

PEDRO DE PRAVIA († 1590), TEOLOGO ACADEMICO MEXICANO

JOSEP-IGNASI SARANYANA

1. *Vida y obras**

Fray Pedro de Pravia nació en 1525 en el Concejo de Pravia (Asturias)¹. El 25 de mayo de 1542, a los 17 años, tomó el hábito dominico. Cuatro años más tarde, en 1546, estaba matriculado en la Universidad de Salamanca, donde figura en el libro de «Matrículas»².

Terminados sus estudios superiores en la Universidad, pasó a ejercer el cargo de lector de Artes en el Colegio de Santo Tomás de Avila³. Sus biógrafos nos cuentan que en sus clases citaba a Cayetano y a Santo Tomás con frecuencia⁴. Pasó a México en 1550, y allí fue nombrado lector

*. Este primer epígrafe ha sido redactado con la colaboración del Dr. Jorge A. Vázquez (México).

1. Cfr. «Gran Enciclopedia Asturiana», t. 12, *ad vocem*. Cfr. también Agustín DÁVILA PADILLA, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores* (1596), reprint, Ed. Academia Literaria, México 1955, 3ª ed., pp. 584-599; Alonso FRANCO, *Historia de la Provincia de Santiago de México. Orden de Predicadores*, Imprenta del Museo Nacional, México 1900, pp. 9-10; y Daniel ULLOA, *Los predicadores divididos (Los dominicos en la Nueva España, siglo XVI)*, El Colegio de México, México 1977, pp. 258-263.

2. Cfr. Agueda M. RODRÍGUEZ CRUZ, *Dominicos en la Universidad de Salamanca*, en «Archivo Dominicano», 5(1984)101.

3. Cfr. Mauricio BEUCHOT, *Lectores conventuales en la provincia dominicana de Santiago de México (siglo XVI)*, «Archivo Dominicano», 8(1987)54; ID., *La Real Universidad de México. Estudios y textos. II: Filósofos dominicos novohispanos (entre sus colegios y la Universidad)*, Centro de Estudios sobre la Universidad (UNAM), México 1987. p. 31.

4. Cfr. Agustín DÁVILA PADILLA, *Historia de la fundación de la provincia...*, cit. en nota 1, p. 585.

de Artes. En la Real y Pontificia Universidad de México regentó la cátedra de Artes de 1558 a 1561, y de 1570 a 1572. De 1574 a 1576, y de 1580 a 1582 fue sustituto de Bartolomé de Ledesma en la cátedra de Prima de Teología. En 1582 obtuvo en propiedad esta cátedra, que detentó hasta su muerte, acaecida el 10 de noviembre de 1590, siendo el tercer catedrático de Prima de México⁵. Fue nombrado teólogo del III Concilio Mexicano (1585). De 1586 a 1590 gobernó la Archidiócesis de México, por ausencia de Pedro Moya de Contreras. Estuvo designado obispo de Panamá, cargo que no aceptó.

Sus tareas como teólogo se concretaron en tres campos: a) calificador del Santo Oficio, desde el establecimiento de éste en México, en 1571, cuyos dictámenes figuran en el «Expurgatorio de la Inquisición», de 1582, con una introducción al conjunto de la obra, de escaso interés doctrinal⁶; b) teólogo dictaminador en la controversia sobre los diezmos, firmando el *Paresçer de los religiosos*, y consultor del III Concilio Mexicano, donde figura como coautor del *Parecer de la Orden de Santo Domingo*, sobre la guerra con los chichimecas (de 5 de mayo de 1585), y del famoso dictamen, titulado: *Paresçer concorde de todas las Ordenes y Consultores de estos repartimientos* (de 18 de mayo de 1585)⁷; c) catedrático de Prima, cuyas lecciones sobre la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino, relativas a la Sagrada Eucaristía, se conservan en el manuscrito 871 de la Biblioteca Nacional de México⁸; d) autor de una carta privada, enviada a

5. Cfr. Jesús R. DÍEZ ANTOÑANZAS, *Relación de teólogos de la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)*, en J. I. SARANYANA (dir.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 1141-1165.

6. Cfr. Richard E. GREENLEAF, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Porrúa Turanzas, Madrid 1985, pp. 71-72.

7. Fue encargado, por el Concilio, de la redacción de la parte del Catecismo correspondiente al Símbolo de la fe, pero no llevó a cabo su cometido. Como se sabe, el Catecismo fue redactado íntegramente por Juan de la Plaza. Cfr. Ernest BURRUS, *The Auctor of the Mexican Council Catechismus*, en «The Americas», 15(1958)171-182; y Elisa LUQUE ALCAIDE y Josep-Ignasi SARANYANA, *Los instrumentos pastorales del III Concilio Mexicano (1585). Proyecto de edición*, en «Scripta Theologica», 23(1991) 185-196.

8. Parece que mes y medio antes de morir estaba ocupado en preparar este manuscrito para imprenta, ayudado por su amigo, y después cronista, Agustín Dávila Padilla. El manuscrito, tal como lo conservamos, es posterior a su muerte. Uno de los poseedores, de nombre fray Antonio Suazo, lo fechó de su puño y letra en el Colegio de San Luis de México, en la Puebla de los Angeles, el 5 de septiembre de 1596. Para una descripción del manuscrito: Jesús YHMOFF CABRERA, *Catálogo de obras manuscritas en latín de la Biblioteca Nacional de México*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas (UNAM), México 1975, pp. 289-290.

Felipe II, en descargo de su conciencia, de 8 de diciembre de 1588, sobre los repartimientos de indios para las minas; y e) confirmante de una *Carta que los dominicos enviaron al rey acerca de la llegada de los teatinos*, fechada en México, el 12 de Marzo de 1573, de escaso relieve doctrinal (AGI, *Audiencia de México*, leg. 69).

2. Método y fuentes teológicas

Al comienzo del manuscrito BNM 871 (fol. 1v), Pedro de Pravia detalla sus principales fuentes teológicas. Son éstas: la Sagrada Escritura, con gran predilección por el *corpus paulinum*; la tradición (*traditio*); las principales determinaciones de la Iglesia (especialmente los decretos de los Concilios del Laterano, Constanza, Florencia y Trento, cosa lógica por tratar el manuscrito de materia sacramentaria); los testimonios de los Santos Padres (San Agustín y San Ambrosio son los más citados); el uso recibido (*usus receptus*) en la Iglesia, principalmente la liturgia latina; y la razón natural. Ésta última, no para demostrar la verdad revelada, sino para declararla y para rechazar los argumentos de los herejes y de los infieles⁹. Se observa, pues, una adecuada jerarquización de los lugares teológicos, conforme a la tradición salmantina sistematizada, pocos años antes, por Melchor Cano¹⁰.

La materia se divide en dos partes, siguiendo la costumbre impuesta por Pedro Lombardo: la Eucaristía como sacramento y la Eucaristía como sacrificio (fol. 1v). Así, pues, el libro cuarto de las *Sententiae* de Pedro Lombardo, y sus glosadores, van a constituir la guía principal de este tratado, junto con la tercera parte de la *Summa theologiae* tomasiana y los comentadores de ésta (principalmente el Cardenal Cayetano), y el cuarto libro de la *Summa contra gentiles*. El libro cuarto de la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre, y la cuarta parte de la *Summa halensis* también se-

9. «Et quantum ad modum procedendi, altitudo huius mysterii [Eucharistiae] nos admonet ut praecipuum locum habeant in hac doctrina Sacrarum Scripturarum auctoritas, Ecclesiae traditio, et determinatio, Sanctorum Patrum testimonia, et receptus in Ecclesia usus, quamvis circa difficultates quae se offerunt in explicatione mirabilium quae in hoc sacramento Deus operatur, suum etiam locum habeat rationis naturalis, non tamen ad probandam veritatem quam ad eius declarationem, et ad refellendam haereticorum et infidelium argumenta» (BNM 871, fols. 1v).

10. Sobre los orígenes del tratado «de locis» en la obra de Melchor Cano, vid. Juan BELDA PLANS, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma*, EUNSA, Pamplona 1982.

rán tenidos en cuenta (fol. 1v). No faltan las alusiones a las polémicas antiluteranas¹¹, de las que tiene abundantes noticias. Conoce bien, además, los escolásticos salmantinos, como Francisco de Vitoria (citado tres veces¹²), Melchor Cano (nueve veces), Domingo de Soto (que es, con diferencia, el más referido), Domingo Báñez, Alfonso de Castro, Martín Pérez de Ayala, etc. Su documentación alcanza al teólogo inglés contemporáneo William Allen (siete veces). Como era de esperar, se refiere con frecuencia a su antecesor en la cátedra, fray Bartolomé de Ledesma (dieciocho veces), de quien cita un *Opus guaxacum*, perdido hasta ahora. También está presente el *Catecismo Romano* de San Pío V, editado en 1566.

La información bibliográfica del manuscrito llega hasta las lecciones inéditas de Roberto Bellarmino SJ (*Pater Verllarminus*), teólogo italiano, fallecido en 1621, que había dictado cursos sobre la tercera parte de la *Summa theologiae* de Santo Tomás, entre 1570 y 1576, durante su magisterio lovaniense. También incorpora las tesis de Enrique Henríquez SJ (*Pater Enriquis*), teólogo moralista portugués, fallecido en Italia, en 1608, y muy influyente en la corte española; fue profesor de Salamanca desde 1552, y autor de una *Summa theologiae moralis*, particularmente importante en la parte dedicada a los sacramentos, editada por primera vez, y en tres volúmenes, en Salamanca, en 1588-1593. Y refiere, por último, los puntos de vista del también jesuita Francisco Suárez (*Pater Suarez*), de quien cita el *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Divi Thomae tomus primus*, publicado en Alcalá, en 1590.

Las referencias a Bellarmino (quince veces citado), Henríquez (veintiocho veces) y Suárez (veintitrés veces) proyectan toda suerte de dudas sobre la autoría del manuscrito. ¿Cómo es posible que Pedro de Pravia, fallecido en 1590, haya citado obras que se editaron después de su muerte? ¿Además, por qué vías pudo tener acceso fray Pedro a unas lecciones manuscritas de Bellarmino, dictadas en Lovaina, aun cuando Lovaina fuese, en aquellos años, una Universidad de la Corona española? A mayor abundamiento, el que las referencias a los tres jesuitas, casi siempre después de las otras autoridades y como añadidas al texto, vayan siempre juntas, como constituyendo un apéndice, sugiere que pudo haber adiciones posteriores a la muerte de fray Pedro, provenientes, quizá, de algunos jesuitas no-

11. «Sed copiosissime disputant aucthores nostri temporis de Eucharistia adversus haereticos» (BNM 871, fol. 1v).

12. Estas estadísticas, que agradezco al Dr. Jorge A. Vázquez, abarcan sólo el comentario praviano a las cuestiones 73-76, ambas inclusive, de la *III pars* aquiniana.

vohispanos. Después de expulsada la Compañía de Jesús, el códice pudo pasar a manos dominicas, recibiendo entonces la marca de fuego dominicana que ahora se advierte en el canto, y escribiendo un tal fray José de Herrera su nombre en la tapa posterior. Pero dejemos ya las cuestiones críticas y vayamos a sus fuentes teológicas.

3. *Teología especulativa versus teología positiva*

El lugar concedido a la razón natural, el último en la clasificación de las fuentes o lugares teológicos, ¿quiere decir que Pravia minusvalora el recurso a la Filosofía por parte de los teólogos?

Evidentemente, sólo cita a Aristóteles, entre los filósofos: la *Metafísica*, los *Meteoros*, la *Física* y el *De anima*. Con todo, utiliza la expresión: «quod non satis probabile est in philosophia» (fol. 52r); y en otro lugar: «nam admittendo sententiam Aristotelis [...], quam sequitur Divus Thomas et pro maiori parte philosophi et theologi»; y también: «ex probabiliori philosophorum sententia» (fol. 74r), que demuestran cierta atención a los planteamientos filosóficos. No se puede olvidar tampoco que Pravia había sido catedrático de Artes durante cinco años, antes de pasarse a la Teología. Es, pues, impensable, que haya tenido una visión peyorativa y pesimista del quehacer filosófico. Nos parece, pues, que el problema es más bien otro: ¿qué papel —diríamos, parangonando sus palabras— hay que conceder al argumento filosófico en la exposición teológica? En otros términos, si la teología debe ser más bien positiva que especulativa...

Basta acercarse al momento culminante del tratado *De Eucharistia*, en el comentario a la cuestión 75, artículo 2, donde santo Tomás estudia qué queda de las especies eucarísticas después de la consagración («Utrum in hoc sacramento remaneat substantia panis et vini post consecrationem»), para descubrir que fray Pedro, no sólo polemiza con Berengario de Tours y con la «impanación» luterana (fol. 50v), sino también con aquellos teólogos que no valoran el alcance de sus planteamientos filosóficos a la hora de exponer el dogma católico. En todo caso, Pravia afirma taxativamente que las dificultades que el misterio pone al intelecto no son, en absoluto, razón suficiente para negar la fe, sino más bien para sujetar el entendimiento y no fiarse demasiado de los sentidos¹³.

13. «Sed Ecclesia aliter credit mysterium hoc [acaba de referir algunas opiniones erróneas sobre la Sagrada Eucaristía] tanquam difficillimum et in quo oportet captivare intellectum et non credere sensui» (*ibidem*, fol. 52r).

Se trata, en efecto, de la opinión del dominico Domingo Báñez (1528-1604), quien había sostenido (cfr. fols. 53r-v) que la existencia del pan permanece después de la consagración. La base filosófica de tal afirmación era la tesis de que es la misma la «*existentia substantiae et accidentium*». En otros términos: que tanto la substancia como los accidentes existen por la misma existencia. Luego, separados los accidentes de la substancia que los «soportaba», permanece la misma existencia, que lo es ahora sólo de los accidentes que se mantienen. Por consiguiente, se conserva la antigua existencia que antes lo era de la substancia y los accidentes, y ahora sólo lo es de los accidentes; y, en tal sentido, puede afirmarse «*quod existentia panis permaneat post consecrationem*» (fol. 53r). Esto implicaría admitir, como pretendía Báñez, que después de la consagración permanece algo de la substancia del pan: precisamente su existencia, aun cuando el pan mismo ya no permanezca. De ser ciertas las tesis de Báñez, habría que aceptar cierto contraste entre las conclusiones especulativas y la expresión de la fe, a lo cual se niega Pravia, pasando, consiguientemente, a discutir los presupuestos bañecianos.

En efecto; después de una amplia y documentada exposición de la fe de la Iglesia, con referencias al Magisterio, a los teólogos medievales y a la liturgia, concluye: «de todo ello se deduce que aquella sentencia, tenida por Báñez como probable —es decir: que después de la consagración permanece el pan, pero no como existiendo el pan, sino sólo en la existencia de los accidentes—, no es totalmente segura»¹⁴. Pravia trata, pues, de hallar el lugar en el que se equivoca Báñez, aun cuando le parece probable —a lo que entiendo— que tanto la substancia como los accidentes tienen la misma existencia. El error se produce —dice— cuando, además de sostener tal tesis, se considera «*quod existentia et essentia sunt idem*» [!].

Las aclaraciones de Pravia, sobre este tema metodológico, son muy interesantes. Cabe —dice— que una serie de sentencias filosóficas probables, puestas en relación con otras sentencias probables, induzcan al error, por llevarnos a conclusiones contrastantes con la fe. En tal caso, cuando se establece un contraste entre la fe y la opinión filosófica, hay que estar por la integridad de la fe¹⁵. El ejemplo aducido por Pravia es muy inte-

14. «*Ex hoc autem colligitur non esse satis tutam in fide sententiam illam quam dicit esse probabilem Magister Bañes [...] quod existentia panis permaneat post consecrationem. Dicit enim manere non ut est existentia panis sed quatenus est existentia accidentium*» (*ibidem*, fol. 53r).

15. «*Plures autem sunt opiniones probabiles, quae admissa etiam alia sententia probabilis non possunt deffendi (...). Quando ergo opinio philosophica concurrat*

resante: «Puede defenderse, dice, que los accidentes existen con la existencia de la substancia; pero, si se admite otra sentencia probable, según la cual la esencia y la existencia son lo mismo (no se distinguen realmente), entonces no se puede defender que es la misma la existencia de la substancia y la existencia de los accidentes»¹⁶.

Pasa, seguidamente, a ilustrar cómo la aceptación o rechazo de la distinción real entre la *essentia* y el *esse* supone, en definitiva, acertar o equivocarse en muchas conclusiones teológicas. Verbigracia: si se afirma que en Cristo hay una sola existencia y se entiende, además, que existencia y esencia son lo mismo, entonces, defendiendo dos tesis que tiene alguna probabilidad, se concluye un error, que es afirmar que en Cristo hay una sola esencia. Asimismo, si se sostiene que la existencia es la razón propia de la persona, y se entiende, además, que en Cristo son dos las existencias¹⁷, entonces se concluye que en Cristo hay dos personas, lo cual es falso. Por consiguiente —y esta sería su crítica a Báñez—: «aunque es probable que los accidentes existan en la existencia de la substancia y que, por lo mismo, no se produzca una nueva existencia cuando se separan los accidentes del sujeto en el que inhiere, ambas proposiciones no pueden defenderse al mismo tiempo sin peligro de errar, afirmando que algo substancial permanece en la Eucaristía, y que no se convierte totalmente la substancia de pan en el Cuerpo de Cristo»¹⁸.

Queda claro, pues, que, para Pravia, la especulación filosófica o racional no sólo no se ve reducida a la apologetica, sino que de hecho tiene un papel relevante en la misma construcción teológica.

cum sensu fidei, eo solummodo est deffendenda, quo maneat integer sensus sententiae fidei» (*ibidem*, fol. 53r).

16. «Per se deffendi potest quod accidentia existant ad existentiam substantiae, sed si admittatur alia probabilis sententia, quod existentia et essentia sunt idem, realiter non poterit deffendi eandem esse existentiam substantiae et accidentium» (*ibidem*, fol. 53r).

17. Está aquí aludiendo, probablemente, a la famosa discusión de Santo Tomás sobre si en Cristo hay un sólo *esse* o más bien dos, tan ampliamente desarrollada en su *De unione Verbi incarnati*. Como se sabe, en tal cuestión disputada, el Aquinate se inclinó por afirmar que en Cristo hay dos *esse*... Véase, sobre la polémica que se ha desatado en torno a la citada cuestión disputada: Miguel LLUCH-BAIXAULI y María Luisa ORTIZ DE LANDAZURI, *Tomás de Aquino y el «nihilismo» cristológico*, en Actas del «IX Congreso Tomístico Internazionale», Libreria Editrice Vaticana, en prensa.

18. «Quamvis per se sit probabile quod accidentia existant ad existentiam substantiae, et similiter quod nova existentia non producat quando separantur accidentia a subiecto, utrumque tamen simul non potest deffendi sine periculo errandi, asserendo aliquid substantiale permanere in sacramento Eucharistiae, et non totaliter converti substantiam panis in corpus Christi» (BNM 871, fol. 53v).

Por el ejemplo que acabamos de referir, donde critica la posición de Domingo Báñez, maestro indiscutido —salvo por los jesuitas, y en la cuestión *de auxiliis*—, fray Pedro se manifiesta, además de espíritu muy independiente en las lides intelectuales, como un fino analista y —lo que nos parece ahora más importante— firme partidario de la trascendentalidad del *esse* en el compuesto. Se inscribe, pues, en la más genuina tradición tomista, y se distancia de sus maestros salmantinos, no sólo de Báñez, sino —y muy especialmente— de Domingo de Soto, a quien, en cambio, va a citar constantemente como guía teológico. Es preciso reconocerle, por tanto, y mucho más que a sus maestros de la Metrópoli, una mente especialmente rigurosa, en las cuestiones metafísicas, y, por el mismo hecho, una coherencia especulativa que sorprendentemente faltó en Salamanca.

La misma profundidad especulativa hallamos también en su análisis de la conversión del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre del Señor, al comentar el artículo cuarto de la misma cuestión 75 (fols. 63r-75v). Allí se detiene en estudiar qué es cambiar, qué diferencias existen entre creación, aniquilación y transubstanciación, cómo se resuelve el problema de los términos *a quo* y *ad quem* de la transubstanciación, bien entendido que Dios no puede ser hecho de nada, es decir, no puede aparecer como modificación de nada, y, al mismo tiempo, tampoco puede haber modificación o cambio en Dios mismo, cuando se hace presente —por conversión del pan— en la Sagrada Eucaristía¹⁹, donde el cuerpo de Cristo existe en el sacramento al modo de la sustancia²⁰. Los accidentes están, pues, concomitantemente. Y debe afirmarse, por tanto, que el cuerpo de Cristo se hace presente en el sacramento eucarístico por medio de un cambio substancial. Tal cambio es una nueva producción, si se contempla desde la perspectiva de las especies sacramentales. Por el contrario, si se observa desde el cuerpo de Cristo, el cambio consiste en que el Cuerpo tiene una forma nueva de existir con relación a los accidentes.

Un ejemplo suyo ilumina cuanto quiere decirnos (fol. 74r). Imaginemos, en efecto, que una humanidad creada en su supuesto propio cambia

19. Sobre el tema de la conversión en la consagración eucarística, hubo una importante polémica entre los teólogos escolásticos, principalmente entre Santo Tomás y San Buenaventura, de la cual estaría informado, muy probablemente, el propio Pravia. Sobre la polémica teológica del siglo XIII cfr. J. I. SARANYANA, *Sobre la instantaneidad de la Transubstanciación. En torno a la controversia entre Santo Tomás y San Buenaventura*, en «Scripta Theologica», 4(1972) 575-596.

20. «Corpus Christi existit in sacramento per modum substantiae (...), nam substantia corporis Christi per se primo ponitur in sacramento» (BNM 871, fol. 73v).

de supuesto, colocándose en otro supuesto distinto ya creado. En tal caso, dice, no habría creación de la humanidad, sino que la misma humanidad, ya existente, tendría realmente un nuevo modo de referirse al supuesto nuevo, sin cambio en su propia entidad. Y así nos hallaríamos en presencia de una nueva «personalidad» (*personalitas*), de forma que se podría verdaderamente hablar de una «*transubstantiatio personalis*». Así también en la transubstanciación eucarística, salvando todo lo que haya que salvar...

Pravia maneja, pues, con mucha soltura las nociones metafísicas más complejas y difíciles: los conceptos de substancia y accidente, de cambio substancial y accidental, de constitutivo formal de la persona, etc., que demuestra tener bien asimilados y emplear espontáneamente en su docencia; lo cual indica también, por otra parte, el alto nivel de los alumnos que asistían a sus clases y eran capaces de compartir los largos *excursus* pravianos a los artículos de la *Summa theologiae*. Y, además, y esto nos parece digno de nota, fray Pedro sostiene con rigor, y por demostración *ad absurdum*, la distinción real de *essentia* y *esse*, y de naturaleza y persona.

4. *Doctrina social*

a) *Los diezmos*

Fray Pedro alumbró una rica doctrina sobre temas sociales, elaborada a lo largo de los años, y nunca presentada sistemáticamente. Por ello seguiremos la exposición cronológica de sus principales puntos de vista sobre estas cuestiones.

En 1556 firmó, con el agustino Alonso de la Vera Cruz, el franciscano Juan Focher y otros frailes un importante dictamen sobre los diezmos, dirigido al rey, titulado: *Paresçer de los Religiosos*²¹. Este escrito, de especial importancia en la polémica entre las Ordenes mendicantes y la jerarquía eclesiástica mexicana, se estima prácticamente contemporáneo a la *Relectio de decimis*, de Alonso de la Vera Cruz, que provocó el informe de Montúfar a la Inquisición (1558)²². Aunque la polémica parece, a simple

21. La fecha, que es sólo conjetural, y el texto completo, han sido dados por Ernest J. BURRUS, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Jesuit Historical Institute, Roma 1972, V, pp. 120-163.

22. Burrus la ha fechado en el curso 1554-1555, al dar el texto latino, en: *ibidem*, Roma 1976, IV, pp. 132-635. Prometeo Cerezo la fecha algo después, como ampliación del curso que había preparado para 1554-1555, y que le fue prohibido

vista, circunscribirse a temas estrictamente económicos y sociales, las discrepancias son mucho más profundas, como Montúfar mismo reconoce en la introducción de su denuncia: «Las cuales conclusiones afirman y ponen por obra muchos religiosos desta nueva Iglesia. Y los males que en ella han causado y causan por ellas se verá espialmente contra la salvación y libertad destes pobres naturales»²³. Es decir, que por falta de diezmos «hay extrema necesidad de ministros: donde hay uno serían menester veinte y treinta. Y ansí, se mueren muchos sin bautismo y casi sin confesión y sin el santo sacramento de la eucaristía y sin extremaunción. Y muy poquitos hay que sepan de la doctrina cristiana lo necesario para su salvación, tanto que es común opinión de muchos religiosos, y a este mismo Padre (Vera Cruz) se lo oí: que de los indios poca confianza se tiene se salven, si no son los que se confiesan al tiempo de la muerte, que es cual o cual»²⁴.

Volvamos ahora al *Paresçer* firmado por Pravia y otros. El largo escrito, como suele ser habitual en este tipo de documentos, fue enviado al rey en «descargo de vuestra real consciencia y bien destes naturales»²⁵. La posición de los obispos es presentada al comienzo: «A lo que alcançamos, los obispos pretenden dar a entender a V.M. y a su Real Consejo que, no pagar estos yndios diezmos, es contra derecho natural, divino y humano, y en gran detrimento de sus ánimas. Y nosotros tenemos por

disertar. Cfr. Prometeo CEREZO DE DIEGO, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*, Porrúa, México 1985, p. 38. La denuncia, preparada por el arzobispo Alonso de Montúfar, y firmada también por el teólogo Bartolomé de Ledesma, ha sido editada por Ernest J. Burrus, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, cit., IV, pp. 731-836, y consistió en un extenso documento consistente en ochenta y cuatro proposiciones censurables y veinticuatro cuestiones.

23. *Ibidem*, IV, p. 733, n. 971.

24. *Ibidem*, IV, p. 740, n. 992-993. Como se sabe, Vera Cruz ponía muchos obstáculos a la introducción del clero secular en los territorios misionados por los religiosos, con lo cual dificultaba, en algún sentido, la implantación de la jerarquía diocesana en la Nueva España. Además, el Maestro agustino estimaba, seguramente por razones humanitarias, que no podía cargarse a los indios con nuevos tributos, como eran los diezmos, que los religiosos no cobraban en sus doctrinas. Tal exención fiscal constituía, obviamente, una nueva dificultad para el establecimiento de la jerarquía diocesana, a la que se privaba, de este modo, de los recursos necesarios para subvenir a las necesidades del clero. Por otra parte, y como último motivo de fricción, los religiosos —muy celosos de su exención— mantenían el control completo de las misiones, en detrimento de la autoridad episcopal, alegando, para ello, ciertos derechos históricos.

25. *Paresçer*, en Ernest J. BURRUS, *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, cit., V, p. 121.

cierto que dar, por aora, diezmo, es estorvo e ympedimento para su christiandad, daño muy notable para sus personas y haziendas, y perjuicio de toda la república».

Los argumentos ofrecidos en primer lugar, y desarrollados ampliamente a lo largo del escrito, son de carácter político-social —protección de los naturales y de sus haciendas, y el bien político de las posesiones de la Corona—. Sin embargo, y esto es lo que latía en el fondo del problema, la discusión tenía que ver más bien con una cuestión eclesiológica, relativa a la organización de la Iglesia en Indias, que con un tema puramente social-económico. Sólo interesa resaltar aquí, que los religiosos, conscientes de que sin diezmos no podrían ser muy numerosos los ministros dedicados a los indios, sugerían fomentar al máximo la concentración de los naturales en pueblos o reducciones, donde pudiesen vivir «en policía» y ser convenientemente adoctrinados: «estando juntos los yndios, pocos ministros harán mucho; y estando apartados, muchos harán pocos: y esta es la llave de su buena christiandad»²⁶.

b) *La guerra de los chichimecas*

En pleno Concilio III Mexicano²⁷, el día 5 de mayo de 1585, los dominicos presentaron su *Parescer de la Horden de Santo Domingo desta Nueva España*²⁸ sobre la guerra con los chichimecas. Eran los chichimecas unas tribus aguerridas, quizá más antiguas que las aztecas, pobladoras de los actuales estados de San Luis Potosí, Guanajato e Hidalgo, es decir, a unos 200 Km al Norte y Noroeste de la capital. Se amansaron hacia 1594; pero, antes de su pacífica reducción, principalmente por obra de los jesuitas, costaron mucha sangre a las tropas españolas.

El problema de conciencia, planteado por la interminable guerra y, sobre todo, por la dureza con que era llevada a cabo por ambos bandos, fue tratado en el III Mexicano, y dio lugar a una serie de dictámenes de los teólogos. Vamos a fijarnos aquí en el parecer de los dominicos, que está firmado por Pedro de Pravia y otros cinco religiosos. Los frailes dominicos reconocen, al comienzo de su voto, que el tema es muy difícil de re-

26. *Ibidem*, V, p. 161.

27. Sobre el desarrollo del Concilio, cfr. Willi HENKEL, *Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I: Mexiko 1555-1897*, con una presentación de Horst Pietschmann, Schönningh, Paderborn 1984, pp. 83-139.

28. Edición en: José Antonio LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial de México de 1585*, Porrúa, México 1963, pp. 230-232.

solver, pues se trata «de negocio tam [sic] arduo». Toda la cuestión ha de solventarse examinando las razones que los españoles tienen para llevar la guerra contra los chichimecas, y, al mismo tiempo, los motivos que éstos tienen para pelear contra los españoles. Esto último —según los dictaminadores— no se ha tenido siempre en cuenta. Los chichimecas alegaban, en efecto, que los españoles comenzaron los primeros a irritarles y a agraviarles, capturando niños y mujeres «para tener más ganancia» (alusión a que los españoles hacían esclavos, al menos en algunas ocasiones). Por consiguiente, hasta que no hayan sido examinadas cuidadosamente las razones alegadas por unos y por otros, no podrán —dicen los dominicos— emitir una sentencia justa sobre la licitud de la guerra de los españoles contra los chichimecas: «y así hasta que esto se averigüe, no hallamos camino para dar resolución a lo que se nos manda responder». Una advertencia final nos parece muy interesante: «Solamente podemos decir y supplicar que por reverencia de Dios se advierta que este Reyno no se deve govarnar en utilidad y provecho precissamente de los Reynos de España, sino principalmente en su propio cómmo, y los que goviernan si no procuran esto y lo tienen por delante como último fin de su gobierno están en estado de condenación eterna (...), porque en esto diffiere el gobierno iusto y legítimo del tiránico, que el tiránico principalmente se toma para bien del príncipe, mas el gobierno legítimo principalmente se ordena para el bien de la república».

El dictamen queda en suspenso en espera de más información. Con todo, pueden advertirse algunas trazas de los planteamientos doctrinales dominicanos, característicos de su forma de plantear las cuestiones morales en América²⁹: análisis, relativamente abstractos, en términos de estricta justicia; advertencias gravando la conciencia moral; consideraciones en términos de bien común; inclinación a considerar los problemas favoreciendo la posición del más débil; etc.

c) *Los repartimientos*

A los pocos días del dictamen que acabo de comentar, el día 18 de

29. Tal forma de acercarse a las cuestiones sociales se diferencia notablemente del estilo franciscano, por citar un ejemplo. Es muy interesante seguir, a este respecto, la discusión habida entre Las Casas y Motolinía. Sobre este tema: cfr. Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Fray Toribio de Motolinía, O.F.M., frente a Fray Bartolomé de las Casas, O.P.*, Editorial San Esteban, Salamanca 1989 (muy parcial en favor del dominico); y J.I. SARANYANA, *El sacerdot i la promoció de la solidaritat a la història d'Amèrica*, en «Servicio de Documentación Montalegre», VIII, 3ª época, Barcelona 1991, n° 343.

mayo de 1585, las cuatro grandes Ordenes religiosas directamente implicadas en la evangelización de Nueva España, y los consultores del Concilio, presentaban a la Asamblea un *Parescer concorde sobre los repartimientos*³⁰. Este informe, firmado por Pedro de Pravia, resulta de un especial interés, puesto que analiza una de las cuestiones más debatidas a lo largo de los primeros decenios de la colonización americana: no se olviden las grandes polémicas suscitadas por Bartolomé de Las Casas, las juntas de teólogos convocadas por Carlos V, las Leyes Nuevas aprobadas por la Corona en tiempos del Emperador, y las reacciones de los encomenderos a la nueva legislación, muy particularmente en el Perú. Al final, y después de la autentificación, figura un apéndice sobre los repartimientos que se hacían para las minas, con ocho firmas, entre ellas también la de fray Pedro de Pravia.

La tesis del *Parescer*, después matizada cuidadosamente en el cuerpo del dictamen, es la siguiente: «Los repartimientos de indios en el modo que se hacen son injustos, perjudiciales y dañosos para las ánimas, haciendas, salud y vida de los indios y moralmente es imposible quitar estos inconvenientes haziéndose como se hacen». No se trataba, por consiguiente, de una condena de la institución, sino más bien de una crítica de la forma como se aplicaba el repartimiento de los indios. Después de pasar revista a la mala utilización de la institución, los teólogos y consultores establecían una serie de cauciones para reconducir la institución del repartimiento por caminos de legitimación moral: retribución justa del trabajo, establecimiento de días de descanso laboral, vacaciones anuales, posibilidad de recurrir a los tribunales en defensa de sus derechos, inseparabilidad de los matrimonios, etc.

Un párrafo del *Parescer* resulta especialmente grave: «Supuestos [sic] estas injusticias y agravios y otros muchos que los indios reciben en este modo de repartimientos, como a todos es notorio, tenemos por cosa necesaria y obligación precisa so pena de pecado mortal a poner luego remedio en ello quien puede». La responsabilidad se traslada, seguidamente, a los virreyes y a los gobernadores, no al rey, puesto que los repartimientos, *in concreto*, no han sido establecidos por cédulas reales.

30. Edición en: José Antonio LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio*, cit. en nota 28, pp. 258-262, seguido de la autentificación del secretario del Concilio, Dr. Joan de Salzedo, y un apéndice sobre las minas (p. 263). Este dictamen es una de las respuestas a un informe sobre los repartimientos, preparado por los franciscanos, que había despertado cierta polémica en el Concilio.

El apéndice sobre los repartimientos para las minas, consistente en un corto párrafo, es mucho más terminante: «no entendemos por do se pueda justificar de hecho» tal repartimiento; y establece, por tanto, que se prohíban por completo los repartimientos para las minas, por las funestas consecuencias que tienen para los naturales. Este breve dictamen, en el que figura la firma de fray Pedro, tiene su complemento en una carta que Pravia escribió tres años más tarde, el 8 de diciembre de 1588, al rey Felipe II³¹. En tal carta, el teólogo dominico se lamentaba de haber recomendado, años antes, en tiempos del virrey Martín Enríquez (1568-1580), que se hiciera repartimiento para las minas. «Mas agora remuérdeme mucho la conciencia de haber dado aquel consejo, y no sé cómo repararlo si no con escrebirlo a V.M. Los indios se van acabando a más andar, con pestilencia que casi nunca los deja, y echarlos a las minas y repartirlos por las labranzas y edificios; y venderles vino en sus pueblos, poniendo allí estanco [alusión a las facilidades que se les daba para emborracharse]; y pedirles tributos adelantados, es la mayor parte de su aflicción, y que con ella se vayan consumiendo y acabando». Finalmente, y después de aconsejar que cesen tales repartimientos, añade: «y el remedio más eficaz de todos, después del favor divino, es apartar los indios cuanto fuese posible de la comunicación de los españoles, por las muchas vejaciones que dellos reciben y ponerles en corte una persona que los amparase, tal cual fué el Obispo de Chiapa [Bartolomé de Las Casas] que por mandado de V.M. lo hizo así muchos años».

La propuesta pravianiana, de que se separen ambas comunidades de españoles e indios, no debe interpretarse como un intento de crear una especie de república autónoma, independiente de las autoridades españolas —como alguna vez se ha dicho, sobre todo en relación a intentos semejantes propuestos por los franciscanos³²—, sino sólo como un deseo de evi-

31. Edición en: Mariano CUEVAS (ed.), *Documentos inéditos para la historia de México*, Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, México 1914, pp. 421-422.

32. La fundación de un república autónoma, promovida por los franciscanos y poblada sólo por indios mexicanos, donde la Iglesia católica tuviese el esplendor de la primitiva época apostólica, fue un objetivo totalmente ajeno a la mente de los primeros evangelizadores. Con todo, un importante sector de la americanística ha creído entrever tales objetivos pastoral-políticos en muchos de los comportamientos de los primeros Doce que pasaron a Mesoamérica. Cfr. un resumen de las principales tesis de estos americanistas, y una crítica de sus argumentos en: Ana DE ZABALLA-Josep I. SARANYANA, *La discusión sobre el joaquimismo novohispano del siglo XVI en la historiografía reciente*, en «Quinto Centenario», 16(1990)173-189 (Universidad Complutense. Madrid).

tar el mal ejemplo que en algunos casos los españoles daban a los naturales, y protegerles así de las vejaciones que, también en algunas ocasiones, debían sufrir de parte de los colonizadores.

5. Conclusiones

a) El manuscrito teológico pravianco, que se conserva en muy buen estado en la Biblioteca Nacional de México, presenta una serie de interrogantes en cuanto a su autoría. Las referencias a unos cursos inéditos de Roberto Bellarmino; las citaciones de Enrique Henríquez, que publicó cuando fray Pedro ya había abandonado la docencia e, incluso, después de su muerte; las veces en que se alude, con tanta precisión, a Francisco Suárez; y la forma como aparecen aducidos estos tres jesuitas, agrupados en un único bloque, y constituyendo como un apéndice añadido, nos inducen a pensar que el manuscrito fue complementado, posiblemente por algún teólogo jesuita mexicano, poco después de la muerte de Pravia, es decir, entre 1590 y 1596, que son, respectivamente: el año de su fallecimiento y la fecha que figura al final del manuscrito. Posteriormente, expulsada ya la Compañía, regresaría a manos dominicas, quedando constancia por la marca de fuego que se registra en el lomo y por la firma de su poseedor, fray José de Herrera. De ser cierta nuestra hipótesis, este curso *De Eucharistia* sería un exponente, no sólo del alto nivel docente de la Universidad mexicana, sino también de la colaboración entre los intelectuales de las distintas Ordenes religiosas, y de los estrechísimos vínculos culturales existentes entre las nuevos centros docentes americanos y los principales núcleos de pensamiento europeos. El Atlántico, pues, a pesar de sus peligros, no habría sido óbice para una rápida e intensa comunicación entre ambas orillas.

b) Con todo, es preciso destacar la originalidad del manuscrito, por sus referencias a la teología mexicana, como las numerosas citaciones del *Opus guaxacum* de Bartolomé de Ledesma, predecesor de Pravia en la cátedra de Prima; y por sus críticas a los maestros salmantinos más afamados, como Domingo de Soto y Domingo Báñez, a quienes acusa, en ocasiones, de haber cometido errores gravísimos, rayando en la heterodoxia, por una mala comprensión de ciertas tesis metafísicas, y por un uso poco crítico de los principios metodológicos de la Filosofía. Tales pasajes críticos no pueden ser añadidos o interpolaciones, porque son demasiado extensos y constituyen, además, el núcleo central de la argumentación teológica.

c) También su rigor lógico y, sobre todo, su profunda comprensión del método filosófico-teológico y de sus implicaciones doctrinales, nos revelan una mente clara y rigurosa, largos años ejercitada en las disciplinas de las artes liberales. Por otra parte, su conocimiento de las cuestiones metafísicas más intrincadas nos presenta un pensador especulativo y profundo, muy familiarizado con las tesis principales del Aquinate. Quizá sorprenda, en el ambiente del Bajo Renacimiento, su perspicacia al calibrar las consecuencias que, para la adecuada comprensión de la fe, se derivan de haber adoptado unos u otros principios metafísicos. Especialmente sutil es, en tal contexto, su valoración de las consecuencias teológicas que se derivan de aceptar o rechazar la distinción real entre ser y esencia. Prácticamente se inclina abiertamente por defender la distinción real.

d) Aunque fray Pedro sólo hubiese dejado a la posteridad este magnífico curso sacramental, ya podría ser tenido por uno de los grandes escolásticos tardíos. Pero, dejó además importantes testimonios de su pensamiento social. Tenemos dictámenes suyos sobre la polémica sobre los diezmos, sobre los repartimientos —especialmente para las minas— y sobre la guerra de los chichimecas. (Desgraciadamente, no cumplió su propósito de redactar la primera parte del catecismo del III Mexicano, comentando el Símbolo de la fe). En estos dictámenes, fray Pedro manifiesta una gran comprensión social, es decir, una honda y cristiana preocupación por la práctica de la justicia en la vida económica y política de México. Sus análisis no están lejos de las denuncias lascasianas, que cita en una ocasión, aunque son menos extremos y mucho más practicables que aquéllas. Se advierte, pues, que han transcurrido más de cuarenta años, desde las polémicas entre Las Casas y Sepúlveda, o entre Las Casas y Motolinía, y que, por consiguiente, el ambiente político-laboral de México se ha apaciguado mucho, y que los ánimos están más serenos. Al mismo tiempo, se aprecia que la sensibilidad por los temas de justicia social está mucho más desarrollada y que, por lo mismo, las situaciones de injusticia son menos frecuentes y están más localizadas.

J. I. Saranyana
Instituto de Historia de la Iglesia
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA