

LA REGLAMENTACIÓN SOBRE IDOLATRÍA EN LA LEGISLACIÓN CONCILIAR LIMENSE DEL SIGLO XVI

ROSA MARÍA MARTÍNEZ DE CODES

1. *Preliminares*

El examen de la legislación sancionada por la jerarquía eclesiástica del Virreinato del Perú en los cuatro Concilios provinciales¹ que tuvieron lugar en Lima durante el siglo XVI, refleja los diversos métodos que la Iglesia peruana ensayó para la extirpación de la idolatría. Tales métodos venían fundamentados por las distintas posturas que la potestad eclesiástica y el poder civil mantenían respecto a la fórmula más eficaz para obtener la adhesión espiritual de los indígenas.

Si bien la Iglesia se mostró siempre celosa e inflexible ante propuestas que significaban una ingerencia en la exclusividad de sus competencias evangelizadoras², el principio de la subordinación de la Iglesia indiana al Estado, hecho realidad mediante el establecimiento del Patronato, posibilitó considerar la conversión de los indios y la liquidación de la religión indígena como asunto de

1. R. VARGAS UGARTE ofrece el texto original de las Actas de los cuatro primeros Concilios Limenses: I (1551-1552), II (1567-1568), III (1582-1583), IV (1591) en *Concilios Limenses (1551-1772)* I, Lima 1951.

2. La *Instrucción* que el arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, remitió en 1570 a uno de los visitadores eclesiásticos, el padre Pedro Mejía, para la visita a la provincia de Lima, evidencia la tensa situación creada por los conflictos jurisdiccionales. En ella reivindica Loayza el derecho exclusivo de la Iglesia en todos los casos de idolatría y pide a los visitadores que se atengan a lo proveído y hagan respetar los derechos eclesiásticos. Vid. *Instrucción de lo que ha de hacer el Licenciado Pero Mexía clérigo presbítero de la Compañía de Jesús en la Visita general*, en «Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales» 4 (1900) 387 ss. Lima.

Estado. Por eso, más allá de los límites propios que la concesión del Patronato marcaba a los monarcas castellanos —el diezmo, el derecho de presentación a los beneficios, la erección de nuevas diócesis—³, la autoridad civil intervino y actuó en asuntos religiosos, en particular en las misiones.

En el caso concreto del Perú, la política religiosa del virrey Toledo en el último tercio del siglo XVI estuvo inspirada, en mayor o menor grado, por la férrea voluntad de extirpar la religión aborígen. Su obsesiva persecución contra hechiceros y dogmatizadores («el principal efecto de la Visita general y personal mía — escribía Toledo— era el de extirpar las idolatrías, hechicerías y dogmatizadores para que la doctrina de los Evangelios caiga en disposición y tierra que pueda hacer fruto»)⁴, así lo atestigua.

Pero además, las medidas gubernativas por él instrumentadas —la visita general, las reducciones de indígenas, la guerra de Vil-

3. Muchos autores han dedicado atención al estudio de la actividad intervencionista del estado español en la Iglesia de Indias sobre la base de los privilegios pontificios concedidos a los Reyes de España entre 1493 y 1508. La amplia gama de expresiones utilizada por los distintos autores al referirse a tales concesiones dificulta a primera vista la comprensión de la institución patronal y la asimila a la institución del Vicariato y de la Regalía soberana como sistemas derivados.

El carácter jurídico respectivamente eclesiástico, eclesiástico-civil y meramente civil de estas tres instituciones fue señalado en su día por Manuel Giménez Fernández. A nosotros nos interesa destacar que la diferencia notable entre la institución patronal y la vicarial reside en el carácter eventual que la actuación de los monarcas tuvo en las materias mixtas de misiones, diezmos, erecciones y provisiones durante los dos primeros tercios del siglo XVI; por el contrario, en la época vicarial, que se extiende a lo largo del siglo XVII, tales intervenciones pasaron a convertirse en normales. Los monarcas españoles actuaron de hecho como vicarios parciales de la Santa Sede interviniendo a título de legados en numerosas materias concernientes al gobierno de la Iglesia en Indias.

Una buena síntesis de los contenidos de cada una de las instituciones mencionadas, con referencias concretas a las distinciones que han realizado los autores que se han ocupado de este tema, puede verse en A. DE LA HERRA, *El Regalismo Borbónico en su proyección indiana*, Madrid 1963, pp. 109-131.

4. *Libro de la visita general del virrey don Francisco de Toledo 1570-1575*, en «Revista Histórica» 7 (1924) 135. Lima.

cabamba—⁵ confirman la idea de la necesidad de la intervención civil en el campo de la extirpación de la idolatría. Tal intervención está fundamentada en la consideración de que la religión autóctona, no sólo transgredía las prácticas y creencias de la fe católica, sino que era también un refugio cultural y un foco de resistencia contra los españoles⁶.

A los ojos del poder civil las actividades de hechiceros y dogmatizadores, la pervivencia de múltiples lugares de adoración (huacas) y la persistencia de prácticas y ritos idólatras entre la población indígena cristianizada a finales de la centuria se debía a la falta de rigor y firmeza de una Iglesia que no había sabido imponer el merecido castigo a los transgresores de la fe, ni instrumentar medidas eficaces en la represión de las idolatrías.

Las actas de los cuatro Concilios Provinciales celebrados en la Archidiócesis de Lima durante el siglo XVI reflejan la sanción de métodos pacíficos y persuasivos frente a tendencias represivas e intolerantes en la extirpación de las idolatrías propugnadas por las autoridades civiles. Así pues, si inicialmente la tolerancia y la política lascasiana van a marcar las líneas de la

5. La política religiosa del Virrey Toledo aparece ampliamente estudiada, con diversas referencias a otros autores, en la obra de P. DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial (L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660)*, Lima 1971.

6. El tema de la idolatría como motor de la subversión está conectado con la revuelta mística contra la Iglesia católica, conocida con el nombre de TAQUI ONGOY, y con el levantamiento de los incas de Vilcabamba. La ideología religiosa anticatólica, que se extendió como un reguero de pólvora a través del Perú Central, tenía como finalidad una insurrección general, destinada a expulsar a los españoles y a entronizar al inca. La narración de estos acontecimientos, así como las diversas interpretaciones que han recibido, pueden verse en A. DE CALANCHA, *Coronica moralizadora del orden de San Agustín en el Perú, con sus sucesos egemplares en esta monarquía*, Barcelona 1639; C. DE MOLINA, *Fábulas y ritos de los Incas*, en F. LOAYZA, *Las crónicas de los Molinas*, Lima 1943; P. DUVIOLS, *Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y aaziendas*, en «Journal de la Société des Americanistes» LVI-1 (1967) e ID, *La Lutte contre les religions*, o.c. en nota 5; L. MILLONES, *Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taky Ongoy*, en «Revista Peruana de Cultura» 3 (1964); y G. LOHMANN VILLENA, *El corregidor de Indios en el Perú bajo los Austrias*, Madrid 1957.

Iglesia peruana⁷, en el último tercio de la centuria la experiencia evangelizadora condujo a una radicalización represiva que, a mi juicio, debe explicarse fundamentalmente por la intervención del poder civil en asuntos de idolatrías.

El tema de la idolatría no fue ajeno ni a la Iglesia, ni a la Corona. Estuvo estrechamente vinculado con las controversias de los justos títulos de la conquista y de la soberanía, antes de que se produjera la conquista del Perú y después de ésta⁸.

La extirpación de las manifestaciones idolátricas tuvo una sólida fundamentación jurídica, basada en la jurisdicción natural de la Corona y en el derecho eclesiástico, siempre que se presentó en

7. Las tesis de Bartolomé de LAS CASAS respecto al modo de suprimir las manifestaciones de las religiones andinas aparecen expuestas, con carácter universal para todas las razas y naciones del Mundo, en su tratado, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. En él dedica treinta y seis largos apartados a demostrar la siguiente proposición: «La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones, y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores o corrupción de costumbres» (México 1975, p. 75). Aproximadamente treinta años después (1563), en su *Tratado de las Doce Dudas sobre el Perú*, desarrollaba puntos de vista análogos respecto al modo de predicar.

8. La idolatría era considerada tanto un pecado contra Dios, como un pecado contra natura. En el primer caso constituía una transgresión del derecho divino, lo cual liberaba a los indios de las sanciones de España y de la Iglesia; en el segundo, una transgresión del derecho natural que fundamentó las diversas posturas de teólogos y religiosos. Frente a las tesis de Ginés de Sepúlveda, afirmando el derecho del Papa para obligar a los paganos a abandonar el culto de los ídolos y hacer de los pecados «contra natura» el segundo título de justa conquista, Vitoria opuso el principio de que la idolatría entre los indios era una calamidad, pero no un pecado contra natura propiamente dicho; negando además a los príncipes cristianos el derecho de reprimir por la fuerza los pecados contra la ley natural, cometidos por infieles que no fueren sus súbditos. Las posturas de los autores mencionados, así como las consideraciones de teólogos y juristas anteriores y posteriores al período en cuestión, pueden consultarse en la obra de V. CARRO, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la Conquista de América*, Madrid 1944.

el territorio donde los españoles se habían establecido e iniciado la evangelización⁹.

2. La «Instrucción» de Loayza

La Corona consideró como derecho y deber inherente a su jurisdicción natural la destrucción de los ídolos y la prohibición de los ritos paganos, promulgando una legislación que imponía a los funcionarios reales la destrucción de los símbolos religiosos peruanos, y el apoyo necesario a religiosos y prelados para el desarraigo de las idolatrías¹⁰. El primer texto legislativo relativo a la extirpación emitido por la jerarquía eclesiástica peruana fue *La Instrucción de la horden que se ha de tener en la doctrina de los naturales*, redactada por el propio arzobispo Loayza en el año 1545 y aprobada en 1549, dos años antes de la celebración del I Concilio Provincial Limense. El espíritu de esta *Instrucción* revela una concepción optimista y liberal de la empresa evangelizadora, derivada de la convicción de que la idolatría de los indígenas es el resultado de la ignorancia religiosa, y no un signo de culpabilidad, que puede subsanarse mediante una adecuada instrucción doctrinal.

Teniendo en cuenta la ola de violencia que asoló el Perú durante el período de guerras civiles en la década de los años 1530 —lo cual relegó a un segundo plano la evangelización frente a la pacificación del territorio—, y las dificultades insalvables para poner en marcha un plan coherente, por parte de la jerarquía perua-

9. José DE ACOSTA definió perfectamente esta posición en su obra *De Natura*: «Aunque no esté permitido compeler a los súbditos bárbaros al bautismo y a la profesión cristiana, es lícito y aun conviene apartarlo del culto idolátrico aun por mal, esto es, destruir sus simulacros y templos, desterrar la superstición diabólica que no sólo impiden la gracia del Evangelio, sino también se oponen a la ley natural» (citado por R. GÓMEZ HOYO, *La Iglesia de América en las Leyes de Indias*, Madrid 1961, p. 97, nota 2).

10. La legislación de Indias adopta estos principios en la ley promulgada el 16 de junio de 1523, retomada en 1538 y 1551 para todas las Indias. Al aumentar el intervencionismo del Estado en la lucha contra la idolatría, la ley de 1 de junio de 1616 hace de ella «stricto sensu» un asunto de Estado, al tiempo que consagra la colaboración de los dos poderes en ese campo. Vid. *Recopilación*, ley 7, tít. I, lib. I y ley 6, tít. I, lib. I.

na, para desarraigar la idolatría entre los nativos, no parece desacertada la convicción del arzobispo Loayza. Si bien es cierto que las disposiciones reales ordenaban a los conquistadores favorecer y apoyar la evangelización, en los primeros años de la conquista del Perú los intereses materiales primaron sobre los espirituales. La ignorancia y el desinterés por llevar a cabo una actividad extirpadora fueron la norma en la actuación de la mayoría¹¹. En la destrucción material que se llevó a cabo, saqueo y extirpación aparecen como dos caras de una misma moneda, pero las prácticas rituales intrínsecas al ordenamiento andino persisten y perviven en ciertos casos incorporadas al ritual de la religión católica¹².

Ante la situación descrita, dos son los objetivos de la *Instrucción* del Arzobispo: la destrucción de los monumentos paganos con el consentimiento de los indios cristianizados, siempre que ello fuera posible —«y así mismo trabajarán de saber donde tienen sus guacas y adoratorios y hazer que los deshagan, poniendo en ellas cruces, siendo lugares decentes para ello»—¹³; y la refutación de la idolatría como parte inseparable de la instrucción religiosa, orientada a desarraigar cultos y derivaciones idólatras —particularmente el culto de los muertos—, y a dar a conocer a los indios la falsedad de sus dioses.

11. Las denuncias realizadas por testigos oculares de los acontecimientos así lo confirman. En 1542 el licenciado Marcel de Santoyo en la *Relación que hace a su Magestad el licenciado Marcel de Santoyo sobre lo que debe proveer y remediar en los reynos del Perú y en otras partes*, denunciaba el consentimiento por parte de cristianos, prelados y personas de doctrina de un inhumano e injusto trato al indígena. Años más tarde, al terminar las guerras civiles, la degradación del trato al indígena y la falta de una instrucción adecuada eran confirmadas por Fray Domingo de Santo Tomás en su *Carta al rey* de 1 de julio de 1550. Ambos documentos pueden verse en E. LISSÓN Y CHAVES (ed.), *La Iglesia de España en el Perú*, docs. 86 y 152 respectivamente, Sevilla 1943-1944.

12. El mejor informe sobre la actividad ritual de los peruanos, con abundante información sobre la transición de los ritos públicos a los ritos clandestinos, así como sobre la transformación y adaptación de algunos actos rituales a las nuevas exigencias de la realidad colonial, lo redactó el Lic. Juan Polo de Ondegardo en 1559 a petición del virrey marqués de Cañete, *Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo*, en «Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú», Lima 1916, III.

13. E. LISSÓN Y CHAVES, o.c. en nota 11, doc. 106.

Con la finalidad de establecer un sistema de extirpación y evangelización regular y constante, y recogiendo en parte el desec del Vicario general del Cuzco Luis Morales, cuando en 1541 solicitaba del monarca español la creación de un cargo que vendría a cumplir funciones de director de la extirpación de las idolatrías¹⁴, Loayza instituye una gira de extirpación anual, embrión de la futura «visita de idolatrías»¹⁵, con la intención de que los sacerdotes establezcan contacto con los indios no cristianizados, visitando todas las comunidades del repartimiento y erradicando en ellas las prácticas y ritos idólatras.

3. *El I Concilio Limense*

El espíritu evangélico y el optimismo de la *Instrucción* del año 1545 ceden terreno a un espíritu más rígido y coactivo en las Constituciones del I Concilio de Lima celebrado en el año 1551, en gran medida por la resistencia de las comunidades a abandonar sus cultos tradicionales. La persistencia de la idolatría obliga a los padres conciliares a cuestionar los métodos evangelizadores que venían utilizando y a orientar la labor de extirpación en nuevas direcciones, más allá de la mera represión de elementos externos. La diversidad de las manifestaciones culturales de los incas, ya que sus

14. El vicario general redactó su petición en los siguientes términos: «Vuestra Majestad mande por que conviene asy a la conversión de los naturales y es ya tiempo... que en la dicha provincia del Perú no se consientan ydolatrías ni Ritos suyos algunos en cualquier cabo della, ni adoraciones de guacas ni de cuerpos muertos, y que sea disputada una persona, de quien se tenga buen concepto, para que a todas las guacas e adoratorios se derriben, e los cuerpos muertos, a quien ofrecen y adoran, se entierren por que será causa para que los naturales, tirado lo sobredicho, vengán a nuestra conversión». Vid. *Relación que dio el provisor Luis de Morales sobre las cosas que debían proveerse para las provincias del Perú*, en E. LISSÓN Y CHAVES, o.c. en nota 11, doc. 83.

15. Como institución oficial y autónoma la visita de idolatrías nació del acuerdo establecido entre el arzobispo, el virrey y el Rector de la Compañía de Jesús; contó con un procedimiento, codificado en el Sínodo de 1614, un reglamento, perfeccionado y completado por la experiencia visitadora del padre José DE ACOSTA en su libro: *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Lima 1621, y una vigencia de más de cincuenta años.

ceremonias podían tener un significado religioso, económico o social, y la dificultad para fijar los límites entre lo lícito y lo ilícito hacía en la práctica muy difícil la extirpación. Pese a ello, la jerarquía peruana, haciéndose eco de algunas preocupaciones teológicas y jurídicas, debatidas en la metrópoli¹⁶, distinguirá entre neófitos e infieles.

La constitución 3^a del Concilio ordena expresamente a los curas quemar y destruir ídolos y santuarios en los pueblos de indios cristianizados; pero si los indios son infieles, la tarea extirpadora pasará a manos de la autoridad civil, quien deberá evitar la mala influencia que los santuarios paganos puedan ejercer sobre los neófitos y el impedimento que pueda suponer para la conversión¹⁷.

La práctica de los cultos indígenas aparece severamente castigada en la constitución 26. La acción coactiva de la Iglesia sobre los indios cristianizados intenta frenar la regresión del bautizado a sus prácticas y ritos pasados con penas que oscilan, según el grado de reincidencia, desde el castigo físico y la falta de libertad hasta la retención de sus bienes o la remisión a la justicia eclesiástica. Las actividades de los hechiceros «infieles» son penalizadas drásticamente, con la remisión directa de los jueces, cuando son sorprendidos en el ejercicio de la idolatría¹⁸.

El culto a los muertos recibe una atención especial en la constitución 25, porque su ritual, profundamente arraigado en la tradición andina, es fuente de transgresiones, contrarias a la ley natural. Las disposiciones se dirigen a evitar los sacrificios y suicidios

16. Sobre la condición jurídica de los infieles y el concepto de infiel en la Edad Media de la Europa cristiana consúltese A. GARCÍA GALLO, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Indias*, en AHDE 27-28 (1957-58) 613-680, y A. DE LA HERA, *América y el sentido misional de la Edad Media*, en su «Revista Chilena de Historia del Derecho» 11 (1985) 227-244.

17. Const. 3^a: «que las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente se hagan Iglesias» (en *Concilios Limenses*, o.c. en nota 1, p. 8-9).

18. Const. 26^a: «En la cual declara la pena de los que quebrantaren lo ordenado en la constitución antes desta y de los que sacrificaren o idolatrasen» (en *Concilios Limenses*, o.c. en nota 1, p. 21-22).

rituales que acompañan al entierro¹⁹, y responsabilizan al «sacerdote o español» que lo presencie, de la vigilancia y control de tales ceremonias para que éstas se realicen según la práctica cristiana. Se estipula que los indios bautizados sean sepultados en los cementerios cristianos y se fija un lugar público para enterrar a los infieles²⁰.

La conciencia de que urgía mayor profundidad y dedicación en la labor doctrinal condujo a los padres conciliares a adoptar disposiciones muy concretas sobre las pautas a seguir en el terreno doctrinal. El primer objetivo fue uniformar la enseñanza de la doctrina cristiana. Para ello, y con el propósito de evitar la confusión de los indígenas, se derogaron todas las cartillas e instrucciones que circulaban en el arzobispado²¹ y, a continuación, se sancionaron dos constituciones —38^a y 39^a— que precisaban una detallada instrucción sobre la enseñanza evangélica a que debía acomodarse todo doctrinero de indios.

El Concilio I opta por una refutación orientada hacia lo pragmático. Tratando de erradicar la veneración por los muertos, se intenta desacralizar el reconocimiento que les otorgaba el hombre andino aludiendo, contra sus creencias, a la noción del alma y al estado de gloria y bienaventuranza que los hijos de Dios gozan después de muertos frente al estado de pena y caos que sufren aquellos que no se bautizan y no guardan sus mandamientos. Había que infundir en el indio la conciencia del error, hacer uso de la refutación como medio de socavar la fe en los dioses tradicionales, e insistir en las penas derivadas para todo aquel que se mantu-

19. El hombre andino admitía que los antepasados «malquis» asistían a los vivos, sus momias eran escrupulosamente embalsamadas y enterradas junto a los enseres más queridos para asegurar las condiciones necesarias en su resurrección. A escondidas de los españoles exhumaban los cadáveres y los depositaban en los «machay» tradicionales, porque pensaban que al enterrarles bajo tierra quedaban aplastados y su resurrección corría peligro. Francisco DE JEREZ menciona todo el ceremonial indígena relativo al culto a los muertos y a los suicidios rituales en *Verdadera relación de la conquista del Perú y Provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla*, en BAE 26, Madrid 1947.

20. Const. 25^a: «De la manera que han de ser enterrados los indios» (en *Concilios Limenses*, o.c. en nota 1, p. 20-21).

21. Const. 37^a: «De lo que a los indios se ha de platicar y dar a entender» (en *Concilios Limenses*, o.c. en nota 1, p. 28-29).

viese en la infidelidad: «Y decirles han como todos sus antepasados y señores porque no conocieron a Dios ni le adoraron, sino al sol y a las piedras están ahora en aquel lugar con gran pena. Y cómo la Iglesia tiene siempre y ha tenido especial cuidado de rogar a Dios que les alumbré a ellos para que vengan a su conocimiento, e porque no se condenen como sus antepasados»²².

Cuando la religión indígena hace causa común con el rechazo a la presencia española en la década de 1560, la Iglesia y el Estado intervendrán estrechamente unidos en la extirpación de las idolatrías.

4. *El II Concilio Limense. Polo de Ondegardo*

El espíritu del II Concilio Provincial Limense, celebrado a finales de la década de 1560, resulta difícil de comprender sin una mención previa a la convulsión espiritual que sufrieron las comunidades indígenas bajo la predicación de la secta de los taquiongos²³. El movimiento mesiánico insurreccional, denominado «taqui Oongoy», alertó a las autoridades civiles y eclesiásticas sobre la necesidad de penetrar en el contenido ideológico de la religión andina. Con esta finalidad, el virrey marqués de Cañete y el arzobispo Loayza encargaron al licenciado Polo de Ondegardo una en-

22. Const. 38^a: «Contiene la Instrucción acerca de la doctrina que se ha de enseñar a los indios» (en *Concilios Limenses*, o.c. en nota 1, p. 29-30). La constitución 39^a precisa las verdades de fe: la Creación, el pecado original, la Redención, los mandamientos y los sacramentos de la Iglesia. La Iglesia indiana reconoció al indígena suficiente capacidad para recibir el bautismo, la penitencia y el matrimonio. Alejados de la eucaristía, por recomendación expresa de este Concilio (Const. 14), apenas comenzaron a recibir el sacramento en cuestión hacia 1583, toda vez que sus derechos como cristianos fueron informados positivamente por el III Concilio Limense. *Ibid.*, p. 30-32.

23. La ideología de los insurgentes dividía el mundo en dos partes irreconciliables: por una parte el Dios de los españoles, creador de su mundo y de las cosas de Castilla; por otra parte las huacas, que habían creado a los peruanos, la naturaleza y las cosas de Perú. Profetizaban la derrota de los españoles y el advenimiento de un cataclismo cósmico que borraría su memoria, y recurrían a métodos similares a los utilizados por la Iglesia en la evangelización: la persuasión, las promesas y las dádivas. Vid. L. MILLONES, *Un movimiento nativista del siglo XVI*, o.c. en nota 6.

cuesta sobre las modalidades y significado del ritual indígena. La información recogida se redactó bajo el título de *Tratado y averiguación de los errores y supersticiones de los indios*²⁴, y en él se ofrece una detallada información sobre la transición de los ritos públicos a los ritos clandestinos, sobre la adaptación de algunos actos rituales a las nuevas exigencias de la religión colonial, y una clasificación en categorías de los cuadros religiosos indígenas.

El licenciado Polo es un ejemplo del nexo indisoluble entre la Iglesia y el Estado en la política religiosa española en el Perú. En las décadas de 1560 y 1570 sus informes y estudios²⁵ fueron la primera fuente etnológica sobre religión peruana y el aporte más significativo a la campaña de extirpación que ambos poderes proyectaban poner en marcha. Polo llamó la atención de las autoridades sobre el nexo existente entre religión, política y economía. Frente a la colonización, la religión indígena era considerada un obstáculo por razones espirituales, económicas y sociales. Las tierras, bienes y servicios de la religión constituían la tercera parte del caudal económico peruano; razón por la cual, la extirpación debía conllevar junto a la destrucción material de santuarios, ído-

24. El texto original del informe de Polo se ha perdido. Lo conocemos en parte por las múltiples citas y referencias de otros autores a dicho texto, especialmente B. COBO en su *Historia del Nuevo Mundo*; J. DE ACOSTA en la *Historia natural y moral de las Indias*; M. DE MURÚA, *Historia general del Perú, origen i desendencia de los Yncas*; y por el amplio resumen que el III Concilio de Lima publicó en el *Confesionario para curas de indios* bajo el título de *Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo* (1584), en «Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú», III (1916).

25. Otra obra posterior del mismo autor fue la *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros* (1571), en el que existen valiosos informes y reflexiones sobre la religión indígena y la extirpación; así como la mención del hallazgo de la *Carta de los ceques*, es decir, el plano de las huacas principales de Cuzco, según las normas geográficas por las que dicho plano se regía. Este documento, hoy día extraviado, es otro distinto de la *Lista de las huacas del Cuzco*, que copia Bernabé Cobo el original de Polo en su *Historia del Nuevo Mundo*. Su valor reside en su utilidad para determinar los lugares en que se encontraban las huacas, su destrucción y control de los lugares sagrados. Vid. «Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú», III (1916).

los y momias, la erradicación de las viejas creencias y la desaparición de las estructuras económicas y sociales del clero incaico²⁶.

Los trabajos de Polo de Ondegardo influyeron altamente en los acuerdos tomados en el II Concilio Limense bajo la presidencia de Loayza. Los eclesiásticos reunidos reconocieron implícitamente el fracaso de los primeros intentos evangelizadores, al admitir que los indios cristianizados mantenían sus antiguas prácticas en la clandestinidad, y comprobar que el paganismo se encontraba generalizado.

Haciéndose eco de los informes mencionados denuncia todas las actitudes reveladoras de un dualismo ritual y atribuye la idolatría menos a los infieles que a los indios bautizados; si bien, no tratará a éstos de apóstatas, sino de neófitos, plantas nuevas en la fe, que hay que apoyar y guiar el tiempo que dure su conversión.

La situación espiritual de la población indígena obliga a los padres conciliares a sancionar 122 constituciones, en la Parte Segunda «de lo que toca a los indios», algunas de las cuales presentan interesantes innovaciones en el terreno de la extirpación. Trece disposiciones reglamentan de forma específica la actitud de la Iglesia peruana frente a la idolatría²⁷.

El conocimiento de la persistencia de las prácticas idólatras y del papel que caciques, hechiceros y adivinos desempeñan en las mismas obliga a los legisladores a mantener el rigor en lo que se refiere a la destrucción de los símbolos religiosos y a prevenir a los curas del peligro de la compañía de los indios infieles²⁸. Los culpables de practicar o ejercer la idolatría, ya sean infieles o cristianos son privados de su libertad y amonestados repetidas veces. Si se tratase de caciques o indios relapsos éstos deberían remitirse al ordinario para ser castigados según derecho²⁹.

26. A título personal Polo aprobaba la destrucción material, pero insistía en que la solución al problema de la idolatría pasaba por convencer a los indios de la futilidad de sus creencias, intensificando la predicación. Con esta idea redactó el *Tratado* de 1559, para dar a conocer a los curas de indios los conocimientos indispensables de los ritos secretos y poder llevar a cabo una refutación eficaz.

27. La numeración es la que sigue, si bien aparecen mencionadas en el texto de otra forma, en base a la relación que ofrece su contenido: constituciones 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107 y 117.

28. Const. 96, 98 y 99 (en *Concilios Limenses*, o.c. en nota 1, p. 252-253).

29. Const. 107 (*ibid.*, p. 254).

Mientras el Primer Concilio se abstuvo de legislar sobre las fiestas y el ritual indígena, el Segundo con mejor y mayor información amplió las prohibiciones. Por primera vez adopta una postura clara y definida ante las numerosas supersticiones y ritos paganos, consciente de que hasta que tales prácticas no se hayan concluido, no se puede iniciar el culto de la religión cristiana³⁰. Así, la constitución 104 condena, por su implantación demoníaca, las fiestas agrarias y propone la refutación como mejor medio para convencer a los indios de que transmitan su adoración al verdadero Dios.

Las costumbres indígenas que atentaban contra la fe y la moral cristiana se catalogan, en algunos casos, como pecados «contra natura»: la deformación craneal y la perforación de las orejas³¹, y en otros como prácticas escandalosas: el rito sexual de las cabelleiras y las borracheras rituales³².

Los delitos funerarios vuelven a atraer la atención de la jerarquía peruana, que en esta ocasión sanciona bajo pena de excomunión la sustracción de cadáveres y su falta de sepultura. El principio de inviolabilidad de las sepulturas, definido por Clemente III, impedía el expolio de las tumbas encubierto tras el afán de extirpación. La política lascasiana, contraria a la licitud del saqueo, defendida por los religiosos de Santo Domingo, logró imponerse en el sínodo como prueba la constitución 113³³.

Paralelamente los doctrineros reciben directrices muy precisas en cuanto a las averiguaciones que debían realizar para detectar las prácticas paganas y combatirlas³⁴; aunque también, se detecta un

30. Const. 95 y 115 (*ibid.*, p. 252 y 256).

31. Const. 100 y 103 respectivamente (*ibid.*, p. 253).

32. Const. 101 y 104 respectivamente (*ibid.*, p. 253-254).

33. En el Tratado de las *Doce dudas sobre el Perú* (1563), Las Casas concluye que los tesoros de las sepulturas, en caso de no existir herederos, «deben restituir en provecho de los indios de aquel lugar o provincia donde se hallan las tales guacas y sepulturas». Cinco años más tarde, Juan de Matienzo en el *Gobierno del Perú* (1567) refuta a Las Casas en el conjunto de sus conclusiones, pero le da la razón en el tema de los tesoros de las huacas. La sanción del III Concilio Limense no dejaba lugar a dudas; si bien, colonos, funcionarios y religiosos entablaron una larga polémica ante la Corona al ver lesionados sus intereses.

34. Const. 102, (en *Concilios Limenses*, o.c. en nota 1, p. 253).

ensayo de transferencia de intención religiosa al aceptar las ofrendas materiales que realizan los neófitos³⁵.

Respecto a las medidas represivas, se observa una actitud más moderada y atenta a la reincidencia del transgresor. Bien es cierto que el rigor se mantiene en lo relativo a la destrucción de los lugares y objetos de adoración, pero con las personas físicas la Iglesia suaviza sus métodos consciente del plazo largo que implica la conversión cultural y religiosa del indígena, por lo que insiste en repetir las advertencias y las amonestaciones antes de llegar el castigo. En última instancia la imposición de penas personales o corporales dependería de cada obispo en su diócesis respectiva³⁶. Los hechiceros y adivinos fueron objeto de sanciones más severas, quedando los más peligrosos al cuidado y servicio de la Iglesia, por tiempo indefinido, para su reeducación³⁷.

5. *El virrey Toledo*

La controversia sobre los castigos aplicados a los indios se agudizó en la década de 1570 con la llegada del virrey Toledo y la Compañía de Jesús al Perú³⁸. Francisco de Toledo arribó al virreinato del Perú con instrucciones especiales del Consejo de In-

35. Const. 106 (*ibid.*, p. 254).

36. El Concilio, tratando de preservar y mejorar la imagen de los doctores encargados de la predicación de los indígenas, prohíbe a los curas y visitadores imponer personalmente los castigos físicos. Const. 116 y 117 (*ibid.*, p. 256).

37. Const. 107 (*ibid.*, p. 254).

38. Establecidas en el Perú desde 1569, los jesuitas hicieron de la evangelización uno de sus principales objetivos. Aunque no realizaron una investigación específica sobre la idolatría, las crónicas que resumen las actividades de las misiones en el Perú, durante el siglo XVI, enumeran muchos casos de extirpación material. Los métodos utilizados por la Compañía primaron la refutación teórica y la persuasión, recurriendo a técnicas psicológicas de discusión, como fue el método de la abjuración pública, frente a la imposición de castigos corporales. El tratado del provincial de la Compañía, JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda Indorum salute* (1588), perfila una política de extirpación en la cual la persuasión y la represión se combinan, según se trate de apóstatas o infieles.

días y del Rey³⁹, para derribar los obstáculos que se oponían a la integración de los pueblos andinos en el sistema español. Para el virrey los problemas religiosos tenían prioridad dado que la hispanización de la población andina requería desarraigar previamente la religión indígena. Con este objetivo, Toledo logra que la asamblea de prelados reunidos en el Cuzco (25-3-1571) apruebe una serie de castigos y penas punitivas para erradicar la pervivencia de la religión autóctona y de sus líderes y hechiceros⁴⁰. Así, la erradicación de la idolatría, convertida en asunto de Estado, pasa a depender en gran medida del virrey a quien instrumenta una serie de medidas —la visita general, la guerra de Vilcabamba, las reducciones de indígenas, el nombramiento de visitadores eclesiásticos— conducentes a reprimir y destruir todo reducto o símbolo de la religión andina.

Los visitadores eclesiásticos por él nombrados fueron los precursores de un sistema de extirpación que cuarenta años más tarde, en 1610, se institucionalizó con la creación de un cuerpo especializado de «jueces eclesiásticos visitadores de idolatrías»⁴¹. A través de ellos y, en concreto, de la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas* de Cristóbal de Albornoz⁴², conocemos la amplia gama de castigos físicos y represivos que entonces se aplicaban⁴³.

39. La asamblea del Cuzco aplicó todo el rigor coactivo de la Iglesia a los indios apóstatas y dogmatizadores, hasta el punto de aprobar la pena de muerte para aquellos dogmatizadores que estorbasen la predicación. Vid. P. DUVIOLS, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVI*, Cuzco 1986.

40. El estudio más detallado al respecto es el de R. LEVILLIER, *Don Francisco de Toledo supremo organizador del Perú*, Madrid 1935, I.

41. Como institución oficial y autónoma, la «Extirpación» tuvo su período de mayor actividad entre 1610 y 1660. Durante este período las visitas de idolatrías y los procesos estuvieron destinados a la destrucción de ritos y prácticas idólatras. Aunque tuvo amplia relación con la Inquisición, tuvo fines distintos. Entre sus proyectos positivos destaca la aculturación de comunidades rurales no hispanizadas y la evangelización a través de la misión pastoral. Vid. P. DUVIOLS, *La lutte contre les religions*, o.c. en nota 5.

42. El informe de Albornoz fue redactado hacia 1583 y parece ser el primer tratado de extirpación anterior a los del jesuita J. ARRIAGA, *La extirpación de la idolatría en Perú*, Lima 1621, y del obispo P. DE VILLAGÓMEZ, *Carta pastoral de Exhortación e Instrucción contra las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima*, Lima 1649.

43. GUAMAN POMA DE AYALA, que le sirvió de fiscal en su campaña

El deseo del virrey era que el Santo Oficio, arribado con él a Lima en 1570 fuese competente para juzgar a los dogmatizadores más peligrosos. La concurrencia de los tribunales eclesiásticos y civiles para juzgar delitos de idolatría pudo hacer posible la pena de muerte para ciertos acusados, si bien, el tribunal de la Inquisición no tuvo competencia en este asunto⁴⁴.

El celo extirpador de Toledo parece estar motivado en la necesidad de encontrar argumentos que fundamentasen los justos títulos de la Corona sobre el Perú y, basándose en ellos, privar a los príncipes indígenas de todo derecho de soberanía. En esta línea, sus apologistas Sarmiento de Gamboa⁴⁵ y el autor del texto de Yucay⁴⁶ desarrollan primero el tema de la tiranía y de la usurpación de los señores del Cuzco y, a continuación, el de los pecados contra natura existentes en el Perú indígena, entre los cuales persiste la idolatría, para dar al monarca español todos los derechos de intervención y de soberanía.

6. *El III Concilio Limense*

La obra del III Concilio Provincial (1582-1583) en materia de extirpación de idolatrías se proyecta en la literatura pedagógica que los asistentes prepararon al elaborar tres manuales en lenguas diversas (español, quechua, aymará) para la enseñanza de los indios: un catecismo, un confesionario y un sermonario, cada uno de ellos con una finalidad específica⁴⁷. La concepción y redacción de

extirpadora en la provincia de Huemanga, menciona azotes, trasquiladura, el cepto, los paseos denigratorios, el servicio por cierto tiempo o perpetuo en la Iglesia y la cárcel etc., en *El primer Nueva Coronica y buen gobierno*, París 1936.

44. Una Cédula real de 1575 sentenció que sólo los hechiceros cuyas prácticas fueran causa de muerte serían puestos a disposición de la justicia civil, el resto dependería en el futuro de la justicia eclesiástica.

45. Vid. su *Historia de los Incas (1572)*, Buenos Aires 1947, pp. 76-78.

46. Atribuido al padre Portillo, el texto de *Yucay* (1571) utiliza el argumento clásico de los obstáculos que los infieles ofrecen a la propagación de la fe, para justificar la intervención de los príncipes cristianos. R. LEVILLIER, *Don Francisco de Toledo supremo organizador del Perú, sus informaciones sobre los Incas (1570-1572)*, Buenos Aires 1940, II, p. 123-124.

47. La ausencia de disposiciones concretas sobre idolatría, a excepción del cap. 42 dedicado al encarcelamiento de los hechiceros, puede hacer creer que

estas obras responde al profundo sentir de la Compañía de Jesús, en especial de su provincial, padre José de Acosta⁴⁸, sobre la necesidad de difundir los medios materiales que permitieran dar prioridad a la acción espiritual en la extirpación de la idolatría.

El fin principal del catecismo fue que los naturales conocieran los misterios de la fe en su propia lengua. Por eso, el capítulo 3 insiste en que los responsables de la evangelización utilicen el texto sancionado y veda cualquier otra interpretación o traducción aparte de la oficial.

La doctrina del Concilio respecto a la pedagogía de la extirpación aparece detallada en el *Confesionario* para curas de indios, donde se observa la multiplicidad de ritos y creencias paganas y la ineficacia de los métodos ensayados por los doctrineros para combatirlos. Este manual, compuesto de varios documentos⁴⁹, publicó por primera vez «Los errores y supersticiones de los indios, sacados del trabajo y averiguación que hizo el licenciado Polo», con la clara intención de que los curas conocieran los ritos y supersticiones más corrientes, antes de poner en práctica la refutación. En él aparecen las actividades más habituales de los idólatras, algunos modelos de interrogatorio de los curas, visitantes y fiscales y fórmulas de confesión de hechiceros.

Finalmente, el *Tercero Catecismo por Sermones* incluye treinta sermones que facilitan al cura de indios las directrices de la predicación y la aplicación de los principios de la refutación.

7. El IV Concilio Limense

El IV Concilio limense, celebrado en 1591, no menciona en ninguno de sus decretos fórmulas para combatir la idolatría. A fi-

la jerarquía eclesiástica peruana minimizaba el problema a finales del siglo XVI. La atenta lectura de sus normas permite comprobar que los capítulos 1 y 2 ratifican las constituciones de 1567 y amplían su validez (*Concilios Limenses*, o.c. en nota 1, pp. 322-323).

48. Acosta redactó completamente la *Doctrina christiana* (1585), fue el gestor del *Confesionario para curas de indios* (1585) y uno de los principales redactores del *Tercero Catecismo por Sermones* (1585).

49. El libro contiene además de «Los errores», un documento titulado: «Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al

nales de la centuria la Iglesia peruana había bautizado e integrado en doctrinas a la gran mayoría de los indios.

La represión impuesta desde el Estado y ejecutada por el virrey Toledo a través de las medidas mencionadas hizo creer que la resistencia, u oposición sistemática a la obra de los evangelizados había sido vencida, y que los escasos datos de idolatría existentes eran meros residuos del pasado.

La no formulación de criterios precisos por parte de la jerarquía eclesiástica que fijara el límite en el cual los indios podían ser considerados como auténticos cristianos o como idólatras, junto a la negligencia del clero auxiliar condujo, con el tiempo, a considerar el problema de la idolatría resuelto.

Las tres campañas de extirpación que tuvieron lugar en la centuria siguiente⁵⁰, conmoviendo las bases culturales del mundo andino colonial, pusieron en tela de juicio la metodología ensayada por la Iglesia andina y los fundamentos mismos de la evangelización.

La realidad andina, tan ajena al bagaje cultural de los españoles, se imponía de nuevo, cuarenta años más tarde de la insurrección de Vilcabamba, revelando la vitalidad de la religión indígena y de las prácticas idolátricas. La clandestinidad y el rigor de las medidas represivas ensayadas en el último tercio del siglo XVI, antes que debilitar la religión autóctona, la potenciaron como refugio e identidad de los vencidos.

R. M^a Martínez de Codes
Facultad de Geografía e Historia
Universidad Complutense
28040 Madrid. España

tiempo de su infidelidad», así como «Supersticiones de los indios sacadas del segundo Concilio Provincial de Lima que se celebró al año de sesenta y siete».

50. La génesis de esas campañas y su desarrollo puede verse en R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, II, pp. 305-317; III, pp. 1-9; y en P. DUVIOLS, *La lutte*, o.c. en nota 5, pp. 176-222.

LA PASTORAL DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA EN SANTA FE DE BOGOTÁ (1556-1576)

HÉCTOR MONTAÑÉS OLTMANN

1. Consideraciones preliminares

Uno de los principales objetivos que debieron perseguir obispos y doctrineros en la conversión de los indios fue la formación de sus conciencias. Era tanto más difícil, ya que se debió edificar la fe sobre fuertes tradiciones idolátricas¹. La lengua fue al principio un serio obstáculo para la buena administración del sacramento de la Penitencia. Como era lógico, las confesiones hechas por intérprete, o bien con la presentación escrita o pintada de sus pecados, fueron prohibidas en Sínodos y Concilios². Pronto se elaboraron confesionarios en las lenguas indígenas que remediaron en parte la dificultad idiomática³. Sin embargo, parece traducirse de

1. Cfr. Mario G. ROMERO, *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, Biblioteca de Historia eclesiástica «Fernando Caycedo y Flórez», Bogotá 1960, pp. 286-287. Las crónicas son abundantes en señalar relatos de indios que, después de recibir el bautismo, seguían practicando en secreto sus antiguos ritos. En fin, los doctrineros tuvieron que enseñar la moral enfrentándose a unas costumbres desenfrenadas u generalizadas.

2. Cfr. Francisco MATEOS, *Constituciones para indios del primer Concilio limense (1552)*, en «Missionalia Hispanica» 19 (1850) 33-34. Sobre las dificultades derivadas de la lengua y mitos precolombinos, cfr. Fernando de ARMAS MEDINA, *Cristianización del Perú 1532-1600*, Sevilla 1953, pp. 321-328. También será de mucha utilidad, cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *Ritos confesionales incaicos precolombinos, Estudio del Cod. Vat. lat. 6204, ff. 7-12*, en «Scripta Theologica» 19 (1987/3) 795-813. Véase el testimonio de José de ACOSTA, *De Procuranda indorum salute*, lib. VI, cap. XII, ed. L. Pereña, en «Corpus Hispanorum de Pace», XXIV, pp. 425-426.

3. Cfr. Mario G. ROMERO, *o.c.*, en nota 1, p. 287. El estudio de los distintos confesionarios que surgieron en el Nuevo Mundo ofrece preciosos da-

las disposiciones conciliares y sinodales americanas que el sacramento de la Penitencia no fue siempre bien comprendido por los naturales⁴. Así, pues, la labor pastoral de los sacerdotes-doctrineros de indios fue verdaderamente ardua; y quizás, sea el reflejo de este hecho lo que manifiestan las normas disciplinares de los concilios⁵. Con todo, las constituciones emanadas por la jerarquía eclesiástica indiana dan a entender que la administración del sacramento de la Penitencia a los naturales era algo usual, universalmente admitido. Se puede afirmar, por tanto, que no se dudó de la capacidad de los indios cristianos en la recepción del sacramento de la Penitencia; más aún, los hechos al final, a pesar de las polémicas y claroscuros, ofrecieron verdaderos frutos⁶.

Nos vamos a centrar, para el estudio de la pastoral del sacramento de la Penitencia, en las disposiciones del sínodo de 1556, de

tos para el conocimiento de sus costumbres. Nos cuenta Lorenzana que después de una exhortación que hacía el confesor para declarar la naturaleza del sacramento y despertar la confianza en el penitente, se procedía al examen propiamente dicho en el orden de los mandamientos. Por ejemplo, en el confesionario del idioma chibcha encontramos estas preguntas relativas al primer mandamiento: ¿has tenido por Dios y adorado los pautuarios? ¿has ofrecido mantas chicas, pepitas de algodón, esmeraldas, oro, moque, cuentos u otra cosa...?

4. Cfr. Francisco MATEOS, *o.c.*, en nota 2, p. 34. Se trata de la constitución vigésimo segunda del Concilio Limense de 1552, que estableció, entre otras cosas, lo que sigue: «... por cuanto por falta de entendimiento y de doctrina los indios ya convertidos no entienden la razón y obligación que tienen a confesarse...».

5. Cfr. Fernando de ARMAS MEDINA, *o.c.*, en nota 2, p. 324. Como sucedió comúnmente con «los indios», siendo un problema no sólo americano.

6. *Ibidem*, p. 322. Acerca de la disposición de los naturales para recibir el sacramento de la penitencia, cfr. Francisco MATEOS, *Primeros pasos en la evangelización de los indios (1568-1576)*, en «*Missionalia Hispanica*» 10 (1947) 49: «Son tantos los indios que acuden a nuestra iglesia a confesar, que no se puede satisfacer a la devoción de todos tan en breve como ellos desean, y es tanta la perseverancia que tienen en acudir, que vienen ocho y quince días continuos, hasta que hallan lugar para confesar... se confiesan con tanta distinción y particularidad de pecados y circunstancias, que en esto no les hacen ventaja los españoles ejercitados en confesar». Vid. también Carlos E. MESA, *La administración de los sacramentos en el Nuevo Reino de Granada*, en «*Missionalia Hispanica*» 88 (1973) 24-25.

Fray Juan de los Barrios, y en las «ordenaciones cuasi-sinodales» del arzobispo Zapata de Cárdenas de 1576⁷.

2. *El sacramento de la Penitencia en el Sínodo de Santa Fe de Bogotá de 1556*

Las prescripciones sinodales de 1556 totalizaron 238 constituciones. Estas primeras disposiciones de Santa Fe de Bogotá estuvieron fundamentadas en las normas generales de la Iglesia y, sobre todo, en las conciliares de Sevilla (1512), Lima (1552) y México (1555)⁸. El Sínodo del obispo Juan de los Barrios estableció doce constituciones respecto a la buena administración del sacramento de la Penitencia. Estas son: 1) la constitución 16, *in fine*, que enumera este sacramento entre aquellos que se pueden administrar a los indios; es deudora de la constitución 13 del concilio limense de 1552; 2) la constitución 19, que trata de la exhortación a los novios para que se confiesen antes de contraer matrimonio, y sigue textualmente a la constitución 14 del primer concilio de Lima de 1552; 3) La constitución 27, que impone la obligación de confesarse por lo menos una vez por año, copia de constitución 21 del concilio de Lima ya mencionado; 4) la constitución 28, que declara las penas de los que no se confiesan, siguen, las disposiciones de la constitución 22 del concilio de Lima; 5) la constitución 79,

7. Para conocer la vida y obra pastoral de fray Juan de los Barrios conviene cfr. Mario G. ROMERO, o.c., en nota 1, pp. 23-28. Sobre el segundo arzobispo de Santa Fe de Bogotá Fray Luis Zapata de Cárdenas, cfr. Juan M. PACHECO, *Historia eclesiástica*, en *Historia extensa de Colombia*, Lerner, Bogotá 1971, vol. XIII/I, pp. 205-232; José RESTREPO POSADA, *Illmo. Sr. Don fray Luis Zapata de Cárdenas*, en «Revista Javeriana» 46 (1956) 181-198; Carlos E. MESA, *El Arzobispo de Santa Fe de Bogotá (1562-1629)*, en «Misionaria Hispanica» 121 (1985) 106-124; Luis I. GARRAIN, *El franciscano Fray Luis Zapata de Cárdenas segundo Arzobispo de Santa Fe de Bogotá*, en Congreso «Franciscanos extremeños en el Nuevo Mundo». *Actas y estudios*, Monasterio de Santa María de Guadalupe, Guadalupe 1986, pp. 661-671. Vid también *Primer Catecismo de Santa Fe de Bogotá*, «Colección V Centenario», 18, Centro de Publicaciones del CELAM, Bogotá 1988, pp. 13-136; citaré esta última obra abreviando con el nombre de su inspirador y ejecutor ZAPATA DE CÁRDENAS.

8. Cfr. Mario G. ROMERO, o.c., en nota 1, pp. 459-568 y p. 84.

que establece la obligación de llevar un padrón o matrícula donde inscribir a los que se confiesan, y concuerda con el espíritu de la constitución VII del concilio sevillano de 1512; 6) la constitución 80, que también se refiere a la matrícula antes mencionada; 7) la constitución 81, que determina el deber de obtener un certificado por parte de quienes se confiesan con un religioso, distinto del párroco; 8) la constitución 82, por su parte, prohíbe que un sacerdote confiese a penitentes ajenos; esta norma sigue, sobre todo, la constitución LXII del concilio de México de 1555; 9) la constitución 83, que indica la obligación de tener licencia del obispo para oír confesiones, y transcribe, a su modo, las constituciones VII y IX del concilio de México ya citado; 10) la constitución 84, que es, en parte, la constitución XXV del concilio de Sevilla de 1512, que permite al sacerdote elegir confesor; 11) la constitución 85, que legisla que los doctrineros confiesen a los indios y negros esclavos sin interés alguno; 12) y, por último, la constitución 212, que determina que los sacerdotes pueden absolver a los excomulgados «satisfecha la parte», y sigue la constitución XIII del concilio de México de 1555⁹.

Sólo una de las constituciones de 1556 sobre la Penitencia se aparta de la legislación anterior, al tratar de la confesión de indios y negros esclavos¹⁰. Esta es la constitución 85, que manda confesar a los naturales y a los negros esclavos gratuitamente. Por otra parte, esta tendencia a manifestar la gratuidad de la administración del sacramento coincide con la misma enseñanza de Domingo de Soto, en su cátedra de prima de Salamanca, plasmada en su obra *De iustitia et iure*, publicada en el año 1553. El comentario del insigne teólogo salmantino en *De iustitia et iure*, V, q. 6, cuyo artí-

9. *Ibidem*, pp. 459-568. Hacemos notar que no coinciden, en muchos casos, las notas marginales hechas por Mario G. Romero entre las constituciones del sínodo de 1556 y sus fuentes establecidas por el concilio de Sevilla de 1512, Lima 1552 y México 1555. Para los concilios de Sevilla y México conviene cfr. Juan TEJADA Y RAMIRO, *Colección de Cánones de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América*, V (Madrid 1855) 67-191, y 123-180, también cfr. Francisco MATEOS, o.c., en nota 2, pp. 5-54.

10. *Ibidem*, p. 494. Se trata de la constitución 85 que señaló: «Mandamos, S.S.A., a los Curas y sus Tenientes confiesen a los indios, y negros esclavos sin llevarles interés que se les pida ni darles a entender que han de pagar algún dinero por el sacramento que se les administra».

culo 1 lleva por título: «Utrum quandoque licet, pro sacramentis pecuniam seu dare seu accipere», bien pudo conocerlo la junta sinodal presidida por el obispo Juan de los Barrios, a partir, quizás, del problema adicional planteado por la confesión de los esclavos de raza negra¹¹.

3. *Evangelización a través del sacramento de la Penitencia en el «catecismo sinodal» de 1576, de Santa Fe de Bogotá*

El «catecismo sinodal» de Zapata de Cárdenas fue el resultado de un verdadero sínodo, aunque no guardase la forma canónica de este tipo de reuniones. El arzobispo pretendió disimular su sínodo bajo la apariencia de redactar sólo unas normas para sus curas doctrineros. No obstante, a pesar de querer pasar inadvertido, el oidor Francisco de Anuncibay lo denunció al Rey el 4 de febrero de 1577. La carta del oidor de la Real Audiencia acusaba a Zapata de Cárdenas de convocar un sínodo sin licencia de su Majestad¹².

Las «ordenaciones sinodales» de Zapata de Cárdenas siguieron en sus disposiciones generales el sínodo de 1556, que llamo «sínodo Antiguo»¹³. El «Catecismo sinodal» introduce en el arzobispado de Santa Fe de Bogotá seis capítulos originales, que complementan las normas del sínodo de 1556 respecto al sacramento de la Penitencia¹⁴. Estos son los capítulos elaborados por la junta cuasi-sinodal presidida por Zapata de Cárdenas: 1) el capítulo 41, que ordena al sacerdote administrar este sacramento en su lugar y sede adecuados, y especifica aún más, al mandar al sacerdote que no confiese fuera de ese lugar, ni tampoco fuera de la iglesia salvo el caso de enfermos; 2) el capítulo 42, que da una fórmula del «Yo

11. El teólogo segoviano, comentando a Santo Tomás, nos dice: «Prior: pro spiritali sacramentorum gratia pecuniam accipere, crimen est sacrilegum simoniacum, usque adeo naturali divinoque iuri adversum ut nulla possit consuetudine excusari» (*De iustitia et iure*, V, q. 6, a. 1; pp. 821-828).

12. Cfr. Francisco MATEOS, *Constituciones sinodales de Santa Fe de Bogotá, 1576*, en «*Missionalia Hispanica*» 93 (1974) 301-302.

13. Cfr. ZAPATA DE CÁRDENAS, *o.c.*, en nota 7, p. 38.

14. *Ibidem*, pp. 63-67.

pecador» para que la repitieran los penitentes; 3) el capítulo 43, que determina, con mucho acierto pastoral, hasta la postura que debían tener los indios al confesarse; 4) el capítulo 44, que exhorta a la prudencia en las preguntas que el doctrinero debía hacer en el momento de la confesión; 5) el capítulo 45, que trata sobre las distintas penitencias a imponer a los naturales que se confiesan; 6) el capítulo 46, que señala con suma claridad y sensibilidad pastoral, el tipo de exhortación que debía hacer el doctrinero para que los indios recibieran este santo sacramento¹⁵. Además, de estos seis capítulos, en el apéndice del «catecismo sinodal» figuran los capítulos 97 y 98, que son una transcripción, casi textual, de las constituciones 27 y 28 del sínodo de 1556¹⁶.

El arzobispo Fray Luis aconseja de forma reiterada a los misioneros ser muy comprensivos y caritativos con los naturales. En el capítulo 46, *in fine*, señaló: «...todo lo cual es necesario avisar por lo ternesa de estos recién convertidos, porque no teman recibir este Sacramento tan necesario a la vida espiritual». El Arzobispo, pues, fundamentó su acción pastoral en el sacramento de la Penitencia, como un pilar seguro para la evangelización. Otro ejemplo claro se recoge en el capítulo 43, cuando ordena a los doctrineros «les diga (a los indios) la grandeza de este sacramento santo, cómo es medicina que sana y limpia el alma y los demás efectos que hace...». Otro rasgo, no menos importante, de estas disposiciones de Zapata de Cárdenas fue presentar al sacerdote-doctrinero como quien «está en lugar de Dios», el sacerdote impersonando a Cristo en el sacramento de la Penitencia¹⁷.

4. *El sacramento de la Penitencia en las normas de Zapata de Cárdenas y la teología de Domingo de Soto*

Las prescripciones sobre el sacramento de la Penitencia establecidas por el impulso evangelizador del arzobispo Zapata de Cárdenas, vienen a inscribirse en el marco de aplicación del Concilio de Trento en América. Por lo tanto, se elaboran fundamentados en estos tres ejes : 1) la necesidad de la confesión sacramental de

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*, p. 129.

17. *Ibidem*, p. 65.

los pecados para la salvación, por institución y derecho divinos; 2) la necesidad de la confesión íntegra de los pecados mortales cometidos después del bautismo *ex iure divino*; 3) la necesidad de la confesión auricular y secreta de los pecados, que aunque no es de derecho divino, no es ajena a la institución y mandato de Cristo, como había afirmado el concilio tridentino¹⁸.

Por otra parte, hemos constatado, que la junta cuasisinodal aplica las disposiciones tridentinas en todos los sacramentos que trata. Además, los participantes en la junta parecen ser beneficiarios de las síntesis teológico-doctrinales elaboradas por los teólogos salmantinos, particularmente de Domingo de Soto. En concreto el «catecismo sinodal» cita la obra del teólogo salmantino —*Commentarium in IV Sententiarium*— en el capítulo 36, al tratar «del bautismo de adultos»; y también en el capítulo 71, cuando señala el orden que se tendrá para juzgar los casamientos hechos en la infidelidad y de aquel que viene al bautismo casado con una sola mujer¹⁹. Como vemos, las «ordenaciones sinodales» parecen tener en cuenta el fundamento teológico preciso que explica, que ilumina en profundidad, las disposiciones magisteriales tridentinas. Además los seis capítulos de Zapata de Cárdenas sobre la Penitencia parecen reflejar, implícitamente, el desarrollo del pensamiento sotiano acerca de la necesidad de la confesión de los pecados para la salvación, y, también, la necesidad de una confesión íntegra, auricular y secreta²⁰.

H. Montañés Oltmann
Montevideo. Uruguay

18. Sobre el «*ius divinum*» de la confesión íntegra y secreta de los pecados, cfr. Augusto SARMIENTO, *El «ius divinum» de la confesión íntegra y secreta de los pecados en la teología española del siglo XVI*, en VV.AA., *Reconciliación y Penitencia, V Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1983, pp. 663-685.

19. Cfr. ZAPATA DE CÁRDENAS, o.c., en nota 7, pp. 59-61; pp. 80-82; pp. 88-90. Las citas del *Commentarium in IV Sententiarum* de IV, respectivamente, los siguientes: IV, d. 39, q. 8, a. 3; Soto 4, d. 40, a. 3; y IV, d. 39, q. 1, a. *in fine*.

20. Cfr. Domingo de SOTO, IV, d. 18, q. 2, a. 3, pp. 757-758; *ibidem*, IV, d. 18, q. 2, a. 3, pp. 757-758; y también IV, d. 18, q. 2, a. 6, pp. 779-782; donde el teólogo salmantino pone en evidencia, cómo los herejes niegan la confesión auricular y secreta, para afirmar éstos que sólo es necesaria la confesión pública, y entonces poder concluir que, por derecho natural, no hay que hacer confesión de los pecados ocultos.

