

TEOLOGIA ACADÉMICA Y TEOLOGÍA PROFÉTICA AMERICANAS (SIGLO XVI)*

JOSEP-IGNASI SARANYANA

I. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La «teología profética» podría definirse como la teología que subyace a los instrumentos americanos de pastoral, es decir, a los catecismos, sermonarios, confesionarios e itinerarios, sin excluir ninguno. Tomamos, pues, el término «profético» en sentido más amplio que Enrique Dussel, que ha sido su divulgador desde los encuentros de El Escorial, de 1972. Como se sabe, Dussel aplica restrictivamente el concepto «profético» a sólo los predicadores críticos de la obra colonizadora, tales como Antonio de Montesinos o Bartolomé de las Casas, por citar los ejemplos más conocidos. Nosotros, en cambio, entendemos que tan profética es la denuncia de las injusticias social-económicas —y éste sería el sentido apuntado directamente por Dussel— como la denuncia de la idolatría, la lujuria, la inmoderación en la bebida o la infidelidad conyugal, que constituye también objeto principal de la primera evangelización en América. Son, pues, profetas —según nuestra estimación— todos los evangelizadores que ponen al hombre frente a sus deberes de conciencia, derivados de sus convicciones religiosas; y, en este sentido, la «teología profética» se distingue de la «teología académica» en que tiene, por razón de su origen, otro carácter, aun-

*. Esta investigación ha sido patrocinada por la Cámara Oficial de Comercio e Industria de Navarra (Pamplona).

que muchas veces se ocupe de los mismos temas. Ahora bien, supuesta la diferenciación genético-histórica entre ambas teologías, y aceptada también su diversidad por los sujetos que las cultivaron, cabe preguntarse todavía, como algunos lo hacen, si: a) ¿puede afirmarse —sin faltar a la verdad histórica— que sólo propiamente la teología profética habría tenido carácter liberador, mientras que la académica habría sido una superestructura alienante, al servicio de los intereses político-económicos de la Corona española e, incluso, del Pontificado?; y, además, si: b) ¿tiene apoyo documental serio, como algunos afirman, que sólo la teología profética —tanto en el sentido restrictivo dusseliano, como en el más amplio que nosotros proponemos— habría sido lo genuinamente americano, mientras que la teología académica habría sido, en cambio, lo europeo, es decir, lo extraño y colonizador? Estas dos cuestiones polarizan, hoy en día, y con razón, los intereses de la historiografía teológica americanista, porque de su correcta solución depende el juicio que nos merezcan los primeros pasos de la Iglesia en Indias y, por consiguiente, las pautas de la nueva evangelización que se pretende al filo del tercer milenio.

Al objeto de discutir estos dos importantes problemas, vamos a ocuparnos primeramente de la teología profética americana, de la cual tenemos trazas desde el segundo viaje colombino, en 1493. Pasaremos posteriormente al estudio de la teología académica, que se desarrolló principalmente en las dos Universidades mayores americanas, erigidas en 1551, aunque había madurado en los *studia* conventuales de dominicos y agustinos, que son anteriores.

Quizá convenga advertir, antes de abordar nuestro tema, que la tarea de escribir la historia de la teología latinoamericana, aun cuando parezca todavía poco madura, constituye, sin embargo, una de las empresas más urgentes para la Iglesia en América. Parece evidente, en efecto, que la praxis auténtica de la Iglesia pone de manifiesto el propio ser de ésta. En consecuencia, la historia de la Iglesia constituye un verdadero lugar teológico y, por lo mismo, la historia de la Teología expresa a la perfección cómo, en cada época, se ha concebido la misión de la Iglesia en el mundo. Quizá por ello, Cehila formuló, en 1979, su propósito de preparar una historia de la teología latinoamericana, pero los dos volúmenes publicados hasta ahora (1981 y 1985) demuestran que sus autores están muy lejos de haber alcanzado su propósito. Mucho más serios y rigurosos, a pesar de su carácter introductorio o monográfico, son los trabajos de José M. Gallegos Rocaful (1951/1974), Oswaldo Robles (1950), Ernesto de la Torre Villar (1987), Juan Guillermo Durán (1982) o Pedro Borges (1986), que nos han servido de guía en distintos momentos de

nuestra investigación. (Véase una somera relación bibliográfica en el apéndice final).

Y, sin más preámbulos, entremos ya en el argumento de nuestra ponencia.

II. LA TEOLOGÍA PROFÉTICA AMERICANA

a) *La teología profética antillana*

Los primeros momentos de la teología profética americana deben situarse forzosamente en las grandes Antillas, donde había comenzado oficialmente la evangelización con el segundo viaje colombino, en 1493. Un ermitaño de la Orden de San Jerónimo, de nombre Ramón Pané, que pasó con Colón, y que se hizo pronto con la lengua taína, evangelizó durante cinco años las Antillas, al cabo de los cuales puso por escrito una relación sobre la mitología antillana y, al tiempo, algunos preciosos detalles de cómo llevó a cabo su enseñanza de la fe católica a los naturales. Según él mismo nos cuenta en su *Relación*, conservada por Hernando Colón, les explicaba que Dios es creador del mundo, quizá con ánimo de desmontar las cosmogonías paganas, tan arraigadas entre los naturales; después les enseñaba las principales oraciones del cristiano y les hacía memorizar el Símbolo de la fe; seguidamente les animaba a practicar las obligaciones morales del Decálogo; y sólo al cabo de cierto tiempo, incluso de varios años, en los que los indios habían de demostrar que podían cumplir habitualmente tales preceptos morales, Pané accedía a bautizarlos.

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

contrasta con el juicio despectivo que Bartolomé de las Casas nos ha dejado de este ermitaño jerónimo...

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

Como se sabe, la *Doctrina* de Pedro de Córdoba fue reeditada en 1548, dividida esta vez en sermones, lo cual puede indicar que volvía a su primitiva estructura, traicionada quizá en la primera edición. En esta edición de 1548 han sido detectadas una serie de dramatizaciones pedagógicas, que constituyen un claro indicio de que también los dominicos aprovecharon —quién sabe si ya en las Antillas— las técnicas dramáticas para la evangelización, y no sólo los franciscanos...

Desde el punto de vista teológico, además del trasfondo teológico-moral ya señalado, la *Doctrina* cordobiana constituye un trasunto muy fiel de las principales tesis tomistas —quizá con excepción del tema inmaculista— y de los criterios catequéticos de San Agustín. El apéndice de la edición de 1544, dedicado a exponer el misterio de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, denota una especial sintonía con la teología española anticonciliarista, en especial con la eclesiología del dominico Juan de Torquemada († 1468). Su antropología sobrenatural es espléndida, con una particular insistencia en la condición del hombre íntegro, es decir, antes de la caída, y en la igualdad fundamental entre el varón y la mujer. También aquí, como antes en la *Relación* de Pané, el tema de la creación del mundo y del hombre está muy desarrollado, tanto en la edición de 1544 como, sobre todo, en la de 1548.

Esta *Doctrina* parece haber sido un manual para doctrineros y fiscales de indios, magnífica por su frescura y rigor teológico —salvo quizá alguna metáfora poco afortunada en la explicación de algún misterio de la fe—, y elaborada al margen de la gran escuela teológica salmantina. Y supone, sin duda, un testimonio del nivel teológico que se registraba ya en los centros de formación dominicos, antes incluso de la reforma impulsada por Cayetano, a partir de 1508.

b) *La teología profética pretridentina de la Nueva España*

El puente entre la teología profética antillana y la novohispana es, precisamente, la *Doctrina* de fray Pedro de Córdoba, originada en La Española y publicada en México, en 1544, bajo los auspicios de primer obispo de Tenoxtitlan, fray Juan de Zumárraga.

Como se sabe, el franciscano Zumárraga llevó la imprenta a la Nueva España y promovió la edición de multitud de obras catequéticas durante los últimos años de su pontificado, es decir, entre 1539 y 1548. Algunos de esos opúsculos eran meras adaptaciones a Hispanoamérica de obras publicadas ya en Europa, como es el caso del *Tripartito* de Juan Gerson o la *Suma de Doctrina cristiana* de Constantino Ponce de la Fuente; otros opúsculos se han perdido, como la *Breve y compendiosa doctrina* de 1539. De los libros que se han conservado, la *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad*, de 1543/44, y la *Regla cristiana breve*, de 1546, ambas del propio Zumárraga, merecen una especial mención.

Estas dos últimas obras son de una extraordinaria riqueza doctrinal, de modo que Zumárraga se nos muestra como un experto conocedor de la tradición humanística antigua, con referencias a Cicerón y a Séneca; se manifiesta familiarizado con la patrística tardoantigua y con los escolásticos medievales, como Tomás de Aquino, Buenaventura de Bagnorea, Alberto Magno, Juan Duns Escoto y Dionisio Cartujano; se revela dependiente de Juan Gerson, de Erasmo de Rotterdam, a quien corrige frecuentemente al citarlo; etc. Su moderación frente a ascéticas demasiado rigoristas, su benevolencia respecto a la naturaleza material y al cuerpo humano, su particular viveza al describir los principales pasos de la pasión de Cristo, su serenidad ante la muerte y la contradicción, y su fresco y precioso castellano, le consagran como una de las personalidades más destacadas de toda su época, y no sólo de Hispanoamérica. Está bien anclado en la espiritualidad franciscana, es deudor de la *devotio* moderna, tributa-

rio del renacimiento cristiano bajo-medieval, abierto a las novedades de su tiempo, humanista, y riguroso en la expresión como un escolástico. Estas trazas de su carácter deben tenerse presentes para desmontar, o al menos matizar, la fama de hombre intransigente, que se debe a su intervención en los procesos de Durango y a sus primeras actuaciones contra los fenómenos de religión yuxtapuesta, tenidas en México, en 1539. Las simplificaciones de Marcel Bataillon y de Joaquín Almoína le han hecho mucho daño. Es preciso, pues, relanzar los estudios zumarraguanos, desechando infundados prejuicios.

Una de las primeras sorpresas que quizá se lleve el investigador es que su *Doctrina breve* puede no haber sido escrita en México, sino para cristianos viejos peninsulares. La referencia a los procesos de brujería duranguetarra podrían servir para fecharla (cfr. fol. cvij^v). Las citas del panteón griego, al explicar el contenido del primer precepto del Decálogo, podrían confirmar nuestra sospecha. En tal caso, esta *Doctrina breve* no sería, propiamente hablando, un producto teológico americano, como lo es la *Doctrina* de Pedro de Córdoba. Pero cabe también otra posibilidad: que la *Doctrina* haya sido preparada por Zumárraga en América, componiéndola a partir de una serie de fichas o recortes de otras obras catequéticas, como parecen indicarlo algunas interpolaciones claramente americanas (cfr. fol. cviii^r y fol. iv^v). Esta forma de trabajo, copiando de aquí y de allí, fue empleada por Zumárraga con toda seguridad al componer su *Regla cristiana breve*. Uno de los incisos de la *Doctrina Breve* (fol. liij^v) nos permitiría incluso datar el año en que el prelado mexicano llevaba a cabo su tarea recopiladora: hacia 1534, es decir, a su regreso de la Metrópoli, unos «diez años» después de la llegada de los primeros misioneros a Mesoamérica; anterior, en todo caso, a la bula *Altitude Divini Concilii*, de Pablo III (1537), sobre los impedimentos de consaguinidad, que no es citada (!).

Otro momento estelar de la actividad editorial de Zumárraga fue la publicación de la *Doctrina cristiana breve traducida en lengua mexicana*, salida de las prensas en 1546, obra de fray Alonso de Molina. Merece destacarse por la acogida que tuvo en la Junta eclesiástica de 1546, y porque fue traducida al nahuatl y sirvió como «doctrina breve», es decir, como cartilla, para enseñar la fe a los naturales que se convirtieron en la primera hora. Pero, como se ha podido probar, este opúsculo es poco original y depende, a veces, incluso literalmente, de otras cartillas peninsulares, como la de San Juan de Avila, compuesta entre 1527 y 1540, lo cual nos sitúa en la tradición catequética castellana coetánea. Por consiguiente, tiene escaso valor para conocer la teología profética mexicana.

Mientras Zumárraga impulsaba la edición de catecismos y otros instrumentos de pastoral, y se reunían dos Juntas eclesiásticas a primeros de 1544, para considerar la aplicación de las Leyes Nuevas (1542/43) en la Nueva España, Las Casas pasaba por México camino de su nuevo destino. Después de su fracaso en la costa venezolana, donde había intentado crear comunidades mixtas en los territorios ya ocupados, y planes de colonización mixtos, en las tierras todavía no colonizadas, Las Casas va a intentar, en Chiapas, el método de evangelización pacífica, expresado en la obra primogénita suya, titulada *De unico vocationis modo*, redactada ésta en Oaxaca, en 1536, e inspiradora de la Bula *Sublimis Deus*, de 1537.

El *De unico vocationis modo* es, sin duda, uno de los hitos de la teología profética. Opúsculo macizo, con una argumentación teológica de primera magnitud, inspiradora un tomismo puro y bien asimilado, es, aunque pueda parecer extraña mi afirmación, poco conocido. Digo poco conocido, porque son pocos los trabajos que han intentado un análisis riguroso de sus principales tesis teológicas; en cambio, son infinitas las publicaciones que han prestado atención a los planteamientos político-sociales que se desprenden de aquellas tesis. Por haber sido redactado a petición del obispo Julián Garcés y en tierra novohispana, debe considerarse como un producto típicamente novohispano. Es más; Las Casas intentó imponer sus tesis en la Junta eclesiástica mexicana de 1546, en la que tomó parte: basta leer el listado temático de los capítulos tratados. Las Casas proponía la evangelización pacífica, la conservación de las costumbres e instituciones indias compatibles con la religión y la civilización cristianas, y la ilicitud del recurso a la guerra y a la violencia institucional para lograr la conversión de los naturales y su incorporación a la Corona de Castilla. Nadie, pues, ni antes, ni siquiera después de convertidos, podía obligarles a aceptar la soberanía de la Corona española.

Por las mismas fechas en que Las Casas escribía su *De unico vocationis modo*, fray Toribio de Motolinía redactaba su *Historia de los indios de la Nueva España* (1536-1541), que constituye un importante testimonio tanto de la labor misionera llevada a cabo por los franciscanos, como de las costumbres ancestrales de los aztecas. Debemos a Motolinía la conservación de los primeros autos sacramentales escritos para los indios americanos. Pero, sobre todo, le debemos preciosos detalles sobre las «pláticas» o conversaciones que los misioneros mantenían con los naturales sobre los dogmas de la fe cristiana, con ánimo de convertirlos.

También Bernardino de Sahagún nos ha transmitido las «pláticas» de los misioneros con los sátrapas y con los principales mexicas. Él, precisa-

mente, nos ha dejado la expresión más perfecta de este método misional en sus famosos *Coloquios de los Doce Apóstoles*, redactados en 1564, recién concluido el Concilio de Trento. Sin embargo, y como Vdes. saben bien, existe una polémica importante sobre la historicidad de las cinco largas pláticas conservadas por Sahagún. Asimismo, la versión nahuatl de esos *Coloquios*, preparada por el propio Sahagún y sus colaboradores, ha despertado una gran curiosidad, porque constituye un esfuerzo notable de traducir a la lengua mexica conceptos cristianos fundamentales. Conviene, además, insistir en el particular interés teológico de esta obra. Su conocido planteamiento misional, que debe apoyarse sobre cuatro fundamentos dogmáticos, no tiene precedentes en la teología profética novohispana. Resulta, por tanto, una estricta novedad, muy al hilo de las polémicas antierasmianas y antiluteranas, y representa un rico aporte al nacimiento de la misionología como ciencia. José de Acosta completará, algunos años después, los puntos de vista sahaguntianos.

En 1574 se publicaba, en Sevilla, el *Itinerarium catholicum* del franciscano Juan Focher, dispuesto para la imprenta por fray Diego de Valadés. Esta obra, que es un manual para los misioneros, constituye un punto de obligada referencia para comprender el espíritu con que los franciscanos se allegaban a los naturales. Dividido en tres partes, el libro establece, en la primera de ellas, los tres principios fundamentales de la misionología: la voluntad salvífica universal de Dios, la vocación sobrenatural del misionero a ser enviado a las Indias, y la determinación de la idoneidad del misionero. Trata también el tema del bautismo de los infieles, considerando que es ilícito coaccionarlos físicamente a recibir el bautismo, aunque admite la licitud de coacciones morales. Sostiene las tesis, clásicas desde Tomás de Aquino, sobre la ilicitud de bautizar a los niños hijos de infieles, contra la voluntad de sus padres, con las consideraciones prácticas que eran usuales en el quinientos. La segunda parte se abre con una pormenorizada relación de cómo debía procederse a la instrucción del indio que se acercaba a pedir el bautismo. Era preciso explicarle el Credo en su propia lengua, insistiendo en que Dios existe y es creador de todo; en que se ha encarnado; y en que nos dará la vida eterna si somos servidores suyos. Después debía seguir una pormenorizada instrucción sobre los siete pecados capitales, para continuar con el Decálogo. Finalmente debía exhortársele a que perseverase algún tiempo en la práctica de la moral cristiana, deseando el bautismo y haciéndose, de algún modo, digno de recibirlo. La tercera parte analiza el caso de los indios que están ya, de hecho, sometidos a un príncipe cristiano, y cómo se les debe misionar. Es aquí donde Focher ofrece su conocida justificación de la guerra contra los chichimecas.

Puede decirse, a modo de recapitulación, que este *Itinerario* expresa, en su mayor parte, la teología profética franciscana pretridentina, aun cuando su autor haya fallecido en 1572 y traiga a colación los privilegios postridentinos concedidos por San Pío V a los indios americanos. Su estilo, en efecto, y su forma de argumentar y de presentar los temas nos recuerdan todavía el aire de los primeros franciscanos, lo cual se avala por el hecho de que esta obra haya sido redactada durante muchos años: comenzada quizá poco después de 1540, no pudo ser acabada por su autor. Incluso se ha hipotetizado que Focher pudo haber empleado, como base de su *Itinerario*, algunos materiales previos preparados por otros franciscanos. Por otra parte, su contraste con algunas tesis lascasianas es evidente.

c) *La teología profética postridentina en la Nueva España*

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

Representante característico del nuevo clima teológico que poco a poco habría de imponer el Concilio de Trento, no sólo en Europa, sino también en América, es la obra catequética de fray Juan de la Anunciación, religioso agustino, muy ligado al gran teólogo Alonso de la Vera Cruz, de quien trataremos ampliamente más adelante. Fray Juan publicó dos catecismos y dos sermonarios. Una *Doctrina cristiana muy cumplida*, con su correspondiente sermonario, en 1575; y un *Catecismo en lengua mexicana y española breve y muy compendioso*, también con su correspondiente sermonario, en 1577. Para que se vea la influencia de Trento, podemos destacar que la exposición del Símbolo se hace según doce artículos, cuando lo habitual en América había sido la división en catorce; la explicación del Credo va precedida de una larga consideración sobre lo que supone «creer»; expresamente se enseña la existencia del purgatorio; al explicar el quinto artículo de la fe, se habla del limbo de los niños, que se distingue del limbo de los justos o seno de Abrahán, lo cual implica una gratología bien determinada; al desarrollar el artículo noveno, sobre la Iglesia católica, se extiende en consideraciones sobre el Romano Pontífice, las bulas pontificias, la doctrina de las indulgencias, etc. Sin embargo, y contra lo establecido por Trento, después del Símbolo viene el Decálogo, donde no se lee ninguna referencia explícita a los naturales. Finalmente, aparece la relación de los siete sacramentos, con una cita del Tridentino,

al hablar del matrimonio, y una notable preocupación por la legitimidad de los matrimonios de los indios que pedían ser bautizados.

Así, pues, podemos afirmar que fray Juan de la Anunciación sintetiza el deseo de aplicar Trento en América y representa, por tanto, una exposición de la fe que tiene a la vista los errores luteranos. Además, y por su serenidad expositiva, parece dirigirse a una cristiandad bien asentada, con pocos problemas de yuxtaposición religiosa; lo cual es sorprendente, si tenemos en cuenta la alarma de algunos franciscanos, precisamente por esas mismas fechas, ante repetidos fenómenos de sincretismo religioso; y las discusiones habidas sobre este problema durante las sesiones del III Mexicano, apenas una década más tarde.

d) *La teología profética en la Nueva Granada*

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

El catecismo de Cartagena de Indias se reconoce expresamente tributario del *Catecismo de San Pío V*. Pero no sólo tiene interés por este motivo, sino, sobre todo, porque ajusta la secuencia de las piezas «al orden de natura», como allí se dice. Esto es muy importante subrayarlo, pues la preocupación de esta *Sumaria instrucción* era edificar la enseñanza de la fe sobre una naturaleza humana bien dispuesta, acostumbrada a una vida ordenada y cívica, tanto a nivel individual como social. Quizá sea ésta la razón del célebre capítulo tercero, donde se habla de la vocación del hombre: «¿Qué sois, hermano? Soy hombre, que nací de mis padres. ¿Qué cosa es hombre? Una creatura que tiene cuerpo que ha de morir, y alma que no ha de morir por ser creada a imagen de Dios. Pues, decís que sois hombre que tenéis cuerpo y alma, decidme, ¿para qué fuiste creado? Para conocer a Dios en este mundo y gozarlo en el cielo, que es mi último fin, y en él consiste mi bienaventuranza».

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

Pero digamos antes algunas palabras sobre el otro catecismo de la Archidiócesis de Bogotá. También en 1576, Fray Luis Zapata de Cárdenas, franciscano ilustre, promulgaba, formando parte de unas constituciones cuasisinodales, un *Catecismo* breve, que fue mandado recoger por la Audiencia de Santa Fe, porque circulaba sin licencia. Su reducida extensión le asemejaba más bien a una cartilla. Sobre su autoría se ha discutido mucho, y se piensa que pudo ser redactado por el bachiller don Miguel Espejo, íntimo colaborador del Arzobispo y sacerdote secular. También se estima que este Catecismo puede haber sido escrito como complemento de la *Sumaria instrucción* de Dionisio de Sanctis, que ya hemos analizado. Sea de ello lo que fuere, también aquí, en el catecismo cuasisinodal de Zapata, está la luminosa antropología cristiana: «¿Qué eres, hijo? Soy hombre. ¿Por qué te llamas hombre? Porque soy creatura que mis obras rijo por razón. ¿Quién te crió? El Creador del cielo y de la tierra. ¿Para qué te crió? Para que gozase de El en su gloria» (cap. 25).

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

En definitiva, y para concluir este epígrafe, la teología profética san-

tafereña podría caracterizarse por las siguientes tres notas: surge a la sombra de las disposiciones tridentinas; insiste en la necesidad de preparar a los naturales en lo humano, para hacerlos más receptivos a la evangelización; e inaugura, en el mundo de la catequesis, unos planteamientos de antropología sobrenatural, incubados desde años atrás en la mejor tradición teológica española, tanto académica como pastoral, pero no madurados completamente hasta ahora.

e) *La teología profética limense*

Cuando se habla de la Archidiócesis de Lima y de su teología profética, suele citarse, como punto de partida, la gran obra misional ideada por José de Acosta. Sin restarle méritos al ilustre jesuita, es preciso, en honor a la verdad histórica, que digamos previamente unas palabras sobre el buen hacer del dominico Jerónimo de Loaysa, que fue el primer arzobispo de la Ciudad de los Reyes. Su *Instrucción para curas de indios*, que tiene carácter sinodal, redactada en 1545, en plena guerra civil, habría de tener una influencia posterior notable en el plan pastoral de Santo Toribio de Mogrovejo. Loaysa estableció, en efecto, que la predicación había de hacerse en las lenguas autóctonas; que era deseable evitar la multiplicidad de cartillas, buscando la unidad de la catequesis, para que los naturales no se desconcertasen; que debía comenzarse la predicación por dos verdades fundamentales: el misterio de Dios creador y el misterio de Cristo Redentor; y que, al instruir sobre la naturaleza humana, debía prestarse una atención particular al tema de la inmortalidad del alma, como forma de erradicar algunas creencias de los naturales, que daban lugar a todo tipo de aberraciones. Estas indicaciones de Loaysa pasaron al I Concilio Limense (1551-1552), fueron recibidas, de hecho, por el II Limense (1567), también presidido por Loaysa y, finalmente, arribaron al III Limense. Tratemos ya, por tanto, de José de Acosta y de su espléndida misionología, que constituye el puente entre Loaysa y el Concilio III de Lima.

En 1576 terminaba el P. José de Acosta su *De procuranda indorum salute*, una obra capital para entender tanto el espíritu del II Concilio Limense (1567-68), pues pasa por ser su mejor exposición, como el esfuerzo evangelizador del III Limense, que se celebraría pocos años después (1582-83). No es posible, en efecto, comprender el desarrollo de la Iglesia en el Virreinato del Perú, y más concretamente en el Arzobispado de Lima, al margen de este extraordinario manual misionológico. Contemporáneo de los dos catecismos novogranadinos que antes hemos estudiado,

el *De procuranda indorum salute* expresa bien a las claras el clima que se preparaba en Sudamérica, y que habría de dar frutos tan copiosos en el siglo XVII. En esta obra hallamos sintetizada, además, la quintaesencia de la teología española de aquellos años: el tema del universalismo de la salvación, las disputas acerca de la necesidad de la fe explícita en Cristo, las discusiones sobre la capacidad de los indios para los sacramentos, el debate sobre la libertad humana ante la llamada del Evangelio, etc., y todo, con gran erudición patristica y escolástica.

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

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

Acosta ofrecía, además, una descripción etnográfica completísima del Virreinato peruano, y recomendaba a los confesores de indios el estudio atento de las costumbres religiosas de los naturales y de sus tradiciones mitológicas. Al mismo tiempo, suspiraba por tener buenos teólogos «aca-

démicos» en el Nuevo Orbe (cfr. libro IV, cap. IX), que pudiesen iluminar doctrinalmente los «nuevos asuntos», las «costumbres nuevas» y las «nuevas leyes y contratos». Teólogos que, en definitiva, orientasen, a la luz de la fe, «las nuevas formas de vida todas muy distintas». Clamaba, pues, por una teología académica genuinamente «peruana», quizá estimulado por el buen éxito de la teología académica mexicana, que ofrecía tan buenos frutos desde 1553.

Y así es como, bajo la inspiración de Acosta y la guía de Toribio de Mogrovejo, el III Concilio Limense se propuso elaborar un proyecto ambicioso de evangelización, que se concretó finalmente en tres catecismos, publicados después del Concilio (1584-85), en treinta y un sermones explicativos de los artículos de la fe, y en un largo confesionario y otros varios instrumentos pastorales. Todo ello se tradujo al quechua y al aymará.

El corpus limense es, sin género de dudas, lo más acabado de la teología profética americana, lo cual da razón de su larga vigencia, hasta el Concilio Plenario Latinoamericano, de 1899, y aún después. Como se expresa en la «Epístola del Concilio», que tiene carácter proemial, los Padres sinodales pretendían secundar las indicaciones del Concilio de Trento. Al mismo tiempo, recibían por completo las constituciones del II Limense. Nada de extraño, pues, que hallemos en el *Catecismo breve para los rudos y ocupados* alusiones a algunas polémicas antiluteranas, como la salvación por la fe y las obras, la existencia del purgatorio, y el valor de los sufragios por los difuntos; o a cuestiones eclesiológicas como la visibilidad de la Iglesia, la superioridad del Romano Pontífice sobre el Concilio, y la necesidad de pertenecer a la Iglesia para salvarse.

Las referencias a situaciones pastorales concretas son lógicamente más abundantes en la exposición del Decálogo, que en la explicación del Símbolo. Encontramos muchas observaciones sobre las prácticas idolátricas y unos razonamientos muy oportunos justificando la veneración de las imágenes sagradas. La preocupación por la legitimidad de los matrimonios de los naturales no bautizados no podía faltar, con la expresa reprobación de los matrimonios contraídos entre consanguíneos en primer grado transversal. Son también muchas las noticias de indudable interés etnográfico que hallamos en el *Confesionario para curas de indios*. Tampoco están ausentes algunas enseñanzas antropológicas, inspiradas en la tradición san-taferreña. Así, en el *Catecismo Mayor, para los que son más capaces* leemos: «¿Qué cosa es hombre? El hombre, padre, es una criatura compuesta de cuerpo que muere y alma que nunca ha de morir, porque la hizo Dios a su imagen y semejanza». Acto seguido se presenta el tema del destino

último del hombre, en términos que parecen también estar tomados de la catequesis novogranadina.

En definitiva: la teología profética limense supone la fusión de los mejores elementos que hemos hallado en los diferentes momentos de la teología profética americana. De la Nueva España ha recibido su interés por las culturas autóctonas, su indulgencia frente a la fragilidad de los naturales, y ese espíritu humanista del Renacimiento tardoespañol que se manifiesta particularmente en su amor a las empresas educativas y su confianza en la capacidad natural del indio. De la teología profética novogranadina ha tomado esa sólida antropología sobrenatural, tan propia de la síntesis dominicano-salmantina, y el aprovechamiento del *Catecismo de San Pío V* para la realidad americana. De la tradición sinodal limense, ha empleado el cuerpo teológico-pastoral del II Concilio. Las tres corrientes, fundidas en el proyecto misional de Acosta, dieron lugar a un corpus de doctrina y normas pastorales, que haría posible, con la ayuda de Dios, la profunda evangelización de ese vasto Subcontinente, que tanto se había resistido a la penetración de la Buena Nueva de Jesucristo.

III. LA TEOLOGÍA ACADÉMICA AMERICANA

Propiamente, el comienzo de la teología académica americana debe fecharse hacia 1551, cuando la Corona española creaba las Universidades mayores de Lima y México. La de Santo Domingo, que data de 1538, y que era de fundación pontificia, dejó de existir en 1586, como consecuencia del ataque del pirata Drake.

La Real y Pontificia Universidad de México —la de Lima se retrasó mucho en su funcionamiento regular hasta el punto de que hubo de ser refundada en 1571— contaba con nueve cátedras, distribuidas en cuatro Facultades. La Facultad de Teología tenía tres cátedras: de prima, de Santo Tomás, que pasó a denominarse de vísperas, y de Sagrada Escritura. En el período que nos interesa, es decir, entre 1553, en que comenzaron las lecciones, y el final del siglo XVI, hubo seis catedráticos de prima en propiedad, seis de vísperas y cuatro de Escritura. Además hubo dieciséis catedráticos temporales o sustitutos, algunos de los cuales pasaron después a ser catedráticos en propiedad: ocho de prima, dos de vísperas y seis de Escritura. En total, si descontamos los nombres que se repiten, por haber ocupado cátedras, bien en propiedad, bien como sustitutos, hubo veinticuatro profesores en la Facultad de Teología de la Universidad mexicana,

durante el siglo XVI. De ellos, doce fueron agustinos, seis dominicos y seis presbíteros seculares.

Aunque se conocen los títulos de bastantes cursos dictados por los teólogos mexicanos del XVI, muchos se han perdido. Mejor se conservan los cursos del siglo XVII, sobre todo los que impartieron los jesuitas del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Pero, ciñéndonos al marco de nuestra lección, nos limitaremos a dar noticia de las doctrinas teológicas de los profesores universitarios del XVI. De este período ha llegado a nosotros buena parte de la obra de Alonso de la Vera Cruz, un extenso y magnífico manual de Bartolomé de Ledesma y algunos dictámenes suyos, y un curso inédito de Pedro de Pravia y una cuenta de conciencia de éste a Felipe II, sobre la encomienda.

a) *El agustino Alonso de la Vera Cruz* (ca. 1507-1584)

Discípulo de Francisco de Vitoria en Salamanca, donde fue profesor de Artes, pasó a América en 1536. Ostentó dos cátedras universitarias: fue el primer catedrático de Sagrada Escritura (1553-1561) y, contemporáneamente, el primero de vísperas. Antes había impartido, y publicado, cursos de filosofía en los conventos novohispanos de la Orden.

Se han perdido sus lecciones sobre las epístolas paulinas, pero se conservan su *Relectio de dominio* (1553-1554) y su *Relectio de decimis* (1554-1555), además de su libro *Speculum coniugiorum*, escrito en 1546, aunque publicado en 1556. El cronista Juan de Grijalva nos ha transmitido los *Avisos que daba a los estudiantes de Teología*. En El Escorial se hallan varios manuscritos suyos de carácter canónico y, en París, un dictamen suyo sobre Maturino Gilberti. También se tienen buen número de sus cartas, algunos sermones y el importante expediente inquisitorial que le abrió Montúfar. Casi todo ha sido editado por Ernest Burrus.

Vera Cruz quiere ser tomista fidelísimo, lo cual le debe venir de su largo aprendizaje junto a Vitoria. Aconseja a los estudiantes que no dejen ni un solo día de leer algo de Santo Tomás. De San Agustín, aunque conoce bien su pensamiento, como se prueba por los sermones que predicó en la Semana Santa de 1555, sólo recomienda a los estudiantes la lectura de la *De civitate Dei*, y aún con el comentario de Luis Vives. Su conocimiento del Derecho Canónico es muy amplio. Y su entronque con la espiritualidad medieval victorina, a través de su devoción a Ricardo de San Víctor, le pone en contacto con las tesis mejores del neoplatonismo.

Han llamado la atención sus opiniones sobre el tema de los justos títulos, que fueron motivo de su primer curso universitario. Si nos atenemos a la *Relectio de dominio*, aunque fray Alonso sea relativamente independiente de Vitoria, a quien no pudo oír sus dos reelecciones sobre los indios, pronunciadas cuando él ya se hallaba en América, se advierte un mismo estilo de argumentar, y bastante similitud en las conclusiones. En cambio, un anónimo *Parecer razonado sobre el título de dominio*, publicado por Mariano Cuevas y atribuido por Ernest Burrus a Vera Cruz, se aparta totalmente tanto de Vitoria como de la *Relectio de dominio* alonsiana. Este *Parecer* sólo admite como título legítimo la elección libre por parte de los indios. ¿Tendrá razón, pues, Luciano Pereña al atribuirlo a Las Casas, a pesar de los aspavientos y las protestas de Antonio Gómez Robledo?

En su segunda reelección, Vera Cruz abordó el tema de los diezmos, lo cual le provocó la enemistad del Arzobispo de México, Alonso de Montúfar, y de su teólogo, fray Bartolomé de Ledesma. Montúfar le abrió un expediente inquisitorial, en 1558, por lo cual fue llamado a España tres años después. Finalmente salió absuelto de todos los cargos y pudo regresar a México, en 1573, aunque ya no volvió a enseñar en la Universidad.

De la lectura de la *Relectio de decimis* y del expediente inquisitorial podría sacarse la falsa impresión de que se trataba de un asunto meramente económico, y que Vera Cruz, en su afán de proteger a los indios, reclamaba para ellos la exención de los diezmos. Pero el fondo de la cuestión es mucho más complejo. Tampoco puede reducirse a un episodio más de la polémica americana sobre la exención de los religiosos, aunque ciertamente Vera Cruz estuvo muy interesado en ella, hasta el punto de lograr que en América no se aplicase la legislación tridentina, que restringía los derechos de los mendicantes. La polémica entre Montúfar, que curiosamente es él también un fraile mendicante, dominico por más señas, y Vera Cruz podría considerarse como un rebrote, en clave renacentista, de las dos célebres polémicas eclesiológicas del siglo XIII, tenidas en la Universidad de París. También en México estaban en juego dos eclesiologías distintas sobre las relaciones entre las estructuras eclesiásticas de primer grado y otras estructuras o, en otros términos, sobre la implantación de la Jerarquía diocesana en un territorio que había sido evangelizado según otro régimen estructural. El tema, como puede comprobarse, no era cuestión de poca monta y preocupaba mucho, tanto a la Corona —que lo estudió en la Junta Magna de 1568— como a la Santa Sede.

Se ha perdido su curso sobre las epístolas paulinas, del que tenemos referencias por sus biógrafos y por una noticia que él mismo nos da en

el *Speculum coniugiorum*. Desconocemos, pues, qué posición adoptó en la controversia exegética sobre Romanos, que Lutero había desatado. De todas formas, y por algunas trazas que se hallan en los tres sermones cuaresmales de 1555, que son contemporáneos, le vemos muy próximo al tema de la sustitución penal, aunque sin incurrir en las exageraciones doctrinales de los reformadores calvinistas.

En temas matrimoniales, Alonso de la Vera Cruz fue un teólogo audaz, que se aparta tanto de Melchor Cano, como de Cayetano. Discrepa de Cano, porque considera que toda la esencia del matrimonio *in fieri* es el contrato matrimonial, y que no hay distinción real entre contrato y sacramento. Esto le permite argumentar la legitimidad de cualquier matrimonio de los naturales, con tal de que el consentimiento haya sido expresado válidamente y de que se haya realizado conforme a las disposiciones legales legítimas de ellos. De Cayetano discrepa, porque estima que el Papa no puede dispensar *super rato* y no consumado. En cambio, coincide con Cayetano en que la indisolubilidad matrimonial sólo es exigible por disposición divino-positiva del mismo Cristo. Antes de Cristo, por tanto, era legítimo el divorcio; después, ya no, ni siquiera para los que desconozcan la Ley de Cristo.

En definitiva, y a modo de conclusión, puede decirse que Vera Cruz es un teólogo ecléctico e independiente, aunque muy aficionado a Santo Tomás; es maestro prudente, que ofrece a sus alumnos una biblioteca segura y poco problematizada; está ubicado en la tradición salmantina de los justos títulos; su eclesiología es relativamente pobre, quizá cegado por problemas prácticos y coyunturales, o por una perspectiva demasiado juricista; es muy avanzado, para su época, en teología matrimonial, con soluciones que se apartan, en algunos casos, de las grandes autoridades del siglo XVI; poco proclive a la «devotio moderna» y a la espiritualidad española, y adepto a las corrientes intelectualistas de la mística neoplatónica. En todo caso, el Maestro agustino es una figura de primera magnitud, y uno de los talentos más destacados de la Segunda Escolástica. Es, además, etnógrafo de pro y buen conocedor de las lenguas nativas de Mesoamérica, especialmente el tarasco, por lo que se vio comprometido en el célebre proceso de Maturino Gilberti.

b) *Bartolomé de Ledesma O. P.* (1525-1604)

Había estudiado en San Esteban de Salamanca. Pasó a América en 1551 como acompañante de Montúfar. Fue nombrado lector de Artes en

el Convento dominicano de México. Obtuvo la cátedra de prima de teología en 1567 y la conservó hasta 1582, en que marchó al Perú con el Virrey. Enseñó, aunque brevemente, en la Universidad de San Marcos de Lima. Fue consagrado obispo de Oaxaca en 1583, y participó activamente en el III Concilio de México (1585). Murió en 1604.

En 1566 publicó una importante monografía titulada *Summa de sacramentis*, preparada antes de comenzar sus lecciones universitarias, de la cual hizo posteriormente una segunda edición, revisada y ampliada. Su re-
lección *De iustitia et iure* se perdió en el mar, cuando venía a la Metrópoli para ser impresa. Sus puntos de vista sobre la polémica de los diezmos se hallan en el expediente inquisitorial de Montúfar contra Vera Cruz, que firmó juntamente con su obispo.

La *Summa de sacramentis* es un manual para la formación de los clérigos americanos, sólido y muy bien documentado, que procura evitar las cuestiones disputadas y de escuela, ofreciendo siempre la opinión más segura, al menos en su tiempo. Cita habitualmente a San Agustín y Santo Tomás, que sigue muy de cerca; también recoge muchas referencias de Duns Escoto y de Gabriel Biel, a veces con elogios extraordinarios a éste último; y, además, aparecen Melchor Cano, a quien debió oír directamente en Salamanca, Antonino de Florencia, Cayetano, Hugo y Ricardo de San Víctor, Durando de San Porciano, Martín de Azpilcueta, San Bernardo de Claraval, Juan de Torquemada, Alonso de Madrigal, Juan Gerson, Pedro de Tarantasia, etc. Entre los filósofos, Aristóteles se lleva la palma, con muchas citas. Asume esta documentación con conocimiento de causa, o sea, analizando a fondo los planteamientos del autor traído. No se trata, por tanto, de pura erudición ornamental. Así, pues, un conocimiento tan completo de la tradición teológica, sobre todo alto y bajo medieval, nos producen la impresión —si nos acercamos a él sin prejuicios— de un buen maestro universitario. Ciertamente, los duros juicios de José María Gallegos Rocafull parecen fuera de lugar y no le hacen justicia, al menos en nuestra opinión.

Se advierte que Ledesma conoce el *Speculum coniugiorum*, del Maestro Vera Cruz, cosa que era de esperar, puesto que tomó parte activa en el proceso inquisitorial contra éste último en el asunto de los diezmos. Pero le interesa mínimamente —al contrario que Vera Cruz— el matrimonio como institución natural, pues sólo pretende exponer el matrimonio como sacramento. Quizá por ello, pasa por alto el importante tema del contrato como esencia del sacramento; es más, considera que el contrato no es el sacramento, en lo cual se alinea con Cano, que habría sido su maes-

tro en Salamanca. Así, pues, su intento de distinguir entre el matrimonio natural y el matrimonio sacramental le ha equivocado.

También en el tema de la escatología intermedia se observa una fidelidad total a la Escuela teológica de sus mayores. Es posible que, al evitar toda especulación teológica personal, haya incurrido en una excesiva fidelidad a sus correligionarios. En efecto, acepta la tesis de Cayetano sobre la suerte futura de los niños fallecidos sin bautizar. Tales niños podrían salvarse por el sacramento del bautismo recibido *in voto parentum*. Esta tesis implica, obviamente, toda una gratología. No se trataría —dice— de un privilegio común de Dios, ni de un camino regular de salvación establecido por Dios para los nonatos; sino de una acción expresa de los padres que sustituye al bautismo.

En el tema de los justos títulos, Ledesma ofrece las tesis oficiales del momento, puesto que, cuando publica su tratado, todavía no ha tenido lugar la Junta Magna de Madrid. Aunque la Iglesia tenga en potencia y de forma habitual jurisdicción sobre todo el orbe —dice—, en acto no puede ejercer fuerza coactiva sobre nadie, tampoco sobre los infieles, a no ser sobre los que acepten espontáneamente su jurisdicción, o «sobre los que invadan nuestras tierras —continúa— o las devasten de algún modo». Por lo mismo, no es justo hacer la guerra a los infieles para obligarles a recibir la fe. Ahora bien, si los infieles impidiesen la predicación pacífica de la fe, entonces se les podría obligar a oír la fe por la violencia de las armas. En cambio, siempre es justo hacer la guerra a los herejes.

También hemos encontrado trazas de un tratado de misionología, cuando Ledesma —al exponer el sacramento del bautismo— ofrece un plan concreto de catequesis. Este plan se ajusta, en todo, a la tradición de las cartillas españolas, que ya habían ensayado Ramón Pané y tantos otros. A destacar que, en la catequesis prebautismal, no hay lugar para los siete sacramentos, con lo que esto supone de toma de posición en las discusiones teológicas novohispanas del momento. Sí, en cambio, se advierten muchas indicaciones concretas que expresan un buen conocimiento de las costumbres de los naturales.

Sobre la teología del sacerdocio y el tema de la potestad eclesiástica, Ledesma ofrece las opiniones corrientes en la teología española de la época, vigentes desde la polémica anticonciliarista. El episcopado no es sacramento y no imprime, por tanto, carácter sacramental; sólo es una dignidad. Así, pues, con el orden no se recibe toda la potestad eclesiástica, sino que —al igual que los Apóstoles— la transmisión de la potestad es independiente del sacramento. De todas formas, aunque la jurisdicción no esté

ligada al orden, Ledesma rechaza toda posibilidad de que una mujer tenga jurisdicción espiritual en la Iglesia.

En conclusión, podemos afirmar que en Ledesma se echa de menos la libertad creadora que antes hemos descubierto en Vera Cruz. Fray Bartolomé parece demasiado pegado a la tradición teológica «establecida», con todas las ventajas que esto tiene y con todos sus defectos. ¿Las ventajas? La seguridad y solidez de la enseñanza. ¿Desventajas? Que la teología se convierte en un sistema, en una «escuela». Pero, al margen de estas consideraciones, es preciso reconocer que la *Summa de sacramentis* es un buen manual, que cumplió, sin duda, su cometido.

c) *Pedro de Pravia O. P. (+1590)*

Nació en Pravia (Asturias) en fecha que desconocemos y tomó el hábito dominicano en San Esteban de Salamanca, donde también estudió. Fue lector de Artes en el Convento de Santo Tomás de Avila, en España. Pasó posteriormente a México, donde le hallamos como lector en 1553. Fue catedrático de Artes en la Universidad de México, 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 1582 obtuvo, en propiedad, la cátedra de prima de Sagrada Teología, que regentó hasta su muerte, acaecida el 10 de noviembre de 1590. Fue, pues, el tercer catedrático de prima de México. De 1586 a 1590 gobernó la Archidiócesis de México, por ausencia de don Pedro Moya de Contreras. Estuvo nombrado obispo de Panamá, cargo que no aceptó. Fue, como nos narra el cronista Agustín Dávila Padilla, el más insigne educador del clero mexicano, en aquellos primeros años de la Colonia.

Redactó una introducción, de escaso interés, al índice expurgatorio de 1585, de la Inquisición mexicana, de la cual fue calificador. También se conserva una carta suya exculpatoria, dirigida a Felipe II en el 8 de diciembre de 1588, en la cual se declara cansado y enfermo. Afirma que lleva ya más de 33 años enseñando, tanto dentro de la Orden como en la Universidad, por lo que pide la jubilación, que no le fue concedida; y, además, y esto es lo que nos interesa destacar aquí, manifiesta su parecer sobre los repartimientos de indios y la explotación de las minas. Se lamenta, en efecto, de haber aconsejado al Virrey Martín Enríquez (1568-1580) que se hiciese repartimiento de indios para las minas, lo cual hizo éste, «mas agora remuérdeme mucho la conciencia de haber dado aquel consejo, y no sé cómo repararlo si no con escribirlo a V.M.». Reco-

mienda que se suprima el repartimiento, que no se deje «comunicar» —en lo posible— a los indios con los españoles, y que se les nombre un protector «tal cual fue el Obispo de Chiapa», en clara alusión a Bartolomé de las Casas. (Ya en 1585, durante el III Concilio Mexicano, había rectificado su opinión sobre los repartimientos, como consta en un «Parecer» suyo, conservado en la Bancroft Library: ms 269, ff. 13^r-137^r).

Ha llegado hasta nosotros, conservado por la Biblioteca Nacional de México, un manuscrito que transmite uno de sus cursos universitarios. El manuscrito es una copia posterior, al menos de dos manos, fechada en el Colegio de San Luis de México de la Puebla, el 3 de noviembre de 1596. Su título es: *De sacrosancto sacramento Eucharistiae... (In Summam Theologiae Sancti Tommae, III, qq. 73-83)*. En el prólogo afirma que va a exponer la doctrina sobre la Sagrada Eucaristía según el parecer de Santo Tomás en la *Summa* y los mejores intérpretes de éste, y según Guillermo de Auxerre y la *Summa Halensis*. Es sabido que las *Sumas* de Auxerre, del Halense y del Aquinate constituyen lo más acabado de la especulación universitaria altomedieval; lo cual señala el alto nivel de competencia, de que hizo gala Pedro de Pravia, al seleccionar sus fuentes.

Muy interesante es la jerarquía de los lugares teológicos que ofrece en esta misma introducción: primero, la autoridad de las Sagradas Escrituras; después, la Tradición y las determinaciones de la Iglesia; seguidamente, el testimonio de los Santos Padres; a continuación, los usos de la Iglesia; y, finalmente, la razón. Pero bien entendido que el uso de la razón no será para probar la verdad de los admirables misterios divinos, sino para rechazar los argumentos de los herejes y de los infieles (fol. 1^v). En concreto, Pravia tiene a la vista la polémica suscitada por los luteranos a propósito de la Eucaristía.

Este papel, a todas luces secundario, que Pedro de Pravia parece conceder a la especulación racional en el quehacer teológico, reducida prácticamente a una función sólo apologética, contrasta con la extraordinaria erudición positiva de que hace gala, en consonancia con la jerarquía de los lugares teológicos que él mismo ha establecido: aparte las frecuentes referencias a San Agustín y a la patrística tardoantigua, su conocimiento de la Escolástica es impresionante. Si prescindimos de los tres autores que constituyen su punto de partida: Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales y Tomás de Aquino, por las páginas de su curso *De Eucharistia* desfilan Pedro Lombardo, Alberto Magno, Juan Duns Escoto, Durando de San Porciano, Gabriel Biel, Juan Capreolo, etc. Y de la Escolástica barroca: Domingo de Soto y Domingo Bañez, a quienes apela *Magistri*, [Bartolomé

de] Ledesma (!), un *Opus Guaxa[cum] de Eucharistia* (!), Roberto Belarmino, etc. No faltan las referencias, que parecen siempre de primera mano, a los grandes concilios ecuménicos de Constanza, Florencia y Trento. También el *Catecismo Romano* está presente.

¿Quiere esto decir que Pravia minusvalora el recurso a la Filosofía por parte de los teólogos? De ningún modo. Basta acercarse al momento culminante de su tratado, el comentario a la cuestión 75, artículo 2, donde Santo Tomás estudia qué queda de las especies eucarísticas después de la consagración, para descubrir que Pravia, no sólo polemiza con la «impanación luterana», sino también con aquellos teólogos que no distinguen realmente entre esencia y ser. No puede sostenerse —dice— cualquier doctrina filosófica, sin antes haber atendido a las consecuencias dogmáticas que de ellas podrían deducirse. Por ejemplo, si afirmamos que *esse* y *esencia* son lo mismo, al profesar que en Cristo hay un sólo *esse*, por lo mismo habrá que afirmar que es una su esencia o naturaleza, lo cual es herético (fol. 53^{rv}). Por consiguiente, la especulación filosófica o racional no sólo no se ve reducida a la apologética, sino que de hecho tiene un papel relevante en la misma construcción teológica.

Por el ejemplo que acabamos de referir, Pravia se muestra partidario de la trascendentalidad del *esse* en el compuesto, lo cual le inscribe en la tradición tomista más genuina, y le distancia de sus maestros salmantinos. En efecto, y como es conocido, Domingo de Soto había considerado cuestión discutida, y no aclarada por la filosofía aquiniana, la distinción real entre *esencia* y *esse*. Es más; había pensado que, en el fondo, se trataba de una cuestión bizantina, sin especial relieve. El eclecticismo de este Maestro salmantino contrasta, por tanto, con la firmeza de las convicciones metafísicas de Pedro de Pravia. Y, por ello, podemos concluir que en México, al menos en el caso que estudiamos, los temas filosóficos se explicaban con mayor rigor que en la Península... Y no sólo esto, sino que Pravia era más consciente que Soto, de las implicaciones dogmáticas que podían tener determinadas opciones metafísicas.

IV. CONCLUSIONES

Nos preguntábamos, al comienzo de nuestra disertación, si la teología profética americana y la teología académica allí desarrollada eran distintas, dialécticas entre sí, y opresora la segunda de la primera, como algu-

nos han afirmado últimamente. Estamos ya en condiciones de aventurar algunas conclusiones, aunque todavía provisionales.

a) Es indudable que no puede establecerse una perfecta separación entre ambas teologías, al menos según los datos que poseemos, porque los fautores de una y otra coinciden con frecuencia. Acosta es el caso paradigmático, atento tanto a la teología profética, más directamente vinculada con la praxis misional, como a los problemas especulativos más abstractos (por ejemplo, su discusión sobre la necesidad, para salvarse, de la fe explícita en la Encarnación). Pero tampoco debemos olvidar a un Alonso de la Vera Cruz, que compaginó la enseñanza al más alto nivel con sus experiencias proféticas directas, sobre todo en Michoacán, donde aprendió tarasco; y que dictó cursos académicos completos sobre problemas de carácter profético, como es su *Relección de dominio*, al tiempo que intervenía como calificador en el intrincado asunto de la inculturación, planteado por Maturino Gilberti. Ni podemos pasar por alto a Las Casas, que no fue un profético puro, como se ha dicho, pues las argumentaciones ofrecidas en su *De unico vocationis modo* podían perfectamente haber sido expuestas en cualquier cátedra universitaria. Ni siquiera al frío y distante Bartolomé de Ledesma, que no escapó al atractivo de los temas proféticos, pormenorizando, en sus clases universitarias, los pasos sucesivos que los misioneros debían seguir en la instrucción prebautismal. ¿Y qué decir de Pravia, que se atormentaba, en los años últimos de su vida, por haber recomendado la repartición de indios, mientras se entretenía, en sus lecciones universitarias, polemizando con sus maestros salmantinos sobre la distinción real entre el *esse* y la *esencia*?

No hubo, pues, ni proféticos puros —salvo quizá los de la primera generación, como Ramón Pané, Antonio de Montesinos o Motolinía—, ni hubo tampoco académicos puros. ¿Podrá alguien afirmar que Sahagún fue puro profeta —en el sentido restrictivo dusseliano— por sentar las bases de la etnografía moderna americana, si él mismo establece que la relación con Roma, es decir, con el Papado, y sólo ella, justifica la presencia de los frailes en Mesoamérica?

Los teólogos americanos transparentan, y esto es preciso ponerlo de manifiesto, la unidad del quehacer teológico, que es especulativo y empírico, a un tiempo. Teórico, cuando profundiza en los grandes misterios revelados; práctico, porque trasciende el ámbito puramente mental para acceder a la vida corriente, juzgando sobre lo bueno y lo malo para mí, en orden a la eterna salvación. La Teología es una y átoma, como dijeron

los clásicos, y como lo sabían bien los teólogos americanos, en lo cual se revela su buena orientación científica y su saber hacer.

b) Se aprecia, también, una mutua influencia entre la teología profética y la académica, más bien de la primera en la segunda que a la inversa. En otros términos: la vida corriente, las necesidades pastorales cotidianas, las soluciones misionológicas concretas pasaron posteriormente a las aulas, donde fueron sistematizadas, analizadas, juzgadas y repensadas. Por ejemplo: la praxis bautismal, las dudas sobre la validez de la confesión de los naturales, la cuestión sobre la frecuencia de la comunión sacramental, la legitimidad de los matrimonios de los indios, el tema de los impedimentos y los privilegios pontificios sobre los grados de consanguinidad, la fe en Jesucristo como necesidad de medio para salvarse, la ordenación sacerdotal de los naturales y de los mestizos, las relaciones entre la «policía» o «civilización» y la implantación de la Iglesia, etc., son temas que se habían formulado en la vida diaria, se habían discutido en las Juntas eclesiásticas y en los concilios provinciales, o en los capítulos de religiosos, antes de pasar a los grandes cursos universitarios. Posteriormente, debidamente depurados, estos temas volvieron a la pastoral. Caso paradigmático es, sin duda, la discusión sobre la «humanidad» de los naturales, que arranca de la teología profética, es recogida por disposiciones pontificias, y regresa finalmente a las grandes síntesis teológicas americanas, como son, por ejemplo, los instrumentos pastorales del corpus limense, no sin antes pasar por las aulas de Salamanca y México.

c) Sobre la dependencia teológica americana de la teología europea, cosa innegable, pues muchos de los maestros universitarios se habían formado en Salamanca y la mayoría de los misioneros procedían de la Península ibérica, conviene advertir que también América aportó sus propios temas, de forma que la influencia fue más bien mutua que unilateral. En efecto; los teólogos americanos corrigieron a los europeos y se adelantaron a las soluciones ofrecidas por éstos: recuérdese la discusión sobre la esencia del matrimonio sacramental, donde Vera Cruz corrige a Cano; el tema de los justos títulos, en que Vera Cruz y Las Casas mejoran las posiciones de Vitoria; la discusión sobre la necesidad de la fe, en que Acosta discute con fortuna y perspicacia los puntos de vista de Domingo de Soto y Andrés Vega, etc.

En definitiva; América tuvo sus problemas pastorales propios y su particular manera de presentar la Revelación, lo que dio lugar a una teología genuinamente americana, aun cuando sus raíces fuesen europeas y las soluciones pastorales, conformes a las disposiciones de la Santa Sede. No

hubo, pues, ni oposición dialéctica entre Salamanca, por una parte, y México y Lima, por otra, ni opresión estructural de los profetas a manos de los académicos, sino comunión y diálogo, que fueron extraordinariamente fecundos.

V. APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

Ofrecemos, a continuación, una somera selección bibliográfica sobre la teología americana en el siglo XVI:

a) *Historia de la Teología latinoamericana según las hipótesis del trabajo de CEHILA*

Enrique D. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, en CEHILA, *Para una historia de la evangelización en América Latina. III Encuentro Latinoamericano de Cehila en Santo Domingo (1975)*, Hogar del Libro, Barcelona 1987, pp. 271-319.

Pablo RICARD (ed.), *Materiales para una Historia de la Teología en América Latina*, CEHILA-DEI, San José de Costa Rica 1981.

ID, *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la Historia de la Teología*, CEHILA-DEI, San José de Costa Rica 1985.

b) *Otros esbozos de historia de la teología latinoamericana***

Pedro BORGES, *Misión y civilización en América*, Alhambra, Madrid 1986.

Vicente CARRO, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1951.

Lino GÓMEZ CANEDO, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Porrúa, México 1988

Prometeo CEREZO DE DIEGO, *Alonso de Veracruz y el Derecho de gentes*, Porrúa, México 1985.

** . Puede cfr. con provecho: Pedro BORGES, *Historiografía de la evangelización hispanoamericana*, en Valentín VÁZQUEZ DE PRADA (ed.), *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988)*, EUNSA, Pamplona 1989, pp. 187-219.

María Graciela CRESPO PONCE, *Estudio histórico-teológico de la «Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia», de fray Pedro de Córdoba († 1521)*, EUNSA, Pamplona 1988.

Juan G. DURÁN, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1595). Estudio preliminar. Textos. Notas*, UCA, Buenos Aires 1982.

José M^a GALLEGOS ROCAFULL, *El hombre y el mundo de los teólogos españoles del Siglo de Oro*, Stylo, México 1946.

ID., *La Filosofía en México en los siglos XVI y XVII*, en VV.AA., *Estudios de Historia de la filosofía en México*, UNAM, México 1963.

ID., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México 1974.

Antonio GÓMEZ ROBLEDO, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, Porrúa, México 1984.

Willi HENKEL, *Die Konzilien in Lateinamerika. Teil I: Mexiko 1555-1897*, Schöningh, Paderborn 1984.

José Manuel PANIAGUA, *La evangelización de América en las obras del Padre José de Acosta*, en «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theología», 16 (1989) 395-481.

Oswaldo ROBLES, *Filósofos mexicanos del siglo XVI. Contribución a la Historia de la Filosofía en México*, Porrúa, México 1950.

Ernesto de la TORRE VILLAR, *Notas para el estudio de la Teología en la Nueva España*, en VV.AA., *Studia humanitatis. Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño*, UNAM, México 1987.

Teófilo URDANOZ, *Introducción*, en *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, BAC, Madrid 1960.

Ana de ZABALLA, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún*, EUNSA, Pamplona 1990.

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

