

Sobre los orígenes del cristianismo en América*

Historia doctrinal de una polémica

Josep-Ignasi SARANYANA

I. POSIBILIDAD DE UNA «HISTORIA DE LA TEOLOGÍA» LATINOAMERICANA Y SU PERIODIZACIÓN

Entre 1975 y 1979 se gestó, en el seno de CEHILA (Comisión de Historia de la Iglesia en América Latina)¹, el proyecto de escribir una «Historia de la Filosofía y de la Teología en América Latina»². Refiriéndose a tal proyecto, Dussel comentaba entonces: «La historia de nuestra teología, como nuestra historia en general, no sólo es ignorada, sino que es despreciada por inexistente. Siempre se nos pregunta: ¿Historia de la

* Una versión abreviada de este trabajo fue leída en el Lindenthal-Institut (Colonia), el 26 de mayo de 1991, en el encuentro «Amerika -eine Hoffnung, zwei Visionen. Internationales Colloquium zu Geschichte und Menschenrechten». Al final de esta lección se adjunta, como apéndice, la transcripción de un epígrafe inédito del *Directorio para confesores*, del III Concilio Mexicano (1585), titulado: *Acerca del repartimiento de indios para minas*.

1. Para una historia de CEHILA, con expresión de sus relaciones con el CELAM y de las actividades desarrolladas, vid. Diego R. PICCARDO, Jorge A. VÁZQUEZ y J. I. SARANYANA, *A propósito de los proyectos editoriales de Enrique D. Dussel (1972-1988)*, en VV. AA., *Evangélicización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 1253-1276 (= Colección Teológica, 68). CEHILA, que está presidida por el Dr. Dussel, historiador argentino, tiene su sede en México.

2. Pablo RICHARD, *Introducción*, en VV. AA., *Historia de la Teología en América Latina*, ed. por P. Richard, San José de Costa Rica 1981, p. 9.

teología en América Latina? ¿Existe acaso dicha teología? ¿Cómo hacer una historia de lo inexistente? El trabajo es arduo, porque aún entre los que cultivan la teología en la actualidad, hay poca conciencia de los antecedentes que darían más fuerza histórica a su propio *movimiento*»³.

Evidentemente, Dussel se refería a la teología de la liberación (= TL), a la que calificaba como «movimiento», es decir, no sólo como una doctrina, sino como una corriente más o menos organizada con pretensiones de imponer una determinada concepción de la vida cristiana. Por eso podía concluir que «la historia de la teología daría un apoyo estratégico a la teología de la liberación, a la producción teológico popular»⁴. ¿Qué tipo de apoyo? Según Dussel, la Historia de la Teología debería dar a conocer la «larga lucha teórica de muchos que se comprometieron por los oprimidos en sus tiempos, en América Latina, y que nosotros ignoramos»⁵.

Así, pues, el planteamiento de la «Historia de la Teología» sobrepasaba —según CEHILA— los límites estrictamente científicos, para transformarse en una herramienta de la acción social, de la lucha por la justicia, de la implantación de una nueva concepción del cristianismo.

Es obvio que los planteamientos dusselianos implicaban una profunda reflexión epistemológica y metodológica. Lo confesaba sin ambages Pablo Richard⁶. Significaban, en primer lugar, la *contextualización* de la His-

3. Enrique D. DUSSEL, *Presentación*, en *ibid.*, p. 7. El subrayado es mío.

4. *Ibid.*, p. 8.

5. *Ibid.*

6. «En primer lugar se optó por una Historia de la Teología contextualizada. Su contexto social es la Historia económica, política y social de América Latina. Su contexto específico lo constituye, por un lado, la Historia de la Iglesia Latinoamericana y, por otro lado, la Historia General de las ideas y del pensamiento, de la filosofía y de la literatura latinoamericanas. Este análisis de la Teología a partir de su contexto histórico, no contradice para nada la autonomía específica del pensamiento teológico y su influjo directo, propio y eficaz en los procesos históricos.

«Una segunda opción metodológica se refiere a la distinción entre Teología explícita e implícita, y a la priorización de esta segunda sobre la primera. Llamamos Teología explícita aquella que es cultivada, como ciencia autónoma y específica, por teólogos o instituciones teológicas. La teología implícita es la Teología que anima a determinados cristianos, o movimientos cristianos, o movimientos históricos donde el factor religioso juega un papel importante. Esta teología implícita no es cultivada profesionalmente, o explicitada en libros de Teología, pero no por eso es menos real y eficaz. La teología implícita se manifiesta en determinadas prácticas cristianas o eclesiales; en discursos o escritos no específicamente teológicos; también puede manifestarse en ciertos signos, poesías, cantos, etc. Priorizamos la teolo-

toria de la Teología en la historia económica y social de Latinoamérica. En segundo lugar, implicaban la distinción entre teología *implícita* o profética, y teología *explícita* o académica, y la priorización de la primera. En tercer lugar, suponían la opción por el significado práctico de una teología, antes que por su valor estrictamente especulativo.

Sobre la base de las anteriores precisiones metodológicas, Dussel acuñó una célebre periodización de la teología latinoamericana, en seis épocas⁷. La primera de ellas, la más importante desde el punto de vista de la discusión ideológica, y en la que nos vamos a centrar principalmente en esta lección, denominada «Teología profética ante la conquista y la evangelización», abarcaría —según Dussel— desde los orígenes de la presencia española en América hasta 1553, fecha en que comenzaron los cursos regulares en la Real y Pontificia Universidad de México⁸.

En otros términos: los primeros años de la evangelización, es decir, hasta 1553, en los cuales se habría cultivado una teología «implícita» o «profética», contextualizada en un orden social de extrema pobreza y de dura explotación, y en que se habría atendido no tanto a los problemas abs-

gía implícita, pues ésta, si bien es difícil de discernir, es la Teología que más profundamente está enraizada en la historia y en la vida de los cristianos e Iglesias. Cuando se trata de descubrir e interpretar la Teología de los sectores más pobres y explotados, esta Teología implícita cobra especial importancia

«La tercera opción metodológica es por el significado que una determinada Teología, teólogo o movimiento teológico tuvo para una época en general y para la vida de la Iglesia en particular. Más que la 'persona' del teólogo o el 'texto' de la Teología, nos interesa analizar cómo 'funcionó' tal teólogo o teología en la realidad histórica y eclesial en la cual vivió, actuó y se desarrolló. Más que una Historia de la Teología, nos interesa el significado de esa Historia. Es este significado el que nos permite escribir una historia viva y significativa para el presente y el futuro de nuestra América» (Pablo RICHARD, *Introducción*, en *ibid.*, p. 12). Pablo Richard, chileno, es profesor de la Universidad Nacional Autónoma de Costa Rica.

7. Enrique D. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la teología en América latina (1492-198)*, en *ibid.*, pp. 401-452. Este trabajo, ya publicado por vez primera en 1975, ha sido revisado y ampliado en la versión que seguimos. Otra versión del mismo en: CEHILA, *Para una historia de la evangelización en América Latina*, Hogar del Libro, Barcelona 21987, pp. 271-319 («Apéndice»).

8. La segunda época, la más extensa, iría desde 1553 hasta 1808, en que comenzaron las luchas emancipatorias, y es denominada: «Teología de la cristiandad colonial» (hasta 1808). Los siguientes períodos serían: «Teología práctico-política ante la emancipación neocolonial de las oligarquías criollas» (desde 1808); «Teología neocolonial a la defensiva» (desde 1930); «Teología de la 'Nueva cristiandad'» (desde 1930); «Teología de la liberación latinoamericana» (desde 1959).

tractos y especulativos, cuanto sobre todo a los problemas pastorales más inmediatos y urgentes, constituyen —según Richard y Dussel— la época dorada de la evangelización. En ella se habría desarrollado una Iglesia verdaderamente pobre, solidaria con los naturales americanos, cuajada de frutos apostólicos y plétorica de promesas. Tal Iglesia es ahora tomada, a finales del segundo milenio, como el modelo inmediato de las esperanzas liberacionistas y como la pauta de nuevas acciones pastorales. Es preciso, por tanto, volver los ojos a aquellos momentos verdaderamente evangélicos, no sólo para recordarlos —dicen—, sino, y muy especialmente, para tomar conciencia de la lucha por la justicia que los primeros evangelizadores desarrollaron y seguir así su ejemplo.

Fiel a los planteamientos doctrinales que he reseñado, Gustavo Gutiérrez ha comenzado una extensa investigación sobre la perspectiva misionera y teológica de Las Casas. Este estudio se centra en las polémicas teológicas de Las Casas con Ginés de Sepúlveda y con el ambiente español cincocentista. Veamos sus palabras:

«Desde el inicio de la presencia del evangelio en las Indias tenemos frente a frente dos maneras de entender a Cristo y su obra. De un lado, se halla la justificación teológica de la presencia europea; ella se basa en lo que se considera la función providencial de las riquezas de las Indias. Del otro, está una perspectiva cristológica centrada en el evangelio, que arranca históricamente de los pobres de estas tierras, los indios, y que denuncia como idolatría la primera posición. [...] También ahora es obligado optar. La fecha cercana del V centenario nos lo recuerda con urgencia»⁹.

En tal contexto, nos parece muy lógico que el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) dedicase uno de los seminarios preparatorios de la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana a la «evangelización fundante», es decir, al estudio de la evangelización llevada a cabo hasta el III Concilio Limense (1582) y el III Mexicano (1585), que fueron los años en que se asentaron las bases de la actual vida católica latinoamericana¹⁰.

9. Gustavo GUTIÉRREZ, *Dios o el oro de las Indias*, Sígueme, Salamanca 1990, pp. 21-22. Gustavo Gutiérrez, peruano, es profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima).

10. «Hoy nuestro estudio, en este Seminario [se refiere al Seminario tenido en México D.F., en noviembre de 1988], se centrará en lo que se ha llamado 'la evangelización fundante', o sea, la historia de la primera evangelización en nuestros países: nos proponemos reflexionar en actitud objetiva acerca de la singular problemática que representó el primer inten-

También el episcopado latinoamericano dirige, pues, su mirada a los orígenes de una cristiandad que fue tan floreciente, y nos la presenta como modelo de una acciones pastorales para el tercer milenio. Con todo, el CELAM ha ampliado el período fundacional hasta 1585, por considerar que la plena aplicación de los decretos tridentinos no tuvo lugar hasta la celebración de los dos citados concilios provinciales americanos. Esto es lo que se ha llamado «evangelización fundante».

II. SOBRE LOS MODELOS HISTORIOGRÁFICOS Y LA VUELTA A LOS ORÍGENES

En todo caso, y prescindiendo de las diferentes puntos de vista, y dejando a un lado la discusión sobre los exactos límites del primer período, parece innegable que hubo una «etapa dorada» en los inicios de la evangelización americana.

Ya los mismos protagonistas de la gesta se admiraron ante la fecundidad de su labor pastoral. Son famosas las palabras de Bernardino de Sahagún, mendicante, buen lingüista y etnógrafo, relativas a las rápidas conversiones de los indios de la Nueva España¹¹. Sahagún comparó los primeros cuarenta años de la evangelización mesoamericana con el esplendor de Pentecostés. No sería difícil encontrar otros muchos testimonios,

to de trasvasar el mensaje evangélico que vino revestido de formas culturales europeo-hispánicas, a las ricas culturas indígenas de los pobladores de estas tierras americanas. No se puede evangelizar en profundidad sin inculcar, y la inculcación del Evangelio en América Latina se ha realizado mediante un proceso conflictivo, tantas veces doloroso, frecuentemente ambiguo, teniendo en cuenta que la evangelización se dio dentro del marco violento de una conquista. El resultado de este proceso es nuestra identidad católica» (Francisco M. AGUILERA GONZÁLEZ, *Palabras de bienvenida*, en CELAM, *La evangelización fundante en América Latina [Estudio histórico del siglo XVI]*, DEC, Bogotá 1990, pp. 21-22).

11. «Casi en todo el orbe es notorio que después de la primitiva Iglesia acá no ha hecho en el mundo nuestro Señor Dios cosa tan señalada como es la conversión de los gentiles, que ha hecho en estos nuestros tiempos en estas Indias del Mar Océano, desde el año de mil y quinientos y veinte hasta este año de mil y quinientos y sesenta y cuatro» (Bernardino de SAHAGÚN, *Coloquios de los doce apóstoles*, prólogo, en Juan Guillermo DURÁN [ed.], *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, UCA, Buenos Aires 1984, I, pp. 317). Hay una gran discusión sobre las tendencias ideológicas de Sahagún, bien expuesta y resuelta por Ana de ZABALLA, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún*, EUNSA, Pamplona 1990.

aunque éste que acabo de citar resulte especialmente valioso, dado el temperamento sereno y reposado de fray Bernardino, nada propenso a los entusiasmos impulsivos. Él fue, ciertamente, uno de los primeros misioneros en descubrir, y en denunciar con mucha alarma, los fenómenos de religiosidad yuxtapuesta. Pero dejemos ya los testimonios de los contemporáneos, y ven-gamos a nuestro siglo XX donde, desde hace años, asistimos a un debate doctrinal de envergadura sobre la primera evangelización mexicana.

Desde 1930, en efecto, ha sido frecuente postular que en el México recién conquistado se pretendió edificar una Iglesia americana según el modelo de la primitiva comunidad de Jerusalén, aunque independiente de Roma y alejada del control de la Corona española. En otros términos: fracasada —se ha dicho¹²—, la tentativa de establecer en Europa una Iglesia verdaderamente cristiana, los frailes mendicantes —sobre todo los franciscanos— habrían intentado construirla en América, donde los indios habrían demostrado una sensibilidad y atracción extraordinarias por el Evangelio. Tales frailes habrían mezclado sus ideales genuinamente cristianos con otros elementos de diversa procedencia: joaquinismo, savonarolismo, milenarismo, moreanismo, etc. En todo caso, tales mendicantes se habrían propuesto una utopía religioso-política, que habría terminado por despertar los recelos de las autoridades metropolitanas y de la Jerarquía eclesiástica indiana. Y así ambas potestades, actuando de mutuo acuerdo, habrían terminado por ahogar aquellas hermosas esperanzas utópicas de los primeros momentos. El fin de tan grandiosa empresa habría que situarlo a finales del siglo XVI.

Aunque las tesis que acabo de resumir han pasado directamente a la manualística, y han sido acogidas acriticamente por amplios sectores de la historiografía, adolecen de muchos puntos débiles que invalidan bastantes de sus supuestos. Se dice, en efecto, que los «doce» franciscanos que pasa-

12. Refiero los autores más calificados, que después han sido ampliamente citados por otros muchos: John L. PHELAN, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. cast., UNAM, México 1972 (el original inglés data de 1956); Marcel BATAILLON, *Erasmus y España*, trad. cast., FCE, México 1979, apéndice (el original francés de 1937 es mucho menos interesante que la edición castellana); José Antonio MARAVALL, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Historia/Siglo XXI, Madrid 1982 (el capítulo 2, que trata directamente del tema que nos ocupa, fue publicado por primera vez en 1948); y Georges BAUDOT, *Utopía e Historia en México. Los primeras cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, tras. cast., Espasa Calpe, Madrid 1983 (el original francés es de 1977).

ron a América eran joaquinitas, y se apoya tal aserto en una pretendida inspiración joaquinita de su prior, fray Martín de Valencia, y de los documentos fundacionales de la provincia franciscana del Santo Evangelio establecida en Nueva España. Los documentos ahudidos como prueba son la «Instrucción» y la «Obediencia» otorgadas por fray Francisco de los Angeles, general de los franciscanos. Con todo, el joaquinismo de los Doce y del superior general está lejos de haber sido probado, pues los documentos fundacionales no presentan ningún rastro de tales contagios ideológicos¹³.

Otros han afirmado que la contaminación utópico-joaquinita habría sido propiciada por los contactos de los observantes castellanos, es decir, de los franciscanos reformados del Reino de Castilla, con los espirituales o fraticelos catalanes; y que el vehículo de la transmisión habría sido la *Legenda maior de San Buenaventura* († 1274), posteriormente recibida en el *De conformitate beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, de Bartolomé de Pisa o de Rinonico († ca.1400)¹⁴. Aunque el *De conformitate* pasó efectivamente a América en 1517 y en 1524, la adscripción joaquinita de esta obra está muy discutida y carece de fundamento serio¹⁵.

Algún investigador ha interpretado que el puente de transmisión, a través del cual habrían llegado ideas espirituales a los «Doce», habría sido

13. Cfr. Melquiades ANDRÉS-MARTÍN, *Antropología de los Doce Apóstoles de Nueva España*, en VV.AA., *Hernán Cortés y su tiempo*, Cáceres 1987, pp. 448-460; ID., *La espiritualidad de los Doce Apóstoles de México en Extremadura y en Nueva España*, en VV.AA., *Congreso de franciscanos extremeños en el Nuevo Mundo. Actas y estudios*, Talleres Grafisur, Guadalupe [Cáceres] 1987, pp. 365-393; ID., *Obediencia e Instrucción de Francisco de Quiñones a los Doce Apóstoles de México, según el ms. 1600 de Viena*, en VV.AA., *Congreso de franciscanos extremeños...*, cit., pp. 395-435; ID., *Nuevo análisis de la utopía franciscana*, en Sebastián GARCÍA (ed.), *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo. Actas y estudios*, Turner, Madrid 1990, pp. 269-289; ID., *En torno a las últimas interpretaciones de la primitiva acción evangelizadora franciscana en México*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota 1 *supra*, pp. 1345-1370; Lino GÓMEZ CANEDO, *Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América*, cit. en nota 1, pp. 1399-1409; y Ana de ZABALLA y J. I. SARANYANA, *La discusión sobre el joaquinismo novohispano en el siglo XVI en la historiografía reciente*, en «Quinto Centenario», 16(1990)173-189.

14. Cfr., por ejemplo, Henri DE LUBAC, *La posterité sprituelle de Joachim de Flore, I. De Joachim à Schelling*, Lethielleux, Paris 1978, p. 196. De Lubac cita literalmente afirmaciones de Marcel Bataillon.

15. Cfr. Stanislaw DA COMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'«alter Christus»*. *Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Laurentianum/Antonianum, Roma 1971, pp. 170-173, 230-235, 280-284.

Francesc de Eiximenis († 1409), destacado minorita catalán que alcanzó una gran influencia en Castilla después de fallecido, sobre todo en tiempos de los Reyes Católicos¹⁶. Pero, una vez más, las conclusiones parecen precipitadas. Aunque es evidente que Jerónimo Mendieta conoció la obra eiximeniana antes de 1596, y que ésta ya había pasado a América con las primeras generaciones, pues estaba en la biblioteca particular del alcaide Gonzalo Fernández de Oviedo († 1557), la filiación joaquinista de Eiximenis es discutida con argumentos serios y muy verosímiles¹⁷.

Según el estado actual de la investigación, por tanto, es opinión unánime que la evangelización novohispana fue realmente eficaz en sus primeros años. Como acabo de resumir, algunos historiadores han buscado las causas de tal fecundidad en ciertos planteamientos utópico-políticos de naturaleza más o menos teocrática, en lugar de reconocer sencillamente una especial providencia divina sobre América¹⁸. Y aunque tales interpretaciones hayan tenido una extraordinaria acogida en la manualística, comienza a cundir la sospecha de que están poco fundadas científicamente.

* * *

Desde otra perspectiva doctrinal se postula ahora que aquella evangelización fue tan rápida porque habría asumido unos planteamientos mi-

16. Cfr. Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, Valladolid 1983, pp. 123, 138-139, 185, 384-385; e ID., *El concepto de 'destrucción' en el evangelismo milenarista franciscano*, en Paulino CASTAÑEDA (ed.), *Actas del II Congreso Internacional «Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)»*, Deimos, Madrid 1989, pp. 303-304.

17. Josep PERARNAU, *Documents i precisions entorn de Francesc Eiximenis*, en «Arxiu de Textos Catalans Antics», 1(1982)206; J. I. SARANYANA y Ana de ZABALLA, *Francesc d'Eiximenis y su influencia en Nueva España. El debate sobre su adscripción al joaquinismo*, en: Joaquín SALCEDO IZU (ed.), *Homenaje al Prof. Ismael Sánchez Bella*, EUNSA, Pamplona, en prensa. Sobre Eiximenis, cfr. Curt J. WITTLIN, *Introducció*, en: Francesc EIXIMENIS, *De sant Miquel arcàngel*, Curial, Barcelona 1983, pp. 7-34; Albert G. HAUF, *Introducció*, en: Francesc EIXIMENIS, *Lo cristià*, Edicions 62, Barcelona 1983, pp. 5-46; e ID., *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, Biblioteca Sanchis Guarner, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1990.

18. Sobre el providencialismo que se aprecia en los protagonistas de la gesta americana, cfr. Ana de ZABALLA BEASCOECHEA, *Interpretaciones providencialistas de la Nueva España en el siglo XVI*, Universidad del País Vasco, Vitoria 1990, tesis doctoral, *pro manuscrito*; e ID., *Visión providencialista de la actividad política en la América septentrional durante el primer Renacimiento*, en este volumen de AHIg 1 (1992) 287-304.

sionológicos «liberacionistas». Por consiguiente, si se pretende una nueva evangelización del Continente americano —se dice—, será preciso volver nuestra mirada a esa teología «implícita» o «profética» —es terminología de la TL— que se demostró entonces tan eficaz y apropiada, y que fue ahogada por los intereses mancomunados del poder político y de la reacción eclesiástica. El más afortunado exponente de esa teología profética habría sido Bartolomé de Las Casas. Por ello, el nuevo modelo pastoral que ahora se propone debería pasar forzosamente —se concluye— por las coordenadas lascasianas.

Este nuevo diagnóstico, de inspiración más o menos «liberacionista», está pendiente todavía de una discusión científica seria. Ahora sólo me propongo trazar, en las páginas siguientes, algunas pistas por donde podría discurrir la crítica al paradigma histórico «liberacionista».

Ante todo, conviene advertir que el modelo misional lascasiano no fue el único, ni siquiera el más eficaz desde el punto de vista pastoral. Hubo, en esos años de la evangelización fundante, otro modelo misional también basado en la pobreza y en la ejemplaridad de los ministros, que fue adoptado por los frailes franciscanos. Me propongo, pues, confrontar estos dos modelos, ambos igualmente «proféticos», para discutir las virtualidades de uno y otro: el lascasiano y el motoliniano (de fray Toribio de Benavente). Posteriormente, y después de analizar ambas propuestas pastorales, pasaré a considerar cómo había evolucionado la pastoral «profética» cuando tuvo lugar el III Concilio Mexicano, al término del período de evangelización fundante.

III. EL PRIMER ACTO DEL DRAMA AMERICANO

Apenas se habían producido los primeros «repartimientos» de indios entre los encomenderos, cuando ya se dejaba oír la primera denuncia profética en las Antillas. El cuarto domingo de Adviento de 1511, que cayó el día 21 de diciembre, el dominico fray Antonio de Montesinos subió al púlpito para pronunciar un sermón que se haría gloriosamente célebre¹⁹. Los

19. Cfr. una buena exposición de estos acontecimientos en: Miguel Angel MEDINA, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de fr. Pedro de Córdoba (1482-1521)*, Instituto Pontificio de Teología O. P., Madrid 1983. Sobre la reacción de los franciscanos al sermón de Montesinos, cfr. Pedro BORGES, *Un drama lascasiano: franciscanos y dominicos ante la actuación de Montesinos de 1511 a 1512*, en VV.AA., *Actas del II Congreso Internacional sobre «Los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)»*, Deimos, Madrid 1988, pp. 755-780.

términos de ese sermón antillano²⁰, que son muy conocidos, pueden recapitularse en los siguientes puntos: 1º) las guerras que se han librado contra los indios son injustas; 2º) el repartimiento está injustificado (es decir, carece de título jurídico que lo justifique); 3º) el trato que se dispensa a los naturales es injusto y cruel; 4º) los encomenderos están en pecado mortal; y 5º) los indios son hombres, porque tienen alma racional, y, por consiguiente, deben ser amados según el precepto de la caridad fraterna.

La reacción de los fieles presentes fue de sorpresa y de indignación, como muy bien nos ha relatado Las Casas, entonces todavía encomendero y testigo excepcional de aquel acto²¹. Conviene recordar, también, que el mencionado sermón no había sido una iniciativa particular de Montesinos, sino fruto de la puesta en común de toda la comunidad dominicana. Por ello, tan responsable de él era fray Antonio como el prior de la comunidad, fray Pedro de Córdoba, hombre austero y de buena preparación intelectual.

Decía que la reacción de los españoles fue muy violenta. Con todo, el superior de los dominicos se mantuvo en su condena. Y así, al domingo siguiente, día 28 de diciembre, Montesinos volvió a las mismas exhortaciones y acusaciones. El eco de la polémica llegó, lógicamente, a la Metrópoli. El regente de Castilla, Fernando el Católico, convocó, para dilucidar tales cuestiones, las juntas de teólogos y juristas de Burgos y Valladolid, de 1512

20. «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 oprimidos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurrén 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? (...) ¿Éstos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño letárgico dormidos?» (Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, III, cap. 4 [BAE 96, p. 176]).

21. «Concluido su sermón, bájase del púlpito con la cabeza no muy baja, porque no era hombre que quisiese mostrar temor, así como no lo tenía, ni se daba mucho por desagradar los oyentes, haciendo o diciendo lo que, según Dios, convenir le parecía; con su compañero vase a su casa pajiza, donde por ventura, no tenían qué comer, sino caldo de berzas sin aceite, como algunas veces les acontecía. Él salido, queda la iglesia llena de murmullo, que según yo creo, apenas dejaron acabar la misa» (*ibidem*).

y 1513. De tales juntas salieron las primeras leyes protectoras de los indios y el famoso «requerimiento», ficción jurídica muy interesante, que consistía en aperebir a los indios de las intenciones del rey castellano conminándolos a que se dejasen instruir en los artículos de la fe, de modo que si no consentían pacíficamente a los propósitos de los españoles podían luego ser sometidos por la fuerza.

Pero, con ficciones jurídicas no se resuelven las cuestiones primarias del hombre. Y de esta forma, y a pesar de las buenas intenciones del rey y de sus consejeros, llamando a las juntas al mismo Montesinos, la polémica apenas había comenzado, como se verá a continuación.

Mientras tanto, Bartolomé de Las Casas renunciaba, impresionado por Montesinos, a su «repartimiento» de indios por razones de conciencia (1514), se hacía dominico (1522), y comenzaba a preparar su obra teológica más importante, titulada *De unico vocationis modo*²².

Quizá no sea este el momento más apropiado para tratar monográficamente sobre la compleja personalidad y la obra de fray Bartolomé²³. Tampoco me parece ocasión propicia para volver sobre el famoso debate académico entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda, desarrollado en la Metrópoli entre 1550 y 1551. Prefiero mantenerme en la línea de la teología profética, en la cual destacaron dos mendicantes: el franciscano Toribio de Benavente, alias «Motolinía», es decir, «el pobre», y el dominico Bartolomé de Las Casas. Ambos representan posiciones favorables hacia el indio, es decir, solidarias con él, cosa que no era el caso de Juan Ginés de Sepúlveda, oponente a Las Casas en la corte de Carlos V. Pero, prescindiendo de esta coincidencia fundamental y básica, Motolinía y Las Casas representan dos formas bien distintas de entender el humanismo cristiano, e incluso la caridad fraterna. Esto nos permitirá comprender que no existen formas pre-determinadas y únicas de interpretar el mandamiento del amor fraterno, sino que caben soluciones alternativas tan cristianas las unas como las otras, de manifestar la solidaridad con los más necesitados y los oprimidos. En es-

22. Cfr. la reciente edición bilingüe castellano-latina preparada por Paulino Castañeda, con excelentes introducciones de él mismo y de Jesús A. Barreda y Antonio García del Moral, en Bartolomé de LAS CASAS, *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid 1990, II. Desgraciadamente sólo se han conservado tres capítulos del original.

23. Véase la excelente monografía de Pedro BORGES, *Quién era Bartolomé de Las Casas*, Rialp, Madrid 1990 (= Libros de Historia, 33).

te tema, un importante sector de la historiografía contemporánea peca, quizá, de una excesiva unilateralidad.

IV. EL SEGUNDO ACTO DEL DRAMA AMERICANO

Toribio de Benavente, fraile franciscano observante de la provincia reformada de San Gabriel en Castilla, fue uno de los primeros «doce» en pasar a la Nueva España, en 1524. Murió en México en 1569, después de una larga e intensa experiencia pastoral. Como se sabe, aquella provincia religiosa de donde salieron los primeros evangelizadores oficiales llamados por Hernán Cortés, estaba constituida por un grupo selectísimo de la gran familia franciscana, todos ellos hombres de oración y de gran penitencia²⁴.

Es muy probable —aunque no del todo seguro— que Motolinía y Las Casas se encontrasen por vez primera en 1539, en el convento franciscano de Tlaxcala (hoy Puebla), donde fray Toribio era superior. Las Casas viajaba de Guatemala a Tenoxtitlan. Tres años antes, es decir, en 1536, Las Casas había tomado parte en la Junta eclesiástica de México, convocada por Zumárraga, y en ella había expuesto ampliamente sus puntos de vista sobre la evangelización pacífica, sobre el bautismo de los indios y sobre las injusticias cometidas por los encomenderos. Es de suponer, por tanto, que Motolinía estuviese informado de las ideas de fray Bartolomé.

Con todo, no fue hasta su regreso de México a Guatemala, todavía en 1539, al hospedarse nuevamente en el convento de Tlaxcala, cuando Motolinía presenció una serie de actuaciones del dominico que le impresionaron vivamente; tanto le impactaron, que se habría de referir a ellas en su carta al Emperador Carlos V, escrita dieciséis años después. Hacia 1542 o a lo más tarde en 1543, Motolinía conoció la promulgación de las famosas «Leyes Nuevas», promovidas directamente por Las Casas, y es posible que tales leyes le hayan disgustado. Finalmente, volvieron a coincidir en Ciudad de México, cuando las Casas participaba en la Junta eclesiástica de 1546 y Motolinía era provincial de los franciscanos. Las desavenencias estallaron finalmente por causa de un «confesionario», o manual de confeso-

24. Sobre los doce apóstoles de México, cfr. Lino GÓMEZ CANEDO, *Pioneros de la Cruz en Méjico. Fray Toribio de Motolinía y sus compañeros*, BAC opular, Madrid 1988; e ID., *Evangelización y conquista*, Porrúa, México 1988.

res, redactado por el dominico, que había llegado, en copias manuscritas, a los frailes franciscanos mexicanos. (Tal confesionario no se publicó hasta 1552, es decir, después de la victoria dialéctica de Las Casas sobre Ginés de Sepúlveda, en España, y cuando Las Casas ya había sido nombrado obispo de Chiapa).

Ya se puede adivinar que he omitido muchos detalles biográficos de ambos, para ceñirme estrictamente a sus mutuas relaciones²⁵. Los dos eran evangelizadores bien experimentados, cuando se conocieron, sacerdotes íntegros y piadosos, pero con planteamientos pastorales opuestos, hasta el extremo de que no fue posible el acuerdo.

El historiador dominico Isacio Pérez se ha referido a cierta ojeriza de Motolinía hacia Las Casas, por no haber alcanzado aquél el episcopado, y sí éste. También ha aludido a supuestas incomprensiones seculares entre las dos Órdenes mendicantes como presupuesto de la disputa. También ha identificado, como causa que habría desencadenado el conflicto entre los dos misioneros, la publicación del confesionario lascasiano. Ha insinuado, además, que Motolinía habría sido manipulado por el capítulo metropolitano de México y por los hombres más ricos e influyentes de la Ciudad, que aspiraban a desacreditar a Las Casas. Finalmente, ha contemplado, como origen de las desavenencias, ciertas discrepancias doctrinales importantes, porque Motolinía sería tributario del canonista medieval Bartolomé de Segusio, mientras que Las Casas se habría inspirado en Tomás de Aquino.

Sin embargo, Isacio Pérez no estima como razón del mutuo alejamiento, que Motolinía se haya apartado de Las Casas por considerarlo equivocado en sus planteamientos pastorales y, por tanto, como merecedor de corrección. Considera de antemano, y esto es importante notarlo aquí, que la doctrina lascasiana es la correcta —y en esto coincide con la gran mayoría de los historiadores y teólogos— y, establecido tal presupuesto, se extraña de que Motolinía no se haya percatado de ello. Por todo lo cual, conviene que estudiemos el desarrollo del conflicto según su evolución cronológica.

25. Sobre las relaciones de ambos, cfr. Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Fray Toribio de Motolinía, OFM, frente a Fray Bartolomé de las Casas, OP*, Editorial de San Esteban, Salamanca 1989.

1. El «Confesionario» de Las Casas

El citado confesionario, publicado en Sevilla en 1552, no tiene título propio. Suele ser conocido por las primeras palabras: *Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores que oyeren confesiones de los españoles que son o han sido en cargo a los indios de las Indias del mar Océano...*²⁶. Su estructura es muy sencilla: consiste en doce reglas para los confesores de los españoles que hayan sido o bien conquistadores de tierras a los indios, o bien encomenderos o, finalmente, comerciantes que hayan suministrado bienes a los conquistadores para mantener sus guerras de conquista. Además, se consideran dos supuestos: que se trate de penitentes en peligro de muerte, o de penitentes que se acerquen al sacramento en circunstancias no urgentes. El confesionario lleva la aprobación de dos censores, ambos ilustres teólogos salmantinos: los dominicos Melchor Cano († 1560) y Mancio de Corpus Christi († 1576).

En la exposición de motivos²⁷ se señala que este confesionario fue

26. Seguimos el texto ofrecido por Juan PÉREZ DE TUDELA (ed.), *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*, V: *Opúsculos, Cartas y Memoriales*, n. XXVI (BAE 110, pp. 235-249). Sobre este confesionario, cfr. Antonio GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, *El «Confesionario» de Bartolomé de Las Casas*, en «Ciencia Tomista», 102(1975)249-278. Sobre la influencia de este confesionario en el Perú, cfr. Guillermo LOHMANN VILLENA, *La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú*, en «Anuario de Estudios Americanos», 23 (1966) 21-89. Un breve, pero interesante apunte sobre el confesionario lascasiano, con bibliografía, en Roland ESCOBEDO MANSILLA, *La vida religiosa cotidiana en América durante el siglo XVI*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América*, cit. en nota 1 *supra*, epígrafe VII (pp. 1328-1334). Escobedo compara el confesionario lascasiano con otro contemporáneo suyo debido a fray Alonso de la Vera Cruz, mucho más comprensivo con los penitentes, porque presupone la *bona fides* de los conquistadores. Cfr. Alonso de la VERA CRUZ, *Instrucción para los confesores: como se an de aver con los señores de yndios y otras personas*, en Ernest J. BURRUS (ed.), *The writings of Alonso de la Vera Cruz* [= VC], Universidad Gregoriana, Roma 1968, I, pp. 133-141.

27. «Algunos religiosos de la Orden de Sancto Domingo, con el celo y deseo de aprovechar en las ánimas de los españoles que están en las Indias, especialmente en las confesiones, pero sin perjuicio de las propias, rogaron y encargaron algunas veces al obispo de Chiapas, don fray Bartolomé de las Casas o Casaus, fraile de la misma orden, como persona bien antigua y en las cosas pasadas en aquellas tierras muy experimentada, que les diese algunas reglas por las cuales se pudiesen guiar en el foro de la consciencia, porque a sí mismos no dañasen y a los penitentes aprovecharan como deseaban. El obispo, que también había de proveer a las necesidades (que no menores que otras eran) de su obispado, coligió el presente aviso, por el cual los confesores se rigiesen, reduciéndolo a doce reglas. / Y porque en la primera y quinta hizo mención de ser los confesores obligados antes que absuelvan, constreñir

redactado por fray Bartolomé a petición de algunos religiosos de la Orden de Santo Domingo, confesores de los españoles que se hallaban en las Indias. A la vista de tal petición, el obispo de Chiapa redactó las doce reglas para confesar. Pero las reglas primera y quinta resultaban muy duras de aplicar, y hubo gran discusión entre los propios dominicos, de modo que Las Casas redactó unos añadidos o «adiciones», demostrando que los confesores están obligados, por precepto natural y divino, a exigir que los penitentes hagan una caución o documento público, antes de ser absueltos, comprometiéndose formalmente a cumplir las indicaciones del confesor. Tales cauciones debían redactarse ante notario, incluso en peligro próximo de muerte del penitente.

Las cauciones requeridas por Las Casas; la presunción de mala fe en todos los conquistadores²⁸; las amenazas de penas canónicas en el fuero eclesiástico judicial, con el fin de que el penitente no se pudiese arrepentir de las cauciones otorgadas; y la presunción de que la mayoría de los españoles residentes en Nueva España se hallaban en pecado mortal habitual, hicieron tan duro este confesionario, y de tan difícil aplicación, que el propio editor —bien Las Casas u otro fraile dominico— escribió en el colofón: «Haec ora durus sermo, et quis poterit eum audire? qui voluerit ingredi

a los penitentes que den caución idónea y jurídica, y algunos religiosos lo tuvieron por áspero, pareciéndoles no ser caso de los del Derecho, por ende, para dar razón desta obligación, hizo una declaración, que nombró adición, de las dichas primera y quinta reglas; en la cual prueba evidentemente haber casos en los cuales los confesores son obligados de precepto natural y divino a constreñir a los que confiesan que hagan la dicha caución antes que los absuelvan» (LAS CASAS, *Confesionario*, p. 235a-b).

28. «Porque es cierto, y sépalo el confesor, que ningún español hay en las Indias que haya tenido buena fe cerca de las guerras de conquistas» (*ibidem*, p. 236b). Ideas parecidas en *ibidem*, p. 237a-b. Compárese esta afirmación lascasiana con otra del agustino Alonso de la Vera Cruz (aludida en la nota 26, *supra*). Dice Veracruz: «Si algún conquistador viniere a confessarse, como los que se hallaron en Caxamarca, etc.; si tuvieron buena fe, no serán obligados, ni le devan mandar que restituyan todo el daño que allí se hizo, sino solo el daño que ellos hizieron en particular, porque desto les escusó la buena fe que entonces tuvieron de que no sea obligado cada uno de ellos a todo el daño, lo que se cree que tuvieron: porque los súbditos no an de ser jueces de sus superiores sino obedecerles quando lo que se les manda no les consta ser contra la ley de Dios; porque en aquel tiempo *putabant se obsequium praestare Deo*. De manera que, si lo que allí uvieron, se consumió *durante bona fide*, no serán obligados a restituyr más de aquello en que quedaron más ricos» (*Instrucción para los confesores...*, en VC, I, pp. 139-140). Nótese el criterio eximente argüido por Vera Cruz: la obediencia de los inferiores actuando de buena fe o con ignorancia invencible.

arctam et laboriosam viam, quae ducit ad vitam», parangonando el conocido texto de Ioh. 6, 61, que recoge la reacción de los habitantes de Cafarnaún después de oír la promesa de la Sagrada Eucaristía. Pero, por encima de todo, la dificultad mayor y la regla más impracticable consistía en la obligación de restituir totalmente a los indios los bienes adquiridos, en América, por parte de los conquistadores, los encomenderos y los comerciantes.

No han faltado ciertamente, a la vista del rigorismo lascasiano, quienes le han acusado de cierto desequilibrio psicológico, como el gran historiador Ramón Menéndez Pidal²⁹. Pero, dejando aparte esta hipótesis, que nos llevaría por caminos inextricables y muy difíciles de transitar, cabe todavía otra posible razón de que Las Casas exigiese la *restitutio* absoluta y total de todos los bienes a los indios americanos: que el pillaje, el expolio y la violencia, por parte de los españoles, se hubiese generalizado tanto, que la situación fuese verdaderamente excepcional y extrema. Así lo consideran los defensores de las propuestas pastorales lascasianas. Pero esto, precisamente, es lo que Motolinía encontraba de todo punto exagerado e injusto.

Las propuestas lascasianas eran tan radicales y utópicas, que superaban las exigencias de la *restitutio in integrum* del Derecho clásico e iban más lejos todavía que el famoso *iubilaus* judío (cfr. Lev. 25, 8-18). Caso de que se hubiesen aplicado habrían provocado una situación tal de indefensión e inseguridad jurídicas, que habrían hecho imposible la vida en Nueva España. Con todo, y a pesar de su utopismo, es preciso reconocer la grandiosidad de los planteamientos lascasianos, que recuerdan algunos extremos de las reformas preconizadas por Savonarola en la Florencia de los Medici. Así, pues, y sin entrar en la *vexata quaestio* de si fray Bartolomé se inspiraba realmente en Tomás de Aquino y en la Escuela de Salamanca, debe admitirse que Las Casas representaba, sin duda alguna, las más puras esencias del espíritu profético veterotestamentario, casi como un nuevo Jeremías, utópico e iluminado, que clamaba contra todo tipo de injusticia...

Cabe ahora la pregunta: frente a Las Casas, ¿qué alternativas pastorales proponía el franciscano Motolinía?

29. Cfr. Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*, Espasa Calpe, Madrid 1963.

2. La carta de Motolinía al emperador Carlos V

Si orillamos el problema de su autenticidad, que parece ya definitivamente establecida, la citada carta de fray Toribio de Benavente, escrita inopinadamente en 1555, cuando ya de hecho gobernaba el príncipe Felipe, constituye una de las fuentes más controvertidas de la americanística. Poseemos de ella tres versiones, todas fiables y coincidentes³⁰.

No tomaremos en consideración algunos detalles anecdóticos relativos a Las Casas, quizá ofrecidos por Motolinía con ánimo de descalificar los planteamientos doctrinales del obispo dominico. Sabemos que las acusaciones de fray Toribio contra fray Bartolomé han irritado a los lascasianos, y no queríamos ahora entrar en esta intrincada polémica. Nos limitaremos a subrayar el argumento motoliniano que nos parece más importante desde el punto de vista teológico e histórico, y que constituye, en definitiva, una crítica radical al confesionario lascasiano. Ruega Motolinía al emperador Carlos V que se vuelva a examinar el confesionario, por parte del Consejo de Indias y por las Universidades, para que se determine si pueden ser o no absueltos los conquistadores, y si los confesores deben exigir las cauciones pretendidas por el obispo de Chiapa. Y se lamenta, además, de que se atormente a los confesores con dudas de conciencia, amenazándolos con las penas del infierno por haber absuelto a algunos conquistadores³¹.

Se advierte fácilmente el temor de Motolinía de que se paralizase completamente la atención pastoral de los españoles, y de que, por lo mismo, se agravasen las relaciones entre las autoridades civiles y los eclesiásti-

30. Nos referiremos a la edición de Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Fray Toribio...*, cit. en nota 25 *supra*, pp. 111-135. Esta edición sigue, básicamente, la versión que se conserva en el Archivo General de la Nación (México), publicada con anterioridad por Lino Gómez Canedo y Javier O. Aragón en la Editorial Lael, México 1986.

31. «La tercera cosa [antes se ha referido a otros motivos que le impulsaban a escribir al emperador] es rogar por amor de Dios a V. M. que mande ver y mirar a los letrados, así de vuestros Consejos como a los de las Universidades, si los conquistadores, encomenderos y mercaderes desta Nueva España están en estado de rescebir el sacramento de la Penitencia y los otros sacramentos sin hacer instrumento público por escribano y dar cabción juratoria; porque afirma el de las Casas que, sin éstas y otras diligencias, no pueden ser absueltos, y a los confesores pone tantos escrúpulos que no falta sino ponellos en el infierno. Y así es menester esto se consulte con el Sumo Pontífice, porque ¿qué nos aprovecharía a algunos que hemos babtizado más de trecientas mill ánimas y desposado y velado otras tantas y confesado otra grandísima multitud si, por haber confesado diez o doce conquistadores, ellos y nos nos hemos de ir al infierno?» (*ibidem*, p. 114).

cos, relaciones que nunca habían resultado fáciles. Pero, sobre todo, preocupaba a fray Toribio la cuestión teológica de fondo, que, formulada en pocas palabras, podría resumirse así: ¿puede el confesor imponer cargas tan pesadas sobre la conciencia de los fieles, dictaminando abiertamente sobre la ilicitud e inmoralidad de toda la empresa política y colonizadora llevada a cabo por los españoles, y en la que habían participado, dando su apoyo y consentimiento, multitud de instancias políticas, religiosas y administrativas? En otros términos: dadas las circunstancias concretas de México, ¿era tolerable y justo un juicio condenatorio tan radical y global como el formulado por Las Casas? Y, en todo caso, ¿podía exigirse promesa formal, ante notario, vinculando la conciencia del penitente, con la pretensión de asegurar que éste cumpliría su propósito sacramental? Las dudas de Motolinía podrían quizá compararse a las que un siglo más tarde tendrían tantos confesores y penitentes europeos ante la presión de las ideas jansenistas...

Parece lógico, pues, que Motolinía se inquietase al comprobar que las propuestas pastorales lascasianas parecían triunfar en la Metrópoli y comenzaban ya a circular incluso entre los propios franciscanos mexicanos. Motolinía, evangelizador tan comprensivo con las flaquezas humanas, tanto de los indios como de los españoles, debía sentirse forzosamente perplejo ante la «política moral» lascasiana.

He aquí dos formas bien diversas de entender la evangelización. Por una parte, Las Casas, tan preocupado por las injusticias que subordinaba toda la evangelización al cumplimiento de cláusulas restitutorias. Por otra, Motolinía, inclinado a facilitar la práctica cristiana a todos y que, buen conocedor de la realidad social y económica mexicana, trataba de establecer pautas pastorales viables no solamente para los españoles, sino también para los indios. En tal contexto, Las Casas le parecía un intrigante peligroso, aunque los escrúpulos lascasianos le merecieran todo respeto. Y, por lo mismo, le resultaban imprudentes e inoportunas —a pesar de las disposiciones de Pablo III al respecto³²— las directrices pastorales establecidas por los dominicos correligionarios de fray Bartolomé, en el tema del bautismo de los indios. Es evidente que tal disconformidad era el telón de fondo de su

32. Bula *Altitudo divini consilii*, de 1 de junio de 1537. Motolinía se había hecho eco de estas disposiciones pontificias en su libro *Historia de los indios de la Nueva España*, II, cap. 4, n. 215 (ed. de Claudio Esteva, pp. 159-165), escrito en 1541.

carta al emperador, al relatarle el famoso sucedido en Tlaxcala, en febrero de 1539, cuando Las Casas se había negado a bautizar a un indio venido de muy lejos³³.

El episodio de Tlaxcala nos describe perfectamente las actitudes de ambos evangelizadores. Las Casas, pendiente ante todo de la bula papal, se muestra más proclive a valorar las formalidades rituales, establecidas para asegurar la validez del sacramento. Motolinía, partidario de facilitar la administración del bautismo, tabla de la primera justificación, quiere favorecer primordialmente al indio. He aquí, pues, dos talentos bien diversos, válidos ambos y complementarios, solidarios con los naturales y verdaderamente proféticos los dos. Y, lo que nos parece más importante, ambos bien fundamentados en el Evangelio.

V. EL TERCER ACTO DEL DRAMA AMERICANO

1. *Los dictámenes de los teólogos en el III Concilio Mexicano*

Como ya dije más arriba, la «evangelización fundante» se extiende, según el cómputo del CELAM, hasta 1585, cuando se celebró el III Concilio Mexicano, quizá el fruto más conseguido de aquellos primeros pasos de la Iglesia en América. En la Bancroft Library se conservan las actas de las sesiones, de las cuales sólo se han publicado los dictámenes de las comisiones teológicas. En otros archivos de Italia, España y México se hallan otras piezas de tan importante reunión conciliar³⁴. Pues bien; los «pareceres» o

33. «Y en aquel tiempo estaban ciertos obispos y perlados esaminando una bula del papa Paulo que habla de los matrimonios y bapismo; y en este tiempo pusieron silencio que no baptizásemos a los indios adultos. Y había venido un indio de tres o cuatro jornadas a se baptizarse y había demandado el bapismo muchas veces y estaba muy bien aparejado, catetizado y enseñado. Entonces yo, con otros frailes, rogamos mucho al de las Casas que baptizase aquel indio porque venía de lexos; 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 baptizaría, 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 baptizarse al indio y dexónos y fuese» (ed. de Isacio Pérez, cit. en nota 25, *supra*, p. 116).

34. Cfr. la excelente introducción a este Concilio en: Willi HENKEL, *Die Konzilien in Lateinamerika*. Teil I: *México 1555-1897*, Schöningh, Paderborn 1984, pp. 83-139. Sobre los ins-

dictámenes de los teólogos son expresivos de la mentalidad del clero mexicano, tanto regular como secular, cuando ya habían cundido las primeras alarmas por el fenómeno de yuxtaposición religiosa, y en un momento en que la guerra de los españoles con los chichimecas, tribus indias establecidas a unos 200 kilómetros al norte y noroeste de la Ciudad de México, había alcanzado cotas de gran dureza.

Uno de los asuntos más debatidos fue precisamente la guerra chichimeca. Los teólogos, en efecto, fueron interrogados sobre si era lícita hacerles la guerra total, es decir, «a fuego y sangre»; si se podía esclavizar a los prisioneros de guerra y si la Corona española podía ahorrarse los costos de las campañas militares, delegando esta guerra en los particulares, los cuales se resarcirían de los gastos de la guerra haciendo esclavos y vendiéndolos después. En tal caso, el rey se reservaría sólo la protección de los vías de comunicación³⁵.

El parecer unánime de los dominicos, franciscanos y jesuitas fue que la guerra a sangre y fuego era ilícita. Hubo, sin embargo, algunas diferencias de apreciación entre las tres grandes familias religiosas.

Los dominicos contestaron que debía hacerse una investigación más acabada sobre quiénes habían comenzado realmente la guerra, y sobre los derechos vulnerados tanto por los españoles, como por los chichimecas. Su discurso, por tanto, quizá el más largo y doctrinal, recordaba las famosas discusiones académicas sobre la guerra justa y sobre las características del

trumentos de pastoral, inéditos hasta ahora, véase: Elisa LUQUE ALCAIDE y J. I. SARANYANA, *Los instrumentos pastorales del III Concilio Mexicano (1585). Proyecto de edición*, en «Scripta Theologica», 23(1991)185-196; e IDEM, *Fuentes manuscritas inéditas del III Concilio Mexicano (1585). Los «Catecismos» y el «Directorio para confesores»*, en «Annuaire Historiae Conciliorum», 21/1 (1990), en prensa. La edición de los dictámenes en: José Antonio LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio provincial de México (1585)*, Porrúa, México 1963, pp. 230-232, 245-257, 258-270, principalmente. Los memoriales del P. Plaza en: Félix ZUBILLAGA, *Tercer Concilio Mexicano, 1585: Los memoriales del P. Juan de la Plaza, S.I.*, en «Archivum Historicum Societatis Iesu», 30(1961)180-244. En éste mismo volumen de AHig un memorial inédito de Jerónimo de Mendieta. Cfr. Elisa LUQUE ALCAIDE, *El memorial inédito de Jerónimo de Mendieta al III Concilio Mexicano (1585). Estudio preliminar y transcripción*, en AHig 1 (1992) 305-323.

35. «Si será lícito hazerles guerra a fuego y a sangre y si podrán con buena consciencia ser hechos esclavos perpetuos los que en esta guerra se prendieren y que para hazerla a menos costa de su magestad se den entradas a los particulares que combidados de la ganancia que se puede esperar en los esclavos que se prendieren las hagan a su costa y su magestad se asegure solamente los caminos» (J. A. LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio...*, cit. en nota 34 *supra*, p. 232).

buen gobierno. Entre los firmantes se hallaban dos buenos teólogos de la Universidad de México: Andrés de Ubilla y Pedro de Pravia³⁶.

Los franciscanos prefirieron, en cambio, llevar el tema al terreno de la evangelización. Ciertamente, estaban convencidos de que los chichimecas hacían mucho daño a la pacífica colonización española, pero dudaban de que la guerra fuese la solución adecuada. Debían buscarse otras soluciones, por ejemplo, el establecimiento de fortificaciones en el territorio chichimeca con una guarnición militar defensiva, la cual tendría prohibido penetrar en territorio chichimeca. Sólo los frailes podrían pasar a ese territorio con el fin de evangelizar y «reducir» pacíficamente a los indios. También aludían a las posibles responsabilidades de los españoles por haber iniciado la contienda.

Los jesuitas, entre los cuales destacan tres teólogos: Pedro de Hortigosa, Juan de la Plaza y Antonio Rubio³⁷, presentaron el dictamen más corto. Se limitaron a recomendar, como primera medida, que se fundasen poblaciones en las montañas cerca de las rutas que solían seguir los chichimecas en sus expediciones militares, y que si tales fortificaciones no podían frenar sus incursiones, que entonces «se les podía resistir con la guerra y el cautiverio»³⁸.

También se debatió, en el aula conciliar, el tema de los «repartimientos de indios», cuestión controvertida desde los comienzos mismos de la evangelización, cuando Montesinos pronunció su sermón en La Española. Conviene que veamos ahora las opiniones de los teólogos sobre esta institución, tan criticada por Las Casas cuarenta años antes del Concilio. Pues bien, el parecer concorde de las tres Ordenes religiosas³⁹ fue que tales repartimientos eran injustos, perjudiciales y dañosos a las almas, haciendas, salud y vida de los indios, y que moralmente era imposible evitar tales in-

36. Cfr. J. I. SARANYANA, *Pedro de Pravia († 1590), teólogo académico mexicano*, en «Scripta Theologica» 23(1991) 667-682. Sobre los teólogos catedráticos de la Universidad mexicana en el siglo XVI, cfr. Jesús R. Díez ANTOÑANZAS, *Relación de teólogos de la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)*, en VV.AA., *Evangelización y teología en América...*, cit. en nota 1, pp. 1141-1165.

37. Cfr. Ignacio OSSORIO ROMERO, *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, UNAM («Bibliotheca philosophica mexicana», 2), México 1988.

38. J. A. LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio...*, cit. en nota 34, *supra*, p. 233.

39. El título del dictamen es: «Parescer concorde de todas las Ordenes y Consultores sobre estos repartimientos» (*ibidem*, pp. 258-259).

convenientes, si tal institución se entendía como entonces era practicada («haziéndose como se hazen») ⁴⁰.

Conviene prestar atención a estas últimas palabras: «haciéndose como se hacen». No hay, pues, una enmienda a la totalidad, sino la afirmación de que, en la práctica, esa institución era injusta por la forma como la gobernaban o dirigían los españoles. Por el ello, el «Parescer» ofrecía unos largos desarrollos doctrinales que terminaban con tres propuestas bien concretas, por la cuales los firmantes no pretendían la abolición de la institución, sino su perfeccionamiento para que su uso fuese justo. Hablaban, así, de que los sueldos satisfechos a los indios fuesen justos; de que éstos disfrutasen de descanso semanal, de vacaciones anuales y de una serie de garantías laborales, como la posibilidad de acudir a los tribunales; de que no se separasen los cónyuges por razones de trabajo, etc.

Entre los firmantes de tan importante parecer figuraban tres profesores de la Universidad de México, los teólogos fray Melchor de los Reyes, el Dr. Ortiz de Hinojosa y el antes citado fray Pedro de Pravia. De éste último sabemos, además, que tres años más tarde escribió una carta a Felipe II —carta en forma de cuenta de conciencia—, en la cual afirmaba haber recomendado al virrey Martín Enríquez —antes, pues, del III Concilio Mexicano— que hiciese repartimiento de indios para las minas, y que ahora, es decir, en 1588, le dolía mucho el haber dado tal consejo ⁴¹.

Así, pues, la institución del repartimiento —y según la estimación de los mejores teólogos, tanto regulares como seculares— no era injusta en sí misma considerada. Con todo, una de sus modalidades —el repartimiento de indios para las minas— sí lo era. Además, la forma concreta como los españoles entendían tal institución, en los años del III Concilio Mexicano,

40. Los repartimientos eran: «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» (*ibidem*).

41. «He tomado atrevimiento a escribir estos breves renglones, por lo que toca a la salvación de mi alma, que es el negocio de todos los negocios. D. Martín Enríquez [1568-1580], de buena memoria, Virrey desta Nueva España, por mi consejo hizo repartimiento de indios para las minas. Entendí entonces que así convenía para el bien deste reino; mas agora remuérdeme mucho la conciencia de haber dado aquel consejo, y no sé cómo repararlo si no con escribirlo a V. M.» (*Carta de fray Pedro de Pravia a Felipe II. México, 8 de diciembre de 1588*, en Mariano CUEVAS. [ed.], *Documentos inéditos para la historia de México*, Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México 1914, p. 421).

era incorrecta e injusta, y debía mejorarse, para que fuese lícito aplicarla en Nueva España.

2. El «Directorio para confesores» del III Mexicano

El *Directorio para confesores* del III Mexicano, hasta ahora inédito ⁴², terminado el 16 de octubre de 1585, está dividido en dos partes. En la segunda parte, titulada: «Dirección para confesores y penitentes» hallamos un amplio capítulo que lleva el siguiente rótulo: «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» ⁴³. Este capítulo se completa con tres suplementos.

El primer suplemento, titulado: «Los casos de este Santo Concilio» ⁴⁴, recoge y estudia problemas morales surgidos en el ámbito del Virreinato y consultados al Concilio. Entre los casos son interesantes, para el tema que me ocupa, los siete agrupados bajo el siguiente rótulo: «Acerca de los Indios, vexaciones, agravios, é otras injusticias, que contra ellos se cometen» ⁴⁵.

El segundo suplemento lleva por título: «Acerca de los repartimientos de los Indios á Labores, Cassas, i Minas» ⁴⁶, y es una copia literal del *Pa-rescer concorde*, ya estudiado más arriba ⁴⁷, salvo en un punto que juzgo significativo: el *Directorio para confesores* omite la referencia a la culpa teológica (pecado mortal) de las autoridades que no evitasen tales abusos ⁴⁸: esto indica, indudablemente, una cierta suavización de la condena moral.

42. Sobre un proyecto de edición de este importante instrumento de pastoral, cfr. la nota 34 *supra*.

43. Biblioteca Pública de Toledo, Fondo Borbón-Lorenzana, ms 47, ff. 146v-169r.

44. *Ibidem*, ff. 169v-187r.

45. *Ibidem*, ff. 180v-184r. Los problemas morales consultados se refieren casi exclusivamente a la injusticia que supone, por parte de españoles constituidos en autoridad, y valiéndose de cierto temor reverencial, pagar a los indios un precio menor por los productos de la tierra y de la fauna aviar, que el precio que obtendrían en el mercado de los poblados.

46. *Ibidem*, ff. 184r-186r.

47. Vid. nota 39, *supra*.

48. He aquí el texto del *Parescer* omitido por el *Directorio*: «Supuestos estas injusticias y agravios y otros muchos que los indios reciben en este modo de repartimientos, como a todos es notorio, tenemos por cosa necesaria y obligación precisa so pena de pecado mortal a poner luego remedio en ello quien puede» (ed. J.A. Llaguno, cit. en nota 34, p. 260).

El tercer suplemento es: «Acerca del repartimiento de Indios para Minas»⁴⁹ y parece original. Interesa la descripción que se ofrece del trabajo en las minas, que se realizaba en condiciones penosísimas para los indios: «andan metidos en el agua todo el día para sacar el metal, y de la frialdad y trabajo que allí padecen también enferman y mueren». Se alude a que eran trasladados a latitudes más frías o más calientes, lejos de sus tierras de origen, por lo que contraían muchas enfermedades. Se habla del desamparo en que quedaban sus familias. Se refiere el abandono de su formación catequética. Se propone, como remedio a tantos males, la sustitución de los indios por negros (!). Y se grava la conciencia de los gobernantes, incluido el rey, si no ponen remedio a tantos males; y se grava también la conciencia de los religiosos y de la jerarquía eclesiástica, si no hacen oír su voz de protesta.

Como se ve, el *Directorio* coincide con el tenor de los dictámenes teológicos presentados en el Concilio, que son contemporáneos. Condena totalmente el repartimiento para las minas; en cambio, acepta los repartimientos para otras labores (cultivo de la tierra y ejercicio de algunos oficios, como zapateros, albañiles y carpinteros), con tal de que el régimen de trabajo sea suavizado, para lo cual se ofrecen sugerencias bien concretas. Evita, finalmente, aludir a culpas graves en las que podrían incurrir los encomenderos beneficiarios de tales repartimientos.

VI. ALGUNAS CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

El período histórico que acabamos de repasar abarca unos setenta y cinco años de la vida religiosa americana. En él nos hemos concretado en tres momentos de la teología «implícita» o «profética»: 1º) la denuncia de fray Antonio de Montesinos y de fray Pedro de Córdoba en La Española, acontecida en 1511; 2º) la polémica entre fray Bartolomé de Las Casas y fray Toribio de Motolinía, que transcurre entre 1539 y 1555, aproximadamente; y 3º) las deliberaciones de los teólogos del III Concilio Mexicano, que se celebró en 1585.

49. Biblioteca Pública de Toledo, Fondo Borbón-Lorenzana, ms 47, ff. 186r-187r. La versión íntegra de este suplemento se publica como apéndice de este trabajo.

Por otra parte, el área geográfica a la que hemos prestado atención también está perfectamente delimitada: las Grandes Antillas y muy principalmente Mesoamérica, comprendida ésta entre el Yucatán, al sur, y el río Pánuco, al norte. En el centro de esta región, que más o menos había constituido el territorio del Imperio azteca, se hallaba Tenochtitlan, que los españoles transformaron en la capital del Virreinato de la Nueva España.

En aquellas latitudes, y durante el breve lapso de tiempo que hemos acotado, tuvo lugar uno de los fenómenos más extraordinarios de evangelización e inculturación que se conocen en la ya dilatada historia de la Iglesia. Tal acción evangelizadora fue llevada a cabo primeramente por los Órdenes mendicantes, a las que se sumaron posteriormente los jesuitas; y bien pronto se estableció una organización diocesana viva y dinámica, que celebró multitud de juntas eclesiásticas (hasta 1546) y, sobre todo, tres importantes concilios provinciales (1555, 1565 y 1585).

Pues bien, y como ya hemos señalado más arriba, la evangelización antillana y, sobre todo, la novohispana ha sido objeto de un gran debate, iniciado hacia 1930 y reavivado últimamente por la TL. Tal discusión gira en torno a dos ejes: los planteamientos de Phelan y Bataillon, y los presupuestos liberacionistas.

a) Las tesis de la historiografía francesa y anglosajona, sobre supuestas pretensiones utópico-religiosas de los Doce que pasaron a México, pierden credibilidad en la medida que se conoce mejor el clima bajomedieval ibérico, y se ahonda en las reformas religiosas peninsulares anteriores y contemporáneas al descubrimiento americano. Pero, mientras asistimos al declive de tales propuestas historiográficas, contemplamos el apogeo de las tesis liberacionistas sobre la teología «implícita» o «profética».

b) Las tesis liberacionistas reconocen, con toda razón, que el primer momento de la evangelización americana fue la «edad dorada» de la Iglesia en aquel Continente, pero atribuyen en exclusiva el éxito de tal evangelización a las propuestas pastorales lascasianas. Es más: señalan que el fruto apostólico habría sido todavía mayor si no hubiese habido cierta resistencia a la aplicación del modelo lascasiano por parte de las autoridades eclesiásticas y políticas. (Piensan, sin duda, en la controversia suscitada por las *Leyes Nuevas* de 1542, revisadas en 1543). Y así, el modelo misionológico ideado por fray Bartolomé se convierte en señuelo de una nueva utopía, que pretende implantarse a la vuelta del tercer milenio.

* * *

El modelo misional lascasiano fue, ciertamente, el más famoso y discutido; y, aunque nunca se aplicó, su influencia fue decisiva en la polémica sobre la «duda» indiana. Sin embargo, frente a Las Casas, con su ideal un tanto utópico de la vida social y religiosa, se alzaban las propuestas evangelizadoras motolinianas y, después, los acuerdos del III Concilio Mexicano. Éstas —las de Motolinía y las del Concilio— sí fueron aplicadas realmente, e hicieron posible la extraordinaria evangelización novohispana.

Es preciso, pues, preguntarse: ¿por qué se nos propone ahora, por parte de la TL, un modelo utópico, que fracasó al llevarlo a la práctica en la costa venezolana de Cumaná (1521), en la región guatemalteca de Verapaz (1537) y en la diócesis de Chiapa (1545); y, en cambio, se pasan por alto otros modelos misionales, que dieron unos frutos apostólicos tan admirables? ¿No sería más lógico estudiar a fondo los métodos misionales de los «Doce», por referirnos solamente a Nueva España, en lugar de teorizar en abstracto sobre unas propuestas pastorales que nunca tuvieron vigencia, por muy nobles y magnánimas que hayan sido? Al fin y al cabo, y es importante retenerlo ahora, también Motolinía se caracterizó por su amor a la pobreza, tanto que los propios indios lo apodaron «el pobre». Además, su benevolencia hacia los naturales fue también ejemplar, como se prueba por su famosa *Historia de los indios de la Nueva España...* y por sus cartas.

Motolinía constituye, en mi opinión, el paradigma de una evangelización verdaderamente solidaria con los «pobres», tomado este término en el sentido bíblico más genuino, por el menos en el sentido que le confirió el post-exilio y el Nuevo Testamento. Él mismo y todos los destinatarios de la evangelización mesoamericana constituyen verdaderamente un círculo de *'anawim*, o sea, de los pobres de espíritu, los humildes de corazón, los hombres bien dispuestos para recibir, a pesar de sus deficiencias personales, el mensaje de Jesús. En la actitud motoliniana no hay rechazo de unos para acoger a otros como observamos en el modelo lascasiano.

Así, pues, si se pretende una nueva evangelización americana, con motivo de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que tendrá lugar en otoño de 1992, ¿por qué no volver más bien la mirada hacia el modelo misional motoliniano, en lugar de fijarnos tanto en los planteamientos pastorales lascasianos? ¿Por qué no fijarnos en las propuestas de los padres conciliares y de los teólogos del III Concilio Mexicano? La dialéctica del *aut... aut*, preconizada por algunos sectores de la TL, y apoyada en la her-

mosa utopía lascasiana, debería ser sustituida —en mi opinión— por la dialéctica del *et... et*, más propia del realismo y benignidad motolinianos.

La polémica historiográfica sobre los primeros momentos de la cristianización americana, lo que se ha llamado «evangelización fundante», esconde un debate teológico de gran envergadura, y no sólo teórico, sino práctico y pastoral. Aquellos momentos primeros fueron ciertamente la «edad dorada» de la Iglesia en América y, por lo mismo, son de obligatoria referencia en esa vuelta a los orígenes que constituye el inicio de toda reforma cristiana.

Los europeos nos habíamos planteado ya una polémica similar durante la hégira historicista, es decir, desde 1860 hasta la segunda Guerra Mundial, con un Adolf von Harnack como gran protagonista⁵⁰. Nosotros estamos, pues, en las mejores condiciones para comprender el alcance y significado del debate historiográfico sobre la «evangelización fundante». Hemos aprendido a huir de modelos historiográficos radicales, al comprender que la realidad siempre es mucho más compleja que nuestra capacidad de análisis. Y así hemos intuido que la Europa cristiana no es ni sólo palestinese, ni exclusivamente helénica, sino una armoniosa síntesis de la revelación judeo-cristiana injertada en el espíritu griego, latino y germánico. De la misma forma, conviene que consideremos que la actual América cristiana es un maravilloso mestizaje entre los elementos cristianos aportado por los evangelizadores, las iniciativas político-culturales de los conquistadores, y su admirable recepción por parte de los naturales.

Un maniqueísmo de nuevo cuño, como sería la resurrección del lascasianismo sin corrección alguna, abocaría más hacia la división de la Iglesia latinoamericana que hacia esa nueva primavera cristiana que todos deseamos; en esa primavera tanto unos como otros deberán renunciar a sus egoísmos y abrir su corazón a los hermanos. Ésta es, precisamente, la gran lección que nos ofrece ahora la vuelta a las actas del III Concilio mexicano, quintaesencia, con el III Concilio Limense, de la evangelización fundante americana.

50. Sobre este debate, cfr. J. I. SARANYANA, *La polémica posthegeliana sobre las raíces cristianas de Europa*, en «Scripta Theologica», 23 (1991) 993-1006.

APÉNDICE

ACERCA DEL REPARTIMIENTO DE INDIOS PARA MINAS*

Biblioteca Pública de Toledo, Fondo Borbón-Lorenzana, ms 47, ff. 186r-187r

[fol. 186r] En el repartimiento de las minas padecen los indios mayores agravios, que en el repartimiento para las labores, porque como van más lejos, de tierras calientes [fol. 186v] a frías, o al contrario**, enferman muchos de ellos, y mueren sin tener cura, ni remedio alguno, y los que trabajan en las minas andan metidos en el agua todo el día para sacar el metal, y de la frialdad y trabajo que allí padecen también enferman y mueren. Por ir a las minas dejan de labrar sus tierras, y no recogen el fruto de ellas para sustentarse, y el salario que les dan es medio real cada día solamente, y de éste han de comprar lo que han de comer.

Estando en las minas no pueden acudir a aprender la doctrina cristiana, ni las cosas necesarias a su salvación; dejan sus mujeres, hijos, hijas y casas desamparadas, por lo cual reciben mucho daño su honestidad y salud, por falta de sustento, por no haber quien tenga cuidado de ellos. Estos y otros daños padecen los indios por ser forzados a servir a los españoles en este trato de las minas, lo que naturalmente ha de causar en ellos aborrecimiento a la predicación del Evangelio, pues por ocasión de ella los tratan mal los españoles y los fuerzan a tanto trabajo.

Este trato de las minas se comenzó al principio con servicio de negros***, y si los gobernadores hubieran puesto cuidado para que esta obra se continuara con servicio de negros, hubieran librado a los indios de los males y los daños que en ello padecen, y así está obligado el gobernador en [fol. 187r] conciencia a excusar cuanto es de su parte, y librar a los indios de este trabajo, y en lo que él no pudiere remediar debe avisar y suplicar al Rey que lo remedie; porque co-

* Se ha modernizado la ortografía, para facilitar la lectura. El manuscrito ha sido paleografiado por la Dra. Elisa Luque Alcaide, Profesora del Instituto de Historia de la Iglesia, de la Universidad de Navarra.

** Anotación marginal: «Sobre tomar sus tierras, minas y posesiones a los indios, y echarlos a cavar en ellas, vide Quae notasti, in Decretis hujus Concilii [III Mexicani], lib. 5º, tit. De injuris et finali».

*** Sobre la esclavización de los africanos, cfr. Bartolomé de LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, estudio preliminar, edición y notas de Isacio Pérez Fernández, Editorial de San Estaban, Salamanca 1989.

nocidamente se ve y palpa que estos repartimientos de minas, y labores, y edificios directamente causan escándalo a la predicación del Evangelio, y a que lo aborrezcan, y se vuelvan a sus idolatrías, viéndose tan opresos y que violentamente los ocupan en trabajos que pierden la vida, libertad, mujeres, y haciendas; y, lo que peor es, no sólo se impide del bien de sus ánimas, mas lo que han deprendido olvidan y dejan. Y a esto es primera la obligación de su Majestad y ministros, y de los preladados y religiones, de clamar y dar voces, so pena que de ello han de dar muy estrecha cuenta a Dios, cuyo juicio terrible les espera, si a esto no dan luego el reparo ya dicho.

Josep Ignasi Saranyana
Instituto de Historia de la Iglesia
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona