad utilitatem extrinsecam scientiae, quae magis intenditur a sciente, potioem esse considerationem practicam" (fol. 29v).

⁹⁹ Por ejemplo, en la Universidad de Salamanca hubo un debate acerca de la posición de ambos maestros, que debe datarse entre 1463 y 1478, en que se discutió la siguiente proposición: "H[a]ec sunt loca in quibus frater Thomas et Bonaventura differunt in libro quarto [Sententiarum]. / Ista autem sunt in quibus in primo Sententiarum./ Utrum Theologia sit speculativa vel practica. Thomas in prologo et in prima parte, quaestione prima, articulo quarto [Summa theologiae]. / Theologia sive sacra doctrina comprehendit sub se utrumque, id est, speculativam et practicam, / magis tamen est speculativam quam practicam. Bonaventura, e contra: sacra doctrina est / sapientia et est contemplationis gratia et ut boni fiamus, principaliter tamen / ut boni fiamus, in prologo, articulo quarto. / [...]". Cfr. sobre este manuscrito: Josep I. SARANYANA, *Santo Tomás y San Buenaventura frente al "mal uso"*. (Ms. 52, fol. 1v de la Catedral de Pamplona), en "Rivista de Filosofia neoscholastica", 68 (1976/2) 189-214; e ID., *Lo statuto epistemologico della Teologia nell'Università di Parigi (sec. xiii)*, en Rafael MARTÍNEZ (ed.), *Unità del sapere. Il dibattito del xiii secolo*, Armando Editore, Roma 1994, pp. 135-156.

si en Dios es lo mismo la esencia que el ser. Se trata, evidentemente, de uno de esos pasajes en que todo teólogo tiene que definirse en asuntos metafísicos de mayor cuantía, como antes al estudiar la posibilidad de que los ángeles se multipliquen numéricamente en una misma especie.

Ortigosa sienta dos tesis fundamentales. Primera: que en Dios no se distinguen esencia y *esse*, ni entran en composición. Además, que todas las criaturas carecen de esta perfecta simplicidad, aunque en ellas no se distingan realmente esencia y *esse*¹⁰⁰. Este matiz —"aunque la esencia de la criatura no se distinga realmente de su existencia"— apunta ya a la posición que Ortigosa va a defender en el *dubium unicum*, cuando discuta "an in creaturis essenti et existentia realiter distinguantur" (fol. 80v).

Considera el maestro jesuita que es suficiente, para establecer la infinita distancia que separa la criatura del creador, resultante de la absoluta simplicidad divina y la composición creatural, considerar cualquier composición en las criaturas. Por ejemplo la composición acto-potencia, que descubrimos también en los ángeles, y la composición esencia-existencia, pero entendida en abstracto. En efecto: la esencia o quiddidad considerada en abstracto difiere de la esencia considerada como actualmente existente, pues toda criatura puede ser definida prescindiendo de su existencia actual; puede ser concebida como posible o como actualmente existente. En esto, según Ortigosa, no habría controversia alguna. En cambio, es mucha la polémica cuando se considera, *a parte rei*, si la esencia real y la naturaleza se distinguen de la existencia¹⁰¹.

¹⁰⁰ "Primo certum est in Deo essentiam et existentiam neque realiter distingui, neque efficere compositionem [...]. Secundo certum est creaturam omnem deficere ab hac perfecta simplicitate, etiam si essentia creaturae realiter non distinguatur ab existentia [...]" (fol. 80r).

¹⁰¹ "[...] Secundo quia non est de essentiali conceptu creaturae actualis existentia, definiri enim possunt creaturae omnes abstrahendo ab existentia, quid quid enim sunt, potest concipi ut possibile uel in actu existens, aut abstrahendo a possibili et existenti. Unde colligitur ratione differre quidditatem et essentiam in abstracto consideratam, a se ipsa ut existenti, et ab existentia actuali, Et in hoc non est contruersia, sed solum an a parte rei natura et essentia realis distinguantur ab existentia, ita ut ex utraque fiat realis aliqua compositio, uel

Conviene advertir los términos que ha empleado Ortigosa, porque ellos nos indican su posición de partida. Habla, en primer lugar, de una distinción *a parte rei*. Como se sabe, esta terminología apunta a la distinción formal escotista, es decir, conceptual, aunque tomando en consideración la cosa¹⁰². Para los escotistas, en efecto, las esencias en cuanto naturaleza son pensadas por Dios en un segundo momento; son, pues, posteriores a la esencia divina. (En un primer instante, Dios se piensa a Sí mismo). Pero, una vez pensadas, tienen una realidad formal o pensada por Dios, que Duns Escoto se toma muy en serio. No son ni universales ni singulares, pero pueden ser ambas cosas. Existen, pues, por ellas mismas, en cuanto pensadas por Dios, antes de ser esto o aquello concreto. En nuestro mundo sublunar se individualizan por la determinación o *haecceitas*, y entonces son esto o aquello. Por consiguiente, la existencia, bien como universal o como singular, es sólo una pura cuestión formal a parte de la cosa; es algo pensado, antes que una realidad extramental. Hecha esta advertencia, podemos seguir con la discusión planteada por Ortigosa.

Comprueba Ortigosa que Duns Escoto, Durando de San Porciano, Luis de Molina, Gregorio Valencia y Francisco Suárez aseguran que no se distinguen realmente, sino sólo formalmente o según razón, la esencia y el *esse* (fol. 80v). Después trae la solución de Santo Tomás, según la cual Dios es su *esse*, mientras que en las criaturas la esencia no es lo mismo que el *esse*. En ellas el *esse* se comporta respecto a la esencia como el acto con respecto a la potencia. Por consiguiente, el *esse* de las criaturas sería recibido y limitado (fol. 82r). Comprueba seguidamente que no hay unanimidad entre los tomistas en el modo de interpretar la tesis tomasiana. Cayetano, Capreolo y Domingo Báñez afirmaron que la esencia se distinguía del *esse*, como una cosa se distingue de

sufficiat distinctio rationis ad verificanda ea, quae de essentia et existentia dicuntur creaturis" (fol. 80v).

¹⁰² La distinción llamada "escotista" es propiamente *ex parte natura rei*, y fue popularizada, según todos los indicios, por el franciscano Pedro Tomás (†ca.1350). La expresión *a parte rei* significa básicamente lo mismo que *ex parte natura rei*. Distingue en una realidad dada elementos que para la distinción de razón no son distintos.

otra¹⁰³. Domingo de Soto y Agustín Nifo estimaron que no se distinguían realmente sino sólo formalmente o sea según la razón. En esto se les habría adelantado Ricardo de San Víctor (fol. 82r).

Obsérvese, ante todo, la perspicacia de Ortigosa, al advertir las contradicciones en que incurrían los mejores discípulos de Tomás de Aquino. Ciertamente, los catedráticos de Salamanca no eran unánimes en la manera de interpretar al Aquinate, en una cuestión central de su síntesis¹⁰⁴. Pero Ortigosa, fiel a su posición ecléctica, que ya hemos advertido con anterioridad, queriendo mantenerse fiel a la tesis estrictamente tomasiana, concluyó lo siguiente:

"De todo lo cual se colige que sólo en el modo de significar se distingue el *esse* de la esencia, como se distinguen el existir de la existencia.

"El fundamento principal por el cual estimamos que la esencia se distingue realmente de la existencia es la autoridad de Santo Tomás, y su razón es que por tal distinción se establece la separación entre Dios y las criaturas, pues las criaturas están compuestas de acto y potencia y Dios es simple y puro acto. Todo esto se cumple si decimos que lo más probable es que la esencia real y actualmente producida se distingue sólo racionalmente de la existencia"¹⁰⁵.

En definitiva: Ortigosa cree ser fiel a Tomás de Aquino interpretándolo al modo escotista.

La aportación de Ortigosa a la teología profética no fue menos importante, y por eso merece también una breve consideración al

103 Esta sería la posición de Egidio Romano, al interpretar a Aquino, queriendo, no obstante, serle fiel: esencia y *esse* se distinguirían como una cosa de otra cosa, y el ente se constituiría como agregación de dos realidades completas.

104 Y no sólo no eran unánimes, sino que probablemente erraban todos ellos, como la crítica histórica ha demostrado posteriormente.

105 "Unde colligitur solo modo significandi distingui esse et essentiam; sicut existere et existentiam./ Sed quoniam praecipuum fundamentum propter quod existimatur essentia realiter distingui ab existentia est auctoritas D. Thomae, et eius ratio quae constituitur discrimen inter Deum et creaturas, quod creaturae compositae sunt ex actu et potentia; Deus autem est simplex et purus actus. Utrique fundamento satisficiendum est, si quidem probabilius esse dicimus essentiam realem et actu productam sola ratione distingui ab existentia" (fol. 88r). La traducción no es totalmente a la letra.

final del largo epígrafe que le hemos dedicado. Se conserva, en efecto, un dictamen de Pedro de Ortigosa y Antonio Rubio, firmado en México en 1585, relativo a los repartimientos de indios¹⁰⁶. Su ocasión debió de ser el III Concilio Mexicano. La opinión de los dos teólogos jesuitas es muy moderada y favorable a los indios. Admiten la licitud de obligar a los indios a trabajar, ya que esto era bueno para el bien público, y los indios —dicen— si no es por obligación no trabajarían. Pero exigen que el trabajo se preste en condiciones verdaderamente humanas, con la debida remuneración y nunca considerando a los indios como esclavos.

También en 1585 redactaron un parecer Pedro de Ortigosa, Antonio Rubio, Juan de la Plaza y Pedro Díaz, sobre la guerra de los chichimecas: "No se debe hacer la nueva guerra hasta no haber intentado primero el medio de poblaciones de españoles que manda el rey; y que estas poblaciones sean en el número y calidad que se juzgue por hombres cristianos, prudentes y experimentados [...] Y si para hacer estas poblaciones y que cesen los daños dichos ellos estorbaran, podríamos resistir con guerra y cautiverio"¹⁰⁷.

Para terminar, puede ser útil copiar aquí el juicio de Gallegos Rocafull sobre Ortigosa: "Los obras del P. Ortigosa confirman plenamente la gran autoridad que tuvo en vida y retuvo después de muerto. Tiene una copiosa información, se mueve con soltura en las cuestiones más difíciles, su argumentación es briosa y contundente, y su exposición clara y ceñida"¹⁰⁸.

Destaca sobre todo la ecuánime ponderación con que siempre procedió y que explica que fuese respetado y querido por propios y extraños. Su posición fue ecléctica en las cuestiones de fondo, sin tomar un partido decisivo en los temas metafísicos más discutidos

¹⁰⁶ Edición en Mariano CUEVAS, *Historia de la Iglesia de México*, Porrúa, México 1992, II, pp. 245-247.

¹⁰⁷ Edición en José Antonio LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial de México de 1585*, Porrúa, México 1963, p. 233.

¹⁰⁸ José M. GALLEGOS ROCAFULL, *El pensamiento mexicano en los siglos xvi y xvii*, cit. en nota 37, pp. 236-237.

de la época. En esto mostró una coherencia inferior a su colega de claustro Diego Santisteban. En efecto, a pesar de las grandes alabanzas que tributa a Tomás de Aquino, no duda en abandonarlo en asuntos de mayor cuantía. Conoce muy bien su pensamiento, pero prefiere andar con libertad, navegando seguro y con soltura en el mundo renacentista que había heredado, contribuyendo con sus actitudes, a preparar, al menos en algunos asuntos, la modernidad americana.

c) Diego de Santisteban

También merece recordarse de modo especial Diego de Santisteban¹⁰⁹, de quien se conservan varias obras en la Biblioteca Nacional de México. Importa destacar que él mismo fue alumno del Colegio Máximo, antes de dedicarse a la docencia como catedrático de prima (1598-1618). Su *Tractatus de sanctissimo et ineffabili Trinitatis mysterio in 17 quaestiones Angelici Doctoris D. Thomae a quaestione 27 usque ad 43. Primae partis* (1605-1606), que se conserva en el códice manuscrito 524 de la Biblioteca Nacional de México, y data de 1611, es un comentario a las correspondientes cuestiones de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. Desde el punto de vista filosófico interesan sus doctrinas sobre la persona, la relación y la subsistencia; pero, más especialmente, su concepción del *esse*.

El manuscrito, que comenzó a ser copiado el 14 de mayo de 1611¹¹⁰, se abre con un proemio encabezado por un texto clásico

¹⁰⁹ Nació en la Villa de Palma (Córdoba), en 1564. Ingresó en la Compañía en 1580 y arribó a Nueva España en 1584. Una vez terminados los estudios de Filosofía y Teología en el Colegio Máximo le asignaron cátedra supernumeraria de Teología en dicho Colegio (1596). Después pasó a la cátedra de Víspera y luego a la de Prima (1598-1618). Desde 1621 a 1628 fue a Perú por requerimiento del Virrey de Nueva España, Marqués de Guadalcázar, de allí marchó a Sevilla y, tras el fallecimiento del Marqués, regresó a México en ese mismo año de 1628. Murió en 1637.

¹¹⁰ Yhmoff ha notado, al describir el códice, que en la última hoja del manuscrito (fol. 260r) figura otra fecha: "die 17 Maij / anno 1605 hora nona

de Dionisio Areopagita que, sin embargo, no se halla en la *Summa theologiae* thomasiana. Santisteban arranca, en efecto, del primer párrafo de la *De mystica theologia* dionisiana. Parece citar de memoria la traducción latina, o bien traduce directamente del griego o usa una versión que desde luego no coincide con la que ahora se maneja usualmente, reproducida en la *Patrologia latina* de Jean Paul Migne. Es el texto en que el Dionisio sienta sus famosas tres vías (afirmativa, negativa y de eminencia), señalando que la Divina esencia se halla más allá de la posible comprensión de nuestra inteligencia, de forma que en la oscuridad y en el silencio del misterio inefable se alcanza el concimiento más alto y luminoso, entrando así el contemplativo en una ciencia que es indemostrable, pero que es la ciencia principal de los cristianos¹¹¹.

Es curioso que un teólogo dogmático haya partido de la triple vía dionisiana y que, dejando a un lado el apofantismo y el catafantismo, haya apostado por la "teología mística" o hiperfantismo¹¹². En efecto, la primera conclusión que presenta Santisteban, después de citar el texto dionisiano, es que la Teología es altísima, pues alcanza la cumbre o vértice de lo divino, algo que

ante meridiem / FINIS" (Jesús YHMOFF CABRERA, *Catálogo de las obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, UNAM (IHH), México 1975, n. 480 (p. 326). Quizá se trate de la fecha en que Santisteban acabó de dictar ese curso, puesto que en el manuscrito se repite varias veces, al término de algunas secciones, el año 1611, con expresión del día y mes. Si nuestra hipótesis fuese cierta, el curso habría terminado de explicarse en 1605 y habría comenzado a copiarse, quizá reelaborado, en 1611.

¹¹¹ Veamos la versión de Migne, que es más clara, aunque señalando entre corchetes las variantes de Santisteban que nos parecen de interés: "Trinitas supernaturalis et superdivina [supersubstantialis Dei] et superbona [ratione ac bonitate superior] theosophiae [divinae sapientiae] christianorum praesul, dirige nos ad mysticorum sermonum superindemonstrabile [dirige nos ad mysticorum eloquiorum supraemae incognitionem, et lucidissum atque eminentissimum verticem]... ". Aquí se interrumpe la cita (fol. 1), que continúa en Migne con las siguientes palabras: "ubi simplicia et absoluta et immutabilia theologiae mysteria involuta sunt in caligine hyperlucida silentii mysteria docentis, quae in tenebris obscurissimis superclarissime lucent et inmoda intangibilitate et invisibilitate mentes oculis carentes superadimplent superpulchris splendoribus" (*De mystica theologia*, cap. 1, 1 [PG 3, 997]).

¹¹² Cfr. Ysabel de ANDÍA, *La Teología y la Filosofía en Dionisio Areopagita*, en Domingo RAMOS-LISSÓN et al. (eds.), *El diálogo fe-cultura en la Antigüedad cristiana*, Eunote, Pamplona 1996, pp. 77-96.

Cristo afirma haber entregado sólo a los "amigos" (cfr. Ioan. 15, 15). Sin embargo—y esta sería la segunda conclusión— tal vértice, aunque luminosísimo y eminentísimo es, al mismo tiempo, supremamente desconocido: "vocat [Dionysius] supreme incognitum verticem [...] mysterium lucidissimum, et eminentissimum"; es caliginoso, es decir, tenebroso y oscuro. Pero nadie debe temblar ante la dificultad, aun cuando el misterio supere las posibilidades de nuestra razón iluminada por la fe, sino más bien sentirse estimulado por la dignidad del misterio, que tanta alegría nos produce y es de tanta utilidad para nosotros. En tercer lugar, la suma dignidad del misterio y la dificultad que presenta al intelecto nos debe mover a la oración. En cuarto lugar, la dignidad y dificultad del misterio nos tiene que prevenir para que no nos apartemos ni un ápice de la Sagrada Escritura, los concilios, los Santos Padres y los doctores, no fuésemos a caer en el error por una leve mutación terminológica. Finalmente, establece una jerarquía de los lugares teológicos: el primero es la Escritura, y después los concilios, los decretos de los Padres, y los dichos de los santos y de los doctores¹¹³. Sigue, pues, el esquema de Melchor Cano, pero no presenta todos los lugares teológicos, sino sólo algunos de los lugares que el salmantino había denominado "propios"¹¹⁴.

La tendencia hacia el conocimiento por connaturalidad, como vía para superar los límites de la razón incluso iluminada por la fe, es algo sorprendente en Santisteban, que evidentemente no hallamos en Tomás de Aquino, que mucho se había esforzado en mostrar que la Teología se ajustaba al modelo científico acuñado por Aristételes. El influjo del platonismo es evidente, pero también lo

¹¹³ "Ultimo ex dictis omnibus infero primum locum obtinere in hac materia Scripturas, [...] deinde concilia, Patrum decreta, dicta sanctorum et doctores. Potissima autem Scripturae testimonia adducentur suis locis" (fol. 1v).

¹¹⁴ Cano sistematizó diez lugares teológicos distinguiendo: dos lugares propios fundamentales (la Sagrada Escritura y las tradiciones de los Apóstoles), cinco lugares propios declarativos (la Iglesia católica, los concilios, la Iglesia de Roma, los Padres de la Iglesia y los teólogos escolásticos) y tres lugares auxiliares (la razón, los filósofos y juristas, y la historia y las tradiciones humanas).

es la influencia de las corrientes místicas españolas, que habían alcanzado su plenitud entre 1560 y 1600¹¹⁵.

La cuestión 29, de la primera parte de la *Summa theologiae*, constituye un momento estelar para conocer los puntos de vista del comentarista en los temas metafísicos y teológicos de mayor calado. Estudia las Personas divinas, y se divide en cuatro artículos. Santisteban se detiene particularmente en el artículo cuarto: "Utrum hoc nomen *persona* significat relationem", presentando tres conclusiones o tesis al respecto:

1ª conclusión: El nombre persona en Dios no significa sólo esencia, sino que, por el contrario, por su propia fuerza significativa designa la relación.

2ª conclusión: El nombre persona en Dios más propiamente dice relación que esencia.

3ª conclusión: En Dios, este nombre designa la relación no en cuanto relación, sino en cuanto subsistente¹¹⁶.

Establecidas las tres tesis, que son estrictamente tomasianas, pues se pueden leer casi literalmente en la *Summa*, Santisteban señala cinco dudas. La más interesante, a nuestro entender, es la duda quinta, donde el teólogo jesuita descubre los fundamentos metafísicos de su teología. En todo caso, el nivel técnico de la exposición es extraordinario, y revela la buena marcha de los estudios teológicos en Nueva España, en los primeros años del siglo XVII: "Duda quinta: Si además de la existencia absoluta hay que poner en Dios otras tres existencias relativas"¹¹⁷. La respuesta es taxativa: "Todos los teólogos conceden, y es una verdad tan

¹¹⁵ Cfr. un excelente resumen de las corrientes místicas españolas y americanas durante ese período cimero en: Melquiades ANDRÉS-MARTÍN, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, BAC, Madrid 1994, cap. xii.

¹¹⁶ "1ª conclusio: nomen personae in divinis non significat solam essentiam sed ex vi sua e contra significat relationem. 2ª conclusio: nomen Persona in divinis privatius dicit relationem quam essentiam. 3ª conclusio: hoc nomen dicit in divinis relationem non per modum relationis, sed per modum subsistentis" (fol. 70v). La primera proposición ha sido traducida con una cierta libertad, suponiendo que Santisteban ha empleado una figura retórica transformando el "solum" que pide en sentido de la frase, en "solam" por su proximidad a "essentiam".

¹¹⁷ "An praeter existentiam absolutam sint in Deo constituendae tres aliae existentiae relatiuae?" (fol. 83v).

cierta que ningún católico puede negarla, que en Dios hay un *esse existentiae*, es decir una existencia absoluta y esencial, común a las tres personas"¹¹⁸. Esta es la tesis principal, que prueba contemplando el pasaje del Ex. 3, 14, donde Dios revela su nombre a Moisés. Santisteban comenta que "*qui est*, o bien *ego sum*, *qui sum*, significa el nombre más propio de Dios, y lo más esencial suyo, por así decir; de modo que señala una propiedad absoluta de Dios, común a las tres personas, y no señala otra propiedad que el existir o sea la existencia. Luego, la existencia es propiedad absoluta, y máximamente esencial a Dios"¹¹⁹.

El maestro jesuita ha seguido aquí casi literalmente el *De potentia* (q.2, a. 1c) de Tomás de Aquino. Las formas materiales —dice Aquino— que no subsisten por sí mismas sino en otro, son (reciben su *esse*) al subsistir en otro. Por ello, la humanidad no es lo mismo que el hombre. En Dios, en cambio, la divinidad es lo mismo que Dios. El ser divino es él mismo su naturaleza o quiddidad; en Dios, la *essentia est suum esse*, no existe por otro, sino por sí. Consiguientemente, el nombre revelado en el Éxodo —continúa Santisteban— expresa el nombre propio de Dios, pues por él es nombrado como por su propia forma. Hay en Dios, por tanto, un sólo *esse* absoluto. Las criaturas, que no son necesarias, pueden ser concebidas como entes posibles, abstrayendo su existencia. La esencia divina, en cambio, de ningún modo puede ser concebida como posible, pues en tal caso no sería la esencia divina (fol. 84v)¹²⁰.

118 "In Deo esse unum esse existentiae, seu unam existentiam absolutam, et essentialem, communem tribus personis, concedunt omnes theologi, et veritas est tam certa ut nullo catholico negari posset" (fol. 83v).

119 "Constat enim ex nomine illo, *qui est*, seu *ego sum*, *qui sum* quod Deus sibi imposuit Exo. 3, ut maxime proprium, et essentialia significat; ergo proprietatem absolutam, comunem tribus personis, et maxime essentialis Deo. Hanc rationem formavit D. Thomas, q. 2 De potentia, a. 1" (fol. 83v).

120 He aquí una formulación condensada del argumento anselmiano sobre la existencia de Dios, en la versión que se popularizó en los círculos bonaventurianos: "Si Deus est Deus, Deus est": si Dios es Dios, si se trata de la esencia del verdadero Dios, Dios existe.

Pero, ¿hay además tres existencias relativas?¹²¹, ¿hay tres *esse* relativos?, ¿puede, en definitiva, hablarse de las Personas divinas como de tres existentes opuestos relativamente?

Santisteban expone brevemente las opiniones de Ricardo de San Víctor y Juan Duns Escoto, partidarios de los tres *esse* relativos, y desarrolla ampliamente la doctrina de Francisco Suárez, que demuestra conocer muy bien, concordante éste último en todo con el victorino y con Duns. Finalmente concluye: "La sentencia que me parece más probable afirma que en Dios no hay existencia relativa; sólo una única existencia absoluta y común, por la cual existen perfectísimamente no sólo la esencia divina, sino las tres Personas"¹²². Y acto seguido argumenta con la *Summa* de Santo Tomás y con textos de los mejores tomistas: Capreolo y Cayetano, y se apoya repetidamente en el jesuita Gabriel Vázquez. Los argumentos no sólo son de autoridad, sino también filosóficos. Y termina:

"Hay que evitar totalmente este modo de hablar [sostener que hay tres existencias relativas en Dios], pues la fe confiesa absoluta y de modo taxativo que en Dios hay una sola esencia y tres Personas de una naturaleza y esencia; y los Padres de la Iglesia y los teólogos así se expresan. Y ninguno de los Padres o de los teólogos antiguos concede que en Dios haya tres existencias relativas, ni hablando de este misterio distingue entre una esencia relativa y una esencia absoluta; y la razón es que la esencia es lo mismo que la naturaleza. Por consiguiente, no se puede conceder que haya tres naturalezas relativas en Dios, ni tres esencias [...] (fol. 86v).

¹²¹ La expresión *esse existentiae* procede de los círculos escolásticos posteriores a Tomás de Aquino, y estaba ya consagrada hacia 1285, como testimonia un quodlibeto de Ricardo de Mediavilla que es de esa fecha y una cuestión disputada de Mateo de Aquasparta, que es contemporánea. Se generalizó distinguir entre el ser de la esencia y el ser de la existencia. El ser de la esencia (*esse essentiae*) quería expresar que la esencia era "algo", un ser de condición esencial. En el fondo, *esse essentiae* y *essentia* eran conceptos sinónimos. La expresión ser de la existencia (*esse existentiae*) apuntaba a otra cuestión: quería denominar, primeramente, que todo existente era algo. Pero admitía también un segundo sentido: el *esse existentiae* señalaba un ente actual: un *hoc esse actuali*. Finalmente, también podía designar aquello por lo cual algo es existente; en tal caso, *esse existentiae* era lo mismo que el *actus entis*.

¹²² "Sententia, qui mihi multo probabilior videtur dicit in Deo nullam dari existentiam relatiuam, sed unicam absolutam et communem, qua et essentia diuina, et tres diuinae personae perfectissime existunt" (fol. 85r).

Lo contrario sería admitir en Dios tres deidades o tres dioses relativos.

La argumentación de Santisteban es impecable. Pero aquí, además de destacar el rigor lógico del razonamiento, nos interesa señalar su consciente compromiso con las tesis aquinianas, apartándose de las suarecianas. No se olvide que Suárez todavía vivía, cuando Santisteban dictaba su curso, en 1605. Probablemente su doctrina congruista todavía no se había impuesto como doctrina oficial de la Compañía en la polémica *de auxiliis*. Es más, cuando este manuscrito fue copiado, en 1611, Suárez todavía no había fallecido.

El segundo manuscrito conservado de Santisteban es: *De actibus humanis, De peccatis, De legibus y De divina gratia* (1607); en él se explican los principios fundamentales de la filosofía moral escolástica, que los filósofos de esta época reservaban a los teólogos. De los cuatro tratados el menos elaborado es el *De legibus* y el más interesante es el *De gratia*; en él se defiende la gracia suficiente y se niega contra los tomistas que "se dé algún auxilio preveniente o antecedente al libre consentimiento de la voluntad de tal modo eficaz que la predetermine, físicamente, a prestar tal consentimiento". Otro manuscrito trata *De sacramentis*: en general y del bautismo, confirmación y Eucaristía (1609). Tanto en este libro como en los anteriores la doctrina es sólida, la exposición clara, la argumentación apretada y ágil, y el estilo, correcto.

Podemos concluir, de este rápido repaso por los escritos inéditos de Santisteban, que el jesuita fue un teólogo muy apegado a Santo Tomás, sin ceder al eclecticismo que, por las mismas fechas, hemos observado cultivaba Pedro de Ortigosa, su colega de claustro en el Colegio Maximo mexicano.

d) Juan Martínez de la Parra

Juan Martínez de la Parra¹²³, que cierra el siglo xvii mexicano de la escuela jesuítica, constituye un testimonio muy interesante de un teólogo académico, pues fue profesor en Guatemala, dedicado posteriormente, y durante muchos años, a exponer la doctrina cristiana al pueblo. Su *Luz de verdades católicas*, donde recogió su predicación catequística, se divide en tres tratados: la explicación de la doctrina cristiana, los diez mandamientos y los santos sacramentos. Esta obra fue muy popular, se tradujo a varias lenguas, entre ellas la lengua de los mexicanos, y tuvo muchas ediciones.

En la dedicatoria al obispo de Barcelona, el impresor Juan Jolis dice dos cosas muy interesantes: primero, que tenía miedo de las críticas que podría acarrearle "sacar un libro advenedizo del otro Mundo"; y en segundo lugar, que temía editar un texto "de materia tan trillada, con el sainete de contener los asuntos que unicamente tiran a entretener el entendimiento, sin que pasen a la voluntad". Se añade, finalmente, que este libro "contiene un dilatado catecismo y explicación de las verdades más macizas y que más importan al cristiano tener bien impresionado en sus almas [...], que valiéndose de él los párrocos, hallen el método con que puedan con facilidad dar a sus ovejas el pasto más sazonado de las virtudes, haciendo odiosos los vicios, para merecer la retribución del cielo".

¹²³ Nació en La Puebla de los Angeles en 1655, y murió en la Ciudad de México en 1701. Después de haber enseñado filosofía y teología en Guatemala, fue predicador en México durante muchos años. Entre 1691 y 1695 publicó *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina cristiana*, en tres volúmenes, en que se contienen muchas de las pláticas catequísticas que hacía al pueblo de México los jueves del año, en la casa profesa de los jesuitas de México. Aquí usaremos la edición en un solo volumen, editada por Juan Jolis Impresor, aparecida en Barcelona en 1701.

Conviene notar, ante todo, que los intelectuales de la metrópoli¹²⁴ debían desconfiar de las capacidades especulativas de los americanos, pues el impresor temía editar un libro procedente de México. Este clima se generalizaría más tarde, sobre todo en Francia y Centroeuropa, hasta provocar una indignada reacción de los americanos, defendiendo su capacidad científica, tan brillante o más que la europea¹²⁵.

La segunda idea que hemos entresacado de la dedicatoria del impresor, era su temor a ser acusado de intelectualista, porque el libro de Juan Martínez de la Parra se dirige más a ilustrar el entendimiento que a mover la voluntad. Este miedo del impresor revela un clima generalizado de carácter pietista, al menos en la catequesis, más dirigida a la sensibilidad que a la formación de las inteligencias. La instrucción de los fieles parece haberse escorado hacia el sentimiento, abandonando la predicación de los grandes argumentos. Este fenómeno, quizá debido a cierta influencia luterana, tenía evidentemente su justificación pastoral y apologética, en polémica con el agnosticismo que se abría camino, paso a paso, en Europa. También podía ser una respuesta de buena fe a la expansión del jansenismo. Éste, en efecto, sostenía que nunca estamos suficientemente preparados para la provechosa recepción de los sacramentos. En respuesta, la catequesis se volcaba hacia la voluntad, para disponerla adecuadamente a la recepción de los sacramentos, olvidando la instrucción del entendimiento.

De la Parra, en cambio, habría advertido, según su editor español, el riesgo de tal opción, insisitiendo en la formación de las inteligencias, lo cual no es poco mérito, sobre todo en aquel tiempo. Pero, también podría interpretarse la opción catequética de Martínez de la Parra como signo de que en México corrían entonces otros aires que en España. Es decir, que en México no se habría

¹²⁴ Empleamos el término "metrópoli" en sentido estricto, lo cual supone considerar los reinos americanos como "colonias". No se olvide que había finalizado el tiempo de los Austrias, pues el editor señala que Carlos II (1661-1700) ya había fallecido.

¹²⁵ Cfr. *supra*, capítulo I, epígrafe 1, donde hemos aludido a este debate, que ocupó a muchos intelectuales criollos a lo largo del siglo xvii, alcanzando su punto culminante en la segunda mitad del siglo.

generalizado la reacción voluntarista que en España había entrado, bien por contagio protestante, o bien por imitación de las corrientes espiritualistas francesas, próximas a la vía del "amor puro".

Cualesquiera que hayan sido las influencias sufridas por esta estupenda obra, conviene recordar que su autor se declara deudor de las opciones catequéticas de San Agustín en su libro *De Cathequizandis rudibus*; que tuvo a la vista el *Catecismo y exposición de la doctrina cristiana*, publicado en Toledo, en 1618, por el jesuita español Jerónimo Martínez de Ripalda (1536-1618); que expresamente evita las polémicas de escuelas; que las pláticas duraban media hora, pues se pronunciaban todos los jueves, es decir, en días laborables, desde el día 7 de abril de 1690 al 12 de diciembre de 1694; y que asistían a ellas todo género de personas: desde sacerdotes sabios y venerables, a "ignorantes y rudos". También, a imitación de San Agustín, después de la exposición doctrinal de cada tema, De la Parra procuraba terminar con una exhortación de carácter moral, aunque breve y serena.

El estilo es sobrio y elegante, lo cual contrasta con el estilo barroco predominante en la homilética de la época. Por ello mismo es muy claro y se sigue todavía hoy con agrado y fácilmente. Por último, las pláticas que ahora reseñamos expresan perfectamente lo que podríamos denominar la teología urbana americana, pues constituyen un fenómeno pastoral típico de la pastoral jesuítica dirigida a la sociedad urbana colonial.

La primera parte, sobre la doctrina cristiana, no es una exposición del símbolo o de los artículos de la fe, como era de esperar, sino del fin del hombre y de las tres virtudes teologales. (La edición de las pláticas habituales de los jueves incluye cinco sermones correspondientes a los cinco viernes de la cuaresma de 1691, donde se trata sobre el amor al prójimo y a los enemigos, la restitución, la malicia del pecado mortal, la vocación divina, etc.). Esta opción metodológica, consistente en comenzar por el fin del hombre y el análisis de las virtudes teologales, se toma de Ripalda, pues los fundamentos de la vida cristiana, que busca a Dios como fin último, son esas tres virtudes. La segunda plática, por ejemplo, desarrolla la pregunta que leemos en el *Catecismo* de Ripalda: "Pregunto, hermano, ¿cómo os llamáis? Padre, yo me llamo

Francisco. Yo Antonio. Yo Isabel. Yo María". Por eso, el título de la plática es: "De lo que cada uno tiene que aprender en su propio nombre". De la Parra desarrolla aquí ampliamente la teología bautismal y el tema de la veneración de los santos. La plática tercera expone la pregunta del catecismo: "Pregunto hermano: ¿sois cristiano?", y explica la especial gracia divina y favor de habernos hecho cristianos. Y así sucesivamente.

Los sermones están salpicados prudentemente de anécdotas tomadas de la vida de los santos que atraen la atención de los oyentes, algunas citas de los Padres de la Iglesia y referencias a teólogos ("explícalo la primera Lumbreira de Theología jesuita, el Eximio Doctor P. Francisco Suárez [p. 41a]). Los textos latinos de la Escritura se traducen siempre inmediatamente. Sus palabras revelan lógicamente gran entusiasmo por la Compañía y por su fundador. Pocas alusiones a la teología protestante. Veamos una:

"Pues esta era la Fé [heroica] de San Ignacio. ¿Qué mucho, si lo puso Dios en su Iglesia para que hiciesse frente por la verdadera Fé contra las más sacrílegas furias de la herejía, que vomitó el Infierno en Lutero, Calvino, Melancton, y otros perversos heresiarcas? Bien había menester Ignacio una Fé tan firme, tan realzada, tan heroica para resistir valiente a tanto hereje en Alemania, Flandes, Inglaterra, y Francia [...]" (p. 48a).

La ascética que predicaba De la Parra se acomodaba, como ya hemos dicho, a la cultura urbana del momento. Por ejemplo, en el sermón correspondiente al cuarto viernes de Cuaresma de 1691 abordó el tema de la vocación divina. Todos los ejemplos aducidos se toman de la vida de los grandes anacoretas (San Antonio, por ejemplo), o de los grandes santos religiosos (San Francisco de Asís, San Ignacio, San Francisco de Borja, Santa Teresa, etc.), pero no se llama a los fieles al *contemptus saeculi*; sólo se insiste en que hay que secundar las inspiraciones de la gracia, en perseverar en el camino emprendido. El argumento central de la plática se teje en torno al encuentro evangélico de Jesús con la Samaritana, bellísimamente descrito, con ligeras bromas, que harían sonreír al auditorio:

"Vió ajustada [la Samaritana] bien la cuenta [de los maridos que tuvo], cinco antes y uno ahora. Si ellos fueron los que la fueron dexando, fiao mugeres. Si ella los fué remudando, fiao hombres. Pero de todo havria, que ni de unos, ni de otras hay que fiar" (p. 84b).

En todo caso, sorprende su opinión tan estricta sobre los pocos que se salvan (p. 90a). Pero, en cambio, no niega la posibilidad de amar a Dios en el mundo, de amarle sobre todas las cosas:

"¿Dexar el mundo, irse a un desierto a vivir desnudo entre asperezas [para demostrar a Dios que le amamos]? No, que en medio de grandes riquezas puede haver quien ame a Dios sobre todas ellas. Ahí está un Job, un Abrahan, un David. ¿Será dexar por Dios los puestos, las dignidades, las honras? No, que entre ellas puede haver quien sobre todas ellas ame a Dios. Ahí están los Fernandos [III, rey de Castilla], los Henricos [II emperador de Alemania], y los Gregorios [VII papa]. ¿Será dexar los adornos, las galas, la pompa? No, que entre esas galas se puede amar a Dios muy de veras. Ahí están Esther, y una Judith" (p. 102b)¹²⁶.

Al tratar el primer mandamiento, no hay ni una sola alusión, a menos que hayamos leído mal, a la idolatría. Al predicar en la fiesta de la Purísima Concepción, el 8 de diciembre de 1690, no empleó nunca el término "pecado original"; pero, siguiendo a Suárez, explicó ampliamente la tesis de éste: "desde el primer instante de su Concepción, tuvo la Señora más gracia que cuanta gracia han tenido y tienen todo junto los ángeles y los santos" (p. 114b). Y más adelante, en el mismo sermón, con motivo de unos sucesos milagrosos que cuenta, se refiere a María como concebida sin pecado (la Concepción inmaculada). Se aprecia, pues, su posición decididamente inmaculista, pero evitando entrar en conflicto con la Orden dominicana.

Muchas noticias nos trasmite De la Parra sobre la vida cotidiana mexicana de su tiempo, especialmente al desglosar los contenidos de los mandamientos. En este sentido, sus pláticas constituyen un retrato estupendo de la vida urbana de la capital: por ejemplo, el rechazo del trabajo (de los oficios) por parte de la pequeña nobleza criolla: "¿Mis hijos a oficio? Pues aunque me vean hecha pedazos

¹²⁶ "De modo que no está el punto en que sea este o aquel estado [casado o religioso], que en todos los que tiene la Christiandad hay salvación, sino en que se escoja aquel estado que Dios quiere, al que Dios llama, al que Dios inspira" (II, plática 25, p. 192a). "En la cocina, entre ollas —dice hablando a los esclavos—, en el trabajo, ahí se aparece Jesu-Christo. Ahí lo tendréis, si os aplicáis à vuestra obligación, à servir con humildad, à callar, y à obedecer. [...] porque donde está la obligación, ahí está el agrado de Dios, ahí se logran los méritos, ahí se alcanza la dicha con la gracia, para llegar à un eterno premio con la Gloria" (II, plática 27, p. 202a-b).

—pone en boca de una madre en una de sus pláticas—, soy muy noble, soy descendiente de Conquistadores; el señor Don Fulano es mi pariente: ¿a oficio? De ninguna manera. Vén aquí gran parte, sino es la mayor, de las desventuras de México" (p. 189a). También se habla de las relaciones de los padres con los hijos, de los esposos entre sí, de los amos con sus esclavos, de los distintos oficios y de cómo se puede faltar en ellos a la justicia, etc.

Al tratar acerca de la usura, su sentencia es inequívoca: "De modo que el prestar no es título para que el que prestó ciento, le vuelvan ciento y cinco" (II, plática 47, p. 236a). La condena del interés es total, y también de todas las formas de contratos bajo los cuales se camuflaba el préstamo dinerario. No condena una prudente retribución si verdaderamente se ha dado dinero a daño. Pero estima que muchos contratos de daño emergente o de lucro cesante esconden préstamos realmente usurarios.

Al tratar sobre la naturaleza y efectos de los sacramentos, se adhiere a la tesis de que los siete sacramentos fueron instituidos por Cristo pero "publicados" a la Iglesia por los apóstoles (III, plática 1, p. 259b). En cuanto a la causalidad, parece alinearse con la tesis de la causalidad moral de los sacramentos (III, plática 2, p. 262a-b). Muy ampliamente desarrolla las coincidencias y diferencias entre la contrición y la atrición. Con ello sugiere que la discusión entre atricionistas y contricionistas estaba candente todavía en 1693¹²⁷.

En definitiva, Martínez de la Parra constituye un excelente testimonio de rigor teológico aplicado a la catequesis. Fue un teólogo académico que echó mano de su caudal de conocimientos al

¹²⁷ III, plática 11. La controversia entre unos y otros se podría resumir en los siguientes términos: para unos, los atricionistas, bastaría, para ser válidamente absuelto, la mera atrición servil, es decir, el horror al pecado sólo por miedo al infierno: para los contricionistas, sería necesario por lo menos un cierto amor inicial a Dios. Fueron atricionistas, con más o menos dudas, los teólogos dominicos de Salamanca (Vitoria, Soto y Cano), seguidos al principio, aunque tímidamente, por muchos otros teólogos, como Suárez, Vázquez, etc. Con el tiempo, sin embargo, muchos de los tímidos seguidores del atricionismo se pasaron al contricionismo. Alejandro VII, en 1667, impuso silencio a ambas partes litigantes (cfr. el Decreto del Santo Oficio de 5 de mayo de 1667, en DS 2070).

preparar sus sermones. Con su estilo llano y claro, debió de llegar muy bien a sus oyentes, que eran de toda condición. Evidentemente, tanto se distanció, rompiendo moldes, del barroquismo o gongorismo que era habitual en la homilética de la época, que era lógico que su impresor español temiera un fracaso editorial.

De la Parra evita las controversias innecesarias, aunque no esconde sus particulares puntos de vista; por ejemplo, al tratar la polémica immaculista, al referirse a las discusiones entre atricionistas y contricionistas, al explicar la causalidad de los sacramentos, etc. También orilla las referencias a la reforma protestante (salvo error u omisión por nuestra parte, sólo hemos descubierto una en toda la obra). Su juicio moral sobre la vida económica de la época parece contrario a las prácticas económicas que el mercantilismo ya había consagrado. Se descubre en sus modos de decir, y en la particular ascética que proclama, a un predicador realmente urbano, entusiasmado por la vida de México, buen conocedor de la Ciudad y de sus usos y costumbres, al margen de la ruralidad, etc. De intento bordea algunos temas, como la esclavitud, socialmente aceptada en la época, aunque con algunas limitaciones; procura, sin embargo, promover la mejora de la condición de los esclavos. Finalmente, al tratar acerca de la llamada divina y la fidelidad a ésta, se aleja de las posiciones extremas de otros predicadores de la época, que estimaban que sólo era posible un encuentro con Cristo en el *contemptus saeculi*.

3. La teología limense de la Universidad de San Marcos y del Colegio Máximo de San Pablo

a) Desarrollo institucional y primeros maestros

La Orden dominicana contaba, en su convento limense del Rosario, estudios de Artes, Teología y Sagrada Escritura. Fray Tomás de San Martín, lector de teología, elevó a Carlos V, en nombre de la Orden y de la ciudad de Lima, la petición para fundar

en ese convento un estudio general, con los mismos privilegios, franquicias y libertades que tenía la Universidad de Salamanca. El emperador, por cédula de 12 de mayo de 1551, accedió a que se crease esa Universidad en el recinto del convento dominicano. La Universidad se constituyó finalmente en 1553, y fue confirmada por San Pío V en 1571. Contó, al principio con tres cátedras en propiedad: de Teología, Derecho Canónico y Leyes. A finales de 1571 Felipe II determinó que las Universidades no se fundasen en conventos y que se quitase la rectoría a los dominicos de Lima. Por ello, en 1572 se nombró el primer rector laico. En 1576, la Universidad, que pasaba por muchas estrecheces económicas y de locales, contaba ya con tres cátedras de Teología (prima, vísperas y Escritura), además de las cátedras correspondientes a las Facultades de Filosofía o Artes, Leyes, Cánones y Medicina. En 1599 tenía dos cátedras de Medicina y otras quince para las disciplinas humanísticas, pero la vida académica era lánguida.

En efecto, aunque al principio el desarrollo institucional fue tranquilo y armónico, desde la llegada de los jesuitas a Lima, en 1568, la Universidad tuvo que competir con el prestigio creciente del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, donde la Compañía tenía cátedras de Artes, Teología y lenguas del Inca. El virrey Toledo intervino en 1578, clausurando las cátedras públicas de la Compañía, pero Felipe II autorizó su reapertura, aunque determinó que los estudiantes de la Compañía no pudieran graduarse con sólo los estudios hechos en su colegio. Sin embargo, tan grande era el prestigio del Colegio Máximo, que, a pesar de las limitaciones legales, hasta 1582 éste fue el centro de la vida intelectual de Lima. En tal fecha el virrey Martín Enríquez fundó el Colegio de San Martín, con patrocinio real y con muchos privilegios, y con cátedras de Jurisprudencia, Teología y Artes, regentadas también por jesuitas, de modo que Lima tuvo tres establecimientos docentes del máximo nivel: la Universidad, el Colegio Máximo y el Colegio de San Martín. Es evidente, pues, que la competencia perjudicó a la Universidad de San Marcos. La vida intelectual peruana quedó de hecho en manos de la Compañía.

Ya hemos hablado del teólogo jesuita **José de Acosta**, que fue sin duda la figura más destacada del mundo académico limeño de

este período¹²⁸. Asimismo hemos dedicado suficiente atención al dominico **Bartolomé de Ledesma**, catedrático de la Universidad de México, que acompañó al virrey Martín Enríquez en su viaje a Lima y, durante su estancia en aquella ciudad, mientras participaba en el III Concilio Limense, dictó lecciones en la Universidad de San Marcos (1580-1582)¹²⁹.

Conviene ahora decir una palabras sobre el jesuita **Juan Pérez de Menacho**¹³⁰. De su copiosa obra teológica, toda ella desaparecida en el incendio de la Biblioteca Nacional de Lima, acaecido en 1943, parece que se han conservado en Europa algunos tratados, entre otros: unos *Comentarios a la Suma teológica de Santo Tomás* y una *Theologiae moralis tractatus*.

Se centra Menacho en el estudio de las virtudes: primero, la noción general de virtud; después el estudio de la virtud en la consecución del bien; finalmente el análisis de las virtudes en particular. Parece seguir literalmente las tesis agustinianas más radicales, en el sentido de una doble predestinación, aunque sostiene que el número de los presdestinados a la gloria es muy superior al número de los presdestinados a la reprobación. En cuanto al mal, no estima que el mal sea privación del bien debido, como había afirmado el Aquinate, sino más bien que el mal es algo real y positivo. Por consiguiente, el mal tiene causa. En tal sentido,

¹²⁸ Cfr. en el capítulo II, *supra* epígrafe 5c. *Teología profética limense*. El buen conocimiento que Acosta adquirió del Perú (sus tradiciones, cultura, geografía, etc.) se manifiestan no sólo en el *De procuranda indorum salute*, que nos ha servido de base para la sinopsis de sus principales tesis teológicas, sino también en su *Historia natural y moral de las Indias*, ed. de José Alcina, Historia 16, Madrid 1987.

¹²⁹ Cfr. capítulo III, *supra*, epígrafe 1d. *Bartolomé de Ledesma*.

¹³⁰ Nacido en Lima en 1565. Ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús en 1583. Entre 1601 y 1604 fue catedrático de San Marcos y, de nuevo, entre 1620-1624. Fue también profesor en el Colegio Máximo de San Pablo de Lima y en el Cuzco. Falleció en Lima en 1626. Cfr. Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Oscar Schepens, Bruxelles 1960 (ed. anastática), VI, col. 522, donde figura una relación de sus obras. Seguimos el resumen de sus tesis teológicas ofrecido por Felipe BARREDA LAOS, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso, Buenos Aires 1937, pp. 145-153, aunque no compartimos los juicios de Barrera.

el diablo es absolutamente malo, también desde el punto de vista ontológico; el diablo sería la reunión de todos los atributos humanos malos y que, por lo mismo, no pueden predicarse ni siquiera análogamente de Dios. Establecidos, en algún sentido, dos principios soberanos, uno del bien y otro del mal, y no queriendo contraponerlos abocando al dualismo, sostuvo que "Dios, como causa primera, concurre al pecado; es causa formal del mal". Por consiguiente, Dios sería el Bien absoluto causa formal del mal, lo cual, evidentemente es contradictorio...

b) Diego de Avendaño y su defensa de los afroamericanos

El jesuita Diego de Avendaño¹³¹ es harto conocido por sus tesis hierocráticas en la polémica sobre la primacía de la potestades, y por su defensa de los indios y de los negros americanos. Sus puntos de vista pueden rastrearse en la monumental obra *Thesaurus indicus*, dividida en seis gruesos tomos, que publicó entre 1668 y 1686, en Amberes, cuyo contenido es el siguiente: El tomo **primero** ofrece todo lo concerniente al gobierno civil y la intervención de los monarcas españoles en la empresa evangelizadora americana, y señala las responsabilidades morales de los gobernantes (constituye, pues, un extenso tratado de moral pública y, por lo mismo, una excelente descripción de la vida cotidiana española y americana). El tomo **segundo** trata de las

¹³¹ Nació en Segovia en 1594. A los quince o dieciséis años marchó a estudiar a Sevilla con el jurisconsulto Juan Solórzano Pereira, con quien embarcó hacia América en 1610. En 1612, en Lima, ingresó en la Compañía de Jesús. Comenzó en el Cuzco su carrera de gobierno y de docencia: Rector de las Universidades menores de Chuquisaca y de Charcas, alcanzó finalmente la cátedra de prima de Teología en el Colegio Máximo de San Pablo, del que también fue rector. Logró la paz con los dominicos en la polémica concepcionista. Falleció en Lima, a los noventa y cuatro años de edad, en 1688. Para la vida y la obra de Avendaño, cfr. Angel LOSADA, *El jesuita segoviano Diego de Avendaño, defensor de los negros de América*, en Mariano CUESTA DOMINGO (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América. Actas del Congreso Internacional (23-28 de abril de 1991)*, [Editorial Deimos], Segovia [Madrid] 1992, pp. 423-444.

cosas espirituales (sacramentos, preceptos de la Iglesia, privilegios, indulgencias y los estados de vida en que pueden santificarse los hombres), principalmente en relación a los indios, y acerca de la atención pastoral de éstos; no faltan tampoco interesantes observaciones sobre la vida eclesiástica indiana (funcionamiento de los cabildos catedrales, de las parroquias, de las doctrinas de indios, de la Inquisición, etc.). En el tomo **tercero** desarrolla los asuntos referentes a la consagración de los obispos, la vida de los religiosos y las obligaciones conyugales. Especialmente interesante es la sección xi de la primera parte, porque presenta la solución de una amplia serie de casos de conciencia, desde la perspectiva del probabilismo. La polémica entre el tuciorismo absoluto (seguir siempre la solución más segura) y el probabilismo es el telón de fondo de este volumen, lo cual demuestra que, cuando fue escrito, hacia 1666, la discusión con el jansenismo estaba muy candente en el Perú¹³². Obviamente, Avendaño se alinea con la opción probabilista, llegando a soluciones, en algunos casos, que casi rayan en el laxismo. En este libro se conserva, además, una breve apología de Francisco Suárez (parte I, sección xi, iv), lo cual es indicativo de que Avendaño y seguramente los jesuitas del Perú habían optado por un eclecticismo metafísico, apelando a Tomás de Aquino cuando esto resultaba conveniente para la prueba de un aserto, pero procurando seguir a Suárez en todo lo demás, siempre que hubiese discrepancia entre ambos doctores¹³³. El **cuarto** constituye un tratado de teología moral y de las obligaciones de los obispos, párrocos, inquisidores, etc., culminando con el culto

¹³² El obispo Cornelio Jansenio había fallecido en 1638. Su obra cumbre, titulada *Augustinus*, fue editada postumamente, en 1640, por sus discípulos. Las condenas de Jansenio fueron todas, por tanto, posteriores a su muerte. Simplificando mucho la cuestión, puede decirse que Jansenio —o sus discípulos— estimaban que, en caso de duda sobre la valoración moral de una acción, había que seguir siempre la sentencia más segura (tuciorismo, del latín *tutior* o más seguro). Frente a ellos, otros autores consideraron que en caso de duda bastaba seguir siempre la opinión más probable (sistema probabillorista, del latín *probabilior* o más probable). Finalmente, otros autores, como el propio Avendaño, estimaron que, en caso de duda, bastaba seguir una opinión, con tal de que fuese simplemente probable (probabilismo, del latín *probabilis*).

¹³³ Cfr. Francisco GUIL BLANES, *La filosofía en el Perú del XVII*, en "Estudios Americanos", 10 (1955) 167-183, aquí p. 176.

mariano. El título o frontispicio de este volumen cuarto reza así: "Discusión apologética, en la que se defiende ser lícito seguir la opinión probable, y se rechaza la prolija impugnación de un autor moderno". Este volumen contiene amplios desarrollos sobre el culto a Santa Rosa de Lima, que entonces sólo era Beata, aunque ya había sido declarada patrona de la ciudad de Lima y de todo el virreinato del Perú. Contiene también este volumen un pormenorizado desglose de los cinco mandamientos de la Iglesia. El **quinto** analiza dogmáticamente el culto a las reliquias, para proseguir con los santuarios marianos, el santoral, las indulgencias, etc. El **sexto** contiene muchas cosas peculiares para el gobierno espiritual y temporal del virreinato del Perú. En este volumen hay algunas incursiones teológicas bastante especulativas, por ejemplo, sobre la procesión del Verbo de Dios (revisión V, I), la gracia de Cristo (revisión V, II), el culto mariano (revisión V, III), etc. En la parte final aparecen unas revisiones o correcciones muy extensas de los dos tomos titulados *Problemata theologica*, de los que hablaremos más abajo, y de los seis tomos del *Thesaurus Indicus*. Conviene reordar, para evitar confusiones, que sólo los dos primeros tomos de esta última obra se editaron con el título de *Thesaurus indicus*. Los cuatro restantes llevan el título genérico de *Auctarium indicum*¹³⁴.

En líneas generales puede afirmarse que el *Thesaurus* es una obra de acarreo o de aluvión, escrita con una sistemática quizá preconcebida, pero después no siempre observada. Una obra llevada a cabo durante un período de tiempo tan dilatado —casi medio siglo—, siendo además la vida de su autor tan rica en acontecimientos (traslados, cargos de gobierno, docencia de distintas disciplinas, diferentes tareas pastorales, etc.), forzosamente debía resentirse de un cierto desorden. Pero, precisamente su espontaneidad, y el hecho de ser testigo de mil

¹³⁴ Cfr. D. YUBERO GALINDO, *El "Thesaurus Indicus" de Diego de Avendaño*, en Mariano CUESTA DOMINGO (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América*, cit. en nota 131, pp. 399-408. Cfr. también Armando NIETO VÉLEZ, *El índice del "Thesaurus Indicus" de Diego de Avendaño*, en "Revista Histórica", 36 (1987-1989), Lima. Nieto ofrece una completa bibliografía de Avendaño y presenta la traducción castellana de los títulos de todos los capítulos, secciones y aserciones de los seis tomos del *Thesaurus*.

problemas pastorales y sociales ocurridos en Perú del siglo XVII, la hacen un verdadero "tesoro" de información para conocer la vida cotidiana de aquel virreinato.

La influencia de Juan Solórzano Pereira¹³⁵ es patente en las doctrinas hierocráticas de Avendaño. Para el jesuita segoviano, el Papa tiene un dominio absoluto y perfecto en lo temporal universal¹³⁶. Para ello interpreta literalmente la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII (1302), promulgada por el papa en polémica con Felipe IV el Hermoso, rey de Francia. En ella el Romano Pontífice se había adherido a la tesis de que las dos espadas (cfr. Lc 22,38), es decir, la espiritual y la temporal habían sido colocadas en manos del papa, quien cedía la temporal al emperador o rey, que debía usarla en servicio de la Iglesia y bajo su vigilancia. Acorde con la citada bula, Avendaño concluía que es necesario para salvarse estar sometido al Romano Pontífice. Esta sumisión se refería a la potestad temporal, porque no había cuestión en la sumisión a la potestad espiritual. (No se olvide, para comprender las expresiones de Avendaño, que por esos años, cuando enviaba a imprenta el tomo primero de su *Thesaurus*, había estallado ya la polémica de los jesuitas con los jansenistas, en la que éstos adoptaron una posición regalista, mientras que los jesuitas se inclinaron abiertamente por el ultramontanismo). En todo caso, todo el título I del tomo primero está dedicado a esta cuestión: "Del derecho de Indias y de las obligaciones de los Reyes Católicos acerca de su administración". Y en el capítulo I de este título se establece claramente que es certísimo el fundamento de la donación pontificia; y en el capítulo II determina que el derecho de los Reyes Católicos españoles es exclusivo y que, por tanto, los

¹³⁵ Juan Solórzano Pereira (1575-1654) partió, en 1610, hacia el Perú como oidor de la Audiencia de los Reyes, con la misión de redactar una obra sobre la legislación indiana. En 1629 publicó el primer tomo de su *De Indiarum iure*. En 1636 publicó el segundo. En 1647 editó su famosa *Política indiana*, versión reducida del *De Indiarum iure*, que fue a parar al *Índice de los libros prohibidos* por su extremo regalismo.

¹³⁶ Seguimos: Paulino CASTAÑEDA, *El segoviano P. Diego Avendaño: un teócrata moderado, ecléctico y tardío*, en Mariano CUESTA DOMINGO (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América*, cit. en nota 55, pp. 361-396.

demás príncipes cristianos carecen de derechos, incluso sobre las tierras todavía no ocupadas por los primeros.

Acerca de la potestad del papa sobre los infieles, y contradiciendo las tesis de Bartolomé de las Casas y, en general, de los dominicos, Avendaño consideró que los infieles no tienen dominio sobre sus cosas, y que sus príncipes carecen de verdadera jurisdicción. De esto trata en la sección 50 del libro cuarto, cuando se pregunta acerca "de cierta censura del escritor aducido [Las Casas] sobre cosas de las Indias, y otras cosas dignas de advertirse sobre las mismas". En consecuencia, sus tierras pueden ser ocupadas por los cristianos y, si se resisten, pueden ser ocupadas por las armas. Conoce el jesuita la doctrina de Pablo III, en su bula *Sublimis Deus*, donde el papa había sentenciado lo contrario, a lo cual replica que los infieles tienen dominio no absoluto sobre sus bienes, sino sólo cedido por el papa; cuando los infieles se convierten a la fe, entonces el dominio cedido ya no puede ser trasladado a otros, pues pasa a ser absoluto. En el contexto que acabamos de exponer, es evidente que Avendaño consideró que las bulas alejandrinas de 1493 constituyen una auténtica donación pontificia a la corona española. Por ellas, el rey de España habría pasado a ser verdadero propietario de las Indias occidentales.

Hasta aquí la doctrina de Avendaño expresada en el tomo primero del *Thesaurus*, publicado en Amberes en 1668, aunque acabado en 1662, y en el tomo cuarto, terminado en 1670. Sin embargo, en el tomo sexto, concluido en 1678 y publicado en 1686, el jesuita parece retractarse de sus tesis hierocráticas extremas y sostener la tesis del dominio indirecto del papa en cuestiones temporales. Paulino Castañeda, siguiendo en esto a Antonio de Egaña¹³⁷, ha interpretado los pasajes del tomo sexto de la siguiente manera: según Avendaño, el papa tendría *in potentia* poder temporal directo sobre todas las cosas y personas; pero, para ejercerlo se precisaría que su uso estuviese respaldado por su conformidad con las funciones pastorales propias del pontífice. De ahí que Castañeda haya concluido señalando que Avendaño sería

¹³⁷ Cfr. Antonio de EGAÑA, *El P. Diego de Avendaño, S.I. (1594-1688) y la tesis teocrática "Papa, Dominus Orbis"*, en "Archivum Historicum S. I.", 18 (1949) 196-255, aquí p. 213.

más bien un teócrata moderado que un hierócrata extremo. Todo esto se deduce especialmente, como ya hemos dicho, del tomo sexto de su *Thesaurus*, en cuyo epígrafe dedicado a la revisión del tomo primero, al preguntarse sobre "el derecho de los Reyes Católicos de España a las Indias por el título de donación papal", concluye que el papa tiene dominio absoluto y plenamente perfecto en lo temporal universal (excepto en lo necesario para la vida); y que los infieles carecen de toda facultad jurisdiccional, salvo en lo otorgado por la Iglesia¹³⁸. Esto, por lo que respecta a las relaciones de los infieles con el papa. Ahora bien, si consideramos las relaciones del papa con el emperador, entonces sostiene la tesis del dominio indirecto del papa en cuestiones temporales.

Más conocida es la doctrina de Avendaño sobre los repartimientos de indios, concretamente para el trabajo en las minas, tema que desarrolló ampliamente en el tomo primero de su *Thesaurus*. Su punto de partida fue que la libertad corresponde al hombre por derecho natural. La esclavitud, por tanto, no es el estado natural de ningún hombre, ni siquiera de los que no son cristianos. Los indios no pueden ser reducidos a esclavitud, salvo en el caso de guerra justa, y siempre que la esclavitud equivalga a una conmutación de la pena de muerte¹³⁹. No obstante, la historia humana posterior al pecado original testimonia una serie de imperfecciones serias en la forma como la humanidad se ha organizado, entre ellas, la indiscutida admisión, durante siglos, de la esclavitud. Poco a poco, después de la Encarnación y Redención, la humanidad habría caído en la cuenta de que la esclavitud era intolerable, aun cuando ésta se siguiese justificando, en tiempos de Avendaño, con argumentos complejos y poco convincentes. En todo caso, y aquí el jesuita es tajante, todos tienen derecho a la vida y a la libertad. (Barreda Laos, al tratar estas

¹³⁸ *Ibidem*, p. 215.

¹³⁹ Cfr. Fernando de ARVIZU, *El pensamiento jurídico del P. Diego de Avendaño S. I. Notas de interés para el Derecho Indiano*, en VV. AA., *IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano. Actas y Estudios*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1991, I, pp. 137-150.

cuestiones¹⁴⁰, estima que pesaron sobre las concepciones del teólogo limeño las largas guerras de religión y la paz de Westfalia, firmada en 1648; mayor incidencia, sin embargo, debió de tener en Avendaño el ideal de libertad, predicado por Cristo y promulgado por San Pablo en sus cartas, muy especialmente en la *Carta a Filemón*).

Respecto a los repartimientos de indios, la posición de Avendaño fue un tanto contemporizadora. No los condenó por completo, pero manifestó su deseo de que desaparecieran cuanto antes, exigiendo, mientras tanto, un trato humano y lo menos incómodo posible, con un trabajo retribuido justamente ¹⁴¹. En referencia ya a las minas, habla de las condiciones de seguridad y de salubridad en el trabajo, y manifiesta, por lo general, un conocimiento exacto de las formas de explotación de los pozos y de los peligros más frecuentes a los que se hallan expuestos los mineros. Se plantea también el tema de la cesión o "alquiler" de la fuerza de trabajo a otro empresario, sin consentimiento de los propios trabajadores. Considera que no pueden alquilarse por dinero a otro empresario, ni vender las minas con los trabajadores que en ellas trabajan, y que, en ningún caso, se podían traspasar las fuerzas laborales a otros empresarios, sin consentimiento de los propios interesados. De todas formas, considera lícita la compulsión al trabajo, porque los indios son vasallos de la corona española, y su trabajo es necesario para que subsista aquélla.

Con relación a los esclavos negros, llevados de Africa a América, para laborar en los trabajos más duros, Avendaño se mostró tajante: "la venta de esclavos no es título de cautividad sino violación de la justicia y del derecho". Por consiguiente, el tráfico de esclavos es absolutamente inmoral, y aconsejaba al rey que

¹⁴⁰ Felipe BARREDA LAOS, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Talleres L. J. Rosso, Buenos Aires 1937, p. 160.

¹⁴¹ *Thesaurus*, I, trac. I, cap. 12. Cfr. Pilar HERNÁNDEZ APARICIO, *La doctrina de Avendaño sobre los repartimientos de indios*, en Mariano CUESTA (ed.), *Proyección y preencia de Segovia en América*, cit. en nota 55, pp. 411-419.

declarase la manumisión absoluta y sin condiciones de los esclavos¹⁴².

Desde la perspectiva de la teología dogmática, tiene más interés su obra *Problemata Theologica*, en dos volúmenes, escritos en latín y publicados en Amberes en 1678; y su *Cursus consummatus, sive recognitiones theologicae*, editado también en Amberes en 1686¹⁴³. El *Cursus* es una especie de retractación de errores y corrección de erratas que se le escaparon en sus obras anteriores.

En sus *Problemata theologica*, de inspiración aristotélico-tomista, hace constar, en la introducción, su posición favorable a la concepción inmaculada pasiva de María¹⁴⁴. En el primer volumen expone Avendaño el tratado acerca de Dios uno: existencia de Dios, su esencia y sus atributos entitativos y operativos. En el volumen segundo desarrolla el tratado de Dios trino.

Veamos algunos temas selectos del primer volumen. De la "Prolusio apologetica pro Virginis Conceptione, et proximo Definitionis jure, irrefragabili discursu demonstrato" (Prólogo apologético sobre la Concepción de la Virgen, demostrando irrefutablemente su derecho a ser definida) puede deducirse, ya por el encabezamiento, cuál era la posición intelectual de Avendaño al

¹⁴² No fue Avendaño el primer precedente en discutir la licitud de esclavizar a los africanos. Las Casas había escrito cien años antes contra la esclavitud de los negros. Cfr. Bartolomé de LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de Africa: preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, ed. a cargo de Isacio Pérez Fernández, Viceconsejería de Cultura ("Los dominicos y América", 3), Santa Cruz de Tenerife 1989. Es muy posible, además, que Avendaño haya tenido a la vista el heroico ministerio del jesuita San Pedro Claver (1580-1664), que llevó a cabo su apostolado con los esclavos negros que arribaban al puerto de Cartagena de Indias. Cfr. Angel VALTIERRA y Rafael María de HORNEDO, *San Pedro Claver: esclavo de los esclavos*, BAC ("Popular", 69), Madrid 1985. San Pedro Claver fue canonizado en 1888.

¹⁴³ Cfr. Angel LOSADA, *El jesuita segoviano Diego de Avendaño...*, cit. en nota 131, pp. 436-437.

¹⁴⁴ La misma tesis se repite en el tomo sexto del *Thesaurus*, dedicado a corregir sus obras anteriores. La tesis inmaculista se halla desarrollada al comienzo de la "revisión" del tomo primero y al principio de la "revisión" del tomo segundo del propio *Thesaurus*.

Orespecto: estimaba que la concepción inmaculada pasiva de María en el seno de Santa Ana era cuestión por derecho próxima a la definición. Por ello, tiene un especial interés el epígrafe dedicado a Santo Tomás (epígrafe 13 de la *Prolusión*, I, pp. 24b-25b). El contexto es la discusión, que en Lima había sido muy agria, entre los maculistas (preferentemente dominicos) y los inmaculistas. Avendaño se había alineado con éstos, pero, no obstante, había conseguido la paz con los dominicos... Conoce, pues, las dos posiciones de Tomás de Aquino: la primera, defendiendo con claridad la total y absoluta inmunidad de María Santísima de todo pecado, incluso el original (*In I Sent.*), y no duda de su autenticidad, aunque sabe que el texto inmaculista no se halla en todos los códices; y conoce otros textos, que él considera posteriores, donde sostuvo lo contrario. Después de una atenta consideración de todos los argumentos, concluye que Tomás debió de cambiar de parecer, aunque por motivos desconocidos: "Mutavit sententiam: sed mutationis causam ignoramus". Pudo influir, dice, al clima de la Universidad de París...

Narra seguidamente el famoso éxtasis que Aquino tuvo al final de su vida, y reporta el comentario que el Santo habría hecho al salir de él: que Dios le había revelado tantas cosas en aquel momento, que todo lo que había aprendido a lo largo de su vida le parecía nada. Quién sabe, dice Avendaño, si no le manifestó también el misterio de la Inmaculada Concepción; pero por desgracia Dios no le concedió tiempo vida para exponerlo, pues murió al poco de tales revelaciones. En todo caso, termina, y según Santo Tomás mismo, la costumbre o tradición de la Iglesia debe preferirse a la doctrina de un doctor cualquiera, aunque la autoridad de tal autor sea muy grande. Tal es el caso de la Inmaculada Concepción. Y en prueba de que ésta era la conducta recomendada por Francisco Suárez a los teólogos de la Compañía, refiere una carta del propio Suárez, fechada en 1612, y escrita a un jesuita del Perú, donde el maestro español decía que abandonasen la teología suareciana, cuando hubiese algún conflicto con el pensar de la Iglesia. Y Avendaño culmina el epígrafe diciendo que en esta temática inmaculista, ha de seguirse la opinión de la Iglesia, como recomendaron el mismo Santo Tomás y el propio Suárez, tan devoto de Aquino, como recuerda en su carta de 1612.

Lo más interesante del anterior desarrollo doctrinal es, a nuestro entender, la valoración que hace del común sentir de la Iglesia frente a la opinión de un autor, por muy grande que sea su autoridad. Revela, sin duda, una forma de argumentar muy eclesiológica, que es digna de ser señalada. Las costumbres o tradiciones locales, litúrgicas y catequéticas, son expresión del *sensus fidelium*, a través del cual nos habla el Espíritu. Esta afirmación en boca de un teólogo latino, que no oriental, es digna de ser señalada. Y, además, manifiesta que algo ha cambiado, desde la Escuela de Salamanca, en la presentación del tratado *De fide*; Avendaño escribe sus *Problemata theologica* en un marco ambiental diferente, que había sido preanunciado por Suárez preisamente: ya no se pone ahora, en la segunda mitad del xvii, tanto el acento en la iluminación interior como motivo formal de la fe, sino en la autoridad por medio de la cual Dios se revela. No se piensa tanto en la revelación inmediata, cuanto sobre todo en la revelación mediata. Pero de todo esto trataremos más detenidamente al exponer, en el próximo epígrafe, la teología de Leonardo de Peñafiel, contemporáneo de Avendaño.

Otros pasajes interesantes de la teología de Avendaño pueden descubrirse en su presentación de las cinco vías tomasianas, que él expone por extenso y con gran independencia. En la tercera vía, por ejemplo, supone que la contingencia y la eternidad no son contradictorias, lo cual considera sentencia común (I, sectio I, problema 4, p. 68a). Y aunque en esto se ajusta a la doctrina de Aquino, se separa de ella en el desarrollo de la vía, pues olvida una distinción importante de fray Tomás, entre necesario por sí y por otro. Evidentemente, el clima intelectual ha cambiado mucho entre el siglo xiii y el xvii, y ya no resultan familiares las argumentaciones sobre necesidad y posibilidad que Avicena había introducido, de la mano de Aristóteles, en el mundo occidental. Como se sabe, para Avicena, la noción de "necesidad" era una de las tres primeras, implicada en la particular concepción que el Islam tenía de la divinidad y de la creación, entendida ésta última como emanación necesaria. En tal contexto, cabía hablar de necesidad en cuanto a la existencia y de contingencia o posibilidad en cuanto a la esencia de las cosas. Tal necesidad no sería una necesidad absoluta, sino relativa, es decir, una necesidad por otro, pero necesidad al

cabo. Los seres astronómicos, por ejemplo, que necesariamente repetían los mismos movimientos eternamente, sin gasto alguno de su ser, eran necesarios por otro. Esta concepción del mundo había cambiado ya en tiempos de Avendaño, conocedor de las nuevas teorías físicas y astronómicas, lo cual evidentemente debía de reflejarse en la manera de formular la tercera vía.

Pero más curioso es todavía el desarrollo de la cuarta vía. Descartado que el más y el menos en un género implique el máximo en el género, y que tal máximo sea Dios¹⁴⁵, establece que sólo en el caso del *ens* es válida la prueba. Hay algún *ens*, en efecto, que es más perfecto que el hombre, que, por ello, es causa de las perfecciones intelectuales y operativas del hombre. Este ser que es causa del hombre y de todas sus perfecciones, tiene el sumo grado en el ser y en el causar. Es evidente que todo el que es primero en su género no es necesariamente causa de los otros de su género; sin embargo, el que es primero *in genere entis* (sic), es causa de los otros entes, y por esta razón se prueba que Dios existe (p. 69b). La cuarta vía ha sido profundamente modificada. De una vía que exigía la trascendencia del *esse* y la conversión de los trascendentales con el ente, se ha pasado a una vía en la que el ser se considera como un género, y en la cual la argumentación se reconduce casi a la segunda vía o de la causalidad eficiente. La cuarta vía, la más metafísica y perfecta a nuestro entender, exige la aceptación de la trascendencia del *esse*. Si el *esse* se considera en el orden formal, en el orden de las diferencias específicas o genéricas, entonces se vacía de su genuino contenido¹⁴⁶. Nos parece que los términos que emplea Avendaño para referirse al *ens*: género, concepto, etc., desvelan el orden en que se mueve este autor. El influjo de Duns Escoto y de Suárez es patente, a nuestro entender.

Más clara resulta su presentación esencialista del *esse* al estudiar si "la existencia pertenece al concepto esencial de Dios" (I, sectio I, problema 7, pp. 80a-82a). Después de rechazar a los contrarios a

¹⁴⁵ "Nam inter res visibiles nulla est homine perfectior; nequit autem dici quod homo sit Deus" (I, sectio I, problema 4, p. 69a).

¹⁴⁶ Cfr. Angel Luis GONZÁLEZ, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 21995.

esta tesis, se apunta a ella, declarando que es propia de Aquino. Aquino, en efecto, la habría deducido de los conocidos pasajes del libro del Éxodo, donde, conversando Dios con Moisés, había declarado que su nombre era: "Ego sum qui sum". Y puesto que dar el nombre es definir, como sostiene Suárez, Dios se habría definido diciendo de Sí mismo a Moisés que Él era el *esse*. Seguidamente prueba por la razón que el constitutivo formal de Dios es ser: pues, en caso contrario, si el *esse* no entrase en la definición esencial de Dios, se podría concebir la esencia divina prescindiendo de la existencia, lo cual es falso.

Adviértase qué cerca se coloca Avendaño del argumento anselmiano *a simultaneo* y, sobre todo, con qué claridad considera que la existencia o existir es una propiedad esencial de Dios. ¡Y qué lejos se halla de la metafísica tomasiana, a pesar de su profesión de fe tomista! Este fue el rumbo emprendido por la metafísica practicada por los teólogos del xvii, que, a la larga, tanta influencia habría de tener en la elaboración teológica misma de la dogmática. Pero aquí nos basta señalar el fenómeno, es decir, destacar que, en el último tercio del seiscientos, la interpretación cayetanista de Aquino y la filosofía suarista dominaban ya el panorama teológico americano, al menos en los ambientes escolásticos, a pesar de los aspavientos tomistas de sus cultores.

El volumen segundo de sus *Problemata theologica* está íntegramente dedicado a la Santísima Trinidad. Al principio van las cuestiones más estrictamente trinitarias. Al final, algunas cuestiones prácticas relacionadas con la Trinidad, por ejemplo, en la celebración de la Santa Misa, en la administración de los sacramentos del bautismo, confirmación y orden.

Un gran teólogo, en definitiva, serio y competente, buen conocedor de los cánones y del Derecho civil, sólido profesor de Dogmática, exponente característico del eclecticismo filosófico que señoreaba a finales del siglo xvii. Valiente defensor de los afroamericanos y denunciador de la esclavitud de éstos, y un hierócrata moderado frente al regalismo que se imponía en los círculos políticos de la metrópoli, a pesar de las medidas cautelares intentadas por la Santa Sede.

c) Leonardo de Peñafiel y la configuración de la "Apologética" como disciplina

El jesuita Leonardo de Peñafiel, criollo peruano¹⁴⁷, constituye un eslabón especial en la configuración de la manualística teológica americana. Publicó cuatro gruesos volúmenes: *De Deo Uno* (1663) y *De Deo Uno et Trino* (1666), que no hemos podido consultar¹⁴⁸; y otros dos volúmenes que hemos estudiado, titulados *Disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae* (Lyon 1673) y un *De Incarnatione Verbi divini*, de la misma fecha que el anterior. Los cuatro libros son póstumos, como se habrá apreciado por su fecha de edición.

Esta última obra constituye un tratado de Teología fundamental, aunque todavía muy inmaduro. El primer volumen está dedicado a la fe, a la infidelidad y a la herejía, y se halla dividido en veinticuatro *disputationes*. El volumen segundo es un tratado sobre la encarnación del Verbo, más extenso que el anterior tratado sobre la fe, dividido en veintisiete *disputationes*. Convendrá, pues, que digamos algo sobre la constitución de esta disciplina teológica, que modernamente se ha denominado Teología fundamental.

El itinerario que condujo a la constitución de esta disciplina arranca en el siglo xvi y alcanza su madurez en el siglo xviii¹⁴⁹. En

¹⁴⁷ Nació en Río-Bamba (Perú), en 1597. Se educó en Quito, en la Compañía de Jesús. Enseñó filosofía, teología escolástica y moral en el Cuzco y después en el Colegio Máximo de San Pablo y en la Universidad de San Marcos. Fue rector y maestro de novicios en Lima y provincial del Perú 1656. Murió en Chuquisaca en 1657. Cfr. Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruselas 1895 (reimpresión anastática, Lovaina 1960), VI, col. 470. Vid. también los datos de su vida y sus obras en: Felipe BARRERA LAOS, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso, Buenos Aires 1937, pp. 154-155.

¹⁴⁸ Los dos editados en Lyon. Hemos tomado esta referencia de Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, cit. en nota 147.

¹⁴⁹ Seguimos: José Luis ILLANES, *Eclesiología y misionología en el siglo xviii*, en "Scripta theologica", 17 (1985) 123-129; y José Luis ILLANES y

este proceso que confluyen dos corrientes: una desatada por el *De locis theologicis* (1563) de Melchor Cano, publicado poco después de su muerte, acaecida en 1560; y otra resultante de la aparición de una serie de tratados que aspiraban a poner de manifiesto la racionalidad de la fe: *De religione* (contra los escépticos), *De vera Ecclesia* (contra los protestantes) y *De vera religione* (contra los deístas). Como disciplina teológica independiente data de finales del siglo xix¹⁵⁰. El temario del tratado se ha completado, hasta alcanzar su actual estructura, con una sección sobre la condición sobrenatural de la Revelación y su posibilidad; otra sobre el origen sobrenatural del cristianismo; un *De christo legato*, sobre la divinidad y la misión de Jesucristo; y un *De Ecclesia Christi.*, sobre la fundación de la Iglesia, sus notas y los sujetos del magisterio eclesiástico. En ocasiones se antepone una parte introductoria en que se diferencia entre la Apologética y la Teología fundamental.

Pues bien; este *opus duplici* de Peñafiel, doble porque está constituido por dos tratados, reúne ya, de forma incipiente, buena parte de los temas que después constituirán el núcleo de los manuales de Teología fundamental, mezclados todavía con otras cuestiones que son más propiamente dogmáticas que fundamentales. El tomo primero, en efecto, dedicado a la fe divina, se plantea, como tema principal, cuál sea el objeto formal de la fe y cuál su objeto material. Distingue, además, entre la fe infusa o habitual y el acto de fe, que estudia por separado, y se dedica un espacio considerable al tema de la evidencia de los misterios, quizá por influencia del cartesianismo, que había colocado a la evidencia en la cumbre del proceso hacia la certeza. El tomo segundo habla de la posibilidad y existencia de la Encarnación, del fin de ésta y de su causa eficiente, de la unión hipostática, de la gracia de Cristo y de sus virtudes, de los méritos de Cristo, de su oración, filiación, milagros, etc. (Es interesante señalar que concluye el segundo volumen con unas interesantes discusiones acerca de la doctrina de los modos, popularizada por Suárez al estudiar la diferencia entre supuesto y naturaleza, y entre naturaleza y subsistencia).

Josep I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, pp. 234-235.

¹⁵⁰ Cfr. Albert LANG, *Teología Fundamental*, trad. cast., Rialp, Madrid 1975, I, p. 1.

Pero dejemos la cristología y vayamos a la cuestión difícilísima (tract. I, disp. I, sect. vi, p. 21b) acerca del motivo por el cual nosotros nos resolvemos a creer: el objeto formal de la fe, como entonces se decía, o motivo formal de la fe, como se suele decir ahora¹⁵¹, tema al que Peñafiel dedicó setenta y cinco apretadas páginas. Evidentemente, la cuestión se había planteado en la teología católica en polémica con el luteranismo y el libre examen de la Escritura. Poco a poco, al hilo de este debate, los teólogos católicos fueron precisando la noción de Revelación, distinguiendo entre la iluminación interior por la gracia de la fe, y la manifestación objetiva de los misterios antes ocultos.

La primera cuestión que debía ser dilucidada, según Peñafiel, era si la razón formal para asentir se distingue de la causa *sine qua non* para asentir. Para Melchor Cano, que había sido uno de los primeros en introducir directamente la cuestión, la autoridad por la cual creemos no es ni la autoridad de la Iglesia, ni de la Escritura, sino de Dios que revela. La autoridad de la Iglesia sería sólo la causa *sine qua non*. De modo semejante se había expresado Domingo Báñez (†1604). Ambos dominicos centraban su atención "en la iluminación del sujeto creyente, mucho más que en el

¹⁵¹ Sobre esta compleja cuestión, véase Roger AUBERT, *L'acte de foi*, E. Wamy, Louvain ³1958; René LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, trad. esp., Sígueme, Salamanca 1967, pp. 205-217; e Ives-Marie CONGAR, *La fe y la teología*, trad. esp., Herder, Barcelona 1981, pp. 121-130. Aubert (pp. 87-102) historia con bastante detenimiento la cuestión suscitada por un grupo bayanista lovaniense que, en tiempos de Inocencio xi fueron condenados por laxistas. El alma de ese movimiento fue el jesuita Gilles Estrix. La condena (cfr. el Decreto del Santo Oficio, de 2 de marzo de 1679, en DS 2101-2165) afectaba a algunos temas relacionados con el asentimiento de fe y el objeto formal de la fe. Aunque Peñafiel ya había fallecido cuando tuvo lugar la condena, es probable que en las razones de la edición póstuma de sus obras haya influido el deseo de la Compañía de publicar escritos de eminentes jesuitas contrarios a la posición de Estrix y de sus seguidores. Hay cuatro proposiciones censuradas que, de hecho, son respondidas por Peñafiel: "4. El infiel que no cree, llevado de la opinión menos probable, se excusará de infidelidad"; "19. La voluntad no puede lograr que el asentimiento de la fe sea en sí mismo más firme de lo que merezca el peso de las razones que impelen a creer"; "20. De ahí que puede uno prudentemente repudiar el asentimiento sobrenatural que tenía"; "21. El asentimiento de la fe, sobrenatural y útil para la salvación, se compagina con la noticia sólo probable de la revelación, y hasta con el miedo con que uno teme que Dios no haya hablado".

descubrimiento del objeto creído¹⁵². Francisco Suárez (†1617), en cambio, había establecido que la fe viene de Dios tanto por parte del objeto como de la ayuda sobrenatural para creer. Pero con una diferencia: desde el punto de vista del objeto revelado, la revelación puede venir de Dios o de los ángeles; desde el punto de vista de su producción (*ex parte potentiae*) siempre la produce Dios inmediatamente, porque la infusión de la luz sobrenatural es una acción propia de Dios. La Revelación, en sentido propio, designaría sólo la propuesta por parte de Dios del objeto revelado; en sentido más amplio, por revelación debería entenderse también la luz o iluminación de la gracia de la fe. Según el Cardenal Juan de Lugo, estricto contemporáneo suyo (†1660), los protestantes no daban a la revelación mediata (a través de una proposición que yo deba considerar, y en la que pueda reconocer la voz de Dios) su adecuado relieve e importancia, para reivindicar cada uno de los fieles la inspiración interior del Espíritu Santo. Aquí es donde se pone la autoridad de la Iglesia: según Lugo, no se cree a la Iglesia, sino que se cree a una palabra que se considera divina por los signos que la acompañan. Tampoco el que cree en la predicación del profeta cree al profeta, sino a lo que el profeta propone.

En este punto, precisamente, en polémica con Lugo, a quien impugna (tract. I, disp. I, sect. vi, subsect. 2, p. 35a), se sitúa el desarrollo de Peñafiel, que vamos a resumir brevemente, para mostrar la calidad e independencia de su argumentación, y su sintonía con las grandes cuestiones que se discutían entonces en Europa, en polémica con el luteranismo.

El tema se plantea en el siguiente contexto: si la autoridad de la Iglesia pertenece al objeto formal de la fe. Dicho en otros términos: si la autoridad de la Iglesia es motivo formal para el asentimiento en el acto de fe, o sea, si creemos por la autoridad de la Iglesia. Esta cuestión la equipara con otra que podría formularse así: si la última resolución de la fe (es decir, el asentimiento último), se hace por la autoridad de la Iglesia, o bien sólo por la autoridad de Dios que revela (tract. I, disp. I, sect. vi, p. 21a).

¹⁵² René LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, cit. en nota 151, p. 208.

Peñafiel establece dos precisiones fundamentales. Primera: que va a tratar del motivo del asentimiento, no de la causa eficiente que determina al entendimiento a asentir. El intelecto asiente cuando comprueba que el predicado y el sujeto convienen. Cuando no es evidente tal conveniencia, hay que acudir a una autoridad que nos determine a aceptar que ambos convienen. Puesto que Dios nos propone esa conveniencia de forma oscura, hay que acudir a otro principio conocido por nosotros, que es la autoridad de la Iglesia (*ibidem*, p. 21b).

La Iglesia puede considerarse de dos formas: en cuanto incuye su cabeza que es Cristo y la asistencia del Espíritu Santo, en cuyo caso la Iglesia no sólo no puede errar al definir los misterios de la fe (y bajo esta consideración se dice que el Romano Pontífice es órgano del Espíritu Santo); y, en segundo lugar, se puede considerar la Iglesia como un senado de hombres de eximia doctrina y santidad, que afirman las cosas de fe. Cuando estudia la autoridad de la Iglesia, Peñafiel se refiere a la Iglesia bajo este segundo aspecto, cuya autoridad sería puramente humana, aunque apoyada en la santidad y doctrina de los que consienten (*ibidem*).

Siguiendo a los teólogos, distingue entre revelación inmediata y revelación mediata. Por la inmediata, Dios revela inmediatamente un misterio a algún hombre. La revelación mediata tiene lugar cuando yo me persuado de una revelación inmediata por intermediarios: del misterio de la Encarnación, por ejemplo, por los milagros de Cristo, o la confesión de los mártires, etc.

Finalmente, y como última precisión, establece que, cuando no hay evidencia, es necesario el imperio de la voluntad, que determina al intelecto a asentir.

Sentadas todas estas bases, y después de considerar el caso posible del papa que yerre como doctor particular, o de recordar la posibilidad de un concilio ecuménico que se equivoque, como el Concilio III de Constantinopla (681) que "condenó" al papa Honorio III, concluye con la siguiente tesis, que probará largamente: "la autoridad divina no es la última razón formal del asentimiento de la fe, sino más bien lo es la autoridad humana de la Iglesia en cuanto que la propone. Y el argumento es el siguiente:

"La razón formal última es la que se conoce por sí misma, no por otra razón: nosotros no conocemos la autoridad divina que revela por sí misma, sino por la autoridad humana de la Iglesia que la propone; luego, la autoridad divina que revela no es la última razón formal del asentimiento de la fe, sino la autoridad humana que propone" (tract. I, sect. I, subsect. I, p. 28b).

Explicada qué sea el objeto formal de la fe, pasa a considerar el objeto material de la misma, que se contiene fundamentalmente en el símbolo: el Símbolo de los Apóstoles, el Símbolo de los Padres, o de Nicea-Constantinopla, y el Símbolo llamado Atanasiano (disp. I, sect. II, pp. 73a-74a). Termina esta sección sobre el objeto material, con una definición de "artículo de fe": son los capítulos principales propuestos a los fieles para ser creídos, por los cuales se ensambla, se conecta y se constituye la armonía de todo el cuerpo de la Iglesia, de modo que si se niegan fácilmente se descompone y se disuelve tal armonía.

Vemos, pues, a Peñafiel incorporado a la polémica intelectual europea, tratando temas que podríamos designar de teología "pura"; adelantándose, en algunos aspectos, a soluciones que se impondrán en el siglo XIX, cuando el tema de la fe y del asentimiento a la Revelación se estudien con calma y mayor profundidad. Por ejemplo: en algún sentido Peñafiel podría considerarse un precursor del estudio de la Iglesia como signo de credibilidad, o desarrollando el tema del *sensus fidelium*¹⁵³, que ya está incoado en la Edad Media por Santo Tomás, quizá tomándolo de la *Summa halensis*, y que posteriormente sería tomado en mucha consideración por la teología alemana romántica. Su latín es elegante y claro, sus argumentaciones ordenadas y convincentes, y la temática abordada, la más actual del momento. Peñafiel constituye, pues, un importante exponente del nivel teológico que había alcanzado la enseñanza de la teología en el virreinato del Perú, en el que habían tomado ya el relevo los teólogos criollos.

¹⁵³ Sobre los orígenes y evolución de la expresión "sensus fidei", y su relación con "sensus fidelium", que es el "sensus fidei" en los fieles, cfr. Jesús SANCHO BIELSA, *Infalibilidad del pueblo de Dios: "sensus fidei" e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución "Lumen gentium" del Vaticano II*, EUNSA, Pamplona, 1979.

4. Balance de la teología académica americana de los siglos xvi y xvii

Hemos considerado la especulación de los teólogos hispanoamericanos más notables, desde mediados del siglo xvi hasta finales del siglo xvii, cubriendo un arco de casi siglo y medio; es decir, desde la fundación de la dos Universidades mayores de Lima y México hasta los años finales de los Austrias. Veamos primero el clima intelectual novohispano y después el peruano.

Han desfilado ante nuestra consideración ocho catedráticos mexicanos, dos profesores muy cualificados del *studium generale* dominicano y siete licenciandos de primeros del siglo xvii. Además, hemos estudiado las ideas teológicas de siete maestros del Colegio Máximo de México. Hemos analizado tanto obras impresas en esos años, como numerosos cursos inéditos, que se conservan en la Biblioteca Nacional de México y en el Archivo General de la Nación. En total, veinticuatro teólogos de Nueva España, algunos muy cualificados. Y hemos llegado a algunas conclusiones importantes, a nuestro parecer, que exponemos a continuación:

a) Entre los teólogos mexicanos dominan —en la primera centuria — los españoles, pero no faltan los criollos: el primer criollo que enseñó en la Universidad de México, don Fernando Ortiz de Hinojosa, obtuvo una cátedra temporal en 1569, y la ganó en propiedad en 1587. La mayoría de los catedráticos fueron dominicos o agustinos; sólo hemos encontrado un sacerdote secular, precisamente Hinojosa.

b) Al principio, los temás desarrollados en sus lecciones universitarias tenían carácter mixto de teología profética y académica, como también a los principios en la Universidad de Salamanca. Pensemos, sobre todo, en Vera Cruz, Mercado, Pravia

e Hinojosa. Pero, a medida que entramos en el siglo xvii, los temas proféticos fueron sustituidos por temas especulativos semejantes a los que se desarrollaban en Europa. Temas de teología "pura". Se fue constituyendo, por consiguiente, una teología urbana y universitaria de carácter planetario, de la que participaban tanto los españoles pasados a América como los mismos criollos. Estos facilitó que algunos profesores americanos se trasladasen a Europa a enseñar, como Mercado, que fue el primero, y el jesuita Antonio Rubio, más tarde, y que hubiese una notable circulación de tratados teológicos en ambos sentidos del Atlántico. Los planteamientos doctrinales se apoyaban generalmente en Santo Tomás; pero, salvo los dominicos, se aprecia cierto eclecticismo en las soluciones aportadas. El tomismo de los dominicos americanos parece, en muchas cuestiones, más sólido que el tomismo sostenido en la Península por sus correligionarios.

c) El Colegio Máximo de México, regentado por la Compañía de Jesús, fue fundado algo después que la Universidad, y contó con maestros de valía indiscutible. Salvo en el caso de Diego de Santisteban, las enseñanzas impartidas por los maestros jesuitas tendieron a innovar las tesis tomasianas y a asentarse en una especie de eclecticismo teológico-filosófico, que se inclinaba cada vez más hacia las posiciones de Francisco Suárez. Los cursos inéditos de los maestros de la Compañía son de una erudición extraordinaria, con estados de la cuestión que sorprenden todavía hoy, al cabo de tantos siglos. Sin duda, contaron con bibliotecas muy bien pertrechadas y se tomaron las clases con seriedad. Conviene advertir, finalmente, que tales cursos apenas hacen referencia a cuestiones proféticas y que se instalan en lo que hemos denominado teología "pura". De especial interés nos ha parecido la aplicación de la teología académica a la vida cotidiana mexicana, que llevó a cabo Juan Martínez de la Parra, en los últimos años del xvii. La urbanización de vida mexicana parece un hecho, y el peso de la ciudad con respecto al campo, se inclina en favor de aquélla y en detrimento de éste. Es posible, también que el espíritu misionero se haya detenido un tanto, hasta su posterior resurrección en el siglo xviii.

No ha sido tan fácil el estudio del ambiente teológico del Perú, pues no hemos tenido acceso a tantos cursos como los conservados en el Hemisferio norte. En San Marcos impartieron clases José de Acosta y Bartolomé de Ledesma. Del primero poseemos sus libros publicados posteriormente en España, quizá no tan brillantes como sus aportaciones a la teología profética. De Ledesma no tenemos trazas de sus clases limenses. Los cursos mexicanos, de éste, en cambio, han sido editados y constituyen la introducción de los decretos tridentinos en la vida académica novohispana. Con todo, y a pesar del menor material disponible, podemos aventurar algunas conclusiones sobre la teología académica peruana:

a) Además de los dos anteriores teólogos citados, hemos podido acercarnos a otros tres, todos ellos jesuitas. Un personaje singular resultó Diego de Avendaño, verdadero profeta y académico, con una obra monumental, no sólo por su tamaño sino también por las tesis sostenidas. Fue una de las primeras voces universitarias que se levantó contra la esclavitud de los afroamericanos. Tanto él como Peñafiel fueron criollos y enseñaron en San Marcos, donde habían sido precedidos por otro criollo, Juan Pérez de Menacho, desde 1601 catedrático en Lima, del que apenas conservamos nada después del incendio de la Biblioteca Nacional del Perú.

b) De particular calidad técnica fue, a nuestro parecer, la obra de Leonardo de Peñafiel, uno de los creadores de la disciplina académica denominada "Apologética", adelantándose incluso a planteamientos que no entrarían en la Teología Fundamental hasta bien cumplido el siglo xix. Su eclesiología resulta muy novedosa y revolucionaria, y fue aprovechada por la Compañía, según nos parece, para desmarcarse de los grupos bayanistas proclives al laxismo, que brotaron en el último cuarto del xvii.

En definitiva: la América española y Europa estrecharon cada vez más sus lazos culturales. No obstante, es preciso reconocer que no toda América era lo mismo. De hecho hemos advertido diferencias importantes entre los dos grandes virreinos continentales: Perú y Nueva España. Pero la cultura teológica y filosófica a ambos lados del Atlántico se unificó y se romanizó,

dejando de ser algo entre españoles uno y otro lado. Esto supuso un cierto abandono de los temas proféticos por parte de los académicos profesionales, pero no significó el descuido total de las cuestiones proféticas. En efecto, al mismo tiempo que en las Universidades mayores se practicaba la ciencia teológica "pura", según los modelos europeos, y los libros de los teólogos americanos se publicaban en Europa y eran apreciados en el Viejo Continente, surgían esfuerzos notables de inculturación religiosa en América. Uno de esos esfuerzos, propio del Hemisferio sur, fueron los "manuales" para clérigos de doctrinas y parroquias rurales, de los que hemos hablado ampliamente en el capítulo segundo, epígrafe noveno. Tales "manuales", perfectamente inculturados, y redactados generalmente por clérigos seculares, constituyeron la mejor respuesta a los "tratados de idolatrías", y se editaron con vistas a la preparación del clero que debía cuidar de la evangelización de los indios.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA*

BARREDA LAOS, Felipe, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso, Buenos Aires 1937 (bien documentado, pero muy sesgado en sus interpretaciones); BEUCHOT, Mauricio, *Filósofos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la Universidad)*, UNAM "La Real Universidad de México. Estudios y textos", II), México 1987; CHURRUCA, Agustín, *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España, 1572-1580*, Porrúa, México 1980; DE LA TORRE VILLAR, Ernesto, *Notas para el estudio de la Teología en la Nueva España*, en VV.AA., *Studia humanitatis. Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño*, UNAM, México 1987, pp. 427-448; ID., *La teología en Nueva España. Apuntamientos*, en "Memorias de la Academia Mexicana de la Historia", 34 (1991) 5-61; DECORME, Gérard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767)*, Antigua Librería Robledo de José Porrúa e Hijos, México 1941, 2 vols.; DÍAZ Y DE OVANDO, Clementina, *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*,

* En esta relación bibliográfica sólo se citan obras de carácter general. Las fuentes y la bibliografía especializada se han recogido a pie de página, en los lugares correspondientes.

UNAM, México 2^a 1985; DÍEZ ANTOÑANZAS, Jesús R., *Relación de teólogos de la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)*, en SARANYANA, J. I. et al. (eds.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, II, pp. 1141-1165; ID., *Colación de grados de teología en la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)*, en *ibid.*, II, pp. 1167-1184; GALLEGOS ROCAFULL, José M^a, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México 1951; GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Vera Cruz*, Porrúa, México 1984; ILLANES, José Luis y SARANYANA, Josep-Ignasi, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, caps. I-VI; MEJÍA VALERA, Manuel, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Facultad de Letras), Lima 1963; OSORIO, Ignacio, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, México 1979; PAVÓN ROMERO, Armando y RAMÍREZ GONZÁLEZ, Clara Inés, *El catedrático novohispano: oficio y burocracia en el siglo XVI*, UNAM ("La Real Universidad de México. Estudios y textos", IV), México 1993; QUILES, Ismael, *Filosofía latinoamericana en los siglos XVI a XVIII*, en *Obras de Ismael Quiles*, Ediciones Depalama, Buenos Aires 1989, vol. 18; RODRIGUEZ CRUZ, Agueda M^a, *La Universidad en la América Hispánica*, Mapfre, Madrid 1992; ROJAS GARCIDUEÑAS, J., *El antiguo Colegio de San Ildefonso*, UNAM, México 1951; SARANYANA, Josep-Ignasi, *Grandes maestros de la teología*, Atenas, Madrid 1994, I, cap. 7; SARANYANA, Josep-Ignasi y ZABALLA, Ana de, *Joaquín de Fiore y América*, Eunate, Pamplona 1995 (2^a ed. corregida y ampliada).

CAPITULO IV

LA TEOLOGÍA DE LAS ASAMBLEAS ECLESIAÍSTICAS DEL SIGLO XVI

1. Las asambleas eclesiásticas mexicanas

a) El Concilio de Sevilla de 1512, modelo para la América española

En 1504, Julio II creó las primeras tres diócesis americanas, en la isla de La Española, pero Fernando el Católico retuvo la bula, porque no hacía referencia al patronato. Firmada la bula del patronato en 1508, concediendo este derecho y el de presentación de personas para las iglesias del Nuevo Mundo, Julio II suprimió las tres diócesis creadas en 1504, y erigió otras tres en 1511: Santo Domingo, Concepción de la Vega y San Juan de Puerto Rico, sufragáneas de Sevilla. La archidiócesis de Sevilla se rigió, desde 1512, por los decretos de un importante concilio, cuyos decretos tuvieron, por ello, una especial incidencia en el mundo eclesiástico hispanoamericano, hasta la creación de las primeras provincias eclesiásticas americanas, en 1546.

León X, sucesor de Julio II, erigió otras cuatro: Santa María de Darién, que pasó posteriormente a la ciudad Panamá, la Abadía de Jamaica, Cuba, Tlaxcala-Puebla y Tierra Florida. Clemente VII creó otras seis: México, en 1530, Nicaragua, Coro-Venezuela, Comayagua, Santa Marta y Cartagena, esta última en 1534. Paulo III erigió siete diócesis: Guatemala, Oaxaca, Michoacán, Cuzco, Chiapas, Lima (1541) y Quito (1546). Además, en 1546, Pablo III estableció las tres primeras provincias eclesiásticas americanas, desligándolas de Sevilla, con sede metropolitana en Santo Domingo, México y Lima, respectivamente. Por consiguiente,

hasta esa fecha las iglesias particulares americanas y el ritmo de la evangelización en aquel vasto continente, tanto en las islas caribeñas como en tierra firme, tuvieron a la vista las sinodales sevillanas. Convendrá, pues, recordar los temas más especialmente subrayados por el Concilio provincial de 1512, presidido por el arzobispo de Sevilla don Diego de Deza, dominico, buen tomista y teólogo de Salamanca antes de acceder al episcopado.

Fueron muchos los aspectos allí tratados con el deseo de dar soluciones a los nuevos problemas que habían surgido en dicha provincia y de reformar la vida eclesiástica, que adolecía de falta de vitalidad en el ejercicio de las costumbres cristianas y en el cumplimiento de las normativas papales y episcopales¹. Siguiendo las costumbres de la época, el concilio no se limitó a establecer normativas, sino que éstas fueron acompañadas de penas eclesiásticas y pecuniarias. Los aspectos más importantes allí tratados iban dirigidos a exhortar a los párrocos a ser más ejemplares en el cumplimiento de su ministerio y a corregir con más fortaleza a los feligreses que no vivían bien su fe. Hubo cánones directamente destinados a los párrocos y otros, a los feligreses.

Se exhortaba a los clérigos a enseñar los misterios de la fe católica, el Evangelio y las oraciones cristianas, no sólo a los cristianos viejos, sino también a los judíos y mahometanos conversos al cristianismo, así como a administrar correctamente los sacramentos en las parroquias; a dar a conocer a los fieles las fiestas de la Iglesia y cómo cumplir con el precepto cristiano, evitando en las fiestas litúrgicas de precepto las comilonas, los vicios y los juegos, y prohibiendo que se abriesen las tiendas y se realizase cualquier tipo de trabajo que rompiese el descanso preceptuado; y se animaba a aplicar las penas a quienes acudiesen a adivinos y magos. También se estimulaba a los sacerdotes al cuidado espiritual y material de los enfermos y moribundos y a ejecutar con diligencia sus testamentos (costumbre arraigada en la época bajomedieval y

¹ Edición de los decretos en: Juan TEJADA Y RAMIRO (ed.), *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, traducida al castellano, II. *Concilios del siglo XV en adelante*, Imprenta de Don Pedro Montero, Madrid 1855, tomo V, pp. 67-111.

expuesta en los "artes de bien morir"); a evitar y dar a conocer a las autoridades competentes las personas que vivían públicamente en pecado, no cumplían con el precepto pascual o permanecían voluntariamente en excomunión demasiado tiempo, ya fueran clérigos o seglares. Con los pocos ejemplos recién señalados es fácil comprender que las disposiciones de 1512 contribuyeron a una importante moralización de las costumbres públicas y privadas, y a una mayor instrucción religiosa del pueblo cristiano.

Respecto a la vida de los clérigos, en las sinodales sevillanas se estimulaba el rezo del oficio divino y la celebración de la santa misa según unas mismas normas rituales para toda la provincia eclesiástica; se encarecía celebrar con más recogimiento, rechazando todo lo que pudiese perturbar al sacerdote y la dignidad de la ceremonia; prohibía que los párrocos jugasen a naipes o dados en las iglesias, que recibiesen más estipendios de los previstos, con el fin de evitar la simonía y el mal ejemplo. Recomendaba que los clérigos fueran graves en su conversación, modo de andar y trato, vistiendo honestamente y rechazando todo tipo de distintivos y colores llamativos en su ropa; animaba a la austeridad en la comida y bebida; les prohibía bailar o cantar canciones de seglares, acudir a corridas de toros, blasfemar, jurar, o pasear a horas poco convenientes. Determinaba el Concilio de 1512 que los sacerdotes confesasen y comulgasen al menos en las tres pascuas del año (Resurrección, Pentecostés y Navidad), y con un sacerdote habilitado para oír confesiones; exhortaba que los clérigos viviesen en castidad y se prohibía que tuviesen concubinas y asistiesen a matrimonios o bautismos de sus hijos o nietos y se les dejase donación o legado; también se prohibía que los clérigos se dedicasen al negocio de comestibles. Se mandaba en las sinodales que los clérigos residieran en sus propias parroquias y se disponía que no se ausentasen sin permiso del prelado.

Se prohibía también que se diesen licencias a los religiosos para celebrar misa, pues aprovechaban la obtención de licencias para cambiar de hábito; y que se ordenase *in sacris* personas demasiado jóvenes. Se exigía se examinara a los candidatos a órdenes si reunían las cualidades exigidas por los sagrados cánones, y que se evitase la ordenación sólo por influjo de personas poderosas. Se exhortaba

a los clérigos a no celebrar matrimonios clandestinos y de forasteros sin previa comprobación de que eran hábiles para el matrimonio. Se recomendaba no admitir en las iglesias a cuestores, limosneros o promulgadores de bulas o indulgencias sin previa aprobación del obispo para evitar abusos y engaños a los fieles, y que no se permitiese celebrar la misa, sin más, a cualquier sacerdote. Se animaba a los obispos a visitar una vez al año su diócesis o bien a delegar en varones doctos las visitas. Se disponía, también, que no se pudiese ser mayordomo de una iglesia más de dos años y que se diese cuentas públicamente de los gastos realizados; y a que se llevase un libro público, con las posesiones, fincas y tributos de todas las iglesias, beneficios y bienes dejados para aniversarios, fiestas y fundaciones.

Acerca del culto, se establecía que hubiese un sagrario en sitio bien construido y embellecido, y cerrado con llave, donde reservar el Santísimo Sacramento, el óleo sagrado y las reliquias de los santos; que se renovasen las especies eucarísticas cada ocho días y que se lavasen los corporales al menos una vez al mes; que no se sacasen los ornamentos de las iglesias ni se empeñasen o vendiesen los vasos y ornamentos sagrados; que no se celebrase misa en casas particulares o se administrase en ellas los sacramentos, sino en la iglesia, salvo, evidentemente *in articulo mortis*; que no hubiese representaciones de autos teatrales o de la pasión del Señor en el interior de los templos; y que el sacristán custodiase las iglesias por las noches.

Es evidente que estas disposiciones sobre la vida clerical y litúrgica reflejan con gran precisión las principales lacras de la vida eclesiástica de la España renacentista, y que su aplicación supuso un gran avance en la reforma del clero secular, muy abandonado durante la crisis conciliarista y durante las largas guerras civiles del siglo XV. Al mismo tiempo, tales sinodales contribuyeron a la dignificación del culto y la "eucaristización" de la vida litúrgica, con todas las implicaciones que este paso significó para la mejora de la vida espiritual del clero y de los fieles.

Se proscribieron las segundas nupcias sin haber enviudado todavía, o mediando parentesco en grados prohibidos; también se prohibió a los delincuentes que, huyendo de la justicia, se

amparasen en las iglesias durante demasiado tiempo y, en todo caso, se exigió a tales personas un comportamiento decoroso y honesto mientras gozaban del privilegio del fuero; se prohibió que el brazo secular encarcelase a ningún eclesiástico ni causase daño a lugares o posesiones de iglesias o monasterios, o violase sus derechos; se determinó que no se utilizasen las iglesias para reuniones profanas; y se acordó que no se construyesen fortalezas en las iglesias o cementerios.

Fue, pues, un típico sínodo de reforma, con especial atención a corregir las costumbres de los clérigos; a restaurar el esplendor del culto; y a fomentar la formación catequética del pueblo cristiano en los temas más fundamentales, particularmente la vida sacramental, la moral matrimonial y el cumplimiento dominical; con una importante incidencia en la moralización de las costumbres públicas y en la reafirmación de los fueros eclesiásticos. También introdujo orden en las cuentas económicas de las iglesias parroquiales y en la administración de los beneficios, y sancionó, mucho antes que Trento, la obligatoriedad de la residencia para el clero con cura de almas.

Estas decretales sirvieron de pauta, como se ha dicho, a la Iglesia novohispana hasta la creación, en 1547, de la archidiócesis de México.

b) Las juntas mexicanas (1524-1546)

Se ha señalado que la edad de oro de los concilios provinciales americanos se sitúa entre 1550 y 1630; el cénit de esta época dorada lo ocupan los terceros Concilios provinciales de Lima (1582-83) y de México (1585). A su vez, los concilios provinciales potenciaron una floración de sínodos a nivel diocesano. Ahora nos vamos a detener en su más inmediato precedente: las llamadas juntas eclesiásticas mexicanas². Estas juntas forman una unidad con los

² Ediciones de las actas de las distintas juntas que se van a estudiar seguidamente, en: Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de*

concilios y sínodos, aunque canónicamente sean diferentes. Tales reuniones, fruto del espíritu de comunión de los diversos agentes de pastoral, estuvieron firmemente apoyadas por la corona. El arco cronológico que vamos a estudiar se abre en 1524, con la llamada junta apostólica de los primeros franciscanos de México, y se cierra en 1546, con la última junta de fray Juan de Zumárraga. En 1547 se creó, como ya se ha dicho, la provincia eclesiástica mexicana y un año después murió Zumárraga. Concluyó así el capítulo de las juntas, que dejó paso a los primeros concilios mexicanos.

La junta apostólica de 1524³

Fue celebrada el mismo año de la llegada de los "Doce apóstoles", como se conoce a la primera expedición de franciscanos a México. Con ellos comenzaba la evangelización sistemática en Nueva España. Los Doce entraron en Tenochtitlán en junio y se dispersaron en correrías misionales. Pronto, ese mismo año, celebraron una Junta; se le conoce con el nombre de "apostólica" porque en ella no participó ningún obispo, y porque respondía al anhelo de vivir el espíritu de la primitiva Iglesia apostólica. Presidió la junta el custodio franciscano fray Martín de Valencia, sacerdote de gran piedad y celo misionero. Además de los franciscanos, asistieron a las reuniones Hernán Cortés, cinco sacerdotes seculares y tres o cuatro letrados. Los juntistas se plantearon la primera organización de la evangelización. Para planificar la acción pastoral,

Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, Ed. Porrúa, México 1947, 4 vols; Cristóforo GUTIÉRREZ VEGA (ed.), *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México (1524-1555)*, Centro de Estudios Superiores de los Legionarios de Cristo Rey, Roma 1991; Josef METZLER (ed.), *America Pontificia. Primi sæculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis præsertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1991; y Juan TEJADA y RAMIRO, *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América*, Imprenta de D. Pedro Montero, Madrid 1859, vol. V.

³ Cristóforo GUTIÉRREZ VEGA (ed.), *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México*, cit. en nota 2, pp. 191-194.

contaban con las directrices escritas del ministro general franciscano, fray Francisco de los Ángeles Quiñones. Tenían delante de sí una cultura en gran parte desconocida. Veamos los temas tratados. En primer lugar se ocuparon de los sacramentos.

En cuanto al bautismo, discutieron acerca de la instrucción prebautismal, necesariamente breve. También abordaron la cuestión de los ritos previos al bautismo. Como es sabido, los franciscanos optaron por un ritual muy simplificado. Ante la gran afluencia, verdaderamente masiva, de indígenas que pedían el bautismo, los frailes menores interpretaron que las condiciones eran de extrema necesidad, comparables a los tiempos de la primitiva Iglesia. En cuanto a la penitencia, tomaron las siguientes disposiciones: confesar a los enfermos dos veces al año, comenzar la confesión anual en cuaresma para todos, y confesar a los candidatos al matrimonio. En este sentido, seguían las pautas penitenciales dispuestas por el Concilio provincial de Sevilla de 1512. No trataron, en ese momento, de los sacramentos de la confirmación y extremaunción. Respecto a la Eucaristía, ni siquiera se plantearon la capacidad de los indios para recibir la sagrada Comunión, que daban por supuesta, dejando al arbitrio del confesor su frecuencia. Mendieta nos cuenta que decidieron seguir una vía llena de discreción: "no dando este sacramento sino a pocos y con el aparejo que se requiere". En cuanto al matrimonio, parece que ésta fue la materia más discutida en la junta. En verdad era muy difícil compaginar con el cristianismo las costumbres matrimoniales indígenas, por entonces bastante ignoradas. Se decidió recurrir a la Santa Sede y esperar⁴.

La enseñanza de la doctrina fue la otra gran preocupación de los juntistas. Distinguieron la formación dominical de los adultos y la diaria de los niños. Nos dicen las actas que los gobernadores de

⁴ Años más tarde, los mejores teólogos de la Nueva España emprenderían un estudio sistemático de las formas de contraer entre los indígenas, para determinar si había propiamente matrimonio legítimo en todos los casos. En esta tarea destacó particularmente el traajo de Alonso de la Vera Cruz. Cfr. cap. III, epígrafe 1a.

indios debían convocar a los naturales los días festivos; llevarles en procesión hasta la iglesia para que asistieran a la Santa Misa; y luego procurar que fuesen instruidos por el sacerdote en los rudimentos de la fe. Posteriormente, como veremos, este interés primordial por el adoctrinamiento de los naturales, se concretó en la redacción de catecismos.

La junta apostólica de 1526⁵

A esta junta, muy poco estudiada, asistieron tan sólo frailes franciscanos, presididos por fray Martín de Valencia. Se mostraron partidarios no sólo de la encomienda sino también del repartimiento de indígenas, como medios para fomentar comunidades estables de españoles, que habrían de favorecer la evangelización. También en esto los franciscanos se distanciaban de los dominicos. Con criterio quizás más realista, los franciscanos veían absolutamente necesaria la presencia hispana para estabilizar el territorio. Las poblaciones de españoles eran vistas como bases para la irradiación evangélica entre las dispersas comunidades indígenas. Por el contrario, los dominicos, llegados a Nueva España en 1526, ponían el acento en la denuncia de las injusticias cometidas por los conquistadores y colonos. Veían los asentamientos hispanos como fuentes de injusticias hacia los naturales, y se opinían, en general, al sistema de encomiendas, por el que un grupo de indios quedaba obligado a trabajar o a rendir un tributo al español, con la contraprestación de ocuparse de la doctrina. Si bien algunos encomenderos cumplieron con esta obligación religiosa, muchos explotaron a los indios sin ninguna preocupación catequizadora⁶.

⁵ Cristóforo GUTIÉRREZ VEGA (ed.), *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México*, cit. en nota 2, pp. 195-198.

⁶ Para conocer la posición de los franciscanos sobre las encomiendas hasta la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542, cfr. Lino GÓMEZ CANEDO, *Pioneros de la Cruz en México*, BAC ("Popular", 90), Madrid 1988, pp. 142-147.

La junta eclesiástica de 1531⁷

La reunión se produce a comienzos de 1531. La convoca el presidente de la segunda audiencia, Don Sebastián Ramírez de Fuenleal, a la sazón obispo de Santo Domingo, y los oidores. Participan dos obispos: el dominico fray Julián Garcés, titular de Tlaxcala, y el franciscano fray Juan de Zumárraga, electo prelado de México pero aún no consagrado. Asistieron también tres frailes franciscanos: fray Martín de Valencia, fray Francisco de Soto y fray Francisco Jiménez. En realidad, no está claro si fue propiamente una junta, o si la audiencia sólo pidió separadamente pareceres a varios eclesiásticos. El tema de la junta fue la guerra de Michoacán, emprendida por Nuño de Guzmán, infausto miembro de la primera audiencia. Zumárraga se mostró reticente ante dicha guerra. Garcés la justificaba —con algunos matices— por la infidelidad, idolatría y costumbres paganas de los indios⁸. En el fondo se debatía la bendición religiosa de una guerra "a sangre y fuego" contra los indios, con la posibilidad de hacer esclavos y despojar de sus bienes a los naturales. También se trató de la descripción del territorio, con vistas a una mayor penetración de índole política y religiosa. (Conviene notar que la posición de Julián Garcés evolucionaría mucho en pocos años, hasta ser uno de los promotores de la bula pontificia *Sublimis Deus*, de 1537, que tanto habría de influir en la mejora de la suerte de los naturales).

⁷ Cristóforo GUTIÉRREZ VEGA (ed.), *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México*, cit. en nota 2, pp. 199-206.

⁸ "Le parece que aunque en los principios de ella [de la guerra] haya habido error en algunas circunstancias, así del capitán como de la calidad y modo con que la gente para la dicha guerra se hizo y se llevó; pero que ya que el negocio está comenzado tanto tiempo ha, y está tan adelante en la tierra, lugar y conquista, que ninguna manera deban de retroceder, ni dejarse la empresa sin enmendándose los aviesos y torcidos fines que hasta aquí haya podido haber, soldándose y reformándose con sanos propósitos y saludables fines y convenientes medios no perjudiciales al servicio de Dios y del Rey, ni a los cristianos y naturales de la tierra" (*Junta eclesiástica de 1531*, en Cristóforo GUTIÉRREZ VEGA [ed.], *Las Primeras Juntas Eclesiásticas de México*, cit. en nota 2, pp. 201).

Las juntas eclesiásticas de 1532⁹

1532 resultó un año de gran actividad eclesiástica. Tras la desastrosa primera audiencia, fue necesario recomenzar la evangelización. En ese año quedó establecida la provincia dominicana de Santiago de México. Aunque la documentación conocida no es definitiva, distinguimos diversas reuniones¹⁰.

Primera junta: sobre la conversión de los naturales. Fue celebrada en abril o antes de este mes. La convocó el presidente de la segunda Audiencia, Ramírez de Fuenleal. Concurrieron diversos superiores religiosos de San Francisco y Santo Domingo, además del obispo electo Zumárraga y el prelado de Tlaxcala Julián Garcés. Se trataron diversas materias, en su mayoría estrictamente evangelizadoras: catequesis prebautismal y celebración del bautismo; envío de nuevos misioneros; impresión de doctrinas y cartillas. Se plantearon también las relaciones entre los obispos y religiosos y entre los religiosos entre sí. Se declaró también expresamente la capacidad de los naturales para la fe. El tema más conflictivo era el del bautismo. Los dominicos pensaban que se debía bautizar a los adultos tan sólo en fiestas solemnes, y con un ritual que incluyera el crisma y el óleo.

Segunda junta: regulación de los "tamemes". Parece que en 1532 hubo dos juntas sobre este tema: una en mayo y otra en los meses anteriores. A la primera asistieron Fuenleal y los demás oidores de la audiencia (entre ellos, D. Vasco de Quiroga, después primer obispo de Michoacán). Junto a ellos se reunieron diversos religiosos mexicanos. En la segunda participaron Fuenleal,

⁹ Cristóforo GUTIÉRREZ VEGA (ed.), *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México*, cit. en nota 2, pp. 207-217.

¹⁰ Un estudio amplio puede verse en Fernando GIL, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (†1548)*, UCA (Facultad de Teología), Buenos Aires 1993, pp. 180-203.

Zumárraga, los cuatro oidores, Cortés y los priores franciscano y dominico. El tema de estas juntas fue la institución de los "tamemes": indios de carga, que existían en la sociedad azteca prehispánica, que los españoles habían adoptado. Se producían algunos abusos, y los juntistas procuraron regular la institución, intentando coonestar las necesidades económicas de la naciente sociedad hispano-criolla con los derechos humanos de los indígenas.

Tercera junta: sobre el modo de poblar y conservar la tierra. Las reuniones se tuvieron en mayo de 1532. Participaron el presidente Fuenleal, Vasco de Quiroga y los otros tres oidores; el obispo electo Zumárraga, cuatro franciscanos y cuatro dominicos. El objetivo de esta junta es sobre todo político; responde a una petición del monarca de que se describiera la tierra de Nueva España. El fin perseguido era una presencia más estable de los españoles en México: "la perpetuidad y población desta tierra", como dice las actas de la junta. Aunque el fin inmediato de esta reunión fuese político, pensamos que implicaba la evangelización. En las actas de la junta se habla de "la capacidad y suficiencia en los naturales y que aman mucho la doctrina de la fe [...] y son hábiles para todos los oficios mecánicos y de agricultura; y las mujeres honestas y amigas de las cosas de la fe y trabajadoras". Continúa, pues la línea de la valoración de la realidad natural de los indígenas.

Cuarta junta: erección provisional de la catedral de México. Tuvo lugar en México, el 27 de mayo de 1532. El grupo de asistentes fue bastante reducido: el presidente y los oidores de la audiencia, con fray Juan de Zumárraga. Obedeciendo a una cédula real de 1530, se procedió a la erección provisional de la catedral de México. Por encima del dato empírico, la erección catedralicia suponía la institucionalización de la presencia de la Iglesia en México. Ya no se trataba de un terreno de pura frontera, sino una comunidad cristiana que, a la par que crecía en la fe, se consolidaba estructuralmente, mediante la organización episcopal.

En 1533 hay que situar la llegada de la primera expedición de agustinos.

¿Junta eclesiástica de 1535?¹¹

La reunión tuvo lugar entre el 2 y el 30 de julio de 1535. Es segura la asistencia del presidente y los oidores de la audiencia. Parece probable la presencia de Zumárraga —ya después de ser ordenado obispo— y quizás también de Julián Garcés, prelado tlaxcalense. Pero la presencia de los dos eclesiásticos no está asegurada por la documentación hasta ahora conocida. Se discutió acerca de los límites entre las diócesis de México, Tlaxcala y Guatemala. También se ponderaron los territorios de las diócesis por entonces en proyecto: Michoacán, Oaxaca y Coatzacoalcos. Un paso más, pues, en la implantación de las estructuras ordinarias de la Iglesia en México.

En noviembre de 1535, se congregaron los religiosos de la Nueva España, en presencia de Fuenleal y de Zumárraga, para tratar sobre el bautismo de los indígenas. Como se sabe, se polemizaba acerca de la preparación que debía exigirse a los naturales y sobre la forma cómo debía administrarse el sacramento. Los dominicos entendían que el bautismo debía posponerse hasta que los indios estuviesen suficientemente dispuestos, no sólo por el conocimiento de la doctrina, sino incluso habiendo demostrado fehacientemente que eran capaces de practicar la moral cristiana. Los franciscanos, en cambio, eran mucho más indulgentes. Ambas posiciones tenían sus ventajas y sus inconvenientes, y los misioneros no llegaban a un acuerdo. Es probable que en la Junta también haya tomado parte el virrey Antonio de Mendoza (1535-1550), recién llegado de España.

¹¹ Cristóforo GUTIÉRREZ VEGA (ed.), *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México*, cit. en nota 2, pp. 219-222.

Las juntas eclesíásticas de 1536¹²

En este año se produjeron tres juntas, con diversas temáticas. Pero antes, debemos mencionar la carta enviada por el obispo dominico Julián Garcés al papa Pablo III, *De habilitate et capacitate gentium sive indorum Novi Mundi nuncupati ad fidem Christi capessendam et quam diligenter suscipiant* ("Sobre la habilidad y capacidad de los indios del Nuevo Mundo para acoger la fe, que diligentemente esperan"), donde se resaltan las cualidades humanas de los niños indios educados en la doctrina y su devoción al recibir los sacramentos cristianos¹³.

Junta sobre la tasación de los tributos de los indios. Sabemos que se celebró después de mayo de 1536. La iniciativa de la junta corrió a cargo del emperador Carlos V, por medio de real cédula de 26 de mayo de 1536. Se trataba de moderar el tributo de los indígenas, evitando abusos. También disponía el rey que se ocupasen de las transmisiones en herencia de las encomiendas.

Junta sobre las recidivas idolátricas y otros aspectos. Conocemos tan sólo que se celebró en 1536. Y fue también el rey el que convocó la junta. Los asistentes fueron los habituales: el virrey, los oidores, y los preladados y religiosos de la ciudad y de la comarca de México. La temática es estrictamente religiosa: las cosas a las que se debía "avisar y apereibir" a los naturales, además de prohibirles las idolatrías, sacrificios y otros malos ritos y costumbres de los indios. Se estudió cómo "debían apartarse [los naturales] de las idolatrías y de los sacrificios que solían hacer y de los otros ritos y costumbres [suyas]". Las conclusiones de la junta fueron enviadas a la Metrópoli, de donde volvieron incorporadas a una real cédula de 10 de junio de 1539.

¹² *Ibidem*, p. 223-229. Cfr. el estudio de estas juntas en Fernando GIL, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo*, cit. en nota 10, pp. 203-212.

¹³ Esta carta ha sido ampliamente estudiada en el capítulo II, epígrafe 2d, poniéndola en relación con la bula *Sublimis Deus*.

*Junta sobre las ceremonias del Bautismo*¹⁴. Se celebró en noviembre de 1536. Asistieron Ramírez de Fuenleal, Zumárraga y Garcés, obispos de México y Tlaxcala. La junta fue convocada por el virrey Mendoza. Se volvía a plantear la cuestión de las ceremonias del bautismo. Por entonces las discrepancias entre los franciscanos (partidarios de la simplificación de ritos) y los dominicos y agustinos (de opinión contraria) eran graves. Ante la novedad de la cuestión, del todo ausente en el contexto peninsular, los obispos intentaron la unificación de métodos, para evitar el escándalo en los indios y lograr la concordia entre las Órdenes. A la postre se llegó a una solución de compromiso, que consistía en los siguientes puntos: a) construcción de pilas bautismales decentes en las iglesias de los conventos; b) administración de la sal, saliva, candela y capillo tan sólo a tres o cuatro indios de ambos sexos elegidos entre los que solicitasen el bautismo, explicando a todos los catecúmenos que estas ceremonias afectaban sólo a la solemnidad del sacramento y no a su licitud y validez; c) bendición del agua bautismal; d) aplicación del santo crisma a todos los bautizados de ambos sexos, niños y adultos. Esta solución de compromiso se acercaba mucho a la praxis habitual de los franciscanos, según el testimonio de Motolinia¹⁵. A pesar del compromiso alcanzado, la cuestión quedó abierta, como se comprobará por los temas tratados en las juntas siguientes.

Las bulas indianas de Pablo III

En 1537 el papa Pablo III expidió dos bulas de gran importancia para la evangelización de América: la *Sublimis Deus* y la *Altitudo*

¹⁴ Sobre el tratamiento del Bautismo en las Juntas y algunos concilios vid. Federico R. AZNAR GIL, *La capacidad e idoneidad canónica de los indios para recibir los sacramentos en las fuentes canónicas indianas del siglo XVI*, en VV. AA., *Evangelización en América*, Caja de Ahorros de Salamanca, Salamanca 1988, pp. 177-194.

¹⁵ Toribio de BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, II, cap. 4.

Divini consilii. En la tramitación de las bulas fue clave la actuación en Roma del dominico fray Bernardino de Minaya. La bula *Sublimis Deus*, conocida también como *Veritas ipsa*, supuso la declaración oficial de la Santa Sede de la dignidad humana de los indígenas americanos, cortando de raíz toda justificación teórica de la esclavitud y otros abusos. Pese a que Carlos V prohibió la aplicación canónica de la bula (más por motivos de defensa del Patronato que por disentimiento de su doctrina), la *Sublimis Deus* ejerció una gran influencia en el Nuevo Mundo.

Por su parte, la bula *Altitudo Divini consilii* se ocupa en directo de candentes cuestiones pastorales¹⁶. Respecto al bautismo, propone lo siguiente: en cuanto a lo ya practicado, declara lícito haber administrado el bautismo sin guardar las ceremonias y solemnidades establecidas por la Iglesia, pues así convenía a tenor de las especiales circunstancias que concurrían. Sin embargo, cara al futuro, prescribía que se celebrase el bautismo con todas las ceremonias y solemnidades reglamentadas, a no ser en caso de urgente necesidad, lo cual debía ser valorado en conciencia por los misioneros. No parece que la bula acallara la polémica en América, pues su texto se prestaba a diferentes interpretaciones. Lo que sí resulta claro es que la *Altitudo* se basaba principalmente en los debates de la Junta mexicana de 1536.

Respecto al matrimonio, la bula concedía que los neófitos que tuvieran muchas mujeres de tiempos de la gentilidad, eligieran una y con ella contrajesen matrimonio canónico, si es que no recordaban cuál había sido la primera. (Esta concesión canónica recibe el nombre de "privilegio petrino"). Los naturales quedaban exentos de guardar los impedimentos matrimoniales de consanguinidad y afinidad en tercer y cuarto grado. Asimismo, eran dispensados los indios del ayuno, excepto los viernes de cuaresma y las vigiliias de Navidad y Resurrección, así como de la abstinencia de carnes, huevos y lacticinios. También se les concedía no guardar las fiestas de precepto y poder trabajar en ellas, exceptuando los domingos y las doce grandes solemnidades. En cuanto al régimen

¹⁶ El texto de la bula puede verse en Josef METZLER (ed.), *América Pontificia*, cit. en nota 2, I, n. 83, pp. 362-364.

penitencial, podían ser absueltos de toda censura por el obispo o por algún delegado de éste.

La Junta eclesiástica de 1537¹⁷

Se trata de una junta bastante importante por la presencia de tres obispos y la amplitud de los temas analizados¹⁸. Asistimos, pues, a una Iglesia mexicana en proceso de consolidación. Las reuniones tuvieron lugar a finales de año, como testimonia una extensa carta enviada al monarca por los preladados, fechada en México el último día del mes de noviembre. Una vez más, la iniciativa partió del monarca. Con motivo de la consagración episcopal de Don Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala, se habían congregado en México varios preladados. Era la primera vez que un obispo se ordenaba en América. El rey deseaba que los diocesanos se reunieran para tratar de todo lo concerniente a la evangelización de los naturales. Asistieron a la junta Zumárraga, Marroquín y el titular de Oaxaca, Licenciado Juan López de Zárate. Don Vasco de Quiroga, electo obispo de Michoacán, no asistió, pero sus trabajos pastorales fueron tenidos en cuenta en la junta. Tampoco asistió el obispo de Tlaxcala Julián Garcés. Veamos los temas abordados.

Asistencia al Concilio General. El Papa Pablo III había convocado, en 1536, un Concilio General de la Iglesia, que no se celebró hasta 1545. Los preladados mexicanos deseaban asistir, y así lo pidieron a Carlos V. Como es sabido, el emperador respondió a esta demanda negativamente; él mismo asumiría la tarea de presentar en Trento los problemas de Indias.

Evangelización e instrucción de los naturales. Se trató de la necesidad de congregar a los indios en poblados. Los obispos veían una gran dificultad para la evangelización en la dispersión de los

¹⁷ Cristóforo GUTIÉRREZ VEGA (ed.), *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México*, cit. en nota 2, pp. 231-256.

¹⁸ Fernando GIL, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo*, cit. en nota 10, pp. 212-221.

indios. Consideraban, pues, que el vivir en poblados era el primer paso para su elevación humana, con el fin de estar en condiciones de recibir el cristianismo.

Por otro lado, los obispos se ocuparon de las recidivas idolátricas. Pidieron al monarca que mandase derrocar todos sus antiguos ídolos y adoratorios. Los obispos requirieron de Carlos V que enviase más misioneros religiosos y clero secular selecto en letras y virtud. Respecto a la instrucción de los naturales, se preocuparon de fomentar diversas instituciones: tanto de escuelas para aprender oficios, como colegios de artes y gramática.

Temática sacramental. Volvieron otra vez sobre las ceremonias del bautismo. Pidieron al rey que impusiese unidad, y se refirieron al manual bautismal elaborado por Don Vasco de Quiroga en Michoacán, que preveía el bautismo de adultos restringido a las grandes solemnidades litúrgicas. También se ocuparon del bálsamo de la confirmación.

La problemática matrimonial no podía estar ausente en la junta. Se expresaba en dos vertientes: respecto de los indios y de los españoles. De los naturales se denunció que muchos continuasen siendo polígamos. En cuanto a los españoles, el problema era bien diverso, pero no menos preocupante: los encomenderos tenían a sus mujeres e hijos en España, lo cual no favorecía las buenas costumbres. La junta se preocupó de que el rey les amonestase para que sus familias pasasen a Indias; también pedían que los solteros encomenderos se casasen, no sólo para evitar que su vida se desarreglase, sino para que fundasen familias y arraigasen en América.

Organización eclesiástica. Se planteó el complejo asunto de los diezmos, ya tratado en una junta de 1536. Los obispos se mostraban partidarios de explicar a los indios la necesidad de pagar los diezmos, como cristianos que eran. Se arbitró la fórmula de computar como diezmos eclesiásticos parte del tributo entregado por los indios al encomendero. Otro problema era que los encomenderos se las ingeniaban para no pagar los diezmos a la Iglesia. Los obispos se refirieron también a los privilegios de los

religiosos; esto daba lugar a la exención de los regulares respecto de la autoridad episcopal.

La junta mostró su preferencia por los religiosos, "por la mucha necesidad que de ellos hay, y gran provecho que a estos naturales se sigue de su doctrina y ejemplo". Sin embargo, esto no suponía un rechazo del clero secular, pues pidieron al monarca clérigos para aquellas iglesias nuevas, siempre que fuesen "tales personas de doctrina, vida y ejemplo, que estos naturales sean edificados con su vida y honestidad".

La junta eclesiástica de 1538 ¿o 1537?¹⁹

La congregación se tuvo el 24 de octubre de 1538. De nuevo se reunieron los obispos de México (Zumárraga), Oaxaca (Zárate) y Guatemala (Marroquín). Se trató de la organización de las prebendas y funciones del cabildo de México. Supuso un paso más en la estructuración de la base económica de los cargos eclesiásticos mexicanos. Conocemos la existencia de esta reunión por una real cédula de 31 de mayo de 1538. Conviene notar que sobre esta Junta existe un pequeño problema cronológico, que hace pensar que la reunión pudo ser en el año anterior.

Las juntas eclesiásticas de 1539-1540²⁰

Esta junta atravesó dos fases²¹. En primer lugar, hubo una reunión que culminó el 27 de abril de 1539. Se enviaron las resoluciones al rey. Pero, ante la falta de respuesta, tornaron a

¹⁹ Cristóforo GUTIÉRREZ VEGA (ed.), *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México*, cit. en nota 2, pp. 257-259.

²⁰ *Ibidem*, pp. 261-295.

²¹ Fernando GIL, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo*, cit. en nota 10, pp. 221-234.

reunirse para insistir sobre las mismas materias. Esta segunda reunión tuvo lugar con seguridad en 1540, aunque no se sabe bien en qué fecha. Asistieron a la junta de 1539 los obispos de México (Juan de Zumárraga), Antequera-Oaxaca (Juan López de Zárate), Michoacán (Vasco de Quiroga), y no se sabe si asistió el de Tlaxcala, Julián Garcés. Además acudieron los superiores de las tres Órdenes religiosas y otros eclesiásticos. En la reunión de 1540 se hallaban presentes Zumárraga, Zárate, Quiroga y además Marroquín, que no estuvo en la anterior. Podemos dividir las materias en varios grupos. Hay que considerar que en 1538 se había recibido en Nueva España la bula *Altitudo* de Pablo III. Animados por el monarca español, los juntistas se aprestaron a la aplicación de la bula.

De esta junta de 1539 se conservan las actas, donde se detalla en veinticinco puntos todo lo tratado, dando traslado al rey. Es interesante consignar que los obispos determinaron que se hiciera un "manual" o ritual, "para que todos los ministros lo sepan". Este manual se publicó al año siguiente, con el título de *Manual de adultos*. Desgraciadamente, sólo se conservan dos folios de aquel importantísimo ritual. El comienzo se lee: "Christophorus Cabrera Burgensis ad lectorem sacri baptismi ministrum: Bicolonicastichon". También determinaron los prelados administrar las órdenes menores a algunos mestizos e indios, elegidos entre los más hábiles, y conocedores de lenguas, capaces de bautizar a los naturales. Además, se tomaron algunas medidas para evitar el peligro, siempre próximo, de sincretismo religioso, limitando el número de oratorios y de iglesias, "que tienen en mucha cantidad, cada indio casi la suya, como solían tener sus dioses particulares cada uno"; regulando también la celebración de fiestas litúrgicas en el interior de los templos, de forma que no se introdujesen en ellos restos de folklore indígena que tenía sabor a culto pagano, como los "voladores".

Sobre la comunión eucarística²², los obispos insistieron en que se cumpliera por Pascua, recordando también la necesidad de

²² Federico R. AZNAR GIL, *La capacidad e idoneidad canónica de los indios para recibir los sacramentos*, cit. en nota 14, pp. 201-213.

confesar, lo cual les parecía de especial urgencia en aquellas tierras, más "que en Castilla, por la mucha disolución y aparejos que hay de haber tantos amancebados y solteros y casados, y por otras muchas legítimas causas que tenemos para lo así hacer y mandar cumplir". En todo caso, los naturales no debían ser privados del bien de la Eucaristía, con tal de que estuviesen bien dispuestos y tuviesen capacidad para "discernir entre el Pan sacramental y el material", pues este sacramento "no se da por mérito sino por remedio y medicina de los que lo reciben como deben".

Esta decisión sobre la recepción eucarística suponía un cierto cambio respecto a las primeras disposiciones pastorales. Sabemos, en efecto, que la Junta de 1524 había decidido que "acerca de la comunión sacramental, aunque al principio se les negó por neófitos, y rudos, después se les concedió a discreción de los confesores". Así, pues, las condiciones se suavizaron, desde los primeros momentos hasta 1539, en que se consideró el sacramento como remedio de las debilidades, más bien que como premio a una vida íntegra. La intervención del confesor, determinando en cada caso si el indio bautizado estaba preparado para recibir la comunión eucarística, era también común en España por los mismos años e incluso después. Basta recordar la autobiografía de Santa Teresa.

Por lo que respecta al litigio del bautismo, los obispos acordaron, en su Junta de 1539, que la bula *Altitudo* se observase de la siguiente forma: "salvo en caso de enfermedad urgente que expresan los Decretos, que es cerco, naufragio, enfermedad grave, aguda y peligrosa y vivir en tierra no segura, donde no viven los tales que se convierten en seguridad de paz, sino en peligro probable de muerte y otros semejantes casos destos en que se corre peligro y haya temores probables de muerte y de morir sin bautismo", debían guardarse las siguientes ceremonias: bendecir el agua bautismal; enseñar el catecismo y hacer los exorcismos; imponer la sal, saliva, el velo bautismal y la vela o candela, al menos a dos o tres de ambos sexos en nombre de todos los bautizandos; y aplicar el crisma en la cabeza y el óleo de los catecúmenos a todos.

Fray Toribio de Benavente, uno de los más directamente implicados en la polémica, resume los acuerdos en los siguientes términos:

"El catecismo dejáronle al albedrío del ministro; el exorcismo, que es el oficio del bautismo, abreviáronle cuanto fue posible, rigiéndose por un misal romano, y mandaron que a todos los que se hubieren de bautizar se les ponga óleo y crisma, y que esto se guarde por todos inviolablemente, así con pocos como con muchos, salvo en urgente necesidad. Sobre esta palabra urgente hubo hartas diferencias, porque en tal tiempo una mujer, y un indio, y aun un moro, pueden bautizar en fe de la Iglesia; y por esto fue puesto silencio al bautismo de los adultos, y en muchas partes no se bautizaban sino niños o enfermos"²³.

A pesar de las disposiciones papales y de la junta, la polémica continuaba, por lo cual hubo otra junta de obispos en 1540 sobre los mismos temas. Las posiciones no se habían modificado desde 1535. Los franciscanos, como el citado Motolinía, siguiendo en esto las opiniones de fray Juan Tecto († 1525, en México), procuraban simplificar al máximo las ceremonias del bautismo, limitándose, en muchos casos, al puro signo sacramental. Los otros misioneros, sobre todo los dominicos, insistían en que el bautismo se administrase como se hacía en España. Como no llegase la paz, Carlos V convocó una junta de teólogos, que se reunió en Salamanca, en julio de 1541. Los teólogos salmantinos, entre los cuales se contaba Francisco de Vitoria, respondieron: "Estos bárbaros infieles no han de ser bautizados antes de que hayan sido suficientemente instruidos, no sólo en la fe, sino también en la conducta cristiana, por lo menos en lo que es necesario para la salvación, y no antes de que sea muy verosímil que entiendan lo que se les administra"²⁴.

Uno de los episodios más dramáticos de la polémica sobre los ritos bautismales ha sido relatado también por Motolonía en su

²³ Toribio de BENAVENTE (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*, II, cap. 4, n. 215.

²⁴ Quedaba pendiente, todavía, determinar cuál era la mínima instrucción necesaria para poder ser bautizado, y qué misterios de la fe debían creerse para alcanzar la salvación, sobre lo cual hubo también una larga discusión entre los teólogos españoles, como veremos más adelante, y en la que Acosta destacó por su prudencia y buen tino.

célebre carta al emperador Carlos V, escrita en 1555. Narra allí un suceso ocurrido en 1539, cuando el dominico Bartolomé de Las Casas se detuvo en el convento de Tlaxcala, donde fray Toribio era superior, camino de Guatemala. He aquí el testimonio motoliniano:

"Y en aquel tiempo estaban ciertos obispos y prelados esaminando una bula del papa Paulo [III] que habla de los matrimonios y bapismo; y [en este] tiempo pusieron silencio [a los franciscanos] que no bapizásemos a los indios adultos. Y había venido un indio de tres o cuatro jornadas a se bapizar, y había demandado el bapismo muchas veces y estaba muy bien aparejado, catequizado y enseñado. Entonces yo, con otros frailes, rogamos mucho al de las Casas que bapizase aquel indio porque venía de leños; y, después de muchos ruegos, demandó muchas condiciones de aparejos para el bapismo, como si él sólo supiera más que todos; y ciertamente aquel indio estaba bien aparejado. Y ya me dixo que lo bapizaría, vistióse una sobrepelliz, con su estola, y fuemos [sic] con él tres o cuatro religiosos a la puerta de la iglesia do el indio estaba de rodillas; y no sé qué achaque se tomó que no quiso bapizar al indio y dexónos y fuese".

Este texto nos informa con claridad sobre la actitud de Las Casas y de Motolinia, que personifican dos modos distintos de entender la evangelización. El primero, más pendiente de que se cumplieran las disposiciones de la Bula *Altitudo divini consilii* de Pablo III relativas a la preparación prebautismal de los adultos, y más proclive a las formalidades rituales, que asegurasen la validez del sacramento. El segundo, en cambio, más inclinado a facilitar la recepción del sacramento del bautismo, que es la primera tabla de la justificación.

La junta eclesiástica de 1541²⁵

Sabemos que la reunión tuvo lugar en 1541. Parece que la congregación fue iniciativa de los religiosos misioneros de México²⁶. Más tarde el obispo Zumárraga asumió la dirección, y

²⁵ Cristóforo GUTIÉRREZ VEGA (ed.), *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México*, cit. en nota 2, pp. 297-300.

²⁶ Fernando GIL, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo*, cit. en nota 10, pp. 235-238.

los coloquios continuaron en su propia casa. Asistieron, pues, junto al obispo, representantes de las tres Órdenes de franciscanos, dominicos y agustinos. Parece segura la presencia del agustino Alonso de la Vera Cruz.

Se trataba de que las tres Órdenes se pusieran de acuerdo en su labor pastoral. Esta confluencia versaba en tres aspectos generales: la conversión de los naturales, las costumbres que les habían de fomentar y la administración de los sacramentos. En lo referente al matrimonio, decidieron conjuntamente no admitir al bautismo a los polígamos, hasta que se comprometieran a vivir con una mujer. Otros testimonios nos hablan de que se discutió acerca de la conveniencia de contar con ministros espirituales aptos para la atención de los indígenas: se preferían antes religiosos que curas seculares.

En 1541 también se reunieron los religiosos con fray Juan de Zumárraga, para discutir el proyecto organizativo de la Iglesia en la Nueva España, tal como había sido preparado por los obispos en la junta de 1540, antes citada. Los obispos querían dividir el virreinato en parroquias, confiadas al clero secular. Los religiosos protestaron. Así comenzó el largo y doloroso enfrentamiento del clero regular con la jerarquía diocesana, que adquirió gran virulencia en tiempos del sucesor de Zumárraga, fray Alfonso de Montúfar (1551-1572). La discusión llegó a las aulas de la recién fundada Real y Pontificia Universidad de México. El teólogo agustino Alonso de la Vera Cruz le dedicó su *Relectio de decimis*, en el curso 1554-1555, por la cual fue denunciado a la Inquisición por el obispo Montúfar y por el teólogo fray Bartolomé de Ledesma, vicario de Montúfar.

Sería muy simplista pensar que este enfrentamiento obedecía sólo a cuestiones económicas —como la recaudación de los diezmos por parte de los obispos— o a la pura rivalidad pastoral. Estaban en juego distintas concepciones organizativas de la vida eclesiástica y, en el fondo, se discutía sobre una cuestión eclesiológica de gran envergadura. Se contraponía, por parte de algunos mendicantes, la estructura jurisdiccional diocesana a la estructura jurisdiccional propia de los religiosos exentos, mucho más dinámica en la tarea pastoral. Ciertos religiosos estimaban que

América era un campo apostólico exclusivo para ellos, donde la implantación de la Iglesia debía seguir cauces distintos a los establecidos en el Viejo Continente. Al menos esto parece haber opinado el agustino Alonso de la Vera Cruz. Hubo incluso algún proyecto de crear diócesis "regulares", que no prosperó²⁷.

Las juntas eclesiásticas de 1544²⁸

Uno de los acontecimientos más relevantes de la vida política española fue la aprobación el 20 de noviembre de 1542 de las Leyes Nuevas, en las que se abolían las encomiendas. Simultáneamente, la corona encargó al entonces inquisidor de Toledo, Don Francisco Tello de Sandoval, su ejecución en el ámbito de la Nueva España. Las Leyes Nuevas produjeron un gran alboroto en México al ser conocidas. Para discutir sobre su aplicación se reunió una primera junta en 1544. Más tarde, a la llegada del visitador, se produjo una segunda junta en el mismo año. Veámoslas separadamente.

La junta previa a la llegada de Sandoval debió celebrarse en los primeros meses de 1544. Asistieron a esa reunión los obispos Zumárraga, de México, y Zárate, de Oaxaca. Además se hallaban presentes varios religiosos de las órdenes; entre ellos se encontraba el comisario franciscano fray Martín de Hojacastro, más tarde obispo de Puebla-Tlaxcala. Los eclesiásticos dialogaron con el virrey Mendoza y la audiencia. Según Gutiérrez Vega, quizás la decisión tomada en común fue la de avisar cada uno al Rey de la gravedad de la situación y de las repercusiones negativas que la sola noticia de las Nuevas Leyes había producido y que por consiguiente desaconsejaban su promulgación.

Don Tello llegó a México el 8 de marzo de 1544. Las Leyes Nuevas fueron pregonadas en México el 24 de marzo, pero, a la

²⁷ De estos proyectos se ha hablado en el capítulo II, epígrafe 2h, *supra*.

²⁸ Cristóforo GUTIÉRREZ VEGA (ed.), *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México*, cit. en nota 2, pp. 301-315. Vid. la historia de esta junta en Fernando GIL, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo*, cit. en nota 10, pp. 238-247.

vista de la reacción que se suscitó, se suspendió su aplicación. Entonces el visitador comenzó una encuesta dedicada a recabar pareceres sobre las encomiendas y convocó una junta eclesiástica en torno a los temas debatidos. Nos han llegado las respuestas de Zumárraga, Juan de Zárate, el bachiller Pedro Gómez Malaver, deán de Oaxaca y más tarde obispo de Guadalajara, el ya citado Martín de Hojacastro, Alonso de la Vera Cruz, varios religiosos más de las tres órdenes, y varios canónigos de México, entre ellos el doctor Cervantes de Salazar. Estos pareceres nos dan idea de las discusiones de la junta. A partir de ellos, podemos anotar las siguientes conclusiones: en el caso de que se suprimieran los repartimientos perpetuos de indios, los españoles abandonarían en masa el territorio; se paralizarían muchos futuros enlaces matrimoniales; la falta de asiento de los españoles repercutiría muy negativamente en el crecimiento en la fe de los indígenas; y los naturales se sentirían impulsados a levantarse en armas, como ya estaba ocurriendo en Nueva Galicia. En suma, un sí razonado a las encomiendas.

Es menester añadir un nuevo aspecto de esta segunda junta de 1544: la ordenación de los indígenas y su ingreso en las órdenes religiosas. A esta cuestión alude el provincial de los dominicos, fray Domingo de la Cruz, que piensa que las encomiendas facilitarían la entrada de algunos indios en el orden clerical, al favorecer la profundización de los naturales en la fe católica.

La junta eclesiástica de 1546²⁹

Las reuniones comenzaron en primavera de 1546 (hacia mediados de junio); Las Casas se incorporaría un poco después. Por las actas del cabildo de México sabemos que las reuniones debieron terminar hacia finales de octubre. La junta fue convocada por el visitador Tello de Sandoval, por orden del príncipe Felipe. Sabemos que participaron en la Junta cinco obispos: Zumárraga

²⁹ Cristóforo GUTIÉRREZ VEGA (ed.), *Las primeras Juntas Eclesiásticas de México*, cit. en nota 2, pp. 317-325.

(México), Marroquín (Guatemala), Zárate (Oaxaca), Vasco de Quiroga (Michoacán) y Las Casas (Chiapas)³⁰.

Antes de seguir adelante, se debe tener en cuenta la especial participación de Las Casas. El cronista dominico Remesal afirma que las conclusiones de la junta son las siguientes: a) Los indios no cristianos, a pesar de su infidelidad y pecados, están en legítima posesión de sus principados y dignidades. b) La guerra que se hace a los indios en Nueva Galicia es injusta. c) El único título legítimo de presencia española es la conversión de los indios, por concesión de la Santa Sede. d) La Santa Sede, al hacer la donación, no pretendió privar a los indios de sus estados y títulos legítimos. e) Los reyes de España deben encargarse de la predicación de la fe por derecho divino. Además, Remesal narra que en la junta se trató de un formulario para los confesores. Sin embargo, algunos investigadores han demostrado que estos puntos se refieren más bien a una junta "paralela" de Las Casas con algunos religiosos, y no a la junta de obispos. En la asamblea oficial fueron tratados nueve puntos:

Los obispos insistieron en la dimensión catequética de la encomienda. Distinguieron tres tipos de encomenderos: los que se preocupaban de la evangelización de los indios; los negligentes; y los que "con espíritu diabólico", se habían opuesto resueltamente a la cristianización. Naturalmente, la junta pidió que los encomenderos llamasen a religiosos o clérigos para atender a los naturales; exigió restituciones ante los prejuicios causados. El rey aprobó lo acordado en este punto, incorporándolo, años después, a una real cédula de 10 de mayo de 1554.

En la misma línea que la junta de 1537, los congregados pidieron la concentración de indios en poblados y discutieron sobre la oportunidad de cobrar el diezmo a los indígenas. Por un parecer posterior y unánime de las tres Órdenes, fechado de 1556, en donde se hace una referencia a esta junta, conocemos lo que se

30 Fernando GIL, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo*, cit. en nota 10, pp. 248-270.

opinó sobre esta última cuestión: se decidió que, por entonces, no convenía pedirles el diezmo.

Atendiendo al carácter neófito de los naturales, se decidió predicarles las bulas, para que pudieran ganar las indulgencias, pero eximiéndoles de las correspondientes limosnas. Conocemos, además, que la junta pidió al rey que se concediera para Nueva España el Tribunal de la Inquisición, pues en aquellos momentos las funciones de la Inquisición estaban asumidas por los inquisidores apostólicos nombrados al efecto, y por la Inquisición ordinaria o episcopal. Sobre la Administración de la Eucaristía a los indios, la junta decidió que sólo se negase aquel Sacramento a los que no estuviesen bien instruidos en la fe. Como se ve, en este tema, la junta de 1546 siguió los pasos de la anterior de 1539.

También se trató sobre el derecho de asilo en las iglesias, según el testimonio de Bartolomé de Las Casas, en su *Apologética Historia*; y se habló de la creación y variación de los límites de las diócesis. Encontramos referencias algo genéricas a la posible creación de una nueva diócesis en una instrucción que la corona envió al virrey Don Luis de Velasco, en 1550.

Quizá uno de los temas más importantes tratados fue la edición de dos "Doctrinas" para la catequesis³¹. Se trata de uno de los capítulos más importantes de esta junta. Se decidió que se editaran dos "doctrinas" para la evangelización de aquellas tierras: una corta y otra larga, que debían traducirse a las lenguas de los naturales. Se acordó que la breve fuese la *Doctrina Cristiana*, redactada por el franciscano Alonso de Molina, y que la larga fuese la *Doctrina cristiana para instrucción de indios*, preparada por fray Pedro de Córdoba en la Isla Española, reelaborada por los dominicos mexicanos. Los obispos habían elegido la doctrina larga para la

³¹ Se ha discutido mucho sobre este acuerdo de la junta de 1546. Véase la nota 26 del capítulo II, *supra*, donde se analiza cuáles fueron los catecismos que se publicaron como consecuencia de la petición de la junta. En nuestra opinión, como "doctrina breve" se eligió la *Doctrina Cristiana* de Alonso de Molina, y la *Doctrina* de Pedro de Córdoba, en una nueva versión, como "doctrina larga". El historiador Resines ha mantenido un parecer distinto del nuestro. Cfr. Luis RESINES, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla y León, Salamanca 1992, I, pp. 35-43.

segunda etapa de la formación de los naturales. Para facilitar la predicación de los sacerdotes en la lengua mexicana y también para que los fiscales de indios pudiesen sustituir a los sacerdotes en la catequesis cuando escasease el clero, la *Doctrina* de fray Pedro se dispuso en forma de sermones.

c) La teología de las juntas mexicanas

En primer lugar, cabe resaltar la originalidad del fenómeno mismo de las juntas, como expresión de la comunión eclesial entre los evangelizadores, tutelada por los poderes públicos. Ante la gran novedad de la evangelización de un nuevo mundo, misioneros, religiosos, obispos y gobernantes sintieron la necesidad de aunar criterios y estudiar conjuntamente los problemas pastorales.

Contaban con el precedente de los sínodos reformistas de tiempos de los Reyes Católicos (con destacados personajes como Cisneros o Hernando de Talavera) y, particularmente, con el Concilio provincial sevillano de 1512, cuya legislación era preceptiva en las diócesis americanas.

En el tema de la formación doctrinal, las juntas aplicaron las disposiciones del concilio sevillano a los recién convertidos. La novedad estriba en la insistencia en la extirpación de idolatrías, para preservar a los naturales en la fe. Sin pretender arrancarles su cultura, las juntas reflejan un deseo de "transculturar" a los indígenas, de forma que abrazaran el cristianismo sin resabios idolátricos. La destrucción de ídolos se imponía así como imprescindible.

Para lograr una perfecta catequización las juntas se pronunciaron repetidas veces por la reducción de las dispersas comunidades indígenas a poblados, de forma que los indios pudieran aprender la "policía" o educación humana necesaria para abrazar integralmente el Evangelio.

Otros medios arbitrados por las juntas fueron las escuelas de artes y gramática, que reflejan la valoración de los indígenas. De

hecho, tanto en las juntas de 1539-40 como en la de 1544 hay voces favorables a la ordenación sacerdotal de los naturales.

Los catecismos emanados por la junta de 1546 marcan un momento importante en la catequesis novohispana. Si bien la "doctrina corta" no revela gran originalidad respecto a sus homólogos peninsulares, la "doctrina larga", debida a los dominicos, presenta un claro esfuerzo por mostrar el dogma cristiano a las mentes indígenas³².

En cuanto a la pastoral sacramental, hay que resaltar la importante polémica acerca de los ritos necesarios para el bautismo, sobre la que terció la bula *Altitudo* de Pablo III, fomentando la ordinaria administración del sacramento, según los usos tradicionales en la Iglesia. La penitencia no presentó especiales dificultades. Por otro lado, los juntistas, ya en 1539-40, se mostraron partidarios de la comunión eucarística de los indios. A partir de 1537 encontramos referencias a la confirmación, sacramento que, lógicamente, tardó más tiempo en introducirse. Especiales perplejidades suscitó el matrimonio de los indígenas, a tenor de la enraizada poligamia en los sectores nobles. La bula *Altitudo* refleja el esfuerzo de la Iglesia por suavizar las prescripciones canónicas acerca de los impedimentos, para facilitar la asimilación de la esencia del sacramento del matrimonio. Respecto a los españoles, las juntas mostraron la preocupación de los pastores por la permanencia de las mujeres en la Península o Antillas, mientras que los maridos residían en México, con evidentes peligros de uniones concubinarias.

Quizás una de las principales novedades de las juntas fuese su preocupación social. La regulación de los "tamemes", encomiendas, guerra justa, licitud de la presencia española y tributos indígenas, son temas que aparecen repetidamente en las sesiones. Hablan de la denuncia profética de los obispos y misioneros, tendente a encauzar el dominio español dentro de la justicia cristiana.

³² En el capítulo II, *supra*, epígrafes 2b y 3b, se estudia la teología de estas piezas catequéticas.

Finalmente, resulta muy llamativa la libertad con que los diferentes personajes expusieron sus puntos de vista en estas asambleas eclesíásticas: sólo así se explica la duración de las diversas polémicas teológico-pastorales.

2. Los primeros concilios provinciales mexicanos

a) El I Concilio mexicano (1555)

El tres de junio de 1548 moría fray Juan de Zumárraga; se abría entonces en la Iglesia de México un largo período de sede vacante. El dominico fray Alonso de Montúfar sucedió en el arzobispado a Zumárraga. Fue presentado en 1551, consagrado en 1553 y entró en su diócesis el 23 de junio de 1554. En carta de 12 de septiembre de 1555 expone Montúfar al Consejo de Indias las razones que le movieron a convocar el concilio, un año después de su llegada; en primer lugar, estaba obligado por derecho; además deseaba dar aviso al rey y al Consejo de Indias del estado y cristiandad de la tierra, para él lamentable, debido en parte a los perniciosos efectos de la sede vacante.

Además de fray Alonso, asistieron a la asamblea conciliar los obispos Don Vasco de Quiroga, de Michoacán; fray Martín de Hojacastro, de Tlaxcala; fray Tomás Casillas, de Chiapas; Don Juan de Zárate, de Oaxaca, que murió durante el concilio. El obispo de Guatemala, Don Francisco Marroquín, alegó estar viejo y enfermo para recorrer más de trescientas leguas, y envió como procurador al presbítero Diego de Carvajal. Además de los obispos, asistieron el virrey Velasco con los oidores, el fiscal y el alguacil mayor de la audiencia, el deán y el cabildo de México, los deanes de Tlaxcala y Jalisco, el deán de Yucatán, priores y guardianes de los monasterios, miembros del cabildo de la ciudad de México y muchos caballeros y vecinos. La inauguración oficial se realizó el 29 de junio de 1555, fiesta de San Pedro y San Pablo.

Su contenido está dividido de la siguiente forma: el proemio, escrito por fray Alonso de Montúfar, y las constituciones. Éstas,

organizadas en 93 capítulos, no presentan diferenciación entre capítulos para españoles y para indios, como en el caso del Concilio limense de 1551-1552; fueron redactadas por fray Martín de Hojacastro, lo que avala el protagonismo de este obispo-misionero en el concilio³³. Siguen las ordenanzas para todas las curias eclesiásticas de la provincia. Los decretos terminan con el edicto sobre los estipendios.

Una vez redactadas las constituciones, los padres conciliares decidieron escribir al rey corporativamente, exponiéndole algunas necesidades de la iglesia novohispana. Las constituciones fueron leídas en la catedral mexicana el 17 de noviembre de 1555. Y el 10 de febrero del año siguiente aparecieron impresas, por obra de Juan Pablo Lombardo. Su impresión se realizó sin censura previa del Consejo de Indias.

Veamos ahora las constituciones del Concilio. La asamblea conciliar se enfrentó a la multiplicidad de cuestiones pendientes tras las juntas eclesiásticas. Pero no se limitó a revisar y adoptar esas disposiciones, sino que elaboró un sólido cuerpo legal que buscaba cubrir todos los ámbitos de la Iglesia novohispana. En la estructura de los capítulos se observa una fuerte dependencia respecto del Concilio provincial de Sevilla de 1512. Lo cual no tiene nada de particular, dado que Sevilla había sido sede metropolitana de América hasta 1546-1547. A efectos prácticos, podemos dividir las constituciones en varios apartados³⁴.

Enseñanza de la doctrina: se exhorta a que los pastores enseñen a santiguarse y signarse en latín y romance. Se vuelve a insistir en que se aproveche la confesión para repasar la doctrina de los penitentes, siguiendo una pauta ya consagrada desde la época bajomedieval en los reinos hispanos. Los obispos concretan las

³³ Cfr. Felipe ABAD, *Doctrina teológico-pastoral de fray Martín Sarmiento de Ojacastro, Quinto Comisario General de la Orden Franciscana en Indias (1543-1546) y Tecer Obispo de Puebla-Tlaxcala (1548-1557)*, en VV. AA., *Evangelización y teología en América (siglo xvi)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, I, pp. 359-375.

³⁴ Edición en Juan TEJADA Y RAMIRO (ed.), *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, cit. en nota 1, pp. 123-179.

diversas partes del contenido de la catequesis: artículos de la fe, mandamientos y sacramentos, como contenido básico. El concilio insiste en que se asegure la formación doctrinal de los catecúmenos y la ausencia de idolatrías. En cuanto a los catecismos, el concilio impulsa la confección de dos doctrinas para indios, una larga y otra breve, y que se impriman en diversas lenguas.

Sobre el bautismo, además de recomendar la catequesis prebautismal, ya comentada, se prescribe que los bautizos de adultos, indios o negros, sean preferentemente las vísperas de las pascuas de Resurrección y Pentecostés, lo que consagra el "triumfo" de la pastoral bautismal diseñada en la Junta de 1539, que interpreta la *Altitud* de Pablo III. El concilio pide que se lleven los libros de bautismos con gran meticulosidad, tal y como se venía haciendo en Castilla.

A propósito de la confirmación, nada se habla en las constituciones del concilio. Sin embargo, en la carta que escribió Montúfar a Carlos V por decisión del concilio, le pide poder emplear para el sacramento el bálsamo de la tierra, ante la escasez del bálsamo de Alejandría.

En torno a la penitencia, la asamblea prestó mucho interés a este sacramento, paralelo al desarrollo de la pastoral penitencial en la Península. Se urge con fortaleza a que se viva el cumplimiento pascual. En cuanto a la potestad de jurisdicción, las constituciones muestran un especial empeño en que las confesiones se desarrollen en las parroquias y con los párrocos, no con religiosos sin licencia. Los padres conciliares se extienden al tocar el tema de la formación de los confesores. Por un lado, exhortan y mandan que los sacerdotes frecuenten la confesión y tengan libertad de elegir confesor. En cuanto a la formación, se dispone que todos los confesores deben ser impuestos en casos de conciencia. Para ello se les insta a que cuenten con algunos libros confesionarios de probada solvencia doctrinal y utilidad pastoral. Como nota específicamente americana, además les mandan aprender la lengua de los indios, so pena de perder el encargo pastoral con los naturales.

Acerca de la Eucaristía, Se insistió en la participación en la Misa tanto de indios como de españoles. El concilio dispuso también que los ministros administren la Sagrada Comunión "a los indios y negros, en quien conocieren que tienen aparejo y vieren señales de devoción y creencia, y deseos de recibirlo". Estas disposiciones responden a una confirmación de la pastoral favorable a la recepción de la Eucaristía.

Igual que en el caso de la Eucaristía, los decretos conciliares amonestan para que indios y negros reciban el sacramento de la extremaunción en trance de muerte.

Una de las cuestiones más importantes que afronta el concilio es la de elevar el nivel moral de los sacerdotes seculares, general en la iglesia hispana del momento. El concilio estableció unas rígidas condiciones de acceso a los diversos grados del sacerdocio: epístola, evangelio, misa, cantar misa y curas. Se insiste en la recta intención para ingresar en el estado eclesiástico, en el conocimiento de la doctrina y de la lengua latina. Lógicamente, los más serios requisitos son para los presbíteros: deben conocer la forma de celebrar misa, y ser entendidos en los sacramentos y casos de conciencia. Los capítulos son muy minuciosos en lo referente al hábito sacerdotal. Para llevar a cabo su labor pastoral, se recomendaba a los clérigos un manual que el concilio se proponía imprimir. Respecto a los curas de indios, se establecieron algunas obligaciones especiales: conocer la lengua, no exigir salarios abusivos, no entremeterse en pueblos que no estén a su cargo, visitar a los indios en las cárceles, etc.

Al hablar de la admisión al orden sacro, el concilio determinó que no se ordenase a mestizos, indios o mulatos³⁵. Esta disposición marca un cambio de actitud respecto de la junta de 1539, que permitía a los indios recibir órdenes menores. Diversas malas experiencias con los primeros sacerdotes indígenas —falta de perseverancia, dificultades para vivir el celibato, etc.— habían atemorizado a los pastores mexicanos. En este apartado sobre el

³⁵ Sobre la administración del Orden a no españoles vid. Federico R. AZNAR GIL, *La capacidad e idoneidad canónica de los indios para recibir los sacramentos*, cit. en nota 14, pp. 227-236.

sacramento del orden podemos incluir las referencias del concilio a los obispos. Dispone que los pastores visiten personalmente la diócesis una vez al año, de acuerdo con las disposiciones que entonces emanaba el concilio de Trento, en buena parte impulsadas por los obispos españoles.

Aparecen disposiciones comunes a la legislación peninsular sobre el matrimonio. Se establece una catequesis prematrimonial. Los ministros deberán llevar un libro de registros de los matrimonios. Pero además se acometen situaciones específicamente americanas: el concilio pretende salir al paso de los enlaces entre españoles, cuando ya estaban casados y el otro cónyuge vivía en España. También legisló sobre las segundas nupcias e instó a la vida en común de los casados. Respecto a los indios, veló por que los empleados en las minas y mercaderías no abandonasen por mucho tiempo a sus mujeres. Asimismo, defendió la libertad de los indios para contraer matrimonio, que no debía ser impedida por los indios principales, como ocurría en los tiempos precolombinos.

Pasemos ahora a las disposiciones especiales para los indios. Los prelados establecieron que en los pueblos donde no hubiera ministros, dos o tres indios de confianza se encargaran de cantar la doctrina cristiana y rezar las horas de la Virgen, en días de fiesta. Procuraron moderar el empleo de instrumentos musicales en las iglesias. En cuanto a la "pulicía", se toman dos medidas: por un lado, el control de sus "areitos" o bailes, velando por desarraigar los resabios idolátricos; y además continuaron la tradición de las juntas, tendentes a reducir a los indios en poblados. Otras disposiciones tendieron a mitigar las exigencias disciplinares de los naturales en cuestión de excomuniones y otras materias. En cuanto a las fiestas, el concilio dispuso cuarenta y dos días de precepto para los españoles, además de los domingos, y doce para los indios, de acuerdo con las prescripciones de la bula *Altitudo* de Pablo III. Se determinó que se predicara a los indios en su propia lengua nativa, y que se tradujera a tales lenguas la doctrina cristiana. Se habla de un manual o ritual para la administración de

los sacramentos, que el concilio manda imprimir³⁶. Se prohíbe que los mercados se reúnan los domingos.

Por último, hubo algunas peticiones al monarca. El concilio escribió al rey sobre algunas cuestiones particulares, el 1 de noviembre de 1555. Entre otras cosas solicitaban más ministros, así clérigos como religiosos, para la doctrina y administración de los sacramentos a los naturales. Para ello el arzobispo argumentaba la necesidad de que los indios debían pagar diezmos, con los cuales se podría sostener un clero más numeroso. El concilio pidió al rey que amonestara a las autoridades civiles para que acataran y favorecieran a los obispos y sus ministros. Respecto a los indios, rogaban que no cotragesen parentesco espiritual (entre el padrino de bautismo y el bautizado) ni se les aplicasen impedimentos matrimoniales de pública honestidad, atendiendo a su carácter de neófitos. Debido a las grandes distancias, pedían que se les concediera facultad de dispensar en todos los casos reservados al papa.

El I Concilio Mexicano muestra un doble cauce de influencias. En primer lugar, reproduce la legislación canónica peninsular: años más tarde, el arzobispo Montúfar expondrá al rey que las sinodales de 1555 se redactaron con la inspiración "del cuerpo del derecho [la legislación canónica general] y de las sinodales de Sevilla y Toledo y Granada y Palencia" (Carta de Montúfar al rey, México, 30 de noviembre de 1565).

El otro gran influjo lo representan las juntas eclesiásticas mexicanas, particularmente las grandes asambleas de 1537, 1539-40 y 1546. Una de las novedades del concilio es la negación del

³⁶ Ignoramos cuál fue ese manual o ritual de los sacramentos. Probablemente no llegó a escribirse, pues el III Mexicano, celebrado treinta años más tarde, reiteraba la petición. El ritual impreso en 1539, en el que intervino el teólogo Cristóbal Cabrera (cfr. capítulo II, epígrafe 2c, *supra*) no debió de ser satisfactorio. Tampoco debió de resultar satisfactorio el *Itinerario* de Juan Focher, publicado veinte años después de este concilio (cfr. capítulo II, epígrafe 2i). En todo caso, el género literario de los manuales no triunfaría hasta mediados del siglo xvii, como hemos visto en el capítulo II, epígrafe 7, *supra*.

orden sacramental a los indios, que trunca la legislación anterior. En todos los demás aspectos viene a proseguir el camino trazado por las juntas, desarrollando decididamente la "normalización" eclesiástica, que pasaba por el paulatino relevo de los religiosos por el clero secular, a la hora de atender la cura ordinaria de las almas.

De todas formas, la polémica sobre el cobro de los diezmos, que enfrentaba a los religiosos con el clero diocesano, revela que estamos todavía muy lejos de una normalización total de la vida eclesiástica novohispana. No se piense que en el cobro o exención de tal impuesto se debatía sólo sobre la capacidad tributaria de los indios. En realidad se estaba discutiendo sobre la financiación de dos modelos de Iglesia: la Iglesia en estado misional, atendida por el clero regular, o la Iglesia diocesana, con su pequeña estructura, constituida por una curia diocesana, un cabildo catedral, una mínima organización parroquial y un tribunal diocesano.

b) La recepción de Trento en los reinos hispánicos y los concilios de reforma

Apenas unos meses después de la bula papal de ratificación del Concilio de Trento, conocida como la *Benedictus Deus*³⁷, Felipe II, por pragmática de 12 de julio de 1564, confirmaba para la monarquía española todos sus decretos y los elevaba a categoría de leyes del reino. El rey dispuso, además, que los obispos reunieran concilios provinciales en la Península y América, para aplicar el tridentino, y envió al visitador Valderrama a México, con instrucciones para que fuera convocado un concilio provincial.

Vale la pena copiar uno de los párrafos de la real cédula de Felipe II, antes citada, para que mejor se comprenda el esfuerzo conciliar que desplegó la corona española, comprometiendo en él a todos los estamentos eclesiásticos de España y de América. El rey Felipe escribía:

³⁷ Pablo IV, Bula *Benedictus Deus*, de 26 de enero de 1564, en DS 1847-1850.

"Nos como católico Rey, y obediente y verdadero hijo de la Iglesia, queriendo satisfacer y corresponder a la obligación en que somos, y siguiendo el exemplo de los reyes nuestros antepasados de gloriosa memoria, habemos aceptado y recibido, y aceptamos y recibimos el dicho sacrosanto Concilio [de Trento], y queremos que en estos nuestros reynos sea guardado, cumplido y executado, y daremos y prestaremos para la dicha execución y cumplimiento, y para la conservación y defensa de lo en él ordenado nuestra ayuda y favor: interponiendo a ello nuestra autoridad y brazo real, quanto será necesario y conveniente. Y así encargamos y mandamos a los arzobispos, obispos, y a otros Perlados, y a los generales, provinciales, priores, guardianes de órdenes, e a todos los demás a quien esto toca e incumbe, que hagan luego publicar, e publiquen en sus iglesias, districtos y diócesis, y en las otras partes y lugares do conviniere el dicho santo Concilio, y lo guarden y cumplan, y hagan guardar y cumplir, y executar con el cuidado, zelo y diligencia que negocio tan de servicio de Dios, y bien de su Iglesia requiere. Y mandamos a los del nuestro consejo, presidentes de las nuestras audiencias, y a los gobernadores, corregidores, e a otras cualesquiera justicias, que den y presten el favor y ayuda que para la execución y cumplimiento del dicho Concilio, y de lo ordenado en él será necesario [...]"³⁸.

La Iglesia española cumplió puntualmente con el precepto tridentino de celebrar concilios provinciales dentro del año, contado desde el fin de Trento: Toledo, Santiago, Tarragona, Valencia, Granada y Zaragoza, convocaron sus concilios respectivos³⁹. América también hizo lo propio, con el II Concilio Mexicano, que veremos seguidamente, y con el II Limense. Sin embargo, antes de pasar a la exposición de los concilios provinciales americanos, conviene que digamos unas palabras acerca del desarrollo y las disposiciones de uno de los concilios provinciales españoles, celebrados en ese año de 1565, que habría de tener posteriormente una influencia capital en la acogida de los decretos tridentinos en América, sobre todo en Nueva España. Nos referimos al Concilio

³⁸ Edición tomada de Juan TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones y todos los concilios de la Iglesia española*, Imprenta de D. Pedro Montero, Madrid 1853, IV, pp. 9-10.

³⁹ Cfr. Primitivo TINEO, *La recepción de Trento en España (1565). Disposiciones sobre la actividad episcopal*, en "Anuario de Historia de la Iglesia", 5 (1995) 241-296; José GONI GAZTAMBIDE, *El Concilio provincial de Tarragona*, en "Archivo Teológico Granandino", 58 (1995) 23-94; y Angel FERNÁNDEZ COLLADO, *El Concilio Provincial Toledano de 1565*, Iglesia Nacional Española ("Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica", 37), Roma 1996.

de Granada convocado por el arzobispo Don Pedro [Lobo] Guerrero. Este concilio, en efecto, al que asistió el jesuita Juan de la Plaza, fue muy tenido en cuenta por el III Concilio Mexicano, de 1585; y, como se expondrá en su momento, el III Mexicano determinó de forma decisiva la recepción del Tridentino en la América septentrional.

El Concilio de Granada fue convocado por Lobo Guerrero el 12 de agosto de 1565. Tuvo su primera congregación el 19 de septiembre. Una vez discutidas y aprobadas, las constituciones fueron enviadas al rey, que, como patrono de Granada debía aprobarlas. Una serie de recusos por parte del cabildo contra ellas retrasaron tanto su aprobación, que el obispo sólo pudo publicar una parte de ellas como constituciones sinodales de la mitra de Granada⁴⁰.

Este concilio influyó sobre todo a través de personas relacionadas con el Reino de Granada, concedores de los planes pastorales tanto del arzobispo Lobo Guerrero como de su antecesor en el cargo el arzobispo Hernando de Talavera. La presencia de granadinos notables en México está demostrada: granadino, nacido en Loja en 1489, era el dominico Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México y convocante del II Concilio Mexicano, que había sido evangelizador de la población morisca de Granada y confesor del segundo marqués de Mondéjar. En el III Concilio Mexicano intervinieron dos figuras estrechamente conectadas con la iglesia granadina: Bartolomé de Ledesma (1525-1604), que había sido provisor del arzobispo granadino Pedro de Guerrero, antes de viajar a México donde sería catedrático de su Universidad y que, como obispo de Oaxaca, asistiría al Concilio Mexicano de 1585, y el Padre Juan de la Plaza, autor de los instrumentos de pastoral del III Mexicano, como veremos en su momento. En definitiva, y para el conocimiento de la evangelización realizada por la Iglesia americana, conviene considerar las influencias de las soluciones

40 Edición en Juan TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones y todos los concilios de la Iglesia española*, cit. en nota 1, pp. 361-400. Las constituciones sinodales se hallan en pp. 377-400.

pastorales y evangelizadoras granadinas, para atraer a la fe cristiana a la población morisca.

Supuesto que los métodos evangelizadores granadinos fueron tomados en consideración en México, destaquemos algunos de ellos⁴¹. En primer lugar, los intentos de la asimilación de la cultura morisca en la evangelización, como la música y los instrumentos musicales, y también el esfuerzo por conocer los hábitos y costumbres de los moriscos, para discutir con fundamento su compatibilidad con la moral cristiana. También el estudio y uso de la lengua árabe por parte de los agentes evangelizadores, para facilitar la transmisión de la fe a los moriscos adultos. Lo testimonian la escuela establecida con este fin por Talavera, y los silabarios y otros instrumentos pastorales preparados. Junto a ello, la enseñanza del castellano a la infancia morisca, en los templos, como medida previa a la trasmisión de la doctrina cristiana. La confección de cartillas y devocionarios en árabe, para facilitar a los moriscos la práctica cristiana. El fomento de las cofradías de fieles. Hubo dos para los conversos moriscos: una masculina dedicada a la Resurrección; otra femenina, organizada por el arzobispo Guerrero, para el culto de la Concepción de Nuestra Señora. La fundación de centros educativos, desde el nivel primario hasta el superior. Unos fueron previos a los americanos, como el colegio de niños moriscos establecido por Talavera, apenas conquistada la ciudad el año 1492; otros posteriores, como la Casa de la Doctrina del Albaicín, de 1559, fundada después del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, de México, que es de 1536.

En cuanto al contenido de las sinodales granadinas, señalemos algunas de ellas: necesidad de recabar una buena información sobre la idoneidad moral (*de vita et moribus*) y la posesión de grados académicos, antes de promover los clérigos a dignidades; se establecen las condiciones en que será lícita la visita pastoral de los prelados a hospitales, cofradías, iglesias y monasterios, sobre todo femeninos, etc., distinguiendo cuidadosamente entre la visita (o

41 Cfr. Elisa LUQUE ALCAIDE, *Experiencias evangelizadoras granadinas en el III Mexicano (1585)*, en VV. AA., *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo*, Diputación Provincial de Granada, Granada 1994, I, pp. 607-617.

inspección) en temas de jurisdicción espiritual y una ilegítima intromisión en la autonomía de esos entes; la protección de la libertad de las monjas para profesar; la regulación de los llamados matrimonios clandestinos, estableciendo las proclamas públicas de matrimonio, y señalando cuáles son las condiciones para que un matrimonio no sea inválido; etc.

También fueron aprobadas por la mitra granadina unas constituciones para los cristianos nuevos convertidos del Islam. Se señalan normas sobre estipendios que deben cobrar los curas cuando los atienden; se determina que los conversos sólo sean atendidos en las iglesias si visten a la castellana; se prohíbe la cohabitación de los futuros contrayentes neoconversos, antes de la celebración del matrimonio, so pena de excomunión; se manda que los cristianos nuevos sepan las cuatro oraciones, los diez mandamientos y los cinco de la Iglesia, para que puedan ser admitidos a la celebración del matrimonio, y que las mujeres sean examinadas de estos extremos en el lugar en que se oyen las confesiones de mujeres; se señalan algunas normas restrictivas para el acceso de los neófitos a la comunión, aunque hayan confesado recientemente; se dispone que todos, tanto los cristianos viejos como los nuevos, sean enterrados en cementerios benditos, cercados y cerrados, con una cruz en medio; se prohíbe poner nombres moros en el bautismo y en la confirmación; se prohíbe la circuncisión de los recién nacidos de cristianos nuevos; se ordena que el cura haga pláticas frecuentes al pueblo, explicando la fe cristiana; etc.

b) El II Concilio mexicano (1565)

Lo primero que hizo el concilio fue jurar Trento. A lo largo de las sesiones⁴², los obispos decidieron elevar algunas propuestas a la Audiencia y al visitador Valderrama, tendentes a mejorar la

⁴² Edición de los decretos en Juan TEJADA Y RAMIRO (ed.), *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, cit. en nota 1, pp. 207-216.

situación eclesiástica. Sin embargo, visto que no se proveyó del oportuno remedio, decidieron dirigirse al rey. Una vez finalizado el concilio, sus sinodales fueron leídas públicamente el 11 de noviembre de 1565. Al final de las constituciones, el concilio refrenda todas las disposiciones del I Mexicano, salvo en aquellas cuestiones matrimoniales (impedimentos, matrimonios clandestinos) en que Trento introducía nuevas prescripciones. También se aprovechó para hacer públicos los siete breves apostólicos recibidos anteriormente al concilio. La impresión de sus decretos no llegó a producirse por entonces, merced a la censura previa del Consejo de Indias, dispuesta por Felipe II en 1560.

Principales temas tratados:

Nuevas sinodales: se redactaron veintiocho capítulos, en los que se completa la legislación del I Mexicano, especificando algunos aspectos.

Continúa el interés particular hacia el sacramento de la penitencia. Se prescribe a los confesores, religiosos o seculares, que faciliten la confesión a los enfermos, a los curas que han de celebrar y a los indios de otros partidos (sólo este último aspecto puede considerarse como una peculiaridad mexicana). Se insiste de nuevo en la matrícula que debe realizarse de las confesiones cuaresmales.

Algunos capítulos velan por la dignidad del culto y la reverencia al Santísimo Sacramento de la Eucaristía; se recuerda a los clérigos que se confiesen unos a otros cuando tengan pecado mortal, y que no celebren la Santa Misa con conciencia de pecado grave; se insiste en la importancia pastoral de administrar de buena gana el sacramento de la confesión; vuelven a prescribir una buena biblioteca sacerdotal⁴³: los curas deben tener la Biblia y algunas sumas de casos de conciencia, como, por ejemplo, el *Enchiridion confessoriorum*, del Dr. Martín de Azpilcueta (†1586), la *Summa confessionis* o *Defecerunt*, del dominico San Antonino de Florencia

⁴³ Recuérdese que, tanto la junta de 1539 como el I Concilio Mexicano de 1555 habían insistido en la buena preparación de los sacerdotes para la administración de los sacramentos y la celebración de la Santa Misa.

(†1459), la *Summa angelica*, compuesta por Angel Carleto o de Chivasso (†1495), y la *Summa silvestrina*, redactada a comienzos del siglo XVI por el dominico Silvestre Prierias, también llamado Mazolino Sabauda (†1523). También deben frecuentar la lectura de algún ritual de administración de sacramentos. El concilio dedica cuatro capítulos a la liturgia de las Horas, disponiendo su uniformidad y obligatoriedad. En cuanto a la ejemplaridad de los clérigos, vuelve a insistir en la honestidad y hábito decente, así como en que se abstengan de los tratos comerciales. En este sentido, el perfil del sacerdote ideal es idéntico al que ofrecen los otros concilios postridentinos hispanos. De todas formas, como tardó mucho en publicarse el Ritual tridentino, la edición de un ritual para Latinoamérica se retrasó también. La edad de oro de los manuales para el clero americano se encuadrará entre 1640 y 1670⁴⁴.

El concilio buscó con más hincapié que en 1555 la armonía entre clérigos seculares y regulares. Pidió colaboración a los religiosos para ayudar a los curas desconocedores de las lenguas indígenas, y la asistencia a las procesiones públicas. Exhortó al caritativo mutuo hospedaje entre religiosos y clérigos.

Respecto a los indios, las sinodales buscan encauzar su fe sin desviaciones, y asegurar su atención pastoral. Condena las prácticas de simonía con ocasión de la administración de los sacramentos. Pide que la celebración de la misa entre semana no perjudique el horario laboral, y critica que los indios tengan que cubrir largas distancias para asistir a la misa, habiendo lugares más cercanos. Como neófitos en la fe, se prescribe que en las fiestas y procesiones de naturales asista un sacerdote, y no se consiente que tengan libros no aprobados, lo que puede indicar la circulación cierta literatura religiosa entre los naturales. El concilio vuelve a insistir en el aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de los clérigos, bajo pena de perder el encargo pastoral.

44 En el capítulo II, *supra*, epígrafe 9, hemos estudiado cuatro de estos manuales: el *Ritual* de Juan Pérez Bocanegra; el *Manual* de Juan Machado Chávez de Mendoza; el *Itinerario* de Don Alonso de la Peña Montenegro y los *Avisos* del Venerable José de Carabantes.

Los padres conciliares prestaron atención a la proliferación de contratos fingidos en las contrataciones de grana, cueros, cacao, mantas, cera y otros géneros, que camuflaban créditos usurarios. Dispusieron que no se hicieran en adelante tales contratos, y que de los ya hechos se pasase cumplida información a los jueces eclesiásticos, bajo pena de excomunión *latae sententiae*, lo que indica una gran atención a la problemática económica del virreinato, que comenzaba a tener una vida comercial bastante próspera.

Siguiendo la pauta de las juntas eclesiásticas y del primer concilio provincial, los obispos elevaron a la Audiencia de México unas peticiones especiales, "sobre la observancia de lo dispuesto en el de Trento, y otros puntos relacionados al gobierno eclesiástico y civil de aquellas tierras". En primer lugar, los obispos solicitaron una mayor libertad jurisdiccional de la Iglesia, frente a las autoridades civiles. Los obispos pidieron suficientes salarios para los curas y las necesidades de culto, además de para los gastos de sacristanes y acólitos, indios o blancos.

Gran parte de estas peticiones buscaban la defensa del indio. Los obispos se muestran preocupados por las dilatadas ausencias de los indios de sus casas: por razones tributarias o de trabajos en obras públicas, dejaban abandonados mujer e hijos. Se insiste en que se moderen los tributos indígenas, atendiendo a los fuertes gastos de sus comunidades. No falta una referencia al peligro real de vuelta a la idolatría.

Hubo, además, otras peticiones especiales al rey. Como ya hemos señalado, los obispos se quejaron al rey de que sus peticiones a la Audiencia no eran escuchadas debidamente. Por ello, decidieron dirigirse directamente al monarca, por medio de una carta conjunta. Se trata de diecisiete capítulos que coinciden parcialmente con las peticiones a la Audiencia, pero que, en parte, son diversas. La mayoría de los capítulos tratan acerca de la organización eclesiástica, en la línea de obtener una mayor libertad frente al poder civil. En varios capítulos se ocupan de la defensa de los más necesitados. Los obispos protestan ante la subida de los tributos indígenas, y ante la práctica de aumentarlos al entregarles tierras. Como en las juntas y en el I Mexicano, los prelados ruegan

al monarca que haga algunas peticiones de dispensa al Papa, respecto de algunas disposiciones tridentinas.

Previamente al concilio se habían recibido en México siete breves apostólicos de Pío IV, conseguidos por el rey para Indias. Aunque su origen es, teóricamente, externo al concilio, su contenido es perfectamente integrable en la temática del II Mexicano: algunos de los breves provienen de peticiones del concilio de 1555 y, lo que es más importante, en el de 1565 se les dio publicidad⁴⁵. Estos documentos suponen la atención particular del papa por la Iglesia americana. En ellos se prescribe que los indios pueden recibir las bendiciones nupciales todo el año, también en Adviento y Cuaresma; que, debido a su novedad en la fe, no les afecte el entredicho y se les haga más fácil obtener los jubileos obtenidos por el papa; además se otorgan por treinta años dispensas en cuanto al ayuno y abstinencia, atendiendo a la dieta básica de la tierra. En otro breve se concede que los obispos puedan utilizar el bálsamo de la tierra para confeccionar el santo crisma: se dispensa también a los prelados de la visita "ad limina", que podrán realizar cada cinco años por medio de procuradores. Finalmente, otro breve previene contra la acumulación de capitales de algunos misioneros.

El segundo Concilio provincial mexicano forma unidad con el primer Concilio. Supone una ratificación de los decretos de 1555, con ciertas matizaciones. Además, tiene el valor de incorporar a Nueva España la legislación tridentina —citada repetidas veces— y los breves de Pío IV. Sus decretos reflejan una atención preferencial por el indio, a la par que fomentan la figura del sacerdote diocesano, docto y ejemplar. Cuentan con la inestimable aportación de los religiosos, pero subordinados al gobierno episcopal. El concilio se resiente también de un patronato regio en expansión; el cual, si bien protegió y dotó a la Iglesia de selectos obispos, comenzaba ya a invadir la jurisdicción eclesiástica de

⁴⁵El texto de los breves puede consultarse en Josef METZLER (ed.), *América Pontificia*, cit. en nota 2, nº 182-187, pp. 705-716, y en J. de TEJADA, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, cit. en nota 1, p. 216.

forma abusiva. El conjunto de los dos primeros concilios supone, en fin, una sólida plataforma legal que, veinte años más tarde, será la pauta del trascendental III Mexicano.

3. Los primeros concilios limenses

a) El I Concilio limense (1551-1552)

Los antecedentes de este concilio deben buscarse en la actividad episcopal de Loaysa, que destacó por ser su visión realista de los problemas pastorales del Incario, y por su conocimiento directo y profundo del mundo que gobernaba. En espera de poder celebrar un concilio para dar una mínima uniformidad a la transmisión de la doctrina y la adaptación del cuerpo doctrinal a las peculiares circunstancias de la evangelización americana, había publicado una importante *Instrucción* en forma de sinodales, dirigida a los sacerdotes que eran curas o doctrineros. Fue publicada en 1545 y retocada posteriormente, y los temas que abordaba en ella constituían un anticipo de las constituciones para indios del concilio de 1552⁴⁶.

El I Concilio limense⁴⁷ fue convocado por el dominico Jerónimo de Loaysa, arzobispo de Lima. Ninguno de los sufragáneos acudió personalmente a la celebración. Unos se excusaron y otros ni siquiera lo hicieron. Fray Juan Solano, OP, obispo de Cuzco; don García Díaz de Arias, obispo de Quito; don Juan del Valle, obispo de Popayán y fray Pablo de Torres, OP, obispo de Tierra Firme. Rodrigo de Arcos, clérigo, asistió en lugar del obispo de Panamá; el licenciado Juan Fernández, fue el representante del obispo de Quito y el inquieto presbítero Rodrigo de Loaysa, que lo era de fray

⁴⁶ Cfr. el estudio de esta *Instrucción* en el capítulo I de esta segunda parte, epígrafe 1.5. *Teología profética limense*.

⁴⁷ Edición en Francisco MATEOS (ed.), *Constituciones para indios del primer Concilio limense (1552)*, en "Missionalia Hispanica", 19 (1950) 5-54. Los decretos en pp. 16-54.

Juan Solano, obispo de Cuzco. La sede del obispado de Nicaragua estaba vacante. Parece que asistió a las sesiones el virrey don Antonio de Mendoza, recién llegado a Lima, y los oidores. También estuvieron representados los cabildos por el deán D. Juan Toscano y el maestrescuela D. Juan Cerviago por el de Lima; Fortún Sánchez de Olave, por el de Cuzco. Asistieron también y firmaron las actas los provinciales de las cuatro Ordenes religiosas que residían y tenían conventos en Lima: fray Juan Bautista Roca, de la Orden de Santo Domingo; fray Juan de Estacio de la Orden de San Agustín; y fray Miguel de Orenes de la Orden de la Merced. Como secretario actuó el canónico Agustín Arias. Las Ordenes religiosas enviaron lo mejor que tenían. Además de los provinciales asistieron de la Orden de Santo Domingo, la de mayor prestigio entonces, fray Domingo de Santo Tomás, uno de los más experimentados misioneros de indios que hubo en Perú y de los mejores conocedores tanto de la lengua nativa como de sus usos y costumbres y de la de San Francisco asistió fray Francisco de Vitoria, primer Comisario que la orden franciscana tuvo en el Perú. Se abrió el 4 de octubre de 1551 y fue concluido el 23 de enero de 1552.

La gran extensión del Perú dificultaba la mutua consulta de la jerarquía, las diócesis recientemente establecidas y las condiciones políticas hacían más necesario un común acuerdo sobre el método a seguir; era necesario establecer reglas generales que conformasen el apostolado. Una vez abiertas las sesiones, lo primero que atrajo la atención de los componentes del concilio fue la necesidad de uniformidad en la enseñanza y en la catequesis de los indios. Por la extensión del territorio, la diversidad de lenguas, la limitada comprensión de los naturales y no existiendo un catecismo único, era natural que se produjeran variantes notables en la fe. Se dispuso que todos cuantos tenían a su cargo alguna doctrina de indios debían ajustarse a la Instrucción doctrinal que se daba en ese concilio y se decidió también la redacción de una Cartilla o catecismo menor que contenía las oraciones, mandamientos, obras de misericordia, artículos de la fe, etc.; se aprobaron también unos coloquios o declaración, todo lo cual se había traducido al quechua. Se mandaba construir iglesia en los pueblos principales y que en los pueblos pequeños se hiciera una casa a manera de ermita, para

administrar los sacramentos, y enseñar la doctrina cristiana. Se estableció que ningún adulto, de ocho años para arriba, pudiera ser bautizado sin que antes, recibiera instrucción sobre la fe en su propia lengua, por lo menos durante un mes. Se podía recibir el bautismo una vez comprobado que está bien instruido.

El punto que más dificultades entrañaba era la catequesis a las personas casadas en la gentilidad⁴⁸. Teniendo en cuenta que "la ley de gracia no deroga a la ley natural, antes la perfecciona, según se ha entendido por las diligencias que se han hecho" (const. 14) y que había matrimonio entre los paganos, se admite en el concilio que, cuando los que reciben el bautismo están casados según su costumbre y ambos abrazan la fe o tan sólo uno de ellos, se les puede exhortar a ratificar el matrimonio ante la Iglesia y puede hacerse uso del privilegio paulino cuando se dan las condiciones. Ante las dificultades que planteaban las múltiples mujeres que tenían los caciques, se decide que el sacerdote, cuando bautize a alguno de ellos, debe averiguar cuál fue la primera y casarse con ella y si no se pudiera saber ésto podía casarse con la que quisiera de ellas, haciéndose cristiana primero. Un punto importante de este concilio, por las consecuencias que acarreó, fue la disposición tomada con los que estaban casados en grado prohibido y las consecuencias en esta materia: se dispuso que antes de bautizarse se separasen y, si estaban casados verdaderamente, según sus ritos y costumbres, se autorizaba a ratificar el matrimonio en la Iglesia, hasta que fuera consultado el asunto ante el Papa. El arzobispo efectivamente consultó a Roma el caso frecuente entre los incas del matrimonio con hermanas y Pablo IV le respondió, según todos los indicios, con una reprimenda por haber permitido tales matrimonios. Pero también hay que tener en cuenta que cuando se celebraba el concilio ni entre ellos mismos ni en la teoría había uniformidad en la cuestión. El II Limense es posterior a la respuesta de Pablo IV y legisla taxativamente en esta cuestión.

⁴⁸ Sobre el matrimonio en este concilio y otros celebrados en América en el siglo XVI vid. Federico R. AZNAR GIL, *La Introducción del Matrimonio cristiano en Indias. Aportación canónica (siglo XVI)*, Universidad Pontificia, Salamanca 1985.

Respecto a la atención pastoral a los indios, se dispone que se les administre a los indios los sacramentos del bautismo, la penitencia y el matrimonio. También la confirmación, si les pareciere así a los obispos. Y, en cuanto a la Eucaristía, se dice que sólo con licencia del prelado, de su provisor o vicario; en su ausencia se les podrá dar a algunos que den señales de entender lo que reciben. Las cuestiones referentes a los funerales, al entierro, al más allá, tenían una importancia particular y por ello fueron motivo también de especial estudio por parte del concilio, debido a las muchas supersticiones que acompañaban a estas ceremonias entre los indios. Con el fin de desterrar los vicios de matar y enterrar con los difuntos a sus mujeres y criados queridos, se legisla que "todos los que fueren cristianos sean traídos a enterrar a la iglesia y cementerio", y con el rito acostumbrado, sin permitir que en la sepultura se les pongan cosas de comer o cualquier otro objeto. Para los que no son cristianos se ha de escoger un lugar público donde sean enterrados, y no se ha de consentir que en sus casa guarden los cuerpos de sus difuntos.

Sacerdotes: aunque esta materia se halla mejor tratada en el II Limense, no estará de más señalar algunas disposiciones. Los indios se debían dividir en parroquias y cada parroquia no debía pasar de cuatrocientas familias. El estipendio, es decir, el mantenimiento del sacerdote y del culto, debía correr a cargo del encomendador. Por una parte, defiende a los sacerdotes y a los indios obligando a los encomenderos a pagarles. Por otra, exige también la austeridad de vida de los sacerdotes, determinando qué les debe pagarles el encomendero, tanto a los seculares como a los religiosos.

Quizá el punto más importante fue la acertada distribución y régimen de las doctrinas para una buena evangelización. Dispuso el concilio que las doctrinas se distribuyesen entre el clero secular y regular, quitando la confusión y la discordia. Dentro de los límites, los religiosos habían de edificar un monasterio o casa principal, desde donde "se dividan y salgan a doctrinar y bautizar por la dicha provincia que les estuviere encomendada". En los pueblos grandes había que proceder con cierto orden, dividiéndose por calles y asientos entre las iglesias y monasterios para que cada uno tenga

cuidado de administrarles los sacramentos y de doctrinar a los infieles. Se prohíbe a los eclesiásticos que se dediquen a otras cosas, no sólo por el mal ejemplo y el escándalo, sino porque es contrario al fin de su ministerio. La vida moral del sacerdote tenía una importancia enorme para la evangelización, porque el ejemplo era fundamental para todo. La falta de sacerdotes y la obligación en que estaban los encomenderos de proveer de enseñanza a sus encomendados fue causa de que se echara mano de seglares, más o menos instruídos en la doctrina, pero sólo en caso de que no hubiera sacerdotes y examinado primero por el prelado. El sacerdote debía fijar la residencia en el pueblo más importante de todos los que atiende y allí abrir escuela para los niños de los caciques y principales, a los cuales se les debía enseñar a leer, escribir, contar y buenas costumbres. Los domingos se citará a todos cuantos vivan a una legua a la redonda para acudir a la iglesia en donde oirán Misa y escucharán el sermón o explicación de la doctrina cristiana, sin perjuicio de llamarles una o dos veces más entre semana. Recorrerá con frecuencia posible todo su distrito, llevando consigo niños adiestrados en la doctrina a los que dejará en uno u otro pueblo, a fin de que dos veces por semana instruyan a los demás en las cosas de la fe, de tal modo que todos puedan recibir la visita del sacerdote dos veces al año.

Los padres sinodales insisten en que éstos cumplan sus deberes religiosos anuales y dominicales, respeten la inmunidad eclesiástica y la nueva legislación sobre los matrimonios. Más extensamente se tratan las cuestiones relativas a los españoles clérigos: observancia litúrgica en las catedrales y demás iglesias; se legisla sobre la acción pastoral, la predicación, administración de sacramentos a los fieles y sobre archivos eclesiásticos. Especial atención se pone en lo que se refiere a la vida privada de los sacerdotes, insistiendo en los puntos relativos a su honestidad, a su vida económica y a la visita de los ordinarios a todas sus iglesias cada dos años, en orden a elevar el nivel espiritual del clero.

Ciertas disposiciones del primer Limense plantearon algunas perplejidades, de las cuales se hizo eco José de Acosta, pocos años después. Por ejemplo, que se considerase suficiente, para recibir el

bautismo, una aceptación global de la fe de la Iglesia y la buena voluntad del bautizando, en situaciones de urgencia o de indios muy rudos; que los indios fuesen excluidos, hasta que estuvieran bien arraigados en la fe, de los sacramentos de la confirmación, Eucaristía y orden; que pudiesen ser ratificados ante la iglesia los matrimonios entre hermanos y hermanas, contraídos antes del bautismo y según las costumbres locales precolombinas. (Evidentemente, esta disposición, aunque redactada con ánimo de facilitar la inculturación del cristianismo a la vida del Incario, donde tales matrimonios se daban de hecho en las familias principales, no podía ser acogida por la Iglesia, que siempre ha considerado inválidos los matrimonios contraídos con parentesco de primer grado en rama colateral. Por ello, quizá, este concilio no fue aprobado posteriormente, y estas disposiciones serían modificadas por el II Limense).

Quizá se pueda objetar a este concilio que, al tratarlas cuestiones litúrgicas, se deja llevar por el clima reinante en España, excesivamente volcado al ritualismo litúrgico. Cuando convenía evangelizar todo un continente y se contaba con pocos eclesiásticos, se les procuraba atar al coro con complicadas ceremonias, dificultando la pastoral directa. Es cierto que el culto ha tenido y tiene mucha importancia en la vida de la Iglesia católica, y que Lima comenzaba a ser ya entonces una capital delineada según el modelo de la época. Pero se nota en numerosos capítulos un influjo excesivo de los clérigos dedicados a la pastoral urbana, quizá miembros de los cabildos catedrales y empleados en las curias diocesanas, evidentemente poco dedicados a la pastoral misionera.

b) El II Concilio limense (1567-1568)

En 1566 Jerónimo de Loaysa convocó el II Limense para aplicar al virreinato los decretos tridentinos, como había ordenado Felipe II⁴⁹. El concilio se abrió el 2 de marzo de 1567 y duró hasta el 21

⁴⁹ Cfr. supra epígrafe 2.b.

de enero de 1568. El número de diócesis sufragáneas había aumentado: a las ya existentes se habían agregado las de La Plata, Paraguay, Santiago de Chile y La Imperial. Eran, pues, nueve los obispos que debían acudir al concilio, pero en realidad se reducían a seis, pues las sedes de Cuzco, Nicaragua y Santiago estaban vacantes. Todavía se redujo más el número de asistentes, y sólo se hallaron presentes cuatro obispos: Jerónimo de Loaysa, fray Domingo de Santo Tomás Navarrete (Charcas); fray Pedro de la Peña, OP (Quito), y fray Antonio de San Miguel, OFM (La Imperial). Concurrieron, además, cuatro procuradores: el licenciado Francisco Toscano, arcediano del Cuzco por la jurisdicción de su iglesia, sede vacante, y el bachiller Cristóbal Sanches, canónigo del Cuzco, por el cabildo; el licenciado Bartolomé Martínez, arcediano de Lima, por el cabildo de esta ciudad, y Juan de Andueza, Chantre de Lima, como procurador del cabildo de La Plata. También asistieron los provinciales de las cuatro Ordenes religiosas que residían en el Perú: fray Pedro de Toro, provincial de los dominicos; fray Juan del Campo, provincial de los franciscanos; fray Juan de San Pedro, provincial de los agustinos y fray Miguel de Orenes, provincial de los mercedarios. Como consultores intervinieron en las deliberaciones fray Juan de Roa, mercedario, fray Diego de Medellín, guardián del convento de Jesús de Lima, fray Francisco de la Cruz, fray Juan Vega y fray Melchor Ordóñez.

El II Limense⁵⁰ promulgó y ordenó la aplicación de los decretos tridentinos. Además, en todas sus disposiciones se nota claramente la influencia de Trento, ya que es el primer intento de adaptar los cánones de aquel Concilio Universal a las exigencias de la realidad peruana. En los once meses de su duración se discutieron y redactaron las 132 constituciones para españoles y las 122 relativas a los indios y a los encargados de su enseñanza. El segundo limense supera al tercero en profundidad teológica; los preámbulos que preceden a la parte dispositiva suelen contener magníficas síntesis de exposición dogmática, y le aventaja también en que, por ser anterior, rotura el terreno y realiza el primer ensayo en grande de Derecho canónico indiano; los padres del de 1582 se

50 Edición de los decretos en Francisco MATEOS (ed.), *Segundo Concilio Provincial Limense 1567*, en "Missionalia Hispanica", 20 (1950) 209-296.

encuentran con un terreno preparado y les es más fácil perfilar y pulir la labor realizada por este concilio de 1567. Es más humano y menos riguroso que el de Santo Toribio. En cambio, el de 1583 es más breve y más práctico, su obra es menos teológica y didáctica, pero mucho más legislativa; por lo que, aprobado por la Santa Sede y confirmado por Felipe II, tuvo la fortuna de regir la disciplina eclesiástica americana durante tres siglos, hasta el concilio plenario americano de 1900. Sus actas fueron muy extensas y hay que distinguir dos partes fundamentales: en la primera se contienen las disposiciones dogmáticas y disciplinares; administración de los sacramentos, normas sobre las imágenes y reliquias, deberes y obligaciones de los prelados y sacerdotes, administración de los bienes eclesiásticos, seminarios, parroquias, trato de los naturales, etc. La segunda parte está dedicada a cuestiones exclusivamente misioneras: sobre los sacramentos a los indios, doctrina y doctrineros, organización de las escuelas, fundaciones de iglesias y hospitales y sobre la idolatría y vicios indígenas.

En toda la primera parte se nota el empeño de los padres conciliares por reglamentar la vida cristiana de sus fieles, ajustándola a la tradición y a las normas dadas por el Concilio de Trento, sobre todo en lo que toca a la administración de los sacramentos. Por las circunstancias especiales en que se encuentran los fieles, compuestos de españoles e indios, no omitieron los problemas creados por la convivencia entre vencedores y vencidos, inspirándose en una verdadera fraternidad cristiana. Esta labor la había comenzado el concilio de 1552, y por eso muchas de las disposiciones adoptadas por aquel se renovaron en el presente, pero a ellas se agregaron otras nuevas que la experiencia y una observación más atenta sugirieron.

El contenido de los decretos es interesante por algunos de los temas tratados, sobre todo en lo relativo a las encomiendas, y la descripción de la vida social y religiosa que llevaban los españoles en estos primeros tiempos en Indias. También es digno de considerar cómo trasplantaban los usos de la metrópoli, y el orgullo que sentían los sinodales por las "proezas" de la conquista americana. También reflejan estos decretos la condición de los indios y cómo se preocupaban la Iglesia y las autoridades civiles

por mejorar y elevar su condición, lo mucho que conservaban de sus costumbres gentilicias y muchísimos pormenores acerca de ellas.

Teniendo presente cómo apreciaban la uniformidad de doctrina, hubiera sido lógico que adoptaran un catecismo general o lo redactaran de nuevo como lo hizo el III Limense. No se hizo el catecismo en espera del que, para toda la Iglesia, había dispuesto el Concilio de Trento. Mientras tanto, cada obispo debía preparar para su diócesis una cartilla o compendio de la doctrina cristiana, de la cual, y no de otra, se habrían de servir los curas. Éstos debían aprender la lengua de los indios dentro de un plazo prudencial y a los negligentes se les aplicarían penas para despertar su interés. También insistió el II Limense en la residencia, de modo que a ninguno se le encomendaría una parroquia por menos de seis años, y el que sin licencia de su prelado abandonase antes de ese tiempo el beneficio, incurriría en la grave pena de suspensión por un año. A fin de poner remedio al abuso que se había introducido, de señalar el encomendero al sacerdote que había de cuidar de los indios de su encomienda, o removerlo sin autorización del obispo, se impuso la pena de excomunión mayor al que lo hiciese o intentase.

El concilio concretó dos medidas que han tenido una influencia posterior considerable: la visita que había de hacer el párroco a todo su territorio; y la inscripción de los nombres de los indígenas en el libro o registro parroquial. La primera obedecía a que las parroquias estaban muy distantes y eran extensas, los fieles, diseminados, sin casi posibilidad de juntarse con frecuencia en el pueblo principal; esto hacía necesario que el cura los visitase y el concilio marcó el mínimo de seis veces al año. Esta constitución parece un tanto rigurosa y en muchos casos difícil o imposible cumplimiento. La segunda medida mandaba a los sacerdotes asentar el nombre de los caciques, por el orden de su gentilidad, luego los de los casados, con indicación de sus hijos y familia, la parcialidad a la que pertenecían y el linaje del que eran originarios. Esta costumbre duró mucho tiempo y fue desapareciendo a medida que desaparecían también los cacicazgos y se confundieron los linajes, pero ha

perdurado en algunos lugares y ha permitido reconstruir la vida de las comunidades indígenas de la época anterior a la conquista.

También refirió, con sumo detalle, los deberes episcopales, deteniéndose especialmente, como instrumento de renovación religiosa, en la visita pastoral. Asimismo, describió cuidadosamente la vida sacerdotal, insistiendo en su ejemplaridad, y prohibió la predicación de los laicos; reguló la creación de parroquias; insistió en el desarraigo del culto pagano, y se ocupó de la uniformidad de la catequesis cristiana. En cuanto a la administración de los sacramentos, el II Limense supuso un avance considerable con relación al I Limense. La confirmación debía administrarse a todos los indios bautizados; el confesor⁵¹, que debía conocer las lenguas de los naturales, había de confesar por sí, rechazándose la intervención del intérprete; la Eucaristía no debía negarse a los indios suficientemente formados cuando manifestasen deseos de acercarse al sacramento; los indios no debían ser ordenados; los matrimonios entre hermanos eran ilegítimos y, por tanto, no podían ser reconocidos por la Iglesia, en caso de bautismo; en cambio, los matrimonios entre parientes en segundo grado eran legítimos, por dispensa de Pablo III.

Para terminar, y a modo de balance, quizá convenga decir algo sobre la repercusión del concilio. Los decretos del II Limense fueron bien recibidos universalmente y conocidos suficientemente. Fue también bien recibido en la curia central de la Compañía de Jesús. Pocos meses después de terminado el concilio llegaban al Perú los primeros jesuitas, que lo tomaron como norma para sus actuaciones y como guía pastoral. El III Limense, que tan receloso habría de mostrarse con el primer Limense de 1552, no regateó, en cambio, elogios para el II Limense. Sin embargo, no tuvo la influencia que cabía esperar. El III Limense daría, años más tarde,

⁵¹ Sobre la confesión y la confirmación en este Concilio y otros durante el siglo XVI, vid. Federico R. AZNAR GIL, *La capacidad e idoneidad canónica de los indios para recibir los sacramentos*, cit. en nota 14, pp. 194-200, 215-223 respectivamente.

naturales es que las personas que los han de doctrinar lo hagan en la lengua general y materna, de manera que todos entiendan la doctrina que se les hace". Solís se remite a la voluntad real en este asunto. Largo es el capítulo 93, dedicado a las malas costumbres de los indios, especialmente en el tema de las borracheras, con algunas sabias disposiciones sobre la forma de celebrar ellos sus fiestas. También manda, en el capítulo 101, que los curas paguen los servicios que los indios les presten (hortelanos, cabreros, servicio doméstico, etc.).

b) El III Sínodo quiteño

Fray Luis López de Solís convocó también el III Quiteño, que tuvo lugar en Loja en 1596. Entre tanto, el obispo había creado el Colegio Seminario de San Luis Rey de Francia, en 1594, confiado a los jesuitas, recién llegados a Quito.

Este sínodo consta de treinta y cuatro constituciones. El III quiteño tomó partido definitivamente en pro del indio. No lo hizo de forma exclusiva, pero sí en forma prioritaria y preferente, por el hecho real de que el indio constituía la parte débil e indefensa, víctima de los abusos de corregidores, españoles negociantes y señores de estancias. Por eso asumió inequívocamente su defensa; y dictó normas precisas que posibilitaban, en cada caso, el ejercicio de esa defensa. Ni siquiera receló en recurrir, una y otra vez, al arma de la excomunión. Al proceder así, el sínodo se basaba en que los curas de indios habían de ser pastores y padres.

El Sínodo comienza por regular lo referente a la sustentación de los párrocos y concreta las orientaciones dadas por el III Limense. Les prohíbe hacer siembras y tener cultivos a no ser con licencia expresa del obispo. Los bienes que se permite tener a los sacerdotes están destinados exclusivamente a su sostenimiento personal y no pueden comerciar con ellos. La administración de los sacramentos debía ser gratuita, así como las velaciones de los matrimonios y los funerales, pero no por eso se dejarían de hacer con dignidad.

Se recomienda con frecuencia que la liturgia sea celebrada con decoro, reverencia y piedad, no sólo porque la liturgia católica exija por sí misma una celebración digna, sino también como ejemplo para los indígenas. Pero la carga económica del culto no podía recaer en los indios sino en los encomenderos, aunque los indígenas ayudasen también a suplir las necesidades de la Iglesia. El Sínodo dispuso, pues, que el dinero aportado por los indios para la Iglesia fuese manejado por ellos mismos con honradez e inteligencia y determinó diversas medidas para evitar el mal uso de los bienes eclesiásticos.

El III Quiteño comenzó aclarando los contenidos de algunos capítulos controvertidos del anterior sínodo, entre ellos la célebre encuesta contenida en el capítulo 106, que volvió a ser publicada ahora, aunque algo reducida: se pedía la denuncia de los curas que no hubiesen guardado el sigilo sacramental, que hubiesen sido negligentes en la administración de los sacramentos, que fuesen simoníacos, viciosos o violentos, se requería la denuncia de los hechiceros y adivinos, de los casados clandestinamente, etc. Siguen después una serie de constituciones destinadas a los indios, de gran interés: sobre el ganado que podían tener y sus industrias agrícolas; sobre las necesidades económicas de los indios y la forma de proveer a ellas por parte de la Iglesia; sobre el comercio con los indios por parte de los corregidores y sus tenientes, protegiéndoles de la mala fe de los comerciantes españoles; sobre la enseñanza de la doctrina a los naturales. Es muy interesante, también, la disposición del Sínodo sobre la lecturas de los sacerdotes, instándoles a que dispongan de libros, no sólo rituales, sino también devotos para ocupar el tiempo (const. 12). También se trata, como antes en el II Quiteño, sobre las personas que los sacerdotes pueden tener a su servicio, especialmente las mujeres que pueden barrer sus casas y cuidar de ellas. La constitución 20 aborda el tema de la reducción de los indios a poblados, lamentando que, por descuido de las autoridades, se hayan deshecho algunas reducciones que ya estaban constituidas.

Los Sínodos II y III ratifican, en lo sustancial, las constituciones del primer Sínodo, asumen las constituciones del III Limense, y añaden normas directivas para reglamentar la vida

religiosa en el diócesis de Quito. Una de las grandes novedades introducidas por López de Solís fue la creación del Seminario de San Luis para la formación del clero nacional criollo. La preocupación por la subsistencia del Seminario le obligó a imponer contribuciones forzosas al clero secular y religioso.

Brevemente, y si consideramos de forma unitaria los tres sínodos, podemos destacar algunos rasgos característicos comunes a los tres, de forma que a partir de ellos se configuró la vida cristiana del Ecuador en los términos en que hoy la conocemos. En todo caso, las disposiciones sinodales de los quitenses estuvieron vigentes hasta la celebración del primer Concilio Provincial Quitense, que tuvo lugar después de la emancipación, 1863. Por otra parte, los quitenses supusieron la aceptación de muchas disposiciones litúrgicas del Sínodo de Sevilla, de 1512 (rito romano con cierta impronta del rito mozárabe toledano), y la plena recepción en aquellas regiones andinas del Concilio tridentino y de los tres concilios limenses. La influencia sevillana se advierte en la devoción por las procesiones, en el modo de administrar algunos sacramentos, y en los usos y costumbres de devoción mariana.

Las constituciones sinodales sancionan la protección de la dignidad e integridad física y moral de los indios en pie de igualdad con respecto a los españoles, en un marco del encuentro entre las razas y culturas que constituye el fenómeno característico de los virreinos españoles americanos. Consideran y regulan la religiosidad, las creencias, la picaresca, la caridad, la justicia, la administración de los sacramentos, el trabajo de los indios, la música, la liturgia, el folklore, las costumbres, la devoción a la Virgen, el idioma, en una palabra, la convivencia de culturas, una local, la de los indígenas, y otra más universal, llegada de España. Los textos de las actas sinodales reflejan, en definitiva, aspectos de la convivencia indígena y de la sociedad hispano-criolla de la época colonial, de enorme interés para los estudios etnográficos de la colonia.

Las sinodales entendieron la necesidad de separar la misión de la Iglesia de los fines del Estado y estuvieron atentos a los posibles

abusos que en la práctica pudo significar una época de Patronato Regio que en cierto modo sometía la Iglesia al Estado, sobre todo en una región que se hallaba bastante alejada, tanto de la cabecera metropolitana, que era Lima, como de la capital administrativa del Virreinato, que estaba en Santafé de Bogotá. La lejanía se prestaba a todo tipo de abusos por parte de las autoridades locales, tanto de atropello de los eclesiásticos, como de explotación de los indios.

9. El Concilio de Santo Domingo (1622-1623)

En 1546 Pablo III había creado la provincia eclesiástica dominicana, con la capital sita en la Sede primada de Santo Domingo. Sin embargo, hasta 1622 no se celebró el primer concilio provincial. Fue convocado por el arzobispo de Santo Domingo, el benedictino Pedro de Oviedo. Acudieron Fray Bernardo de Ballmena, obispo de Puerto Rico; Fray Gonzalo de Angulo, obispo de Venezuela, con sede en Coro; el abad de Jamaica y el obispo de Cuba enviaron procuradores a la Asamblea. La corona española aprobó el concilio en 1625. No parece que la Santa Sede diera su aprobación, aunque el texto conciliar aparece citado en diversos sínodos de la provincia eclesiástica.

Los decretos del primer Concilio de Santo Domingo se estructuran en seis sesiones⁷⁵. Hay que destacar el orden que impera en los decretos, infrecuente en otras asambleas previas. La sesión primera se abre con una larga profesión de fe firmada por todos los asambleístas: comienza con la fórmula del Credo niceno-constantinopolitano; se enumeran los siete sacramentos; se recibe toda la doctrina tridentina, y se especifican las definiciones acerca del pecado original, la justificación, la Eucaristía (con alusiones expresas a la transubstanciación), el purgatorio, la comunión de los santos, el culto a las reliquias y las imágenes, las indulgencias. Tras

⁷⁵ Puede verse la edición bilingüe de los decretos, con una breve introducción, en Cesáreo de ARMELLADA, *Concilio Provincial de Santo Domingo, 1622-1623*, en "Missionalia Hispánica", 80 (1970) 129-252.

jurar obediencia al Romano Pontífice, se profesa acatamiento a todo lo establecido por los sagrados canones y concilios ecuménicos. En definitiva, una sólida profesión de fe católica, en un momento en que Europa vivía la terrible experiencia de las guerras de religión.

Llaman la atención las referencias a la evangelización de los esclavos negros, tan numerosos en el mundo caribeo. Este tema habría de cobrar cada vez una mayor importancia en los planteamientos pastorales y en la teología académica. Recuérdese, por ejemplo, el apostolado de San Pedro Claver y las publicaciones del teólogo Diego de Avendaño⁷⁶. Por ejemplo: el concilio pide que se investigue si los "etíopes traídos de Etiopía y de otras partes de estas Indias" habían recibido válidamente el bautismo: se les debe preguntar si tenían alguna comprensión, aunque fuere imperfecta, del sacramento y su efecto, y si tuvieron intención de recibirlo. En caso contrario, se debía reiterar el bautismo (cfr. ses.II, tit.I, cap.I, VII). Además, todos los "etíopes" adultos debían recibir una instrucción previa al bautismo; debían conocer el Símbolo, la oración dominical, los diez mandamientos y lo relativo a los sacramentos, sobre todo el bautismo. Sin embargo, se establece una matización, en atención a su "rudeza":

"Pero si sucediere que los etíopes, por su poca pericia y su rudeza de bárbaros, no entendiesen ni aprendiesen todas esas cosas, a pesar de haber tenido interés por la doctrina durante dos o tres meses, y constando esto por el testimonio jurado de sus dueños, entonces el párroco podrá administrarles el Bautismo con tal que conozcan los misterios y los medios que son únicos y necesarios para la salvación, se duelan y den muestras de dolor de sus pecados y reconozcan la virtud del bautismo de alguna manera" (cfr. ses.II, tit.I, cap.I,IX).

Señala que los negros sean catequizados nada más llegar a puerto, para no privarles de los beneficios del bautismo, pues muchos, en la espera de ser vendidos, moran sin el beneficio del sacramento. Con paradójica candidez, el decreto conciliar (cfr. ses.II, tit.I, cap. I,X) aúna el deseo de evangelizar a los esclavos negros con el pacífico reconocimiento de la esclavitud.

Al referirse al sacramento del orden, el concilio es muy duro respecto a los negros, mulatos e indios. No se permite la

76 Cfr. el capítulo III, epígrafe 3b.

ordenación de negros y mulatos en ningún caso, "pues por experiencia y casos concretos se originan escándalos" (ses.II, tit.I, cap.III, 2); tan sólo pueden recibir el orden los que disten del tronco etíope tres generaciones. En cuanto a los indios, se les describe como faltos de virtud, ciencia, gravedad y modestia, inclinados a la ebriedad, lujuria e idolatría. En fin, "por su barbarismo y la forma abyecta de su vida, son despreciados por todos" (*ibidem*). No es aventurado pensar que la falta de noticias sobre la aprobación pontificia del concilio se deba a la rigidez de estas medidas: es conocido que la Santa Sede "suavizó" las disposiciones del III Mexicano de 1585, contrarias a la ordenación de los indios, permitiéndolas con la debida prudencia; y no es mucho suponer que debió de recibir con disgusto las disposiciones del concilio dominicano.

Se completaron las prescripciones tridentinas sobre el matrimonio, con varios decretos acerca del matrimonio de infieles en general y de los "etíopes" en particular. Respecto a la confesión, se concede que cualquier sacerdote pueda absolver a los africanos esclavizados de los casos reservados al obispo. También se establece que los africanos no estén obligados a un conocimiento tan profundo de la doctrina cristiana como los demás fieles para poder recibir la absolución: basta que sepan los artículos de la fe y conozcan las cosas necesarias para recibir la penitencia (cfr. ses.II,tit. I, cap.V,I). Se insta a que los etíopes reciban la extremaunción, pero se guarda silencio respecto a la comunión sacramental. En general, podemos afirmar que en la pastoral sacramental el concilio dominicano se ciñe a lo dispuesto por Trento y por los anteriores concilios hispanoamericanos. Aquí hemos resaltado tan sólo lo novedoso, referente a los esclavos negros.

El título II de la sesión III se ocupa de los cinco mandamientos de la Iglesia. En el epígrafe IV se dispone que los etíopes que viven en campos distantes oigan misa por lo menos seis veces al año. En el epígrafe V se ordena que ningún dueño de etíopes arriende sus esclavos en días festivos para ejecutar trabajos serviles, ni nadie los contrate. Por otro lado, se exhorta a los magistrados y gobernadores a que asistan a la misa mayor y al oficio de vísperas a la parroquia en las principales solemnidades, para ejemplo del

pueblo. Sobre los diezmos, el concilio prescribe que los etíopes deben pagarlos de todos los frutos de su cosecha (cfr. ses. III, tit. II, cap.V, & II).

El título III de la sesión IV se dedica a los ministros de la Iglesia. En general recoge todas las disposiciones tridentinas acerca del deber de residencia, la visita episcopal, vida y honestidad de los clérigos, etc. Como nota peculiar, se dispone que los vicarios o los párrocos se informen sobre los recién llegados a puerto: deben comprobar si las parejas que arriban son efectivamente matrimonios canónicos o simples concubinarios. Todo aquel que venga sin su cónyuge debe ser apuntado en un libro especial para que tras el tiempo permitido, se reúna con la mujer (cfr. ses. IV, tit. III, cap. III, & V).

Respecto a la doctrina cristiana, los párrocos deben enseñar el Evangelio los domingos y fiestas. Durante Adviento y Cuaresma deben reunir al mediodía a los esclavos y etíopes, a los muchachos y a otros ignorantes, para enseñarles la doctrina (cfr. res. IV, tit. III, cap. VII, & II).

Resulta muy interesante la sesión VI, dedicada íntegramente a "las cosas pertenecientes a los indios". Esta sesión fue presidida por el obispo de Coro, que era la región de la archidiócesis con mayor población indígena. Dedicar un capítulo a cada sacramento, a excepción del Orden. En cuanto al bautismo de niños, permite que sean bautizados en las casas particulares si éstas distan dos leguas de la Iglesia, pero, transcurrido un mes, han de ser llevados al templo para suplir las ceremonias. Los adultos deben recibir siempre una catequesis previa y al menos deben creer en las cosas necesarias a la salvación, los efectos del bautismo, deben apartarse de los pecados y detestar los cometidos (cfr. ses. IV, tit. V, cap. I, & I).

Se ordena a los párrocos que instruyan a los indios sobre el sacramento de la penitencia, y oigan sus confesiones en Cuaresma y en cualquier tiempo del año en que lo pidan. Se concede la absolución de los casos reservados al obispo a los párrocos (cfr. ses.VI, tit.V, cap.III).

En el matrimonio se deben tener presentes las costumbres de los indígenas:

"Y porque muchas veces sucede que muchos infieles, unidos ya en Matrimonio, se convierten a la fe, investiguen cuáles son sus acostumbrados y legítimos modos de contraer; porque algunos contraen con señales, otros con entrega de presentes y otros con palabras. Y entre ellos suele haber leyes que les prohíben este contrato, y pueden venir algunos que estén inmunes de este contrato. Pero cuando exista algo de esto, que el párroco dude cómo resolver, consulte al Obispo o a un Vicario general" (ses.VI, tit.V, cap.VI, &I).

Obsérvese la decidida valoración del matrimonio natural indígena, del que se presume su legitimidad, salvo prueba en contrario.

En cuanto a los párrocos, se prescribe que aprendan el idioma de los indios. Como en el resto de América, se les alerta contra las embriagueces de los indios. Deben crear escuelas para los muchachos y visitar a los enfermos.

Se ordena —también como en toda América— que se eviten huéspedes y "etíopes" entre los indios, para evitar abusos. Si los naturales cometen fragilidades, se amonesta vivamente a que nunca se les castigue con el palo o la cárcel, pues los pondría en peligro de suicidio o idolatría (cfr.ses.VI, tit.V, cap.VII, &XII). Evidentemente, se está haciendo referencia a desafueros reales que se cometían por los propios párrocos y, sobre todo, por parte de los encomendaderos.

En el último capítulo dedicado a los indios se habla de su reducción a poblados, para alcanzar la civilización humana y cristiana. Se dictan una serie de medidas contra la guerra a los indios, los traslados de domicilio o los horarios excesivos de trabajo. Se concluye con un elenco de los privilegios pontificios concedidos a los indígenas.

En general, el concilio provincial de Santo Domingo supone una legislación amplia y ordenada, que traduce y aplica lo dispuesto en Trento. Los capítulos más llamativos, como hemos señalado, corresponden a la evangelización y defensa tanto de los esclavos negros antillanos como de los indios de Venezuela.

10. El primer Concilio de Santa Fe del Nuevo Reino (1625)

El arzobispo Arias de Ugarte presidió el primer concilio provincial que se celebró en Santa Fe del Nuevo Reino de Granada (actual Colombia) en 1625⁷⁷. Estuvieron presentes también Leonel de Cervantes Carvajal, obispo de Santa Marta, y miembros del cabildo metropolitano. Por aquel entonces la sede de Cartagena se encontraba vacante y el obispo de Popayán, fray Ambrosio Vallejo, excusó su asistencia por enfermedad⁷⁸.

El concilio dispuso implantar un catecismo, basado en el Concilio de Trento, para toda la provincia eclesiástica, y se prescribe su traducción a las diversas lenguas indígenas. Se ordena que los indios han de ser catequizados en su propia lengua; que se enseñe la doctrina los domingos, ya por los párrocos o ya por varones aptos aprobados por el obispo; que se asignen parroquias a aquellos que trabajan en las minas y en los telares; que se bautice a los esclavos comprados; que al asignar los indios a cada párroco se procure que no pasen de los cuatrocientos para mejor intruirlos y sacramentarlos; que se les reduzca a poblados, etc.

En el libro tercero se ocupa de los derechos y obligaciones del obispo, con alusiones a las peculiares circunstancias de la región: distancias, malos caminos, pésimos climas, encomiendas, etc. El concilio hizo voto de proclamar a San Francisco de Borja patrono contra los temblores de la tierra, lo cual muestra que debían de ser frecuentes.

⁷⁷ Recuérdese que el arzobispo Luis Zapata de Cárdenas había intentado celebrar, en 1576, el primer concilio provincial en Bogotá, sin conseguirlo. Sobre este obispo y su actividad catequética, cfr. el capítulo II, epígrafe 4 b.

⁷⁸ Sobre este concilio cfr. Manuel LUCENA SALMORAL, *Primer concilio provincial del Nuevo Reino*, en "Boletín cultural y bibliográfico", 5 (1963) 11-14; José RESTREPO POSADA, *El sínodo del Señor Arias de Ugarte*, en "Revista Eclesiástica Xaveriana", 14 (1964) 158-164 con edición del libro primero; Carlos E. MESA, *Concilios y sínodos en el Nuevo Reino de Granada*, en "Missionalia Hispanica", 92 (1974) 141-144.

A pesar del celo desplegado por Arias Ugarte en el asamblea, y de su despacho al Consejo de Indias y a Roma, nunca recibió la confirmación pontificia, por lo que nunca rigieron sus decretos.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA*

ALCALÁ, Alfonso (coord.), *Historia General de la Iglesia en América Latina*, V: México, Ed. Paulinas, CEHILA, México 1984; AZNAR GIL, Federico R., *La introducción del matrimonio cristiano en Indias: aportación canónica (siglo xvi)*, Universidad Pontificia, Salamanca 1985; ID., *La capacidad e idoneidad de los indios para recibir los sacramentos en las fuentes canónicas indianas del siglo XVI*, en VV. AA., *Evangelización de América*, Caja de Ahorros de Salamanca, Salamanca 1988, pp. 167-240; BENITO, José Antonio, *La promoción del indio en los concilios y sínodos americanos (1551-1622): aportación dominicana*, en BARRADO, José (ed.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, San Esteban, Salamanca 1990, pp. 785-822; BEUCHOT, Mauricio, *La querella de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, Siglo XXI, México 1992; BORGES, Pedro (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, BAC, Madrid 1992, 2 vols.; CARDENAL, Rodolfo (coord.), *Historia General de la Iglesia en América Latina*, VI: América Central, Sígueme, Salamanca 1985; CASTAÑEDA, Paulino, *El matrimonio de los indios: problemas y privilegios*, en VV. AA., *Homenaje a Don Agustín Millares Carlo*, Caja Insular de Ahorros de Gran Canaria, Las Palmas 1975, II, pp. 659-697; CUEVAS, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, Ed. Porrúa, México 1992, 4 vols.; DE ROUX, Rodolfo (coord.), *Historia General de la Iglesia en América Latina*, VII: Colombia-Venezuela, Sígueme, Salamanca 1981; ESCUDERO IMBERT, José (coord.) *Historia de la evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente. Actas del Simposio Internacional, Vaticano, mayo de 1992*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1992; GARCÍA PRIETO, Zacarías, *Los tres primeros concilios de México*, en "Revista Española de

* Sólo se citan obras de carácter general. Las ediciones de las fuentes y la bibliografía especializada se hallan referidas en notas a pie de página, en los lugares correspondientes.

Derecho Canónico", 46 (1989) 435-487; GARCÍA y GARCÍA, Antonio, *Iglesia. Sociedad. Derecho*, Universidad Pontificia, Salamanca 1985-87, 2 vols.; GIL, Fernando, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (†1548)*, UCA (Facultad de Teología), Buenos Aires 1993; GÓMEZ CANEDO, Lino, *Pioneros de la cruz en México. Fray Toribio de Motolinia y sus compañeros*, BAC, Madrid 1988; GUTIÉRREZ CASILLAS, José, *Historia de la Iglesia en México*, Ed. Porrúa, México 1974; HENKEL, Willi, *Die Konzilien in Lateinamerika, I: Mexiko 1555-1897.*, Schöningh Verlag, Paderborn 1984; KLAIBER, Jeffrey (coord.), *Historia General de la Iglesia en América Latina, VIII: Perú, Bolivia y Ecuador*, Sígueme, Salamanca 1987; LUQUE ALCAIDE, Elisa y SARANYANA, Josep Ignasi, *La Iglesia Católica y América*, Ed. Mapfre, Madrid 1992; LLAGUNO, José Antonio, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Ed. Porrúa, México 1963; POOLE, Stafford, *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain (1571-1591)*, University of California Press, Los Angeles-Berkeley 1987; ID., *Incidencia de los Concilios Provinciales hispanoamericanos en la organización eclesiástica del Nuevo Mundo*, en VV. AA., *Evangelización y teología en América (siglo xvi)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, I, pp. 549-551; PORRAS MUÑOZ, Guillermo, *El clero secular y la evangelización de la Nueva España*, UNAM, México 1987; RESINES, Luis, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla y León, Salamanca 1992, 2 vol.; SANCHEZ BELLA, I., *Iglesia y Estado en la América Española*, EUNSA, Pamplona, 1990; SARANYANA, Josep Ignasi et al. (eds.), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, 2 vols.; TINEO, Primitivo, *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, EUNSA, Pamplona 1990.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

- Abad, F., 347
Abellán, J. L., 19, 20
Acevedo, M. de, 53
Acosta Rodríguez, A., 160, 163
Acosta, J. de, 80, 109, 116-132, 142, 143,
153, 161, 165, 173, 179, 181, 189, 190,
237, 291, 292, 313, 365, 379, 381, 398
Adeva, I., 30, 54, 56, 66
Adriano de Utrecht (vid. Utrecht, A. de)
Adriano, J., 386
Agua Nevada, A. de, 243
Aguinaga, D. de, 394
Agurto, P. de, 202, 386
Agustín, San, 49, 56, 58, 66, 67, 87, 99,
133, 199, 203, 213, 221, 227, 237, 238,
247, 253, 254, 264, 268, 286
Alberro, S. 15
Alberto Magno, San, 172
Alcalá, A., 410
Alcina, J., 292
Alejandro VII, 289
Alejos-Grau, C. J., 14, 30, 54, 56, 62, 96,
136
Alemany, J. J., 26, 116
Alvarez, O., 165
Alzate, J. A., 15
Alzola, D. de, 385
Ambrosio, San, 227, 254
Amores Carredano, J. B., 15
Anderson, A., 82
Andía, Y. de, 278
Andrés Martín, M., 148, 191, 280
Andueza, J. de, 367
Angulo, G. de, 404
Anselmo de Canterbury, San, 56, 247
Antonio, San, 287
Aora, J. de, 79
Aguasparta, M. de, 282
Aquino, Santo Tomás de, 56, 75, 98-100,
113, 114, 132, 149, 181, 198, 201, 202,
203, 208, 211, 213, 221, 222, 226, 227,
238, 241, 244, 247, 248, 250, 262,
264, 265, 266, 267, 268, 269, 270,
271, 272, 274, 275, 277, 279, 281, 283,
294, 301, 304, 310, 312
Aranda (ministro), 251
Arcediano del Alcor, 55
Arcos, R. de, 361
Arias de Ugarte, 409-410
Arias, A., 362
Aristóteles, 56, 213, 222, 248, 266, 279,
302
Armas, F. de, 162
Armellada, C. de, 404
Arnau, R., 171
Arranza, L, 43
Arriaga, P. J. de, 161, 164-166, 173
Arrillaga, B., 387
Artola, A. M., 97
Arvizu, F. de, 298
Aubert, R., 307
Aureolo, P., 271
Avendaño, D. de, 293-304, 313, 405
Avendaño, H. de, 165, 166, 173
Avicena, 302
Avila, F. de (vid. Dávila, F.)
Avila, San Juan de, 60, 107, 116, 142
Ayala, J. M., 205
Ayuque Torero, J. R., 170
Azanza Elío, A., 205
Azcárate, G. de, 19
Aznar Gil, F. R., 330, 335, 348, 363,
370-374, 410
Azor, J., 179
Azpilcueta, M. de, 147, 150, 177, 213,
222, 357

- Baciero, C., 116, 119, 178, 179
 Ballmena, B. de, 404
 Balsalobre, G. de, 156, 157, 158, 159
 Bañares, J. I., 225
 Báñez, D., 97, 103, 125, 227, 228, 239, 262, 274, 307
 Barrado, J., 109, 217, 410
 Barreda Laos, F., 292, 298-299, 305, 314
 Bartolache, J. I., 15
 Bartra, E. T., 378
 Basacio, A. de, 63
 Bataillon, M., 55, 57
 Baudot, G., 73
 Bayo, M., 197, 237
 Belaúnde, V. A., 15
 Bellarmino, San Roberto, 227, 250
 Ben Nahmán, M., 257
 Ben Yosé ha-Gelilí, Rabi E., 257
 Benavente, Toribio de (vid. Motolonia, Toribio de)
 Benedicto XII, 201
 Bendicto XIII, 79
 Benito, J. A., 410
 Beristáin de Souza, J. M., 232
 Berlin, H., 157
 Bernard, C., 14, 155, 159
 Betanzos, D. de, 47
 Beuchot, M., 15, 24, 68, 102, 103, 203, 212, 214, 219, 245, 249, 314, 410
 Biel, G., 221, 238
 Boecio, S., 247
 Boff, Cl., 34-38
 Boff, L., 34-37
 Bolaño e Isla, A., 208
 Bonacina, M., 179
 Bonastruc de Porta (vid Ben Nahmán, M.)
 Bonifacio VIII, 296
 Borges, P. 42, 67, 153, 191, 410
 Borobio, D., 137
 Borromeo, San Carlos, 398
 Bottasso, J., 31
 Bracamonte, D. de, 117
 Brading, B. A., 14, 15
 Bravo Cisneros, F., 399
 Buenaventura, San, 58, 203, 208, 222, 265, 271
 Burgoa, F. de, 154
 Burrus, E. J., 65, 141, 202, 204, 205, 206, 210
 Cabrera, C., 64-66, 70-71, 113, 351
 Calderón, R., 216
 Calvino, J., 254
 Campomanes (ministro), 251
 Campos y Fernández de Sevilla, F. J., 206
 Campos, L., 65
 Cano Sordo, V., 224
 Cano, M., 97, 99, 124, 209, 222, 227, 245, 265, 269, 279, 289, 306, 307
 Capreolo, J., 265, 274, 282
 Carabantes, Venerable J. de, 184-188, 358
 Cardenal, R., 410
 Carleto, A., 358
 Carlos de Austria, Archiduque, 250
 Carlos II, 285
 Carlos III, 193, 251
 Carlos V, 68, 91, 102, 109, 205, 290, 329, 333, 337, 338, 348
 Carmichael, J. H., 157
 Carrocera, B. de, 184-186
 Carvajal, D. de, 346
 Casiano, San Juan, 203
 Casillas, T., 346
 Castañeda, J. de, 395
 Castañeda, P., 46, 57, 63, 68, 95, 128, 129, 252, 296, 297, 410
 Castilla, A. de, 195
 Castro Pallares, A., 95
 Castro, A., 15
 Castro, M., 63, 85
 Castro, V., 162
 Cayetano, Cardenal, 52, 149, 161, 210, 213, 222, 226, 246, 247, 248, 269, 271, 274, 282
 Cerezo de Diego, P., 204, 206, 210
 Cerviago, J., 362
 Chazan, R., 257
 Chico de Molina, A., 195-196
 Chivasso, A. de, 358
 Churruca, A., 314
 Cicerón, 56, 213
 Cisneros, Cardenal, 56, 201, 344
 Claraval, San Bernardo de, 56, 222
 Claver, San Pedro, 300, 405
 Clavijero, F. J., 14
 Clemente XI, 250
 Colón, H., 43
 Congar, I. M., 307
 Contreras, D. de, 236-239, 358

- Contreras, J. de, 386
 Cook, D., 136, 168
 Córdoba, A. de, 150
 Córdoba, P. de, 45-47, 52-54, 60, 102, 192
 Corpus Christi, M. de, 125, 214
 Corrales Pascual, M., 178
 Covarrubias, D. de, 150
 Crespo Ponce, G., 48, 51
 Crisóstomo, San Juan, 58, 64, 254
 Cristiá, P., 257
 Cuesta, D.M., 293, 295-296, 299
 Cuevas, M., 276, 410
 D'Alambert, J. le Rond, 14
 Dammert Bellido, J., 162
 Dávila Padilla, A., 103
 Dávila, F., 160-166, 173
 De la Anunciación, J., 94
 De la Cruz, F., 128, 367
 De la Hera, A., 251
 De la Peña Montenegro, A., 178-184, 188, 358, 383
 De la Peña, J., 125
 De la Peña, P., 194-201, 212, 258, 367, 371-374, 378
 De la Plaza, J., 116-119, 141-145, 146, 150, 151, 276, 354, 385, 395
 De la Serna, J., 156, 157, 159
 De la Torre Arranz, J. A., 34-35, 38
 De la Torre Villar, E. 15, 314
 De la Torre, N., 243
 De la Vera Cruz, A. 85, 87, 94, 112, 192, 201-212, 214, 220, 221, 223, 228, 252, 258, 311, 323, 339, 340, 341
 De los Olivos, J., 395
 De los Quiñones, F., 323
 De los Reyes, M., 141, 386
 Decorme, G., 314
 Deely, J., 16
 Del Campo, J., 367
 Del Paso y Troncoso, F., 393
 Del Valle, J., 361
 Descartes, R., 248, 249
 Deza, D. de, 318
 Diana, A., 179
 Díaz de Arce, J., 252
 Díaz de Arias, G, 361
 Díaz y de Ovando, C., 314
 Díaz, P., 276, 395
 Diderot, D., 14
 Diez Antoñanzas, J. R., 194, 236, 240, 314
 Dionisio Areopagita, 278
 Dolce, L., 96
 Domingo de Guzmán, Santo, 87, 102
 Drake, J., 193
 Dubiols, P., 161, 162
 Duns Escoto, Beato Juan, 75, 90, 100, 113, 213, 221, 265, 274, 282, 303
 Durán J. G., 45, 57, 59, 62, 63, 77, 94, 104, 106, 129, 130, 141
 Dussel, E. D., 24, 27-32, 37
 Echarte, P., 83
 Eck, J., 58
 Egaña, A. de, 297
 Eguiara y Eguren, J. J., 14
 Eguiguren, L. A., 126
 Eguiluz, A., 90
 El Tostado (vid. Madrigal, A. de)
 Enríquez de Almansa, M., 142, 220, 230, 291-292, 378, 379, 398
 Enríquez, N., 88
 Escobedo, R., 165
 Escudero Imbert, J., 46, 141, 191, 410
 Espejo, M., 106
 Espinosa, A. de, 220
 Espinosa, D. de, 88
 Estacio, J. de, 362
 Esteve Barba, F., 161, 164, 165, 166
 Estrix, G., 307
 Fabri, M., 14
 Felipe II, 23, 88, 91, 104, 110, 215, 217, 221, 226, 230, 291, 352, 366, 368, 381, 387
 Felipe IV el Hermoso, 296
 Felipe V, 250
 Feria, P. de, 156
 Fernández Castillo, F., 85
 Fernández Collado, A, 353
 Fernández, J, 361
 Fernando el Católico, 102, 317
 Ferrara, S. de, 149
 Ferrer Rodríguez, P., 47, 240
 Fiore, J. de, 128
 Florencia, San Antonino de, 213, 222, 357
 Floridablanca (ministro), 251
 Focher, J., 88-91, 95, 153, 228

- Fonseca, J., 19
 Forment, E., 20, 24
 Fornet-Betancourt, R., 16, 17, 22-27
 Francisco de Asís, San, 74, 87, 287
 Francisco de Borja, San, 287
 Frost, E. C., 21
 Fuensalida, L. de, 73
 Gallego Rocaful, J. M., 191, 221, 222, 253, 276, 315
 Gallo, M., 241-242
 Galván Rivera, M., 387
 Gante, E. de, 271
 Gante, P. de, 79, 95
 Gaos, J., 20
 Garcés J., 67-71, 105, 108, 325, 330, 332, 335, 326, 329
 García Ahumada, E., 136, 189, 191
 García Añoveros, J., 178
 García del Moral, A., 68
 García Icazabalceta, J., 83, 84, 321
 García Prieto, Z., 410
 García Quintana, J., 82, 83
 García y García, A., 67, 411
 García, R. D., 27
 Garibay, A. M., 15, 64, 80, 82, 191
 Gay, J. A., 154
 Gerson, J., 53, 55, 56, 58, 222
 Gil, F., 54, 340, 326, 332, 334, 338, 342, 411
 Gilberti, M., 83-87, 153
 Gilson, E., 246
 Gómez Canedo, L., 27, 63, 96, 191, 324, 411
 Gómez de Córdoba, F., 385
 Gómez Malaver, P., 341
 Gómez Robledo, A., 14, 204, 210, 315
 Gómez, B., 243
 Gonzalbo, P., 191
 González, A. L., 303
 González Pujana, L., 134
 Goñi Gaztambide, J., 353
 Gracia, J. E., 16
 Granada, L. de, 107, 150
 Granero de Abalos, A., 379
 Grangel, A., 59
 Greenleaf, R. E., 154, 157
 Gregorio IX, 149
 Gregorio Magno, San, 56, 64, 203, 247
 Gregorio XIII, 149, 193
 Grijalba, J. de, 202, 206
 Gruzinski, S., 155, 159
 Guarionex, 43, 44
 Guerra, A., 379
 Guevara, J. de, 214
 Guil Blanes, F., 294
 Gutiérrez Casillas, J., 411
 Gutiérrez Vega, C., 322, 324, 325, 328, 329, 334, 338, 340, 326, 332
 Gutiérrez, G., 30-31, 37
 Guy, A., 20, 21
 Guzmán, N. de, 392
 Hales, A. de, 171, 265
 Hanke, L., 68, 71, 102, 103
 Hegel, G. W. F., 13, 17, 18, 38
 Henkel, W., 411
 Henríquez, E., 227, 265
 Heras, J., 136, 191
 Heredia Soriano, A., 22
 Hernández, P., 95, 128, 129, 299
 Herrera Zapién, T., 95
 Herrera, D. de, 375
 Herrera, G. de, 241
 Hevia y Valdés, D. de, 156
 Hillel, Rabí, 256
 Hinojosa, F. (vid Ortíz de Hinojosa, F.)
 Honorio III, 309
 Horcasitas, F., 74
 Hornedo, R.M. de, 300
 Huerga, A., 46, 128
 Illanes, J. L., 24, 41, 139, 305, 315
 Inocencio III, 97
 Jaime I el Conquistador, 257
 Jansenio, C., 294
 Jiménez, F., 59, 325
 Jiménez de la Espada, M., 165
 Jolis, J., 284
 Julio II, 317
 Klaiber, J., 411
 La Gasca, P. de, 110
 Lacavallería, P., 175
 Lampe, A., 27
 Lang, A., 306
 Lanuchi, V., 261
 Larios, A., 46
 Lartaún, S. de, 379
 Las Casas, B. de, 31, 38, 45, 46, 47, 67, 68, 71, 72, 102, 103, 105, 108, 152, 188, 189, 192, 204, 297, 300, 341, 342, 343

- Latourelle, R., 307, 308
 Ledesma, B. de, 86, 142, 192, 207, 220-226, 237, 258, 263, 291, 313, 354, 379, 385, 339, 386
 León Cazares, M. C., 15
 León Portilla, M. 15, 79, 80, 191
 León X, 317
 León XIII, 379
 León, Fray L. de, 206, 214
 León, J. de, 395
 Lisi, F. L., 378
 Lisson Chávez, E., 109, 154
 Llaguno, J. A., 229, 232-233, 234, 276, 393, 394, 396, 397, 411
 Loaysa, J. de, 109-118, 153, 154, 161, 366, 367, 379
 Loaysa, R. de, 361
 Lobato, A., 69, 70
 Lobo Guerrero, P., 116, 150, 161, 165, 354, 355
 Lombardo, J. P., 347
 Lombardo, P., 96, 99, 100, 239-240, 268
 López Austin, A., 82, 83
 López de la Parra, 261
 López de Solís, L., 379, 399-404
 López de Zárate, J., 334-335, 340, 341, 342
 López Frías, F., 20
 López, D., 261
 López, G., 264
 López, L., 150
 Lorenzana, Cardenal, 146
 Losada, A., 293, 300
 Loyola, San Ignacio de, 267, 287
 Lucena Salmoral, M., 409
 Lugo, Cardenal Juan de, 308
 Luque Alcaide, E., 12, 42, 141, 142, 147, 191, 355, 386, 391, 411
 Lutero, M., 237, 254, 264, 265
 Mabiatué, 44
 Machado de Chávez, J., 175-178, 358
 Machado, F., 175
 Madrigal, A. de, 56, 222
 Maduro, O. 32-38
 Maestro de las Sentencias (vid Lombardo, P.)
 Mair, J., 213
 Malebranche, N., 247
 Maneiro, J. L., 14
 Marías, J., 16
 Marqués de Guadalcázar (virrey), 277
 Márquez, B., 12
 Marquín Argote, G., 24
 Marroquín, F., 332, 334, 342, 346
 Martín de la Hoz, J. C., 252, 254
 Martín de Ojacastro, 341, 346
 Martín Ortiz, E., 64
 Martín V., 149
 Martín, S., 250
 Martínez de la Parra, J., 284-290, 312
 Martínez de Ripalda, J., 286
 Martínez Ferrer, L., 25, 26, 150, 390
 Martínez, B., 367
 Martínez, R., 272
 Maruenda, A., 163
 Maseda, F., 178
 Mateo Seco, L. F., 27
 Mateo, A., 43
 Mateo, J., 43, 44
 Mateos, F., 361, 367
 Medellín, D. de, 367, 379
 Mediavilla, R. de, 282
 Medina Rincón, J. de, 385
 Medina, B. de, 151
 Medina, J. T., 164
 Medina, M. A., 45-51
 Mejía Valera, M., 315
 Mendieta, J. de, 63, 385
 Mendoza, A. de, 328, 330, 362
 Menéndez y Pelayo, M., 19
 Meneses, F. de, 146
 Mercado, T. de, 311, 261, 258, 150, 212-219
 Mercuriano, E., 117
 Mesa, C. E., 106, 409
 Metzler, J., 69, 278, 322, 331, 360
 Migne, J. P., 278
 Milhou, A. 128
 Millares Carlo, A., 208
 Millás Vallicrosa, J. M., 257
 Minaya, B. de, 67-68, 71, 105, 108, 331
 Mira Mira, E. 54
 Mogrovejo, Santo Toribio de, 110, 129, 135, 368, 378-383, 398
 Molina, A. de, 59-63, 151, 192, 343
 Molina, L. de, 179, 265, 269, 274
 Monroy, A. de, 249-52, 258
 Montalvo, G. de, 385

- Montañés Oltmann, H., 106
 Montesinos, A. de, 45-47, 102
 Montúfar, A. de, 151, 195, 202, 206-207,
 220, 224, 228, 339, 346, 348, 351, 354
 Mora Mérida, J. L., 153, 210
 Morales, L., 161
 Morales, P. de, 141, 395
 Moreira, J. A., 29
 Moreno de los Arcos, R., 153
 Moreno, R., 15
 Motolinia, T. de, 38, 72-79, 92, 114, 189,
 192, 330, 337, 338
 Moya de Contreras, P., 226, 385, 391, 392
 Muñoz León, D., 256
 Nadal Oller, J., 217
 Naranjo, F. de, 244-249, 258
 Navarrete, F., 252-258
 Nieto Vélez, A., 295
 Nifo, A., 275
 Nubiola, J., 116
 O'Callaghan, P., 210
 O'Gormann, E., 118
 Olea, A. de, 243
 Oligier, L., 82
 Olimón Nolasco, M., 210
 Olmedo, M., 109
 Olmos, A. de, 59, 73
 Ondegardo, P. de, 133, 135
 Ordóñez, M., 367
 Oré, J., 135-140, 168
 Orenes, M. de, 362, 367
 Orígenes, 200, 254
 Oroz, P., 395
 Ortega y Gasset, J., 16, 17, 20, 21
 Ortega, C. de, 394
 Ortigosa, P. de, 261, 263, 264-277, 283,
 385, 395
 Ortiz de Hinojosa, F., 141, 231-235, 258,
 311, 386
 Orwell, G., 33
 Osorio, D. de, 394
 Osorio, I., 315
 Otero Tomé, M., 47
 Oviedo, P. de, 404
 Pablo III, 65, 68, 69, 70, 103, 105, 108,
 109, 172, 297, 317, 329, 330-332, 345,
 348, 350, 404
 Pablo IV, 352, 363
 Pablo V, 135, 168, 171
 Pablos, J., 85
 Palafox y Mendoza, J. de, 146
 Palomera, E. J., 95
 Pancoucke, C. J., 14
 Pané, R. 42-49, 75
 Paniagua Pascual, J. M., 129
 Pauw, C. de, 14
 Pavón Romero, A., 195-196, 231, 315
 Penyafort, San Raymundo de, 257
 Peñafiel, L. de, 257, 302, 305-311, 313
 Pereña, L. 118, 204
 Pérez Bocanegra, J., 167-174, 358
 Pérez Canto, M. P., 165
 Pérez de la Serna, J., 387
 Pérez de Menacho, J., 292, 313
 Pérez Estévez, A., 18
 Pérez Fernández, I., 67, 217, 300
 Pérez Fernández, M., 257
 Piccardo, D. R., 27
 Pidal y Mon, A., 19
 Pío IV, 97, 360, 388
 Pío V, San, 92, 105, 168, 197, 291
 Pizarro, F., 68, 110
 Pizarro, G., 110
 Platón, 213
 Plutarco, 213
 Polo Barrera, L., 37
 Ponce, A., 395
 Ponce, P., 156
 Ponce de la Fuente, C., 53, 57
 Poole, St., 411
 Porras Camúñez, J. L., 375
 Porras Muñoz, G., 411
 Pou y Martí, J. M., 78
 Pozo, C., 123
 Pravia, P. de 141, 195, 206, 212, 226-231,
 241, 244, 258, 311, 386, 394
 Prierias, S. de, 213, 358
 Puig, E., 160, 161
 Quiles, I., 315
 Quiroga, V. de (vid. Vasco de Quiroga)
 Quixada, A., 395
 Rabano, M., 56
 Rada, M. de, 375
 Ramírez, J., 101-103, 394
 Ramírez, S., 246
 Ramírez de Fuenleal, S., 327, 328, 330,
 325, 326
 Ramírez González, C. I., 195-196, 231, 315

- Ramos, D., 118
 Ramos, G., 162
 Ramos, S., 20, 21
 Ramos-Lissón, D., 106, 278
 Redmond, W., 203
 Reig Satorres, J., 179
 Remesal, A. de, 234
 Resines, L., 57, 141, 192, 343, 411
 Restrepo Posada, J., 409
 Reyes Católicos, 91, 296, 344
 Richard, P., 31, 32, 34, 37, 38
 Richter, F., 135
 Riera Sans, J. M., 60
 Rímíni, G. de, 271
 Rivas, J. de, 63
 Roa, J. de, 367
 Robles, H. de, 393
 Roca, J. B., 362
 Roca, J. M., 399
 Rocés, W., 13
 Rodríguez, I., 204
 Rodríguez, P., 65
 Rodríguez Cruz, A. M., 315
 Rojas Garcidueñas, J., 315
 Romano, D. de, 385
 Romano, E., 271, 275
 Romberch, J., 96
 Romero, M. G., 106
 Romero Ferrer, R., 129, 134
 Rosa de Lima, Santa, 295
 Roth, C., 257
 Rotterdam, E. de, 55, 58
 Roux, R. de, 410
 Rubio, A., 261-262, 264, 276, 312, 395
 Ruiz de Alarcón, H., 156
 Ruiz Maldonado, E. 71
 Ryckel, D. de, 56
 Sabaudó, M., 358
 Sacal, M., 24
 Sahagún, B. de, 59, 63, 77, 78, 82-85,
 100, 101, 114, 115, 153, 169, 189, 192
 Sajonia, L. de, 56
 Salas Murillo, C., 85
 Salazar, A. de, 395
 Salazar, D. de, 375, 396
 Salazar Bondy, A., 25
 Salinas, B., 164
 Salzedo, J. de, 394, 396
 Sambarino Silva, M., 26, 27
 San Martín, T. de, 193, 290
 San Miguel, A. de, 367, 379
 San Porciano, D. de, 113, 222, 238, 265,
 271, 274
 San Sebastián, P. de, 395
 San Víctor, H. de, 222
 San Víctor, R. de, 139, 203, 222, 275, 282
 Sanches, C., 367
 Sánchez, A., 375
 Sánchez, J., 261
 Sánchez, P., 260, 262-263
 Sánchez Aguilar, P., 156
 Sánchez Albornoz, N., 212
 Sánchez Bella, I., 411
 Sánchez Caro, J. M., 97
 Sánchez Herrero, J., 57, 210
 Sánchez de Olave, F., 362
 Sancho Bielsa, J., 310
 Sanctis, D. de, 104-106
 Santisteban, D. de, 265, 267, 277-283, 312
 Santo Tomás, D. de, 362, 367
 Saranyana, J. I., 22, 27, 29, 31, 41, 42,
 106, 128, 136, 139, 141, 191, 192, 205,
 208, 220, 226, 230, 272, 306, 314, 315,
 390, 411
 Sastre Varas, L., 217
 Scannone, J. C. 24, 34
 Sepúlveda, G. de, 204
 Sierra Bravo, R., 212, 217
 Sixto V, 193
 Smith, A., 216
 Solano, J., 361, 362
 Solórzano Pereira, J., 293, 296
 Sommervogel, C., 292, 305
 Soto, D. de, 123, 150, 199, 204, 213, 225,
 228, 241, 254, 275, 289
 Soto, F. de, 325
 Soto, P. de, 150
 Stemberger, G., 257
 Strack, H. L., 257
 Suárez, F., 179, 227, 250, 262, 265, 274,
 282, 283, 287-288, 289, 294, 301, 303,
 304, 306, 308, 312
 Talavera, H. de, 344, 354
 Tank de Estrada, D., 14
 Tarantasia, P. de, 222
 Taylor, G., 160
 Tecto, J., 79, 337

- Tejada y Ramiro, J., 318, 322, 347, 353, 354, 356, 360, 379
 Tejero, E., 208
 Tello de Sandoval, F., 154, 231, 340, 341
 Temprano, J. C., 82
 Teresa, Santa, 287
 Terrón, E., 13
 Tertuliano, 234
 Testera, J. de, 73
 Tibesar, A., 135
 Tineo, P., 88, 353, 385, 411
 Tobar Donoso, J., 192
 Toledo, F. de, 88, 291, 381
 Tomás de Vío (vid. Cayetano, Cardenal)
 Tomás, P., 274
 Tord, L. E., 136
 Toro, P. de, 367
 Torquemada, J. de, 52, 222
 Torres, P. de, 361, 395
 Toscano, J., 362
 Trujillo, A. de, 63
 Ulzurrun, M., 205
 Urbano, H., 162
 Urdániz, T., 135, 204
 Utrecht, Adriano de, 45
 Vadillo, R. E., 125
 Valadés, D., 90, 95-101
 Valcárcel, L., 164
 Valderrama, 352, 356
 Valdés Vignau, S., 21
 Valencia, A. de, 263
 Valencia, G. de, 179, 265, 269, 274
 Valencia, M. de, 322, 325
 Valtanás, D. de, 56
 Valtierra, A., 300
 Varo, F., 257
 Vasco de Quiroga, 64-65, 189, 201, 326, 327, 332, 333, 335, 342, 346
 Vasconcelos, J., 21
 Vázquez, G., 179, 265, 282, 289
 Vázquez, J. A., 27
 Vázquez Janeiro, I., 95, 191
 Vega, A., 123, 199
 Vega, J., 367
 Vogel, D., 395
 Velasco, J. de, 14
 Velasco, L. de, 195, 201, 343, 346
 Velo Pensado, I., 146
 Vera Cruz, A. de la (vid. De la Vera Cruz, A.)
 Vesalense, A., 100
 Vetancourt, A. de, 75
 Victoria, F. de, 362
 Vieira, A., 12
 Vilanova, E., 41
 Villagómez, Obispo, 162
 Viseo, J. B., 59, 62-64
 Vitoria, F. de, 109, 111, 123, 199, 201, 204, 205, 206, 223, 250, 264, 289, 379
 Viveros, G., 15
 Vives, L., 203
 Weisheipl, J. A., 270
 Yhmoff Cabrera, J., 278
 Yismael, Rabí, 256
 Yubero Galindo, D., 295
 Zaballa Beascochea, A. de, 29, 77, 80, 84, 128, 154, 165, 315
 Zapata de Cárdenas, L. 104-107, 192, 384, 409
 Zayas, C. de, 242
 Zea, L., 20, 21, 25
 Zubiri, X., 33
 Zumárraga, J. de, 53, 55-60, 64, 67, 151, 152, 192, 325-344, 346
 Zwinglio, H., 254

Vertical text or markings on the right edge of the page.



Josep-Ignasi Saranyana, Doctor en Teología, Licenciado en Filosofía y Licenciado en CC. Políticas y Económicas. Profesor ordinario de Historia de la Teología de la Universidad de Navarra y Subdirector del Instituto de Historia de la Iglesia de esa misma Universidad. Director de la revista «Anuario de Historia de la Iglesia». Autor, entre otros, de los siguientes libros: *Evangelización y teología en América (siglo XVI)* (Pamplona 1990, 2 vols.); *Teología profética americana* (Pamplona 1991); *La Iglesia católica y América* (Madrid 1992), en colaboración; *El Quinto Centenario en clave teológica* (Pamplona 1993); *Grandes maestros de la teología. De Alejandría a México* (Madrid 1994); *Historia de la Teología* (Madrid 1995) y *Joaquín de Fiore y América* (Pamplona 1995, 2ª edición), ambos en colaboración. Es correspondiente de la Academia Mexicana de la Historia y de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica.

Carmen J. Alejos-Grau, Doctora en Filosofía y Letras (CC. de la Educación) y Doctora en Teología. Es colaboradora del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras (CC. de la Educación) de la misma Universidad. Se ha especializado en Historia de las ideas religiosas y educativas de la Nueva España durante el siglo XVI. Entre sus publicaciones destacan los siguientes libros: *Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana»* y *Diego Valadés, educador de la Nueva España*.

Luis Martínez-Ferrer, Licenciado en Filosofía y Letras (CC. de la Educación) y Diplomado en Historia de la Iglesia en América Latina. Miembro del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra. Autor de la monografía «*Directorio para confesores y penitentes*». *La pastoral de la confesión en el Tercer Concilio Mexicano (1585)* (Pamplona 1996).

Ana de Zaballa Beascochea, Doctora en Historia de América y Doctora en Teología. Profesora titular de Historia de América de la Universidad del País Vasco (campus de Alava), especialista en Historia religiosa de la Nueva España. Ha sido profesora visitante de la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus trabajos destacan los libros: *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sabagún* (Pamplona 1991); y *Joaquín de Fiore y América* (Pamplona 1995, 2ª edición), en colaboración.

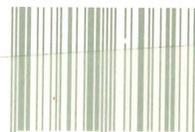
María Luisa Antonaya Núñez-Castelo, Licenciada en Filología inglesa y española (sección Literatura), y miembro del Departamento de Filología Hispánica de la Universidad de Navarra. Colaboradora de la cátedra de Paleografía de la misma Universidad.

UNIVERSIDAD DE NAVARRA



101776204

ISBN 84-7768-072-8



9 788477 680727