PRIMERA PONENCIA

LA SOCIEDAD ESPAÑOLA Y LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA

VALENTÍN VÁZQUEZ DE PRADA
JUAN-BOSCO AMORES CARREDANO

I. EL ESTADO Y LA SOCIEDAD ESPAÑOLA EN EL S. XVI

La evangelización americana es un hecho singularísimo, que solamente resulta comprensible en el contexto de la época y desde la óptica de lo que eran el Estado y la sociedad españoles del siglo XVI, ya que, en sí, no es más que un trasplante al Nuevo Mundo de los valores, concepciones y formas de vida que se daban en la España de entonces. Convendrá, por tanto, aunque sea brevemente, exponer cómo eran tal Estado y sociedad.

El Estado español difiere de los demás de su época por su esencia y por una serie de valores de la sociedad que lo sustentaba. Su unidad y su identidad se fundamentan en la fe católica de sus miembros. Los lazos que, desde el punto de vista constitucional, ligaban el reino terrestre y el reino celestial eran muy estrechos, y ello se manifestaría tanto en su gobierno interior como en la política internacional.

El proceso de este tipo de Estado que arranca de la Reconquista, tiene un primer gran hito en el reinado de los Reyes Católicos y tras sortear diversas vicisitudes alcanza su plenitud en el de Felipe II. Los Reyes Católicos, al hacerse cargo del reino de Castilla se hallaron ante unas realidades políticas y sociales que resolvieron sobre el ideal de la unidad religiosa. La expulsión de los judíos que no accedieron a recibir el bautismo, en 1492; otra medida similar respecto a los moriscos en 1502, la establecieron formalmente. Como garantía de dicha unidad religiosa, crearon el Santo

Oficio de la Inquisición, erigido en 1478, al servicio del Estado, no de la Santa Sede, como su homólogo medieval.

Este modelo exigía la subordinación de los altos cargos de la Iglesia nacional y del clero a la autoridad de la Corona —como ya se había conseguido con la nobleza— previa la reforma de su disciplina. El influjo de un episcopado selecto sobre un pueblo respetuoso con la jerarquía, y de un clero más ejemplar en sus costumbres, contribuirían a la consolidación de la institución monárquica y a la conservación de la autoridad y del orden internos.

Un aspecto de esta política eclesiástica merece resaltarse, porque enlaza directamente con la dirección que la Corona española impuso a la Iglesia en América. Aunque para el nombramiento de obispos los Reyes Católicos utilizaron el derecho de súplica, su intención final era obtener el patronato regio. Durante la Reconquista, los reyes castellanos habían conseguido el patronato sobre numerosas iglesias parroquiales, colegiales y catedralicias, y esta situación de hecho tratarían de justificarla los canonistas, al afirmar que el ejercicio inmemorial de este derecho equivalía a un privilegio ya otorgado. Naturalmente, en Roma no se aceptaron tales argumentos, lo que obligó a un forcejeo diplomático para las provisiones, en el que se puso de relieve la tenacidad y el interés de los reyes españoles para conseguir esta suprema aspiración.

Poco a poco, lo fueron logrando. En 1486, Inocencio VIII realiza la primera concesión de patronato eclesiástico en favor de los Reyes Católicos sobre las diócesis del reino de Granada, todavía en poder de los moros, y sobre las islas Canarias. En 1493, Alejandro VI les concede el patronato sobre los superiores mayores de las Ordenes religiosas. En 1508, fallecida ya Isabel, Julio II adjudica a Fernando el patronato sobre las iglesias de sus dominios americanos. En mayo de 1523 Adriano VI concede a Carlos V el patronato sobre la iglesia de Pamplona y, en septiembre del mismo año, prácticamente en el lecho de muerte, lo extiende a todos los obispados de Castilla y Aragón.

El patronato constituía una arma de doble filo por el peligro de sustituir el favoritismo de los papas por el de los soberanos. Sin embargo, al coincidir el ejercicio del patronato con una reforma disciplinar del clero, que tenía un interés a la vez religioso y político, tanto los Reyes Católicos, como después Carlos V y Feli-

pe II se vieron, podríamos decir, obligados a utilizarlo con sumo cuidado para no desvirtuar aquella finalidad que consideraron esencial para el Estado.

En cuanto a la reforma de las Ordenes religiosas, Carlos V vio claro la necesidad de proseguirla, con rigor, ya que la participación de algunos frailes, desde los púlpitos, había contribuido en gran medida a exaltar a los Comuneros castellanos. Para ello no dudó en utilizar el cauce del Consejo Real, y Felipe II, por medio de decretos y leyes, iría incluso más allá de lo que se había atrevido a decidir el Concilio de Trento.

Los reyes de España eran protectores de la Iglesia nacional en el sentido de reconocimiento, defensa y salvaguardia de la doctrina, de las inmunidades y de la jurisdicción de la Iglesia. Esta protección era un poder regulador, un recurso que no comportaba administración. Se extendía expresamente a la jurisdicción eclesiástica, a los diezmos, a los concilios, especialmente al de Trento reconocido como ley fundamental del Estado. No se trataba en absoluto de una teocracia. El pensamiento jurídico español afirmó precozmente la independencia de la República respecto al poder espiritual, pero admitió una cierta sujecion del clero al poder temporal.

La reforma de la Iglesia española, sobre todo de su Jerarquía y de las Ordenes religiosas, juntamente con las nuevas Ordenes (jesuitas, hermanos hospitalarios, etc.) contribuirían a mantener en la sociedad española del siglo XVI un alto nivel religioso y moral. A ello colaboraría, en un aspecto coactivo, la Inquisición, que tras de una primera etapa de persecución de judaizantes y herejes, sobre todo después de Trento, se aplicaría principalmente al desarraigo de malas costumbres (bigamia, aberraciones sexuales, etc.), convirtiéndose de este modo en instrumento moralizador.

Si no faltaron manifestaciones religiosas elevadas, a lo que parece, de acuerdo con su escasa cultura, el cristianismo de la mayoría del pueblo —aunque sincero— era más formalista que profundo. Un cristianismo que se expresaba más en devociones externas y colectivas que en manifestaciones de vida interior. No obstante, toda la vida familiar y social, costumbres y normas, estaban impregnadas de un fuerte sentido cristiano.

El curso de los acontecimientos históricos acentuarían el sentido religioso de monarcas y pueblo. La participación en campañas contra berberiscos y turcos, en el Mediterráneo; contra los protestantes, en Alemania, en tiempos de Carlos V, y, después, en los de Felipe II, contra el calvinismo en los Países Bajos, o en defensa de los católicos en Francia y la expedición contra Inglaterra, acostumbraron a los españoles a identificar sus guerras exteriores con la defensa de la religión y de la Iglesia. Serían numerosos los ejemplos que a este respecto podríamos aducir, pero nos limitaremos a uno sólo, muy significativo.

A poco de llegar Felipe II al trono, por despacho de 23 de agosto de 1560, se dirigió a todos los prelados de Castilla y a los provinciales de las Ordenes religiosas, pidiendo plegarias por la Iglesia, que pasaba por un momento difícil. A pesar de su extensión merece la pena exponer este documento en su integridad. «Bien sabeis —dice el Rey— el trabajo y angustia en que se hallan las cosas de nuestra religión christiana, y los que se han desviado della en Alemaña y otras partes; y, aunque, a Dios gracias lo mas sano es lo de España, todavía por ser lo de la religión a lo que más obligación tenemos y tienen todos los Príncipes y fieles christianos, y lo que con esto más se conserva y Dios nuestro señor es más aplacado para alçar la mano de su yra y el rigor de todos los trabajos de la Iglesia Católica, os rogamos y encargamos mucho, proveais que en esta Sancta Iglesia y en las Collegiales y los monasterios que fueren subjetos a vosotros y en las otras iglesias parrochiales desta diócesis, plegarias, rogando a Dios nuestro señor por la unión de la dicha religión en obediencia a la Sancta Sede Apostólica e Iglesia Romana y que a los buenos y cathólicos conserve y a los flacos esfuerçe y a los que se huvieren desviado della en qualquier manera, los restituya por su infinita piedad al verdadero conocimiento y gremio de la dicha sancta Iglesia Romana. Y que esto se haga con la mayor continuación, frequencia y devoción que fuere posible, y que dentro de la dicha sancta iglesia y otras principales desta diócesis, se hagan procesiones, pues (...) demás de hacer lo que sois obligado, a mí me dareis muy particular plazer y servicio y singular contentamiento» [1].

1. Cit. por J. I. TELLECHEA IDIGORAS, *Plegarias por la unión de la Religión cristiana. Un sorprendente despacho de Felipe II (1560)*, en «Diálogo Ecuménico», t. XX, nº 67, Salamanca 1985.

Aunque la responsabilidad de los prelados y superiores religiosos podía parecer suficiente garantía, el monarca no se conformó, y dirigió una real cédula a los gobernadores, corregidores y alcaldes de Castilla, en la que les encarga tengan especial cuidado en saber cómo se cumplía su orden, y de avisarle cómo se llevaba a la práctica.

Así eran el Estado, la Iglesia y el pueblo español, en líneas muy generales, en el siglo XVI. Sobre estos presupuestos vamos a tratar de poner de relieve el papel que cada uno de ellos tuvo en la evangelización de América.

II. La acción de la Corona

Los Reyes Católicos consiguen con las Bulas alejandrinas de 1493 el derecho de posesión de las tierras descubiertas, a cambio de unas obligaciones de orden espiritual que, según la Inter coetera (3.V.1493), consisten en «adoctrinar a los dichos indígenas en la fe católica e imponerles en las buenas costumbres». Esta concesión pontificia vino a reforzar la convicción providencialista de los Reyes y primeros conquistadores —como reflejan claramente los cronistas, la correspondencia oficial y privada, etc., de las primeras décadas—, que sería fuertemente matizada por los teólogos-juristas de la Escuela de Salamanca a partir de la mitad del siglo.

Pero las bulas de 1493 no decían nada respecto de la organización eclesiástica de las Indias. Fernando el Católico, para ordenar la evangelización, tuvo que solicitar —quizá más exacto sería decir, arrancar— la bula *Piis fidelium* y la posterior *Universalis Ecclesiae regiminis*, de 29 de junio de 1508, que establecían el Patronato; las facultades organizativas fueron ampliadas por otras bulas posteriores, en 1518 y 1522.

Estas concesiones y el ejercicio del Patronato han sido muy discutidos. Vistas desde el ángulo eclesiástico, significan otras tantas renuncias por parte de la Santa Sede; contempladas desde el punto de vista de la Corona, representan el celo evangelizador de los monarcas españoles. De todas formas se ha discutido largamente —y se discute— en torno a lo que realmente querían expresar estas bulas, y especialmente las de 1493. Las dos posturas extremas

son la que podría llamarse pontificalista, según la cual las Indias fueron concedidas a los Reyes de España en plena soberanía, y la tesis cristianizadora que sostiene que sólo lo fueron para la evangelización; y, por tanto, la asunción por parte de los reyes españoles de otros derechos, fue un abuso.

La amplitud de las facultades concedidas por los papas a los reyes —aunque ni Fernando ni sus sucesores consiguieron todas las que pretendieron—, hizo posible que los monarcas españoles rigiesen en la práctica la Iglesia americana sin permitir la intromisión de la Santa Sede. Después, a medida que fueron surgiendo problemas relacionados con la organización eclesiástica y la obra evangelizadora, la intervención real se fue acentuando hasta exigirse, ya con Felipe II, el placet regio para que los documentos emanados de Roma tuvieran vigencia en América. Esta realidad es la que ha llevado a algún autor a proponer el término «regiovicarial» para designar el sistema de gobierno de la Iglesia americana[2].

El resultado del Regio Patronato fue que la Iglesia americana estuvo regida por los monarcas españoles a través del Consejo de Indias, organismo que se ocupaba de los restantes asuntos americanos. Iglesia y Estado actuaron de acuerdo, aunque la Iglesia española como tal no tomaba resolución alguna directa, sino que actuó siempre bajo las directrices del Estado. Este peculiar sistema, sin embargo, no era ajeno como se ha visto ni a la mentalidad ni a las circunstancias de la época, y, desde luego, en buena medida se había ensayado en la propia España. Las críticas que, desde la mentalidad canonista actual, pudieran hacérsele, carecerían de sentido; y, si como es razonable, ha de juzgarse por sus resultados, sería injusto no admitir que funcionó adecuadamente. La discusión de si mediante otro sistema se hubiera logrado mayor independencia para la Iglesia, y, quizá, mejores resultados, está fuera de la misión del historiador. En todo caso, no se puede ignorar que la

2. Cfr. P. BORGES, *La Santa Sede y América en el s. XVI*, en «Estudios Americanistas», (1961) 141-168; y, en relación con el término «regiovicarial» vid., del mismo autor, *La Iglesia y la evangelización*, en D. RAMOS (dir.), *Historia General de España y América*, Madrid 1982, VII, pp. 645-665.

Santa Sede, aunque se negara a admitir la doctrina del vicariato regio, de hecho lo toleró.

Los juicios más ponderados actuales sobre el Patronato lo consideran como una institución útil y como eficaz instrumento de evangelización en sus primeros tiempos —es decir durante todo el siglo XVI— gracias a la buena disposición de la Corona y de las autoridades civiles. Otra cosa sería más tarde, cuando las necesidades que habían dado lugar a su nacimiento desaparecieron y, en cambio, la mentalidad regalista de la Corona y de sus ministros, lo utilizaron como medio de coerción sobre la Iglesia americana, para convertir a sus ministros en oficiales al servicio de la Administración, en tareas de utilidad pública y mantenimiento del orden.

En el plano de las realizaciones concretas, la política evangelizadora de la Corona se percibe con claridad en la actuación del Consejo de Indias y en la obra legisladora.

El Consejo, compuesto en su mayoría por eclesiásticos perfectamente identificados con la política regia, viene a ser el depositario de las amplias facultades del Patronato. Es de notar que en su documento fundacional, de 1524, se le exigía ante todo el cuidado de la evangelización: «Mandamos... a los de nuestro Consejo de Indias que, pospuesto todo otro respeto de aprovechamiento e interes nuestro, tengan por principal cuidado las cosas de la conversión y doctrina, y sobre todo se desvelen y ocupen con todas sus fuerzas y entendimiento en proveer y poner ministros suficientes para ello, y todos los otros medios necesarios y convenientes para que los indios y naturales se conviertan y conserven en el conocimiento de Dios Nuestro Señor». El Consejo de Indias se ocuparía, al mismo tiempo que de la obra colonizadora, de la selección y envío de misioneros; de la percepción y distribución de los diezmos; de la prescripción de normas litúrgicas; de la propuesta de creación de nuevas diócesis y del derecho de presentación de candidatos para los altos cargos eclesiásticos. Otra de sus tareas fundamentales sería la de urgir a las Ordenes religiosas para que ofrecieran candidatos. A partir de 1552 se reservó la facultad de seleccionar, uno por uno, a los expedicionarios propuestos para cada Orden, determinar su número en función de las necesidades, el tiempo que debían permanecer allí, etc. Se obligó también a su-

fragar prácticamente todos los gastos de las expediciones misioneras. A lo largo del siglo intervino en unas 483 expediciones, integradas por un total de 6.000 religiosos[3].

Si el Patronato pudo coartar la libertad e independencia de la Iglesia, por otra parte, alivió a los misioneros de la resolución de problemas que desbordaban su función espiritual, como los que podían derivarse de las estructuras sociales, económicas y políticas. Los cauces jurídicos del Patronato obligarían a la Iglesia a tener en cuenta las posiciones de la Corona y de los funcionarios que la representaban. A veces, posturas encontradas originaron conflictos entre los eclesiásticos y las autoridades civiles, pero la buena disposición de la Corona ayudó a superarlas.

Esta buena disposición parece que no puede ponerse en duda. Los monarcas y sus principales colaboradores, conscientes de que la validez moral de la empresa americana radicaba en la obligación de favorecer la evangelización, lo harían con todos los medios a su alcance. Procurarían también apartar los obstáculos que se oponían a ella, que irían revelándose al compás de la colonización, generalmente denunciados por los misioneros; aunque es cierto que no tenían fácil —o quizá ninguna— solución, puesto que nacían de la cruda realidad de la conquista y de las mentalidades de la época. Conquistadores e inmigrantes españoles no se consideraban obligados al laboreo de la tierra o al esfuerzo por arrancarle sus recursos mineros; lo natural era que los indios realizaran aquellos trabajos. Quienes pretenden que las cosas hubieran sido de otra manera no tienen en cuenta, evidentemente, las categorías de valores de la época. La superación de esta mentalidad sería una formidable conquista moral, lograda por los teólogos españoles a la luz del Evangelio y de la razón. Pero como todo progreso moral, no se realizará sin tensiones y dificultades.

Recordemos, a manera de catálogo rápido y selectivo, algunas muestras de esta buena voluntad de monarcas y legisladores.

---

3. P. BORGES, *El Consejo de Indias y el paso de misioneros a América durante el s. XVI*, y F. DE SOLANO, *Algunos aspectos de la política del Consejo sobre la organización de la Iglesia indiana en el s. XVI*, ambos en D. RAMOS y otros (dir.), *El Consejo de Indias en el s. XVI*, Valladolid 1970.

La reina Isabel, ya a la vuelta del primer viaje colombino, protegió y aseguró la libertad del indio a pesar de que, para la mentalidad de la época, no repugnaba su esclavización. En su testamento dejó bien patente su preocupación por la conversión y buen trato a los indígenas. De 1503 son las Instrucciones a fray Nicolás de Ovando, que un autor ha calificado como primer proyecto indigenista[4]. El mismo Fernando entregó a Diego Colón, en 1509, unas Instrucciones de gobierno en las que aparece ya la figura del clérigo como protector de indios y doctrinero. Posteriormente, a instancias del dominico P. Montesinos, accedió a convocar una Junta de teólogos-juristas en Burgos (1512), de las que nacieron una serie de Leyes que, con sus complementarias del año siguiente, constituyen el primer cuerpo legal que trataba de establecer una protección laboral de los indios y de favorecer su adoctrinamiento.

Carlos V, a fines de 1541, recibió a Las Casas, que pudo informarle ampliamente, quizás con exageración, de los abusos cometidos por los encomenderos. El Emperador se mostró asombrado por estos hechos, para él desconocidos. Quien, pocos años antes había escrito, irritado, al Prior del Colegio dominico de San Esteban por las doctrinas que el P. Vitoria exponía en su cátedra, tomó duras medidas contra algunos miembros del Consejo de Indias y convocó la Junta de Valladolid, presidida por él mismo, de la que saldrían las famosas Leyes Nuevas de 1542. Años después, en 1550, permitiría que con absoluta libertad discutieran sus respectivos puntos de vista Las Casas y Sepúlveda, ante una Junta de teólogos presidida por Domingo de Soto.

De 1538 y 1545 son las primeras disposiciones reales en las que se exige la instrucción religiosa y el buen trato a los esclavos negros, aún en contra de la mentalidad de los contemporáneos[5].

Felipe II, en 1568, reuniría la llamada Junta Magna para procurar poner fin a la inestable situación del virreinato peruano tras

---

4. D. RAMOS (dir.), *Historia General de España y América*, Madrid 1982, VII, pp. 148-151.

5. F. RODRIGUEZ COMPAÑY, *Tempranas regulaciones municipales de la vida del esclavo negro*, en «Revista de Historia de América», 96 (1983) 97-98.

las guerras civiles. Intervinieron en ella nada menos que los presidentes de cuatro de los principales Consejos, además de varios miembros de ellos, y de varios teólogos. Las recomendaciones más importantes de esta junta se refieren a la evangelización, con el propósito de impulsarla y reorganizarla a la luz de las directrices de Trento.

Otro aspecto de la política institucional que debió ejercer una positiva influencia cristianizadora, porque favoreció el cumplimiento de las Leyes y la corrección de abusos, fueron los juicios de residencia y las visitas: piénsese por ejemplo que, sólo para Nueva España, hubo 17 visitas generales entre 1543 y 1786[6]. Sin pretender juzgar ahora su mayor o menor eficacia, es indudable que contribuyeron a crear un mayor clima de justicia y fueron, en muchos casos, un factor decisivo para la protección del indígena.

En cualquier caso, toda la obra legisladora indiana, y especialmente la del siglo XVI, muestra una preocupación primordial por el llamado «gobierno espiritual» y la protección del indígena, lo que evitó que el dominio español en el Nuevo Mundo hubiera degenerado en un puro colonialismo.

III. El papel de las universidades y de los teólogos

La colonización y evangelización de América coincidieron con el pujante desarrollo humanista, que en España, por sus particulares inquietudes, tuvo un matiz esencialmente teológico. En la segunda mitad del siglo XV y durante el XVI se crearon más de una veintena de universidades, entre las llamadas mayores y menores, a las que hay que añadir los cinco célebres colegios mayores: el de Santa Cruz de Valladolid, el de Santiago el Zebedeo o de Cuenca, en Salamanca, el de San Ildefonso de Alcalá y el de San Salvador de Oviedo, también en Salamanca, en los que se formaron eminentes prelados y otros altos cargos eclesiásticos y seglares. Se erigieron también centros de estudios de las Ordenes religiosas,

6. I. Sanchez Bella, *Los visitadores generales de Indias y el gobierno de los virreyes*, en «Anuario de Estudios Americanos», 29 (1972) 79-101.

algunos de ellos muy prestigiosos. Los estudios generales y provinciales de los dominicos pasan de tres, a comienzos del siglo XVI, a nueve en 1570; los franciscanos disponían del colegio de San Pedro y San Pablo, fundado por Cisneros en torno a la Universidad de Alcalá, pero el capítulo general de 1553 ordenó el establecimiento de un estudio de teología en cada provincia franciscana, que eran por entonces quince.

Más que la proliferación de estos centros de estudios, cuenta su mejora cualitativa. Las tres viejas universidades de Salamanca, Valladolid y Lérida, influidas por el modelo y el espíritu de la de Bolonia, proporcionaban relativamente buenos canonistas, pero sus facultades de teología eran poco frecuentadas, en parte por la filosofía «filosofante» que en ellas se enseñaba, y, sobre todo, por el mayor porvenir ofrecido por los estudios de derecho canónico y civil. En cambio desde finales del siglo XV se observa que ha penetrado la orientación teológica de París. En las nuevas cátedras de teología se incluirá una sólida formación humanística y tenderían al estudio de cuestiones prácticas, al aplicar la luz de la revelación a los problemas políticos, sociales y económicos de su tiempo, un tiempo que acarreaba muchas novedades.

De las aulas de estos centros universitarios saldrían los letrados que ocuparon los altos cargos eclesiásticos, y sirvieron en el gobierno y la burocracia americana. También buena parte de los misioneros. Hoy por hoy resulta difícil cuantificar la aportación universitaria. No obstante tenemos algunos datos al respecto. Según Agueda Rodríguez Cruz, hasta el año 1600, pasaron a América 225 alumnos formados en la universidad de Salamanca, la gran mayoría de ellos religiosos, y algunos profesores de teología. Sabemos de universitarios ilustres que fueron a Indias, que no es el caso mencionar aquí. El maestro Juan de Avila, por ejemplo, estuvo a punto de embarcarse para aquellas tierras.

Los monarcas y sus altos consejeros tuvieron en estos letrados y teólogos un sólido apoyo para resolver los delicados problemas planteados por la conquista y evangelización. De ellos llegaron a España información y consejos en abundancia. Como ya se ha dicho, las altas autoridades del Estado apelaban de ordinario a estos teólogos y juristas cuando se les planteaba algún caso de conciencia, que fueron numerosos e intrincados.

Muchas cuestiones surgieron en la práctica misional, suscitadas por algunos frailes que creían cumplir su misión profética, denunciando lo que consideraban injusticias o abusos y que además se oponían a la tarea evangelizadora. La esmerada formación y alta sensibilidad espiritual de muchos de estos misioneros chocó con planteamientos y actitudes, consideradas en Europa hasta entonces como normales. En este aspecto resulta ejemplar la autocrítica, el papel que como removedores de la conciencia cristiana ejercieron sobre monarcas, consejeros y colonizadores. No obstante —y sin menoscabo del mérito de estos frailes críticos— no siempre fueron realistas, y, a veces, se mostraron impacientes: al no tener en cuenta que chocaban con prácticas admitidas por la costumbre de siglos y con mentalidades y hechos consumados difíciles de superar sin un proceso de acomodamiento. No hay tampoco que desconocer que otros muchos misioneros, a los que la historia o ha ignorado o no ha dado tanto relieve, optaron por posturas más pragmáticas respecto a algunos comportamientos: sin dejar de denunciarlos, prefirieron una renovación paulatina, y su obra no por ello se reveló menos eficaz.

La cuestión respecto a los «justos títulos» que legitimaron la conquista y subsiguiente dominación de aquellas tierras sería, relativamente pronto, objeto de estudio de los teólogos. En esta controversia se presentaban involucradas otras cuestiones candentes, como la naturaleza y capacidad de los indígenas, el trato que debía dárseles y la licitud de repartimientos y encomiendas. Eran estas cuestiones absolutamente nuevas, que hasta entonces nadie había discutido ni puesto en duda, y ante las cuales, por otra parte, sobre todo en los primeros cuarenta años de la colonización, hubo opiniones diversas y aun opuestas.

Es significativo que la primera crítica seria contra los encomenderos y la impugnación de las bulas de 1493 se origine en 1511, a la llegada a Santo Domingo de los tres primeros dominicos, pertenecientes al convento de San Esteban de Salamanca, centro teológico de primera categoría.

La obra crítica de los misioneros, nacida de las situaciones injustas que observaban, —y por tanto, a veces, extemporánea y radical— no hubiera tenido verdadera eficacia ni se hubiera traducido en doctrina sin la paciente tarea de los estudiosos. Sería en

Salamanca, desde 1536, donde se elaboraría un *corpus* sistemático sobre todo estos problemas, que se venían discutiendo acaloradamente.

La llamada Escuela de Salamanca desarrollará un cuerpo doctrinal sobre la evangelización de influencia universal, iniciado por el gran maestro Francisco de Vitoria. En una interpretación reciente de Luciano Pereña[7] se define dicho cuerpo como «un proyecto de reconversión colonial» basado en cinco puntos: a) indios y españoles son fundamentalmente iguales como hombres; b) el retraso de los indios se debe a la falta de educación y bárbaras costumbres, pero no se les puede achacar culpa cierta; c) los indios son verdaderos dueños de sus bienes y no pueden ser desposeídos por razones religiosas o por su barbarie; d) los indios pueden ser confiados a la tutela y protección de los españoles hasta que queden civilizados; e) el libre consentimiento de los indígenas es el único título que justificaría la intervención y gobierno de los españoles.

La doctrina de la Escuela de Salamanca ha producido una amplísima bibliografía, y en nuestro siglo, como en el XVI, sigue suscitando la polémica: desde los que afirman en su contra, que sólo se preocupó de las cuestiones teóricas sin dar soluciones prácticas a los problemas reales que se producían en Indias, hasta los que hacen una defensa apasionada y excesiva, a nuestro juicio, cuando, al aplicar conceptos y mentalidades actuales, quieren ver en ella la iniciadora de la teología de la liberación. Pero no cabe duda que tanto Vitoria y Soto, como sus discípulos, ejercieron una decisiva influencia en el viraje que se dio a la política colonial, aproximadamente desde 1550.

Los discípulos de Vitoria llegaron a solicitar de la Santa Sede la revisión de las Bulas alejandrinas. Influido por las enseñanzas de la Escuela, el Sínodo de Santa Fe de 1556 acordó recurrir al mismo Concilio de Trento, a través del Consejo de Indias, para conseguir una sanción definitiva de la doctrina implicada en ellas.

---

7. L. PEREÑA VICENTE, *Proceso a la conquista de América; veredicto de la Escuela de Salamanca; nuevas claves de interpretación histórica*, Madrid 1987. Pensamos que hay ciertas incongruencias en esta interpretación.

De hecho, dos años después, fue enviado a Trento, con esa finalidad, el catedrático Juan del Valle. El Concilio no quiso entrar a dirimir la cuestión, pero esa representación dejará huella en la Santa Sede y determinará en gran manera la resistencia del Pontificado a las pretensiones regalistas de Felipe II.

La doctrina de la Escuela tuvo repercusiones políticas directas, como las instrucciones que llevaba el gobernador García de Castro al Perú, que había sido rector en su Universidad; o la prohibición de guerras de conquista de 1556; o el giro fundamental que se da al sistema de las encomiendas. Su influencia en la legislación indiana está más que demostrada. Las célebres Ordenanzas de 1573 sustituyen significativamente la palabra *conquista* por *pacificación*. En definitiva, tuvo el acierto de haber elaborado los principios del derecho de gentes a partir de la experiencia americana y contribuyó a la humanización de la conquista y del dominio español, al provocar una fuerte crisis de conciencia en los gobernantes y en muchos de los protagonistas de la empresa. Cieza de León en el Proemio a su «Crónica del Perú», redactada hacia 1550, parece confirmarlo cuando dice, sin duda exagerando, pero mostrando en esa misma exageración el cambio ocurrido: «Así que en este tiempo no hay ya quien ose hacerles enojo (a los indios) y son en la mayor parte de aquellos reinos señores de sus haciendas y personas, como los mismos españoles... Acuérdome yo que estando en la provincia de Jauja pocos años ha, me dijeron los indios con harto contento y alegría: 'Este tiempo es alegre, bueno, semejante al de Topainga Yupangue'. Este era un Rey que ellos tuvieron antiguamente muy piadoso».

IV. La formación de una sociedad cristiana

Queda, finalmente, por exponer lo que supuso para la evangelización la obra de conquistadores y pobladores, porque, como ha sido dicho, la evangelización consistió, quizá, más que en una labor misional con los indios en la formación, en América, de una sociedad cristiana. Es verdad que este proceso, iniciado en el siglo XVI, no culminaría hasta más tarde.

Pese a los defectos y crueldades —que deben ser contempla-

das en todo caso a la luz de unas circunstancias duras y de la fuerte personalidad de los conquistadores— éstos tenían una clara idea de que estaban realizando una gran obra: la de acrecentar los dominios de la Corona al servicio de Dios y de la extensión de la Iglesia. De hecho, iban acompañados de misioneros, o, en cuanto les fue posible, les llamaron y facilitaron su tarea. Venían de un entorno religioso-misional, heredado de la Reconquista y reavivado ante la extensión del protestantismo en Europa. Las sutiles doctrinas que comenzaban a exponer los teólogos respecto a los derechos de los indios irían penetrando muy lentamente en sus mentes, generalmente rudas, y desde luego en contraste con lo que hasta entonces habían visto practicar.

Cortés, quizá, encarna de forma más genuina esta concepción[8], que con frecuencia aparece en los primeros cronistas de Indias, envuelta en un ropaje panegírico[9]. Naturalmente, esa primordial intención no excluye otros intereses que se consideraban naturales y justos y que los cronistas no ocultan. Así, Francisco López de Gómara confiesa: «la causa principal a que venimos a estas partes es por ensalzar y predicar la fe de Cristo, aunque juntamente con ella se nos sigue honra y provecho, que pocas veces caben en un mismo saco». Y Bernal Díaz del Castillo declara que los móviles que los impulsan son «servir a Dios, a su Majestad y dar la luz a los que estaban en tinieblas, y también por haber riquezas, que comunmente todos los hombres buscamos». No parece razonable aducir —como a veces se hace— que estas alusiones a la cristianización sean meras justificaciones de una conducta hipócrita.

La labor misionera, ingente en las primeras décadas, fue una labor de frontera. Relativamente pronto, la obra misional se desplaza a zonas marginales, porque los misioneros advierten la conveniencia de apartar y concentrar, en la medida de lo posible, a

8. A. GARCÍA GARCÍA, *Hernán Cortés y la evangelización de México*, en *Actas del I Congreso Internacional sobre Hernán Cortés*, Salamanca 1982, pp. 167-182.

9. A este respecto resulta interesante y original, por su visión de conjunto, el trabajo de Eugenio MOLINA DIEZ, *La evangelización según las crónicas de indias*, Pamplona 1987 (tesis doctoral inédita).

los indígenas. El poblamiento y la organización institucional establecen las bases de una sociedad cristiana, que, poco a poco, con la difusión del mestizaje se va a ir extendiendo hasta convertirse en una nueva sociedad, en su esencia, muy semejante a la española.

El mestizaje, como es sabido, fue importante desde el principio por razones obvias. La unión ilegítima entre españoles e indias fue habitual, sobre todo en la primera mitad del siglo, debido en buena parte a la escasa emigración femenina española. Los frutos de esas uniones acaban por legalizarse: a partir de la segunda mitad del siglo son frecuentes en los testamentos los reconocimientos de paternidad, seguidos de mandas o partes de herencia en favor de esos bastardos.

Este mestizaje viene a ser un factor básico de aculturación, pero tardará todavía un siglo en ser decisivo para la configuración de la nueva sociedad cristiana. No obstante, tanto por el interés de los religiosos como por el subsiguiente de la Corona, pronto se diferencian las dos repúblicas, la de los indios y la de los españoles. Esto favorecerá que entre los indígenas persistan luego formas sincréticas o un cristianismo culturalmente primitivo, mientras que en las ciudades de españoles —que, a pesar de todo, ejercerán una fuerte atracción sobre los indígenas— se institucionalizará la vida religiosa al modo castellano.

Enrique Otte[10] acaba de publicar 650 cartas privadas del período 1540-1616, que se adjuntan como prueba a los expedientes de solicitud de licencia de emigración a Indias del Archivo General de Indias. Abarcan prácticamente toda América, desde el norte de México hasta el sur de Chile. Pocas proceden de villas pequeñas o lugares rústicos, lo que confirma la tesis de que la colonización de América fue una empresa esencialmente urbana. La mayor parte de estas cartas van destinadas a las esposas, hijos y sobrinos. Aparecen en ellas todos los grupos profesionales, aunque predominan la gente modesta, campesinos o pequeños artesanos. Constituyen, por esto, una prueba documental especialmente signi-

10. E. OTTE, *Cartas privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616*, Sevilla 1988.

ficativa de la mentalidad de la mayoría de los españoles que emigran al Nuevo Mundo en las primeras décadas de la colonización.

Revelan, por ejemplo, los motivos de la emigración, tales como el mejoramiento de situación económica, hallar un medio de vida, o el ascenso de estatus social. Hay en América más oportunidades de abrirse camino, aunque podemos razonablemente pensar que en sus cartas para animar a sus parientes o amigos, los autores exageran. «Valdrá más el trabajo de un año acá que el de cuatro allá» escribe Gonzalo del Campo a su sobrino Juan Gómez, en Trujillo, desde Potosí en 1590. Y Juan Cabeza de Vaca, desde México, dice: «En esta tierra no se sabe qué cosa es hambre porque se coge trigo y maíz dos veces al año, y hay todas las frutas de Castilla y muchas más de la tierra (...) y así la gente pobre lo pasa mejor en esta tierra que no en España, porque mandan siempre y no trabajan personalmente y siempre andan a caballo» (nº127).

Otros iban por adquirir mayor libertad. Esto lo confirma Las Casas en su *Historia de las Indias*[11]. Cuando en 1518 trató de reclutar campesinos en tierras castellanas, en tierras del Condestable, en la provincia de Burgos, quienes se apuntaron le advirtieron: «Señor, cada uno de nosotros no quiere ir a las Indias por falta que tenga acá, porque cada uno tenemos 100.000 maravedís de hacienda y aun más (lo cual para entonces y en aquella tierra era mucho caudal), si no vamos por dejar nuestros hijos en tierra libre y real».

Pero lo que más nos ha llamado la atención para nuestro propósito es que, a través de estas preciosas cartas se vislumbran los rasgos de una religiosidad profunda, y también un conocimiento de la doctrina y un fuerte arraigo de las virtudes del cristiano viejo que desmienten —al menos parcialmente— a los que quieren asimilar la fe de aquellos hombres a la del carbonero; honda religiosidad que es compatible, como lo ha sido siempre y más en unas circunstancias tan especiales, con comportamientos no tan positivos. En más de un caso parece intuirse el arrepentimiento sincero, tras de una vida de juventud azarosa, que se vuelve hacia los suyos —esposa, hijos, sobrinos— a quienes reclama para que le acompañen en sus años de ancianidad.

11. Edición de A. MILLARES CARLO, México 1951, p. 191.

Véase, por ejemplo, el párrafo de la carta que escribe, en 1590, desde Cuzco, Antón Sánchez a su mujer, María de la Paz, que vivía en Sevilla: «Por que habeis de saber que tengo grandísimo deseo de hacer vida con vos (...) y así no tengo ni tendré hora de contento hasta que os vea juntamente con nuestros hijos, que es lo que más estira de mi corazón, después de mi salvación y recogeros a vos y a mis hijos, y servir a Dios, y no puedo servirle si no hago vida con vos y os tengo en mi compañía. Y para esto os pido, por amor de Dios, que con la primera flota que se parta de Sevilla os embarqueis y vengais a hacer vida conmigo juntamente con nuestros hijos. Porque andais descarriada y fuera del servicio de Dios. Porque lo primero que se ha de considerar es la salvación de las almas, que lo demás todo es perecedero y se ha de acabar» (nº554).

Un encomendero del valle de Casma, Andrés Chacón, escribe a su hijo, Andrés, vecino de Hinojos, en la Mancha de Aragón, en enero de 1570, una carta muy expresiva de cómo ha llegado a encontrar afecto hacia sus indios, y donde manifiesta la clara conciencia que tiene de la otra vida. Después de contar cómo se halla con una buena hacienda servida por un buen lote de indios, continúa: «Yo los tengo como si fuesen mis hijos, que me han ayudado a tener que comer, y, como digo, yo los rilievo de tributos y de todo lo demás que puedo (...) y si Dios me da vida, les tengo de dejar libres de tributos cuando yo muera, que el que los llevare no les maltrate por los tributos. Paréceme que dirán allá que eso que doy a los indios que fuera mejor darlo a mis parientes. A estos hijos debo que me han servido treinta y tantos años, y es deuda de vida, y si no lo diese irme ya al infierno. Y a mis parientes estoy obligado a hacer lo que pudiere por ellos, pero sino no lo hiciese no me iría al infierno por ello» (nº528).

Gonzalo de Soria, desde Potosí, cuenta a su padre Alonso de Soria, en Granada, en 1580: «Ya por otra he avisado a v.m. de cómo vine a parar en este pueblo de Potosí, al cabo de haber peregrinado muchos años por este reino (del Perú)... También he escrito a v.m. en otros el nuevo estado que he tomado, porque, considerando que el señor virrey nos quitó el poder vender las haciendas, y que nos perpetuó, visto el riesgo que los mozos corren en esta tierra y que lo principal es el alma, acordé de tomar estado, visto que mi ida a España iba a la larga. (...) Yo vivo muy

contento y en servicio de Dios y me parece que lo demás que he vivido en esta tierra fue vida de demonio; doy gracias a Dios por ello» (nº597).

Lorenzo de Peralta, desde Lima, se sincera con su madre María de Palacios, en Alcalá de Guadaira, en 1611 en estos términos: «Madre y señora de mi alma, recibí la de v.m. de seis de enero de 610 años, y aunque me lastima ver los trabajos y necesidades de v.m. y de mis hermanas, todavía en saber tienen salud quedo con mucho gusto; por lo demás, dondequiera lo hay, pues la principal causa que no nascimos para este mundo, sino que andamos peregrinando en él, es ver las cosas que todas en general aquejan, sin que se halle nadie sin que no tenga mil pesadumbres. Dios del cielo sabe si quisiera yo tomar todas las de esa casa sobre estos hombros, y que sólo hubiera en ella gusto y descanso, pero esto solo se goza en la gloria, que plega a Dios darnos a todos como yo deseo».

Terminamos con una muestra —creemos— extraordinariamente significativa, del profundo sentido moral de estos hombres y mujeres, no obstante sus comportamientos pasados o presentes. Se trata de tres cartas que Juan de Olózaga, desde Potosí, escribe a su hijo Juan, en Tordesillas. Como veremos es un vasco sincero, abrupto, sin pelos en la lengua. En la primera carta, que es de 1578, aconseja en estos términos a su hijo, a quien según se deduce de la tercera, apenas conoce: «Lo que yo te encomiendo es que seas hombre de bien y trates verdad y tengas vergüenza, porque adonde no hay todo esto, no hay cosa buena, y más te digo, que si posible es, tengas manera de poderte pasar a esta tierra lo hagas, porque me ayudes a pasar mis trabajos, y en ello no perderás nada, antes ganarás harto...» (nº592).

No recibió respuesta ni a ésta ni a otra segunda y, tres años más tarde, vuelve a escribir al hijo, ya con evidente desilusión y reprochándole con crudeza su comportamiento, que le ha sido revelado por alguien de la tierra: «... pero escribenme que eres muy gran bellaco y putañero y vicioso con mujeres. Yo te quería enviar plata, para que vinieras, pero enviar plata a un mozo tan bellaco y vicioso paréceme que no es cosa. Y cuando más bellaco y vicioso fueras, tu perderás más que no yo, porque si tu fueres hombre de bien y virtuoso, tu ganarás, y si no fueses, tu perderás

como digo. En las otras dos cartas te escribí que fueses hombre de bien y no vicioso, y buen cristiano y temeroso de Dios, que es lo que hace al caso» (nº593).

Nos gustaría señalar, por último, un aspecto que a nuestro juicio contribuyó decisivamente en la configuración de una sociedad cristiana en América. Nos referimos a la idea cristiana de la igualdad fundamental de las razas ante la salvación que, si bien era una idea sobre todo de orden espiritual, influyó poderosamente en la legislación y en otros aspectos de la obra colonizadora. Como afirma un autor ya clásico, esta idea «puso las bases de la unificación humana a la que tenderán las sociedades híbridas de Hispanoamérica, cosa que no pasó en las áreas colonizadas por las naciones protestantes» [12].

J. B. Amores Carredano
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31080 Pamplona. España

V. Vázquez de Prada
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31080 Pamplona. España

12. S. ZAVALA, *El mundo americano en la época colonial*, México 1967, vol. I, p. 466.