

# *El alborear de los derechos humanos*

POR  
CARMELO LISÓN TOLOSANA\*

El domingo antes de la Navidad de 1511 suena el primer golpe de gong por los derechos humanos. Lo hacen sonar tres dominicos en el sermón de la iglesia de La Española ante las autoridades coloniales, que son vapuleadas por el trato que dan a los indios. En unos meses, y como consecuencia, Fernando el Católico firma la primera de lo que más tarde serán las Leyes de Indias. La Escuela de Salamanca, con su defensa de la libertad del indio, es también fruto de aquel decisivo sermón.

On the Sunday before Christmas 1511 the first gong was made to sound for human rights. It was made to sound by three Dominicans during the sermon of the church of La Española before the colonial authorities, who were beaten due to the treatment given to the Indians. Within a few months and as a result, Ferdinand the Catholic signs the first of what will later be the Laws of the Indies. The School of Salamanca, with its defence of the freedom of Indians, is also the result of that decisive sermon.

## I

El domingo anterior a la Navidad de 1511 subió decidido al púlpito de la iglesia de Santo Domingo el fogoso dominico fray Antonio de Montesinos y, encarándose a conquistadores, funcionarios, colonos y autoridades presididas por Diego Colón, los fustigó de esta rotunda manera:

Yo soy la voz de Cristo [...] conviene que [...] con todos vuestros sentidos, la oigáis [...]. Esta voz [os dice] que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados [...] y [...] los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los adoctrine [...]? Estos ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? [...]. Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos.<sup>1</sup>

---

\* Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

<sup>1</sup> LAS CASAS, Bartolomé de, *Obras completas*, vol. v: *Historia de las Indias*, t. III, Madrid, Alianza, 1994, pp. 1761 y ss.

Al oír este monumental bombazo revolucionario, totalmente inesperado, el griterío de los presentes apenas dejó “acabar la misa”.<sup>2</sup> Reunidos después de comer los oficiales del rey en casa del almirante Diego Colón, deciden ir a la “casa pajiza” de los frailes dominicos para pedir explicación y “reprehender” a tan osado y “escandaloso” predicador, “sembrador de doctrina nueva nunca oída [...] [doctrina] perjudicial, en deservicio del rey y daño de todos los vecinos de aquella ciudad”. Los recibe el prior del misero convento, el andaluz Pedro de Córdoba, quien les hace saber

que lo que había predicado aquel padre había sido de parecer, voluntad y consentimiento suyo y de todos; [que] después de muy bien mirado y conferido entre ellos y con mucho [sic] consejo y madura deliberación, se habían determinado [a] que se predicase como verdad evangélica y cosa necesaria a la salvación de todos los españoles y los indios desta isla, que vian perecer cada día, sin tener dellos más cuidado que si fueran bestias del campo.

Ante esta inesperada tromba solidaria amenazaron con embarcarlos para Castilla si el predicador no se desdecía el domingo siguiente en el sermón de la misa. Fray Pedro les asegura que, efectivamente, el padre Antonio tomará de nuevo la palabra y tornará “a la materia”.

“No quedó persona en toda la ciudad que en la iglesia no se hallase” para oír el segundo sermón —todo un *masterplot* reiterando y voceando la igualdad de todos, la libertad, el amor fraterno y la dignidad humana—, el domingo siguiente. Erguido y seguro, sube al púlpito el fraile, toma la palabra ante la expectativa y el silencio del auditorio y no solo se reafirma en la doctrina expuesta el domingo anterior, sino que la remacha y corrobora “con más razones y auctoridades”. Y aún se atreve a más: les hace públicamente saber “que a hombres [tales] no confesarían, más que a los que andaban salteando [...]; en todo lo cual tenían por cierto que servían a Dios y no chico servicio hacían al rey”. Lo que parece simple constatación de un trágico hecho a unos pocos es visto como un intolerable manifiesto subversivo por otros muchos interesados, pero lo cierto es que en una desconocida iglesia remota se pronuncia un categórico sermón revolucionario, que se lanza desde un minúsculo y humilde púlpito el primer gran grito por la libertad humana. En adelante las cosas no podrán ser ya lo mismo: teólogos, juristas, escritores, licenciados, canonistas, autoridades a los dos lados del océano, colonos e incluso indios afilan sus navajas —metafóricas y reales—; toman baza también las universidades, la curia pontificia entra en el juego, vigila la Inquisición, se suceden juntas y consejos que redactan y envían cédulas, instrucciones reales y cartas, se promulgan decretos y leyes en abundancia que llenan volúme-

---

<sup>2</sup> Lástima que nada sabemos sobre cómo reaccionaron los nativos.

nes y, no de menor importancia, las órdenes religiosas se disponen a la acción en vanguardia y toman partido in situ.

Concretamente y para empezar: autoridad local y colonos envían, sin perder tiempo, emisarios a la corte para defender su posición y derechos como señores de indios que ven en peligro. Proponen para ello una contranarrativa: deben imperar el orden, la legalidad, la obediencia a la ley y la justicia debida al esfuerzo conquistador. Llegan a Castilla los enviados —entre ellos un fraile franciscano— pertrechados de argumentos pragmáticos que exponen a la camarilla regia que, nótese, los escucha desde una plataforma económico-burocrática afín —están interesados en las encomiendas— e informa al rey católico. Este reacciona sorprendido configurando otro *masterplot*: acusando al imprudente e ignorante predicador de poner en duda nada menos que la legitimidad de su dominio, fundamentado en bula papal, sobre las Indias: “me ha mucho maravillado en gran manera [exclama] de dezir lo que dixo porque para dezirlo ningún buen fundamento de theología ni canones ni leyes tenía según dizen todos los letrados y yo así lo creo”. Pero todavía le han maravillado “mucho más” “los que no quieren absolver a los que se fueron a confesar sin que primero pusiesen los indios en su libertad”, osadía injustificable agravada aún más por el hecho de que no se trata únicamente del sermón de un locuaz y revoltoso predicador, “visto que no estaba solo en el dicho error el que lo predico más avn [sic] otros de los flayres dominicos que en esa ysla residen”. Los del Consejo, continúa el rey informando al gobernador, han votado unánimes que debía yo “mandar que los metiérades en vn navío a todos ellos y los enbiáredes acá a su superior para [...] que [...] los castigasse muy bien como era rrazón [...]”. No obstante la sensatez de este razonamiento, con el que el rey está de acuerdo, prefiere la real persona, para evitar mayores inconvenientes, condescender y hablar con el provincial dominicano sobre el asunto para que los reprenda por su ignorancia del derecho legítimo que le asiste y para que les prohíba que prediquen sobre “esta materia” en adelante, pero siempre que olviden su “dañosa opinión” y “mal propósito”; en caso contrario ordena a su virrey insular que sean echados, cuanto antes, al primer navío y enviados a España.

Obediente, el provincial de Castilla, García de Loaysa, desautoriza, en un cuarto argumento narrativo, al prior de los indios, fray Pedro de Córdoba, ordenándole que sus frailes “cesen de predicar tales doctrinas pues son escandalosas y avn de tal condición que si se oviesen de cunplir no quedara allá xpiano [‘cristiano’] y donde pensáys aprovechar dañáys acá y allá, y acá ninguno prouecho se nos sigue”. Las cosas se ven de distinta manera en el interior de la orden: no es lo mismo estar entre indios que en la corte; esta impone pragmática sumisión. “Este escándalo que por acá tanto ha sonado”, continúa el provincial, le ha causado “infinita pena”; en adelante y hasta que el gobernador no le “escriba de la emienda que ovierdes hecho tened por cierto

que a ningund flyre dará licencia para pasar allá”. En una carta posterior pero del mismo mes se muestra mucho más contundente, pues amenaza a sus frailes con la excomunión:

Y porque el mal no proceda adelante [les escribe] y tan gran escándalo cese vos mando a todos e a cada uno de vos en particular in virtute Spiritus Sancti et santæ obedientiæ et sub pœna excommunicationis latæ sententiæ [...] que ninguno sea osado predicar más en esta materia [...]. Y pues tantos Prelados de letras y conciencia y también nuestro muy santo Padre lo permite, parésceme que debéis submittere intellectum vestrum [...]. Si alguno tuviere escrúpulos de no poder hacer otra cosa, véngase, que en su lugar yo proveeré de otro, porque no os traigan a todos.<sup>3</sup>

Cuatro idiomas narrativos, sobradamente planos y predecibles, que corresponden a frailes, conquistadores, cortesanos áulicos y el provincial dominico, pero que dramatizan el conflicto entre *masterplots* distintivos, esto es, entre valores fundamentales. Son presentados por sus respectivos autores-defensores como verosímiles y plausibles; más aún, como reales y verdaderos, marcados por el sello de la necesidad; de aquí su potencia persuasiva. La combinación retórica y de sentimiento e idea, de emoción y pensamiento, normalizan y naturalizan los sucesos en una narración coherente que no solo provee de estructuras cognitivas que dan sentido a la acción, sino también de valor moral que la bendice. Y, como cada narrativa forma parte de la personalidad de sus creadores, cabe esperar que les resulte difícil sopesar la evidencia contraria desapasionadamente. No obstante, la dinamicidad de la situación narrativa es tal que nos alcanza hoy y actúa sobre nosotros; su tremenda energía nos hace vibrar, sentirnos activos entre el auditorio de aquel sermón que planteó las grandes preguntas humanas, interpelaciones profundas que siguen vigentes hoy.

Para mejor argumentar en la corte la realidad de la situación desde el punto de vista de conquistadores y colonos, eligieron estos, como ya he indicado, a un franciscano, Alonso del Espinal, “virtuoso [...] pero no letrado [...] con [...] ignorancia no chica”,<sup>4</sup> que se movió con facilidad en la antesala del rey, arropado por cortesanos interesados. Pero, “viendo los de Santo Domingo la diligencia y argullo [sic] que toda la ciudad traía en enviar al padre fray Alonso del Espinal a Castilla [...] deliberaron que fuese también el mismo padre fray Antón Montesino [...] para que volviese por

---

<sup>3</sup> CHACÓN Y CALVO, *Cedulario cubano (Los orígenes de la colonización)*, 1 (1493-1512), Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1930, pp. 429-431 y 443-444. La carta del rey está fechada en Burgos a 20 de marzo de 1512 y la primera del provincial Loaysa a 23 de marzo de 1512, también en Burgos. La segunda la copio de DIEGO CARRO, V., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, s. n., 1951, 2ª ed., p. 43.

<sup>4</sup> LAS CASAS, *op. cit.*, p. 1768. Más tarde cambió de bando.

sí e por ellos y diese cuenta y razón de su sermón”. Hábil estrategia: fraile contra fraile. Piden limosna por el pueblo para la comida de su viaje —eran sumamente pobres—, se embarca en un navío y alcanza la antesala de la corte pero se encuentra con que, “en llegando a la puerta, débil el portero con la puerta en los ojos, y, con palabras no muy modestas [...] lo despedía”.

Andando [...] fray Antonio Montesino muy afligido [...] desechado de todos [...] [y] principalmente de no poder hablar al rey, llegose un día a la puerta de la cámara [...] a rogar al portero que lo dejase entrar como entraban otras personas, porque tenían [él y su compañero lego] cosas que informar. Pero el portero, lo que otras veces solía hacer con él, hizo; el cual, como abriese a otro la puerta no cuidando que religioso a tanto se atrevería, descuidado un poquito, el padre fray Antonio y su compañero con gran ímpetu entran [...] en la cámara del rey. Dixo luego el padre Montesino: “señor, suplico a Vuestra Alteza que tenga por bien de me dar audiencia, porque lo que tengo que decir son cosas muy importantes a vuestro servicio”. El rey [...] le respondió: “decid, padre, lo que quisieres”. Hincose de rodillas el fraile, sacó un memorial de su bolsillo y comenzó a leer el relato de los abusos, violencias, atrocidades y matanzas perpetradas por los castellanos a pobres indios pacíficos, indefensos e inocentes.<sup>5</sup>

Conmovido el rey por el fraile, se percató, además, de la complejidad del problema al comprobar que dos venerables órdenes religiosas militaban en posiciones encontradas; para asesorarse ordenó juntar a los de su Consejo. Reunidos en numerosas sesiones, teólogos y letrados redactaron en siete puntos algo así como la declaración de derechos de los indios. En el primero se dice textualmente que, puesto que “los indios son libres”, hay que tratarlos “como a libres”.<sup>6</sup> Este es el origen inmediato de la conocida Junta de Burgos de 1512. Como antecedentes en cuanto al modo de tratar a los nativos sobresale la temprana cédula de 1495 en la que la reina, después de consultar a letrados, prohíbe esclavizar a los indios. En 1501 ordenó al gobernador Ovando que vigilase para que los indios fueran bien tratados porque lo exigía su condición de vasallos suyos. Una junta de canonistas, teólogos y letrados fue convocada por el rey católico en 1504 para que dictaminara sobre la legitimidad de la ocupación castellana de las tierras americanas, pero es en esta de Burgos en la que por primera vez se tratan, con conocimiento de causa y con argumentación crítica contraria, los problemas específicamente humanos de la conquista y colonización.

---

<sup>5</sup> Ibídem, pp. 1770 y 1772-1774.

<sup>6</sup> YBOT [O ABAD] LEÓN, A., “Juntas de teólogos asesores del Estado para Indias 1512-1550”, *Anuario de Estudios Americanos* v, 1947: 403.

He presentado brevemente los escenarios (iglesia, convento, corte), actores (predicador, religiosos, encomenderos, oficiales reales, consejeros, rey y provincial), ideas, posiciones y estrategias diferentes en torno a la colonización, un *totum* signifiante en una palabra, que directamente nos introduce en el tema central de este capítulo preliminar. El punto de partida ha sido un texto que, nótese, ofrece a la crítica sus flancos débiles.<sup>7</sup> Ciertamente que no disponemos de un *urtexto* recogido *verbatim* en magnetófono y que está escrito bastantes años después de que se pronunciara,<sup>8</sup> pero tenemos también documentación autónoma externa —como la citada—, relaciones de viajes por el océano, de reuniones en la corte castellana, cédulas, cartas y el llamado *Memorial* de Cisneros,<sup>9</sup> que tienen como causa directa e inmediata el sermón y su impacto. Cierto es también que el texto es el resultado de una doble autoría o, mejor, de una coproducción en la que se presenta al narrador-predicador en su rol actancial pero cuyo mensaje netamente indiófilo es colectivo, programado anteriormente en el humilde convento dominicano, redactado, además, por Las Casas, intérprete externo y lejano del mismo. Y no solo esto. El sermón en su modo oral y forma de comunicación presencial ha pasado en sus manos a letra escrita, a texto fijo, y esto es lo que hoy tenemos. Pero a su vez no es poco, debido al enorme potencial que irradia para hacernos imaginar enviándonos imperativamente más allá de lo que leemos y de lo que unos pocos oyeron en una iglesia de techo de guano en una isla antillana va a hacer cinco siglos. Veámoslo por partes.

No es de extrañar que el fogoso, apasionado y buen predicador Montesinos, tenaz defensor de los indios, fuera el encargado de lanzar una dramática arenga a un auditorio que maltrataba a los nativos; la repercusión de esta exaltada proclamación requisitoria fue tal que cruzó el mar y tuvo consecuencias que cristalizaron en un nuevo derecho. Los procesos de contacto con el auditorio, estilo, énfasis, interrogaciones retóricas, exclamaciones efectistas y preguntas sin respuesta bien pueden recordar la vehemencia y pasión verbal del alegato de fray Antonio, pues son todos propios de un *genre* homilético. El texto, por otra parte, tiene un indudable marchamo lascasiano: el aspecto formal de la violenta catilinaria es propio también de su pluma; el vocabulario crudo —“tiranía”, “horrible”, “estragos”, “crueldad”—, la imprecisión hiperbóli-

---

<sup>7</sup> Alude a ello DUMONT, J., *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid, Encuentro, 1997, pp. 44-47. Piensa que los dominicos extreman las acusaciones. También en *La vraie controverse de Valladolid. Premier débat des droits de l'homme*, París, Criterion, 1995. En pp. 56-59 somete a crítica el sermón y en pp. 143 y ss. hace notar las contradicciones Las Casas.

<sup>8</sup> Las Casas comenzó a escribir su *Historia de las Indias* en 1527, por lo que habían pasado al menos —probablemente más si tenemos en cuenta los tiempos de la redacción— 16 años del suceso.

<sup>9</sup> GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, M., *Bartolomé de Las Casas*, 1, Madrid, CSIC, 1984, pp. 44-45.

ca en magnitudes —“infinitas” muertes— y el esquema narrativo pragmático vocean su indiscutible impronta. El sermón-programa de los dominicos y la estruendosa alocución de Montesinos han sido transformados por Las Casas en un sermón-ideal, repositorio de los *loci præcipui* de su ingente obra. Un simple cotejo deja lugar a pocas dudas; después de todo, es de su misma mano. Pero en este caso de una mano posterior, actuando en *flashback*. Aunque hipotética y razonablemente asumamos que el texto reproduce con alguna fidelidad el sermón de Montesinos —de lo que no dudo— tenemos que tener en cuenta para su hermenéutica semántica la importancia y volumen de los sucesos intermedios que marcan el período transcurrido entre este y aquel y la necesaria densificación consecuente de significado, de forma que, aunque las palabras fueran las mismas o muy similares, el significado sería además algo otro, diferente, aunque no demasiado diferente.

Por otra parte, una mayor penetración en la anatomía del texto revela algo más, toda una polifonía de voces que van en su significado mucho más allá de la frase. La distancia histórico-geográfica narcotiza solo parcialmente la heteroglosia implícita, la alteridad cultural no enmudece totalmente los ecos que atentamente escuchamos en la narración. El texto activa contextos; la platónica orfandad de la letra ofrece un código ideal de lectura que remite a un uso hiperfrástico del discurso. Al descifrar el mensaje velado resucitamos voces, desde luego tenues, silenciosas, pero portadoras de elaboraciones discursivas precedentes, de flujos cumulativos de argumentos y de articulaciones paulatinas, pero constantes, de sus partes. Al reactivar de esta manera el texto escrito lascasiano lo enriquecemos en su virtualidad, lo abrimos a un mundo en ebullición, lo *real-izamos*. ¿Cómo?

En 1510 llegan los tres primeros dominicos misioneros a La Española: los conocidos Pedro de Córdoba y Antonio Montesinos más Bernardo de Santo Domingo y el lego P. A. Walz. La decisión de enviarlos a América fue tomada por el padre Mendoza —el “inventor de esta hazaña”—, prior de Santo Tomás de Ávila, convento-cantera del que salen los padres mencionados. Mendoza era en aquel momento el principal y más decidido promotor de la reforma espiritual de su orden en España. Hijo del convento de San Esteban de Salamanca, “muy grande letrado, casi sabía de coro las partes de Santo Tomás”, y “celosísimo de ampliar la religión”, tuvo el tacto de elegir para el proyecto americano a fray Pedro de Córdoba, “de muy excelente juicio, prudente y muy discreto naturalmente y de gran reposo”. Hijo también de San Esteban de Salamanca, de donde salió “sumo letrado”, fue seleccionado como vicario-superior del grupo americanista a los 28 años. El prior Mendoza movió el ánimo y apuntó para tan ardua empresa a otro residente en el convento de Ávila, pero procedente, como los anteriores, de San Esteban de Salamanca: Antonio Montesinos, “muy religioso y buen predicador”, a quien ya

conocemos en esta capacidad. Fray Bernardo, “muy letrado y devoto”, había estudiado también en Salamanca.<sup>10</sup> Todos de formación tomista-salmanticense y de orientación espiritual reformista.

Con estos antecedentes personales no sorprende que los elegidos constituyeran un compacto grupo tanto en formación intelectual como en orientación humana misionera. La coproducción y defensa unánime del sermón prueba su común ideal misionero. Todos están allí por la misma razón, todos han leído los mismos libros básicos en las mismas bibliotecas conventuales, todos han asistido a las mismas cátedras y aulas en las que han escuchado a los mismos profesores, todos han participado en momentos de intensa renovación interior monacal y todos han sido testigos del inicio de un período de excepcional creatividad intelectual y de eferescencia cristiano-humanista. El mismo filón ideológico-escolástico les provee de un único paradigma ético-cognitivo; su peculiar y compartida situación existencial les convierte en testigos de la crueldad y reaccionan como defensores de indios. Pertrechados con un bien trabado sistema de pensamiento y atentos a la dureza de las tensiones coloniales que atónitos observan, deciden salir a la palestra y claman desde un espacio sagrado: el púlpito. Marcados por el tomismo, están en el origen de la nueva corriente humanista jurídica; su enérgico comportamiento a los dos lados del Atlántico es el motor iniciador del viraje altruista en la historia de la colonización. No solo es la Junta de Burgos (1512) resultado de su modo indiófilo de proceder; la posterior exploración tanto intelectual como jurídica sobre la naturaleza y libertad de los indios, la promulgación de sus derechos y la formulación y exhortación a seguir el método de predicación pacífica y humilde arrancan también del audaz y precursor arrebato homilético de autoría conjunta que tuvo lugar un domingo de Adviento de 1511.<sup>11</sup> ¿Cómo fue posible que unas voces que se esfumaron nada más ser pronunciadas fueran no solo oídas, sino además escuchadas en Castilla? ¿A qué se debe que un texto lejano —del púlpito y de nosotros— siga requiriendo nuestra atención interpretativa? La inmersión inquisitiva en el texto nos lo hace ver como un punto de inflexión que nos lleva no solo a apreciar su enriquecimiento en contextos plurales, sino a valorar su culminación en un auténtico logro humano. Efectivamente: el texto-sermón está en el origen de una doble transformación que proviene de su doble naturaleza: en cuanto estri-

---

<sup>10</sup> REMESAL, Antonio de, *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, I, pp. 134-135. Cito por la ed. de Madrid, Atlas, 1966.

<sup>11</sup> Al otro lado, la corte castellana desemantiza e impone alternativos modelos parciales de pensamiento y acción. El provincial Loaysa, aunque tomista, vive sumergido a la vez en otro *lebenswelt*, al que se somete.

dente golpe de gong sermonario despierta amplios sectores de la conciencia castellana y en cuanto chispazo conceptual alumbró todo un universo de significado primario y moral del predicamento humano. Y aquí reside su inagotable virtualidad: el texto-sermón no es meramente algo que sucedió hace cinco siglos; al contrario, aquel perturbador sermón y aquel inquietante texto siguen voceando ahora algo tan permanente y actual, algo en lo que debido a nuestros problemas étnicos estamos participando hoy. Aquel texto-sermón nos incluye en su interior, no extrañamos su espacio y atmósfera, podemos habitar en él; su perennidad es tal que nos reconocemos en sus interrogantes. Lo siguen predicando y analógicamente reproduciendo —porque es hoy tan necesario como entonces— las llamadas de numerosas asociaciones humanitarias, de emisiones de radio, artículos en la prensa y libros especializados. No ha perdido su energía semántica porque contiene al siglo XXI y lo contiene porque ya en su doble expresión primera alcanzó a reflejar nuestras formas de vida problemáticas y nuestros fluctuantes estados mentales, y también porque nos habla a nosotros de nuestras vivencias ambivalentes solidarias e insolidarias. Al abordar la dignidad del Otro, nuestro igual, al bucear en las profundas aguas de la justicia y de la libertad y en el sentido de la vida humana, el texto-sermón va más allá de la contingencia del momento en que se pronunció o escribió, nos habla a nosotros hoy, cuestiona nuestras vidas ahora. En su inagotable concepto de valor intemporal humano sigue vigente entre nosotros; sus ecos y resonancias nos ensordecen. No sorprende que su realidad y verdad humanas traumatizaran la corte y universidades castellanas.

Desde el momento en que sermón y sermoneador alcanzan Castilla sacuden las conciencias benévolas y agitan las aulas universitarias con problemas y cuestionamientos morales sin precedentes; emerge con rapidez un clima espiritual en conjunto favorable y comienza a perfilarse un coherente panorama intelectual indiófilo entre profesores universitarios, escritores, teólogos, juristas, oidores, consejeros áulicos y magistrados que en su calidad de asesores o *think-tank* del momento dan sus “testimonios” o “pareceres” o “dictámenes” sobre problemas ético-morales de suma importancia para la colonia. Nadie los ha visto así antes en toda Europa. Los *bravi* misioneros innovadores pasan la antorcha de la justicia a *eruditissimi viri* universitarios y legisladores que convierten la experiencia inmediata de los misioneros y las candentes cuestiones de hecho en *axiomata* de orden racional categorial; universalizan la particularidad. La presión que ejercen es, simplemente, extraordinaria: en diecisiete años —entre 1512 y 1529— organizan y coordinan nueve juntas, a veces polémicas, pero cuyos textos van configurando un congruente *corpus* de jurisprudencia y pensamiento político tan original como único en la Europa renacentista. Otra comunidad de intérpretes entra en juego; el

protagonismo pasa ahora de las tierras de misión a San Esteban de Salamanca, cantera, además, de misioneros.<sup>12</sup>

Ya había precedentes. Colón, al entrevistarse con “sabios e letrados” de la Universidad de Salamanca, se hospedó en el convento dominico de San Esteban, donde se reunió con frailes, astrólogos y matemáticos. Fray Diego de Deza, catedrático de Prima, favoreció su proyecto ante los reyes; en sus aulas tomistas se formaron los primeros dominicos que salieron para misionar en América.<sup>13</sup> De la Universidad de Salamanca dice entusiasmado el Emperador: “este es el tesoro de donde proveo a mis reinos de justicia y de gobierno”.<sup>14</sup> En 1539 escribió Carlos V al padre Vitoria pidiéndole discípulos para misionar en México: “Y porque vos tenéis discípulos sacerdotes [...] yo vos ruego y encargo [...] escojáis hasta doce de ellos [...] que sean personas doctas [...] cuales convenga para aquellas partes”, y al año siguiente ruega a Domingo de Soto, prior de San Esteban, que vaya él en persona a América “para que con vuestras buenas y santas letras os halláredes en la determinación de muchas dudas que cada día se ofrecen a los religiosos y eclesiásticos que allá residen”.<sup>15</sup> Si leemos las instrucciones dadas en Augsburgo —enero de 1548— por el Emperador a su hijo apreciaremos la finura de pensamiento jurídico-cristiano del padre en relación a los problemas americanos, que no convence al príncipe pues pospone estas consideraciones paternales ético-humanistas a las presiones económicas.<sup>16</sup> La simbiosis de la tríada misionero-teólogo-jurista provoca y potencia una fascinante aventura del espíritu que culmina en un pensamiento político de carácter general, trascendente, internacional. El *ius naturale* defiende la inmensa mayoría de tomistas salmantenses y alcalaínos, es universal, sobrevuela y es anterior al *ius commune* particular de cada pueblo, etnia o nación. El derecho natural, proclaman, es el mismo para todos sin dis-

<sup>12</sup> Otro grupo de religiosos, esta vez franciscanos, actúa como la conciencia castellana de la burguesía incipiente —“los medianos”—, contra la rapiña de los flamencos que acompañan a Carlos I a su llegada a España. Vocean su descontento de la política flamenca desde el púlpito franciscano en Valladolid, Medina del Campo, Granada, Toledo y Burgos. Significativa es la visión de Andrés de Haro: “nunca hubo revuelta ni escándalo en estos reynos que no fuese el principio dello los predicadores”. Véase el interesante artículo de PÉREZ, J., “Moines frondeurs et sermons subversifs en Castille pendant le premier séjour de Charles-Quint en Espagne”, *Bulletin Hispanique* LXVII, 1965: 5-24.

<sup>13</sup> REMESAL, *op. cit.*, vol. I, p. 134. También San Gregorio de Valladolid y la Universidad de Alcalá tienen las antenas puestas a las novedades que vienen del otro lado del océano.

<sup>14</sup> GARCÍA GALLO, A., “Los orígenes españoles de las instituciones americanas. Estudios de derecho indiano”, p. 66 del volumen publicado en 1987 por la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación bajo el título *Commemoración del V Centenario del descubrimiento de América*.

<sup>15</sup> DIEGO CARRO, *op. cit.*, p. 90.

<sup>16</sup> PÉREZ, J., *L'Espagne de Philippe II*, París, Fayard, 1999, pp. 221-222, con n. 32.

tinción de raza, clase o cultura; no discrimina entre primitivos o civilizados, indios o europeos. Hay un derecho de gentes o internacional común a todo el género humano, hay una comunidad universal en la que todos los hombres son libres e iguales.<sup>17</sup> La justicia y la conciencia exigen frenar la sinrazón conquistadora y la explotación colonial. Los efectos de este *corpus* de humanizada doctrina se hacen sentir pronto en el modo que instauran de predicación pacífica.

La punta de lanza que abrió estos nuevos caminos teóricos fue el padre Vitoria, que nació hacia 1483, antes del descubrimiento del Nuevo Mundo; a través de sus numerosos y prestigiosos discípulos fueron difundidas sus ideas por América y por el Extremo Oriente. Ingresó en la orden dominicana en 1504 pero en 1507 lo encontramos ya en París en el colegio de su orden. Allí admira a Erasmo (al menos hasta que comienza la Reforma), aprecia la brisa innovadora del humanismo renacentista que respira París y se contagia de la admiración por la Antigüedad que indirecta e imperceptiblemente lleva al reconocimiento del Otro como Otro. Regresa a España en 1523 y enseña durante un trienio en el prestigioso convento dominicano de San Gregorio de Valladolid.

Desde 1526 y hasta su muerte en 1546 profesa en la Universidad de Salamanca y reside en el activísimo y misionero convento de San Esteban que ya conocemos, al que llegan directamente las noticias de candentes problemas humanos ocasionados por la novedad de la situación político-pastoral americana. El convento es un hervidero de ideas, debates y reflexión entre los frailes que, entusiasmados, sienten vocación misionera y quieren cruzar el océano. Además, y no menos importante, el clima general conventual propicia las fórmulas de igualdad, de libertad y humanitarias para con los indios, y de rechazo no solo de los conquistadores, sino también del modo llamado *conquista*. Vitoria escucha las voces del Nuevo Mundo que vibran con sonoros decibelios por los claustros de su convento y afronta —*diuturnis studiis*, nos dice— académicamente el conjunto de cuestiones, conflictos y dilemas que los misioneros extreman en sus cartas y relatos verbales, y los peruleros tanto en las consultas que le dirigen como en las conversaciones personales conventuales.

En 1534 escribe a su gran amigo el padre Miguel de Arcos sobre el preocupante “caso del Perú”; sencillamente, le dice, no entiende cómo se puede llegar a esos extremos pero, por otra parte, tampoco le es lícito, aunque desagrade a la autoridad, callar o disimular la injusticia “que hay en ello”. Y continúa: “antes [nótese la dureza e intensidad de la imprecación] se me seque la lengua y la mano”. “*Primum omnium* [remacha] yo no entiendo la justicia de aquella guerra”, y por consiguiente no ve

---

<sup>17</sup> GARCÍA GALLO, *op. cit.*, pássim.

manera —“*non video quomodo*”— de “excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía”. El sentido de alienación y preocupación que en doble tirón sufre lo expresa en este espontáneo e íntimo *cri de cœur* referido a “las cosas [del Perú] que vienen a mis manos”: “digo [...] que se me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas”.<sup>18</sup> Dada su inclinación y preparación teórica, se hace eco amplificador del ambiente conventual misional y eleva a orden categorial jurídico-político el modo humano pastoral. Se dedica de lleno al estudio de la compleja problemática ético-moral de la conquista y pronuncia una serie de conferencias extraordinarias que han llegado hasta nosotros con el conocido título *De indis*.

Francisco de Vitoria —que sigue y desarrolla a santo Tomás— marcó directamente con su personal enseñanza a toda una generación de excepcionales oyentes e, indirectamente, con sus escritos, a varias más, puesto que el conjunto de su obra actuó como telón de fondo en la orientación misionera colonial durante casi cien años.<sup>19</sup> Se formaron en sus clases los que después fueron catedráticos en Salamanca: Domingo de Soto —“discípulo primario”— y Melchor Cano; también Mancio de Corpus Christi, catedrático en Salamanca y Alcalá, Martín de Ledesma, que profesó en Coimbra —Universidad fundada por Azpilcueta, discípulo también de Vitoria—, Diego de Chaves, que enseñó en Santiago, y Domingo de Santa Cruz, Vicente Barrón, Domingo de las Cuevas y Andrés de Tudela, catedráticos todos en Alcalá. Este ejército de profesores llevó a las principales universidades del país las ideas vitorianas y conquistó las mentes de los alumnos, que a su vez las propagaron a otros. El dominico Miguel de Benavides fue uno de los fundadores de la Universidad de Santo Tomás de Manila; en sus escritos cita y sigue a su maestro Vitoria y a Soto, Báñez, Pedro de Aragón y Gregorio López, todos vitorianos en sus argumentos y visión humanitaria.

El elenco de obispos misioneros discípulos y formados por él es sencillamente impresionante en cuanto a número y calidad: Juan Solano, Bernardo de Albuquerque, Pedro de Ágreda, Gregorio de Beteta, Tomás Casillas y fray Juan de Montalvo propagaron sus principios jurídico-morales entre el clero que pastoreaban. Salieron también de San Esteban y por tanto de sus aulas los obispos Domingo de Salazar —la primera mitra de Filipinas a la que apuntaba un soldado con su arcabuz para que el obispo se moderara en la defensa de los nativos—, fray Gregorio de Montalvo, obispo de Yucatán, cuyo escrito sobre antropofagia influenció la relación de Vitoria

---

<sup>18</sup> Las citas las tomo de la carta reproducida en VITORIA, F. de, *Relaciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Madrid, Espasa-Calpe (col. “Austral”), 1946, pp. 23-26.

<sup>19</sup> Lo citan, aunque por otras aportaciones, Althusius, Grotius y Pufendorf en sus tratados político-jurídicos.

titulada *De temperantia*, el arzobispo Jerónimo de Loaisa, que redactó una resolución que obligaba en conciencia a restituir los daños causados por robos, abusos y muertes, y fray Bernardino de Minaya, que fue enviado desde Nicaragua a Roma para obtener de Paulo III la declaración formal de la igualdad y plena capacidad de los indios para su salvación. También se educó en San Esteban el notorio fray Vicente de Valverde, compañero de Pizarro, a quien “mataron y [...] comieron los indios”. Partieron en su tiempo (1544) de San Esteban veinte de sus discípulos, a petición de Las Casas, humildes frailes con vocación para misionar en América. Entre 1540 y 1561 hacen piña Bartolomé de Carranza, Melchor Cano, Diego de Covarrubias y Juan de la Peña para vindicar sus ideas —y las de Soto— frente y en contra de Juan Ginés de Sepúlveda.<sup>20</sup>

Agustinos (Pedro de Aragón, Juan de Vascones, Martín de Rada —“el Las Casas de las Filipinas”—, Alonso de Veracruz y Diego de Herrera) y franciscanos (Bernardino de Sahún, que pide el hábito en su propio convento de Salamanca, centro de observancia estricta y de renovación intelectual, y Andrés Vega y Alfonso de Castro, que actúan en Trento), que desde sus primeras experiencias misionales y en sus obras escritas se decantan sin reservas por el indio frente al conquistador, se contaminaron también por la formulación teórico-teológica vitoriana que citan en los argumentos de sus tratados y relaciones. También los jesuitas. Acosta —que califica a los conquistadores como la hez de la sociedad— propaga la doctrina de Vitoria por América, se forma en Alcalá bajo la enseñanza y lectura de salmanticenses como Cano, Mancio, Domingo de las Cuevas y Juan de Salinas; conoce a fondo y cita a Vitoria, Soto, Diego de Covarrubias, Antonio de Córdoba y Las Casas.

Realmente elocuente, categórica y representativa del *pathos* del misionero es la carta que el jesuita padre Hernández escribe a Francisco de Borja, general de la Compañía, en 1568, antes de embarcarse para América. Cito:

sepa V. P. que yo desde que oí en Salamanca la theología y oí tratar la materia de las cosas de las Indias del rey de España, y el trato con que entraron los que en ellas están, y el que tienen los que allá tienen repartimientos y rentas de Indias, y los que de allá an traído haciendas, yo entendí entonzes de mis Maestros, que fue fray Domingo de Soto y fray Pedro de Sotomayor y de otros muy doctos, que avían entrado con muy mal trato; y los que tenían hacienda de allá y la traían adquirida con aquel trato, que la tenían con mucho peligro de sus conciencias. Y así lo determinaron en lo que leían [enseñaban] y en muchos casos particulares, en los cuales yo les consulté. Y en particular tengo muy

---

<sup>20</sup> BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*, Barcelona, Labor, 1939, y GETINO, L. A., *El maestro Francisco de Vitoria: su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, s. n., 1930.

en la memoria un consejo que me dio fray Domingo Soto como muy mi padre y maestro con quien yo tenía mucha amistad, consultándole si absolvería una persona que había traído hacienda de Indias; y el consejo fue este: “Padre, tome mi consejo, y huya de estos indianos, si no quiere correr peligro de su alma”. Desde aquellos tiempos y consejo, siempre me a quedado grande temor de aquel género de gente, y por esta causa grande aversión a esta misión destas Indias.<sup>21</sup>

Estas pocas líneas de una carta íntima hablan volúmenes; la concisión potencia la intensidad del mensaje, que todavía oímos nosotros hoy. No solo expresan magistralmente el ambiente universitario indiano y misionero salmantino, sino que además son todo un exponente de cómo se opera la transfiguración generalizante del detalle concreto revelador. Y aún va más allá la sombra vitoriana: las instrucciones dadas en 1559 a Miguel López de Legazpi para su entrada en las islas Filipinas reflejan en directo los principios defendidos por el Maestro en su cátedra de prima.<sup>22</sup>

La enseñanza creativa que irradia de San Esteban (con San Gregorio y Alcalá) es transmitida por ondas sucesivas englobantes: por Melchor Cano, por ejemplo, que estudia en San Esteban y San Gregorio, es discípulo también de Carranza, condiscípulo del padre Luis de Granada y enseña en Alcalá y Salamanca, y por Domingo de Soto, cuya obra *De justitia et jure* se imprime 27 veces desde 1553 a 1600. La prolongación generacional —discípulos de discípulos— y amplificaciones teóricas personales vienen representadas por los jesuitas Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1617) —nació, por tanto, después de muerto Vitoria— que con brío individual y sello propio enriquecen las directrices pragmáticas, racionalistas y iusnaturalistas vitorianas como fundamento de la sociedad civil. Todos los citados y otros muchos omitidos, pues se calcula que tuvo unos 5000 alumnos a lo largo de su carrera docente, dibujaron el perfil de un mapa político-transcendente que sirvió de paradigma categorial a los misioneros, debido al cual todos compusieron y entonaron una polifonía humanitaria —con muy pocas voces discordantes—, melodía de fondo que se oyó en todos los ámbitos misionales desde Perú a Filipinas.

Una cohorte de preclaros individuos (misioneros, profesores, letrados, juristas, diplomáticos y cortesanos) con estilo de vanguardia y talante mental sin fronteras, con un modo intelectual y manera narrativa similares, configuran, bajo un reconocido mentor indiscutible, lo que se ha dado en llamar *Escuela de Salamanca*. Para que tenga sentido, la denominación requiere una arquitectura conectiva, flexible y abier-

---

<sup>21</sup> HELMER, M., *Cantuta. Recueil d'articles parus entre 1949 et 1987*, Madrid, Casa de Velázquez, 1993, p. 427.

<sup>22</sup> HANKE, L., *Cuerpo de documentos del siglo XVI: sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, México, FCE, 1977, pp. XXXIX-XL.

ta, a lo *Familienähnlichkeiten*, y además un *fine tuning* analógico que deje siempre espacio para navegar entre el detalle y la generalización pero dentro de las cotas impuestas por una matriz compleja, matriz integradora de conceptos innovadores y fundamentales que, nótese, no aparecerán todos ni siempre en cada uno de los miembros o partes del *totum*. Conceptos que, en conjunto, nunca había visto nadie de esta específica manera.

La *Escuela* renueva radicalmente segmentos del vocabulario escolástico medieval, bien añadiendo términos antes insospechados o enriqueciendo con espacios semánticos diferenciales los ya conocidos. La floración del *ius naturalis* como razón natural y esta como fundamento de la sociedad civil junto con el consecuente origen y desarrollo del derecho internacional son logros indiscutibles de la *Escuela*. Al caerles un Niágara de acuciantes problemas humanos los verbalizan con eficacia (descubrimiento, conquista, encomienda, mita, trato de indios, “guerra”, peruleros, etcétera) en un vocabulario americano tan concreto y específico que les fuerza a reorientar la forma conceptual de tratarlos. La magnitud de las cuestiones les hace ver en la contingencia local de las tierras americanas la universalidad humana; los espacios discursivos ahora vigentes dejan atrás el simple léxico conquistador y dominador para elaborar, en horizontes imaginativos, conceptualizaciones sobre *legitimidad* de la guerra, *derecho* de conquista, *justos títulos*, política colonial, *justicia*, *conciencia* y *libertad*. Traducen la difícil ecuación y temperatura elevada del período en afirmaciones robustas, claras y tajantes sobre la naturaleza humana y su diversidad, sobre el *ius gentium*, sobre la capacidad mental y de salvación del indio, sobre la dignidad e igualdad del Hombre hecho a imagen de Dios, sobre la indignidad de la colonización,<sup>23</sup> sobre la inalienable libertad de creer o rechazar la prédica misionera, etcétera. A través y por medio de un vocabulario de reflexión, sistemático e integrador, encuentran a América, vocabulario que a su vez articulan —en relación dialéctica— en un pensamiento jurídico-teológico-humanitario. En la exploración hermenéutica que llevan a cabo de las nuevas experiencias y fascinantes —y crueles— narrativas hacen presente lo distante e inteligible lo extraño. El de la *Escuela* es un continuo proceso de clarificación a través del cual perciben y definen el mundo americano. Pero

---

<sup>23</sup> Resulta extraño que, después de las instrucciones reales de 1493, 1495, 1500, 1501, 1503 y 1504, el sermón de 1511 y sus consecuencias, el cardenal Etchegaray y su Comisión de *Justicia y Paz* reiteren en 1988 que fueron los conquistadores los que elaboraron (!) una teoría racista para justificar su procedimiento. Fue en realidad el dominico escocés John Meyr, profesor en París, el que, siguiendo a Aristóteles y a Juan Duns Escoto, publicó en 1510 *In primum et secundum sententiarum*, obra en la que defiende que debido al modo bestial en que viven los indios recién descubiertos son siervos por naturaleza y que sus tierras pueden ser legítimamente ocupadas por el primero que llegue. Véase DUMONT, *La vraie controverse...*, ed. cit., p. 64.

al escribirlo lo universalizan; vale también para Filipinas y Japón. El *esprit positif* del que parten y la praxis misionera que vivencialmente experimentan o conocen de primera mano les conducen a la reelaboración innovadora de puntos teológicos pero en talante renacentista. Veamos brevemente un relevante aspecto. Pero después de una *coda* final sin duda sorprendente.

Dos pioneros dominicos —“somos dos religiosos de los primeros que de nuestra orden a aquellas partes pasaron a fundar orden de Santo Domingo”—, veteranos ahora en su experiencia misional americana —“á cerca de diez y nueve años, que residimos allá”— y, después de “áber mirado las cosas de aquellas partes sin pasión ni cobdicia de dineros”, recomiendan encarecidamente en un escrito al Emperador que “mande remediar” “la destrucción y disipación” que continúa llevándose a cabo entre las gentes de las Indias. Y si los del Consejo imperial no lo saben remediar “ó lo tienen por imposible” terminan su alegato clamando con este arrebatado *cri de cœur*:

desde agora suplicamos a Vuestra Magestad, por el bien que queremos a su Real conciencia, y ánima, que Vuestra Magestad los [indios, “las gentes de aquel Nuevo Mundo”] *mande dexar* [cursiva mía], que mucho mejor es que ellos solos se vayan al infierno, como antes, que no que los nuestros y ellos, y el nombre de Cristo, sea blasfemado entre aquellas gentes, por el mal exemplo de los nuestros, y que el ánima de Vuestra Magestad, que vale más que todo el mundo, padesca detrimento.<sup>24</sup>

Ni la autoridad papal ni la justicia ni la conciencia y ni siquiera la predicación del Evangelio permiten esa usurpación violenta de gentes y pueblos en las Indias. “Mande dexar[los]”, “Magestad”, claman con argumento radical y contundente. Anticolonialismo puro y duro.

El sermón de Montesinos y esta representación de los dos frailes dominicos al Emperador ¿constituyen dos episodios evanescentes o meros incidentes fugitivos en la temprana historia de la colonización? Desde luego que no; el cuadro siguiente no tiene desperdicio. Diecisiete años más tarde de aquella briosa prédica sube a otro púlpito —vía regia justiciera para unos, icono de transgresión del *status quo* colonial para otros— fray Antonio Ortiz, que, en nombre del célebre Motolinía, del obispo Zumárraga y de la entera comunidad franciscana, conjura al presidente y oidores de la Audiencia de México, durante la misa que celebra el obispo de Tlaxcala, a que en nombre de la justicia respeten los derechos de los indios. Al poco de tomar la palabra el enérgico predicador comenzaron las ruidosas protestas de los oyentes; el presiden-

---

<sup>24</sup> CODOIN-AML, Madrid, 1884, t. XI, pp. 243-249 (las citas, pp. 244 y 249). Se trata de una representación al Emperador hecha por los primeros religiosos dominicos que fueron a América. La primera noticia de este importante documento la vi en DUMONT, *La vraie controverse...*, ed. cit., pp. 67-68.

te de la Audiencia, Nuño de Guzmán, trató de hacer callar al fraile que seguía imperterrito en su duro discurso acusador. Un alguacil y varios asistentes suben al púlpito dando voces, agarran al fraile por el hábito y dan con él en el suelo en medio de un abucheo monumental contra el fraile y un gigantesco escándalo. Al provisor del obispo, que excomulga airado a los atrevidos autores, responden encolerizados los oidores desterrándole, hechos que culminaron en 1529 en una batalla campal frente a la cárcel, entre franciscanos, dominicos y el obispo revestido de pontifical por una parte, y oidores, colonos y secuaces por otra.<sup>25</sup>

Otra estampa. Encabezados por fray Pedro de Córdoba, “los frailes sacerdotes que en este convento desta ciudad de Santo Domingo al presente nos hallamos” envían en 1517 su parecer a los comisarios jerónimos mandados a Indias por el rey católico, sobre una materia que “nosotros abemos hablado muchas veces”, lo que testimonia su preocupación en cuanto comunidad. En el escrito recuerdan a los frailes jerónimos que las encomiendas son “contra toda ley divina, natural y humana” y les ruegan que pongan en libertad a los indios encomendados. Dicen, concretamente, que “los deben dexar ir [...] porque aunque no ganasen nada en las almas, a lo menos ganarían en la vida y multiplicación temporal”.<sup>26</sup> Consideran y defienden en unanimidad que la vida y la libertad de todos, los indios incluidos, son valores humanos radicales, primarios y prioritarios, anteriores a toda legalidad y más allá de las creencias.

Más todavía. Lope García de Castro, presidente de la Audiencia, dice de paso en un documento de 1567 que envía al arzobispo de Lima y a los prelados de las órdenes religiosas en Perú: “Presupongo que Su Majestad es obligado a sustentar esta tierra así en la doctrina como en la justicia, y que pecaría mortalmente si la desamparase, *como se determinó en la Junta que se hizo, así por letrados como por juristas, año de quarenta y dos [cursiva mía]*”.<sup>27</sup> El licenciado Falcón, procurador general de los indios peruanos, dice también, de paso, en un escrito que envía al III concilio limense, que si los legítimos señores de los reinos indios gobernarán con justicia y cristianamente, S. M., “Se les ha de restituir. E aunque esto es así, me parece que S. M. cumple con tener intención de se los mandar restituir, *como soy informado que lo ofreció el Emperador, nuestro señor informado, de gloriosa*

---

<sup>25</sup> RICARD, R., *La conquista espiritual de México*, México, FCE, p. 381 de la ed. de 1986; la primera es de 1947.

<sup>26</sup> *Parecer de los religiosos de Santo Domingo, sobre los indios*, CODOIN-AML, cit., pp. 211-215 (la cita, p. 212).

<sup>27</sup> MANZANO MANZANO, J., *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*, Madrid, Cultura Hispánica, 1948, p. 129.

memoria [cursiva mía]”.<sup>28</sup> Tiene, por tanto, noticia de lo tratado en la junta de 1542, rememorada ahora porque lo requería la naturaleza del problema planteado por el requerimiento del presidente.

Acerquémonos, por último, al llamado *Parecer de Yucay* de 1571, posiblemente de Jerónimo Ruiz de Portillo, primer provincial jesuita en el Perú.<sup>29</sup> Se trata de otro de los innumerables pareceres emitidos a petición de las autoridades peruanas en su empeño de legitimar la posesión de las tierras americanas por la Corona y que es, a la vez, un duro ataque a la visión anticolonialista de Las Casas, a quien se acusa de que

aterraba y espantaba al Emperador y Consejo y encomenderos, y a frailes y obispos y confesores, y aun a cuantos teólogos había en España, discípulos y maestros y catedráticos y capítulos de religión y universidades de estudios [...] [que aprobaban] su doctrina y opiniones y conclusiones falsas [...]. Fue tal el influjo del Padre Casas, y tal el escrúpulo que el Emperador puso y también a los teólogos [...] que quiso S. M. dejar estos reinos a los incas tiranos.

El vigor y la densidad de la narración patentizan la supremacía del pensamiento lascasiano entre los medios religiosos e intelectuales hispanos; el autor dramatiza, sin pretenderlo y a su pesar, la extensión y profundidad del clima favorable a Las Casas que él detesta. Y de paso alude a la célebre junta mencionada, resultado de la autoridad moral del dominico. Un año más tarde corrobora escuetamente Sarmiento de Gamboa en la introducción a su libro *Historia índica*:

Y como vuestro invictísimo padre [el emperador] era tan celoso de su conciencia, mandó examinar este punto, [el derecho a las tierras americanas que los frailes combatían] cuando le fue posible, por doctísimos letrados, los cuales, como la información que del hecho se les hizo fue indirecta y siniestra de la verdad, dieron su parecer, diciendo que esos Ingas que en estos reinos del Perú fueron, eran legítimos y verdaderos reyes dellos [...], lo qual dio causa a los extraños de vuestro reino, así católicos como herejes y otros infieles, para que ventilasen y pusiesen dolencia en el derecho que los reyes de España han pretendido y pretenden a las Indias, y por el cual el Emperador Don Carlos, de gloriosa memoria, estuvo a punto de dejarlas [cursiva mía].<sup>30</sup>

Nada similar parece oírse en toda Europa durante el siglo XVI; tampoco parece poderse dudar del predominio de la ideología anticolonialista de Las Casas; los

<sup>28</sup> Ibídem, p. 128.

<sup>29</sup> BATAILLON, M., *Études sur Bartolomé de Las Casas*, París, Institut d'Études Hispaniques, 1966, pp. 273-274. Cito el *Parecer* por CODDIN, t. XIII, pp. 431 y 433.

<sup>30</sup> MANZANO, *op. cit.*, p. 127.

autores de los textos dan fe de ese clima favorable que no comparten. Y de paso aluden a la célebre junta en la que parecen aflorar problemas de conciencia del Emperador en relación a su legítima posesión de las Indias. Pero ¿testimonian los documentos algo que efectivamente se predicó en sermones y dan fe de algo que realmente sucedió en una junta castellana de 1542? No veo razón suficiente para dudar de la realidad de los documentos, esto es, de su redacción y existencia en el siglo XVI, y esta es la clave y base de mi argumento porque, aunque su contenido referencial (los verdaderos escrúpulos del Emperador y lo que realmente sucedió en la junta de expertos, todo un tanto impreciso y lejano) fuera menospreciado por la crítica histórica, la existencia de los documentos es per se antropológicamente significativa y reveladora; sugieren que la idea flotaba en el ambiente, tanto más cuanto que sabemos que se consideraba a los conquistadores como *Hispaniæ fœces*, que en 1549 el Consejo de Indias propone al rey la supresión de las conquistas armadas, que en 1551 Domingo de Soto dictamina que las conquistas violentas *eran peligrosas para la conciencia real*, y que en 1573 se llegó a prohibir hasta el uso del término *conquista*, que Las Casas había proscrito precisamente en 1542<sup>31</sup> con palabras tan contundentes como estas: “Este término ó nombre, conquista, para todas las tierras de las Indias descubiertas y por descubrir, es termino y vocablo tiránico, mahomético, abusivo, impropio é infernal”.

Si ahora recordamos el sermón de 1511 y aquella patética exhortación de los dominicos, “Vuestra Magestad los mande dexar”, podemos ver estas posteriores incidencias textuales como otros tantos ecos y reiteraciones de un flotante fondo común y de pensamiento. Todos estos documentos configuran un cartón histórico que reproduce un paisaje mental compartido y valencias morales colectivas, predominantes en amplios sectores monásticos; sermones y textos replican en congruencia y en solución ideal convergente la rosa de los problemas (libertad, dignidad humana, trato justo) del gran diccionario de ideas misionales del siglo; estos sermones y textos centellean como otros tantos llamativos iconos luminosos que alertan sobre el panorama, el ambiente, motivos e impulsos del universo misional de la primera mitad del siglo XVI; de aquí que, a su vez, los podamos conceptualizar como memes culturales que tienden a reaparecer con brío periódico en ambientes densamente cargados de ideología moral y de un *ethos* religioso-misional dominante. La migración de un tema éticamente angustiante y sus esporádicas epifanías plurales en el clima apropiado es lo que antropológicamente cabía esperar.

---

<sup>31</sup> PÉREZ, *op. cit.*, pp. 226-227. CIERVA, R. de la, *La gran historia de América*, I, Madrid, Época, 1991, pp. 539-540 y 668.

II

He aludido antes, aunque indirectamente, a lo que en su vocabulario dieron en llamar *la predicación pacífica*, esto es, misionar sin agresión, imposición o violación de conciencias, es decir, sin soldados ni armas. Desde el sermón de Montesinos se dieron cuenta de que la cruz y la espada no podían ir cristianamente juntas. Así lo pensaron, definieron y defendieron. Labor analítica nada fácil por tratarse, en realidad, de un quintuple espacio semántico en intraorientación un tanto laberíntica: en la casi totalidad de los textos que he recogido es difícil separar el modo de predicación favorecido de la posición personal sobre la legitimidad o ilegitimidad de la conquista o sobre la ética de la encomienda o sobre la racionalidad y libertad de los indios, etcétera, pero, por otra parte, como cada miembro de este conjunto obedece al mismo esquema de instrucciones morales, viene reforzado en su intensidad axiológica por la cohesión interna con los otros elementos del conjunto. Esta dinamicidad asociativa, vigorizadora de las partes, es tanto más necesaria cuanto que trata de modalidades de transmisión de la fe y el dogma a culturas ajenas, con lógicas cualitativas diferentes, sin que para ello parta de modelos previos específicamente orientadores; al leer sus cartas vemos a los misioneros en los primeros años de su predicación asaltados por la incertidumbre y la duda en su modo de proceder.

En la encrucijada en la que se encuentran no cesan de preguntarse tanto en América como después en Filipinas y Japón: ¿cómo hacer lo que tenemos que hacer?, ¿cómo plantar la semilla evangélica en otras tierras?, ¿qué hacer con los colonos hispanos que entorpecen con su comportamiento poco cristiano la siembra? Fervorosos los más de ellos y escrupulosos en conciencia vacilan, tantean, aciertan, se equivocan y vuelven a empezar. Enormemente reveladora de la crisis misionera es la carta del jesuita Luis López, que desde Lima escribe desconsolado al general de la orden, Francisco de Borja, en 1569 —los jesuitas llegan a Perú en 1568—:

los unos [*i. e.* misioneros, dice] favorecen las cosas de los españoles [...] entradas, castigos, pacificación [antes de predicar], tributos, coca, corregimientos y mil otras cosas; las bonifican y las aseguran. Los otros van con tanto rigor que a nadie quieren oír y confesar y a todos echan al infierno. Quién acierte en tomar el medio no hallo. Quién saque de tantas dificultades, no lo sé; según el camino ancho, confesor y penitentes se van al infierno; y seguir el angosto no es posible [...] o hay de dar la vuelta a España. Con grandes aflixiones se vive en esta tierra miserable y más los que algo entienden, que los idiotas [...] con todo pasan.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> HELMER, *op. cit.*, p. 428.

Actores, escenarios, sucesos, tiempos, caracteres, problemas y fuentes de información complican aún más la enmarañada situación, pero parece detectarse una vigorosa y nutrida tendencia a engrosar la ideología de la predicación pura, sin acompañamiento de armas, en las filas de los dominicos y con alguna protección de soldados, en caso necesario, entre los franciscanos, pero las excepciones no son raras. El franciscano Maldonado, por ejemplo, firma con Las Casas una petición abogando por la evangelización según el modelo prístino apostólico, mientras que los dominicos Alonso de Montúfar, arzobispo de México, y el padre Loaisa, arzobispo de Lima —acepta tres encomiendas de La Gasca— marcan su distancia de Las Casas; el jesuita peruano padre Font se inclina por la entrada del misionero en tierras indígenas con solo la cruz y el amor fraterno, mientras que Diego de Torres, también jesuita en el Perú, es antilascasiano, especialmente en lo que toca a las encomiendas, lo que conlleva otro modo de predicación. El mismo Sepúlveda dulcifica su posición en la célebre controversia de Valladolid: aunque los salvajes son violentos y han matado a misioneros, dice que nunca ha defendido penetrar a punta de lanza en tierras ajenas para predicar porque la religión debe ir acompañada no de violencia sino del ejemplo y la persuasión. Las Casas también modifica algo, en el mismo escenario, su opinión: distingue, según el *Sumario* redactado por Domingo de Soto, entre la palmaria y evidente obligación de penetrar solo misioneros donde no haya peligro y la posibilidad de construir alguna fortaleza en la frontera con tribus nativas no conquistadas, para salir desde ella, el misionero solo, sin protección, a evangelizar.<sup>33</sup> No obstante, el cálculo de posiciones mixtas e intermedias es más bien reducido.

Las razones son varias: todos parten de las instrucciones del Evangelio, según las cuales los apóstoles fueron enviados a su misión evangelizadora sin zurrón para el camino, sin oro ni plata, como mansas ovejas y sencillas palomas, sin emblemas bélicos;<sup>34</sup> todos han leído a santo Tomás y forman parte de la Escuela de Salamanca en su intertextualidad; todos participan en los espacios discursivos propios según hábito y educación, pero su entorno cultural los engloba también en un contexto de explosión misional con presiones institucionales comunes; todos, por último, comparten una inscripción histórica renacentista que potencia específicos valores humanos. Fray Luis de Granada, en su tratado<sup>35</sup> del modo de cristianizar, fascinado en su convento

---

<sup>33</sup> DUMONT, *La vraie controverse...*, ed. cit., pp. 288, 290-291, 304-305 y 250-252.

<sup>34</sup> Mateo X, 5-16.

<sup>35</sup> “Breve tratado en que se declara de la manera que se podrá proponer la doctrina de nuestra santa Fe y religión cristiana a los nuevos fieles”, en *Obras del padre Luis de Granada*, vol. II, Madrid, Atlas (BAE), 1851, 2ª ed., p. 586.

por el descubrimiento de “nuevos mundos” y por la expansión europea por “tierras de Oriente y Occidente” a las que no puede ir por su edad, no duda en subrayar y congratularse por la diferente “cualidad de los tiempos que ahora vivimos”. La conversión de todas esas gentes está a la puerta. Los pilotos que con sus cálculos, grados y compases surcan todos los mares y los navegantes con sus *roteiros*, globos y mapas —antes de 1500 se habían impreso ya y circulaban al menos 222 mapas—<sup>36</sup> han abierto inmensos espacios al Evangelio. Coyuntura privilegiada que incita al riesgo, llama a la aventura del inquieto *homo viator* y aguijonea el heroísmo del misionero.

Se amplía también el discurso sobre el mundo, proliferan los esquemas de ideas sobre el Hombre, especialmente en sus libertades y derechos, y se realza su dignidad humana, dignidad y nobleza, que se plasman hasta en la sensibilidad por la figura corporal humana. El humanismo cívico de Marsilio Ficino y las concordancias religiosas de todos los pueblos de Giovanni Pico della Mirandola prefiguran la labor misionera jesuítica en Japón y China. Probaron tener sensibilidad renacentista Francisco Javier, Vitoria, el padre Garcés, obispo de Nueva España, el clérigo López Medel, Acosta, Sahagún, Valignano y el dominico padre Benavides entre otros; los estudios humanísticos estuvieron presentes en los currículos de todos los colegios jesuíticos desde el primero que en 1548 fundaron en Messina. Antes de terminar el siglo XVI los jesuitas habían impreso en Japón no solo obras religiosas, sino también de Cicerón y Esopo. La brillante innovación escolástico-renacentista española orientó la teología al campo del derecho, a la convivencia pacífica entre gentes, razas y pueblos y, como era de esperar, a la salvación de todo el género humano. En resumen: si tenemos en mente todas estas fuentes de información y motivación más el espacio semiótico de los τόποι que filtran el mundo misionero (religión, universidad, derecho, corte, juntas, legislación, visión teológica, diálogo interno, etcétera) no sorprenderá que podamos detectar cómo se va configurando un voluminoso corpus de textos que en su contenido nuclear y primario coincide en defender la predicación con solo la palabra, con el amor y con la cruz, sin soldados ni espadas, lejos del ruido de las armas; si tenemos, por otra, en cuenta la situación etnográfica concreta, el variable *ethos* cultural de los diferentes pueblos, el martirio de misioneros, la distancia a la metrópoli y algunos concilios locales, no extrañará que oigamos algunas voces que condicionan la predicación a la seguridad del misionero. Pero lo más significativo y fascinante es la insistencia en el respeto al libre albedrío del Otro, a su personal voluntad de aceptar o rechazar la palabra misionera, a su identidad colectiva y a su autodeterminación cultural, al menos en teoría. Veámoslo brevemente y en conjunto.

---

<sup>36</sup> BROTON, J., *Trading Territories. Mapping the Early Modern World*, Ítaca, Cornell UP, 1998, p. 37.

Cuando en 1502 comenzó realmente la evangelización de los nativos por los franciscanos había pocos precedentes misionales en España. Ciertamente que Ramón Lull con su celo, mansedumbre, viajes misioneros y escritos se esforzó en la conversión de infieles y que su ejemplo sirvió de estímulo a misioneros mallorquines que comenzaron, hacia la mitad del siglo XIV, la evangelización de las Canarias de modo pacífico, lo que les enfrentó a los traficantes de esclavos. Al converso Talavera, arzobispo de Granada, que propugnó y practicó métodos de evangelización bondadosos y tolerantes para convertir a moriscos y judíos, sucedió el cardenal Cisneros, propulsor de cruzadas y mano dura en la conversión de infieles. Santiago Matamoros había presidido por centurias la conquista de las tierras del islam como cruzada.<sup>37</sup> Hay que recordar, además, que no existía una clara distinción, y menos separación precisa, entre religión y Estado, por lo que los católicos monarcas consideraron desde el principio y tomaron en serio la cristianización de los pueblos recién descubiertos como obligación de Estado. Ya Colón había recomendado que se hiciera la conversión de los indios “con amor, que no con fuerza” pero son los monarcas los que desde el principio ordenan y mandan que los nativos “fueran muy bien tratados, con dádivas y buenas obras a nuestra religión cristiana provocados”. Las instrucciones que en 1501 dan a Nicolás de Ovando insisten en que se les debe informar “en las cosas de nuestra santa fee [...] sin los hacer fuerça alguna [...] e amonesten para ello con mucho amor”.<sup>38</sup> Pocos años más tarde, en 1509, una real cédula vuelve a instar perentoriamente: “Mi principal deseo a seído y es destas cosas de Indias que los indios se conviertan a Nuestra Santa Fee Chatólica [...]: ternéis muy gran cuydado como, *sin les fazer fuerza alguna* [cursiva añadida] [...] los ynstruyan [...] con mucho amor”.<sup>39</sup> Pero mérito es de los dominicos el llegar, ver, pensar y actuar, el pasar de modelos, sugerencias y mandatos al sermón intempestivo, a la acción hermanadora de gentes y anticolonial, lo que les ocasionó enérgicas protestas y revueltas a las puertas de sus conventos.

Aunque los primeros misioneros aluden a que se movían entre los indios “a la manera que andaban los apóstoles”,<sup>40</sup> solo poco a poco y después de tanteos, reuniones, errores y debates se va configurando el ideal misionero. ¿Cómo actuar en un medio cultural radicalmente nuevo y con gentes cuyas lenguas se desconocen?, vienen a preguntarse. ¿Cuáles son los modos y maneras adecuados para una eficaz

---

<sup>37</sup> MILHOU, A., “La péninsule ibérique, l’Afrique, l’Asie et l’Amérique (1450-1530)”, en J. M. MAYEUR *et alii* (eds.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, II partie, París, Desclée, 1994, pp. 562 y 383.

<sup>38</sup> NAVAS DEL VALLE, F., *España y las Indias del Nuevo Mundo. Documentos para su estudio hasta fin del siglo XVI*, Sevilla, s. n., 1925, p. 11.

<sup>39</sup> BAYLE, C., *Expansión misional de España*, Barcelona, Labor, 1936, p. 98.

<sup>40</sup> BORGES, P., *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960, p. 32.

evangelización? No dudan de su obligación a hacerlo. ¿Han de abrir el camino el caballo y la lanza o debe preceder, humilde y pacífico, el misionero con las solas armas del amor y de la persuasión?, ¿es compatible la predicación con la presencia de los españoles cuyo comportamiento contradice los Mandamientos?, ¿es lícito obligarles a creer? La común sustancia moral que enhebra esta gavilla de problemas conforma un complejo *totum* inextricable que tratan de desenmarañar simultáneamente por la acción y con el pensamiento. Los dominicos, con fray Pedro a la cabeza, lo tienen claro desde el principio: desaprueban las expediciones armadas por su crueldad y porque quieren “fundar cuasi tan excelente Iglesia como fue la primitiva”.<sup>41</sup>

Consiguen permiso del rey católico en junio de 1513<sup>42</sup> para llevar a cabo una empresa evangélica pacífica, sin armas, conquistadores ni españoles, que inmediatamente estableció fray Pedro en la costa de las Perlas (Cumaná), donde sus frailes más algunos franciscanos picardos “provaron todas las maneras que allá se pudiesen fallar por donde ellos [los indios] pudiesen ser mejores cristianos”. Esta resolución se tomó “porque pareció que la más conviniente e provechosa, y con que los dichos yndios más presto vernían en conocimiento de las cosas de nuestra santa fe, hera enbiar personas religiosas y de muy buena vida a pedricar y enseñar a los dichos yndios, sin otra gente ni manera de fuerça alguna, como han hecho los apóstoles”, y enviarles “donde no hayan ydo [...] xpianos [‘cristianos’] españoles” para que, los frailes con solo “sus sermones e dotrinas”, “los dichos yndios pudieran ser traídos [...] y dotrinados en [...] nuestra [...] fe”.<sup>43</sup> Estas citas cortan como alfanjes; aunque inherentes a tiempo y lugar, la radicalidad enfática y precisión verbal amputan la distancia plurisecular que nos separa y nos ponen frente a un momento epifánico de confraternidad moral y de consecuente metodología misionera. Y esto es así porque el subtexto provocante (las imágenes y emociones suscitadas en el convento por los conquistadores, encomiendas, esclavitud, indignidad, crueldad y matanzas) no solo aflora, sino que invade y copa el texto de la cédula real.

En la junta de La Coruña de 1520, Las Casas —“procurador de indios”—, que ya tenía meditado y madurado su proyecto de evangelización pura, logró poner de su par-

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>42</sup> MILHOU, *op. cit.*, pp. 609-610; GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*, II, p. 676; MEDINA, M. Á., *Una comunidad al servicio del indio: la obra de fray Pedro de Córdoba, O. P. (1482-1521)*, Madrid, Instituto Pontificio de Teología, 1983, pp. 100-101.

<sup>43</sup> Copio la Cédula Real de 1516, que relata y confirma la del rey católico, *Para que en quanto la voluntad de Su Alteza fuere, ninguno vaya ni pase a la costa de las Perlas donde están los dominicos*, pp. 376-380 (las citas, pp. 377, 279 y 378, que he leído en SERRANO SANZ, M., *Orígenes de la dominación española en América: estudios históricos*, t. I, Madrid, Bailly Bailliére (“Nueva Biblioteca de Autores Españoles”, 25), 1918.

te al entonces cardenal Adriano, quien, en solemne sesión de clausura, dio “las razones naturales, autoridades de la ley divina y de los santos doctores, de los derechos y leyes humanas y eclesiásticas, cómo aquestas gentes infieles habían de ser traídos al cognoscimiento de Dios y al gremio de la sancta Iglesia por paz y amor y vía evangélica, según la forma por Cristo establecida y no por guerra ni servidumbre”. Pero, además, Las Casas consiguió en esta misma junta que Carlos V firmase una capitulación por la que se le concedía la península de Paria hasta Santa Marta “para que sin los impedimentos que los españoles han dado y daban y suelen dar, los frailes predicasen y convirtiesen aquellas gentes”.<sup>44</sup> En las instrucciones que la Corona envía en 1524 a Hernán Cortés —preocupado seriamente por acertar en el método misional— leemos: “no sería muy provechoso que de golpe se hiciese mucha instancia a todos los dichos indios a que fuesen cristianos, y recibirían de ello desabrimiento”. A partir de este momento la Corona va dejando paulatinamente en manos de la autoridad religiosa americana las iniciativas de evangelización, que son tratadas y revisadas en las juntas religiosas de 1532, 1539, 1544 y 1546. La reseña de cinco actuaciones bastará para indicar la cristalización del sesgo metodológico predominante en las órdenes religiosas (no tanto entre los clérigos): con el nombre de *Unión Santa* convocó el obispo Zumárraga en 1541 a los misioneros de las tres órdenes con el objeto de unificar el modo de proceder en la cristianización. La Real Cédula del 1 de mayo de 1543 prohíbe que los indios “sean apremiados a que las [bulas] tomen” y manda que no se “apremie ningún yndio a que las tome ni venga a los sermones contra su voluntad”.<sup>45</sup> La provisión regia de 1551 refleja el deseo de franciscanos y dominicos de que al menos durante los diez primeros años de predicación no pudiese entrar ningún español en pueblos de indios; Las Casas va más allá por estas fechas, pues piensa que deberían salir de Indias todos los españoles. Años más tarde Felipe II aconseja a los misioneros en las ordenanzas de 1573 que no comenzasen su predicación de modo brusco, derrocando ídolos o reprobando con aspereza sus vicios. Y por estas fechas volvemos a oír, esta vez en la voz del jesuita Gaspar de Recarte, ecos de la opinión de muchos frailes de que nada se hubiera perdido si los españoles no hubieran penetrado en las Indias, lo que practicaba en cierto modo su orden en la misión peruana de Juli no permitiendo el acceso de ningún español, ni casado ni soltero.<sup>46</sup>

Pero descendamos de nuevo a un nivel más personal para aproximarnos a las vivencias individuales de este complejo problema, acercamiento que traerá también a

---

<sup>44</sup> YBOT [O ABAD] LEÓN, art. cit., pp. 25-26; GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *op. cit.*, II, caps. XI-XIV.

<sup>45</sup> NAVAS DEL VALLE, *op. cit.*, p. 100.

<sup>46</sup> BORGES, *op. cit.*, pp. 51, 56, 429-430, 114 y 432 respectivamente.

primer plano las dudas, vías medias y opuestas de algunos misioneros entre los que eran notorios los jerónimos que habían sido enviados como comisarios para asesorar a la Corona y remediar los males, pero cuya actuación era lenta y deficiente según franciscanos y dominicos que les instan a “atajar las ydas de los cristianos a las Yslas y Tierra firme; porque son fuego que todo lo abrasan; antes si se pudiesen dar manera, que enbiasen predicadores solos”. “Provean”, continúan rogando, todo lo necesario en relación al bienestar de los indios, para “que no quede después de hecho [lo no debido] perpetua angustia para sus conciencias y cargo de lo que, después de hecho, remediar no se puede”.<sup>47</sup> En 1517 vuelven a la carga dominicos y franciscanos en una carta que envían a Cisneros y a Adriano de Utrecht amenazando “nisi (ut supra petitur) citissime apponatur hiis malis remedium omnes ad partes fidelium revertimus [cursiva mía]. Nam cum maxima difficultate possumus duci insula ad predicandum in qua non fecerint christiani fetere”.<sup>48</sup> La conminación es amarga y el tono extremo, gestados en una situación imposible y que ven virtualmente irremediable.

Casi simultánea (1519) es la prudente actuación del padre Olmedo, que acompaña a Cortés en su camino a la capital mexicana. Reconviene enfáticamente al conquistador que modere su celo en Tlaxcala: “no es justo [le dice] que por fuerza les hagamos cristianos”, juicio que comparten Pedro de Alvarado, Juan Velázquez y Francisco de Lugo. En Cempoala rogó a Cortés que no destruyera los ídolos y no permitió que en Cholula se derrocaran ni que se construyera una iglesia en Tenochtitlan.<sup>49</sup> A los pocos años de la conquista, mientras el dominico Jerónimo de Loaisa se oponía a la destrucción de templos e ídolos incas, el franciscano Martín de Valencia los destruía con pasión.<sup>50</sup> Zumárraga, el ya mencionado primer obispo de México, se pronuncia contra las expediciones armadas porque, razona, fue de paz cómo Jesucristo y los apóstoles predicaron a los gentiles; ordena proceder periódicamente con entradas pacíficas y paulatinas, algo que, según la junta de México de 1539 no hacían todos los evangelizadores.<sup>51</sup>

Parece ser que Las Casas escribió entre 1522 y 1527 o entre 1522 y 1537, según otros,<sup>52</sup> *De unico vocationis modo*, obra en la que trata de no solo poner orden a sus ideas y a los fluctuantes procedimientos de algunos misioneros, sino de hacerlo des-

---

<sup>47</sup> MEDINA, *op. cit.*, p. 169. El documento-carta viene reproducido en pp. 248-251.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 257. El documento viene en pp. 252-257.

<sup>49</sup> RICARD, *op. cit.*, pp. 78-80.

<sup>50</sup> DUMONT, *La vraie controverse...*, ed. cit., pp. 230-231.

<sup>51</sup> BORGES, *op. cit.*, pp. 39 y 126-127.

<sup>52</sup> Cito por LAS CASAS, *Obras completas*, ed. cit., pp. X-XII (ed. de P. CASTAÑEDA y A. GARCÍA).

de una rigurosa posición académica y desde una seria fundamentación teológico-tomista. Parte en su exposición de algo que considera fundamental: “una denique sola species creaturæ rationales, quæ in individuis suis per universum modum erat dispersa”,<sup>53</sup> algo que, también por esas fechas (1537), propugnaba el aragonés padre Garcés en un escrito que provocó la respuesta de Paulo III declarando, de una vez por todas, que los indios eran tan racionales y tan capaces de recibir la doctrina cristiana como los cristianos<sup>54</sup> y, debido precisamente —continúa Las Casas— a que los indios, como todos los demás, son criaturas racionales, “única, sola e idéntica para todo el mundo y para todos los tiempos fue la norma establecida por la divina Providencia para enseñar a los hombres la verdadera religión, a saber: persuasiva del entendimiento con razones y suavemente atractiva y exhortativa de la voluntad. Y debe ser común a todos los hombres del mundo, sin discriminación alguna de sectas, errores o costumbres depravadas”.<sup>55</sup> Este panhumano denominador común de racionalidad hace que para que el hombre “sea inducido a asentir a cuanto atañe a la fe” sea “necesario [...] que se convenza con razones [...] por reflexión e investigación”; solo de esta forma le parecerá “bueno y útil adherirse y asentir”.<sup>56</sup> Y concluye: “de lo dicho queda suficientemente claro la gran semejanza que hay entre el modo de llevar los hombres a la ciencia y a la fe”.

La promulgación del Evangelio debe hacerse “con mansedumbre, paciencia, amor y dulzura”, “imitando a Cristo en su humildad, justicia, blanda persuasión”. El misionero debe ir armado con palabras sencillas y con lenguaje piadoso, “sin forzar ni molestar”. En resumen: “el [...] modo solo y único de instruir a los hombres en la verdadera religión en todo el orbe de la tierra y en cualquier tiempo [es] la persuasión del entendimiento por medio de razones y la suave atracción de la voluntad —“intellectus rationibus persuasivus et voluntatis suaviter allectivus”—.<sup>57</sup> Las Casas no propone recetas sino algo más importante: a través de un bien desarrollado corpus doctrinal levanta la arquitectura de un modelo de evangelización válido para todos los hombres de todos los tiempos y espacios; su visión optimista del Hombre como ser racional y de la naturaleza humana como sujeta a un derecho natural fundamenta y determina un modelo moral de pastoral humanista, pacífico y persuasivo. Años más

---

<sup>53</sup> Ibídem, p. 20.

<sup>54</sup> GETINO, *op. cit.*, p. 542. Trae la carta en el latín original en pp. 546-554. Se publicó en español en DÁVILA PADILLA, A., *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores*, Bruselas, Juan de Meerbeque, 1625, 2ª ed., pp. 139-148.

<sup>55</sup> LAS CASAS, *Obras completas*, ed. cit., p. 47.

<sup>56</sup> Ibídem, p. 31. La cita siguiente, p. 77.

<sup>57</sup> Ibídem, pp. 189, 277, 358-359.

tarde un jesuita, Alessandro Valignano, encarecerá, desde un nivel pragmático y de acción, un modo histórico, adaptativo y contextualizado del Evangelio en la misión que dirige en Japón.

Las Casas fundamenta su argumento, en cuanto al modo de predicación, en la racionalidad humana. Domingo de Soto (1492-1560) cimenta el suyo sobre la difusión del Evangelio y su libre aceptación en la naturaleza de la fe —“ipsa ejus natura”—, la cual exige que los medios empleados no sean contrarios al acto libre de creer. Más concretamente: la fe, debido a su naturaleza, “non nisi per per spontaneum voluntatis obsequium divinitus per gratiam motæ sit acquisibilis”, y es, por tanto, un verdadero sacrilegio forzar la voluntad. La creencia demanda consentimiento personal en cada uno de los individuos, por lo que ninguna nación ni poder —“nullus potest neque a tota Republica cogi”— puede obligar o forzar al acto libre de creer. Tampoco es lícito —“Neutiquam licet quemquam [...] ad baptismum cogere”— bautizar a los niños contra la voluntad de los padres, porque esta intromisión violaría el derecho natural. Solo la caridad, el amor y la persuasión pueden conducir a la verdadera conversión. “El que quiere llevar la fe a los infieles *armorum strepitu* niega con los hechos lo que intenta persuadir con las palabras”. No podemos forzarles ni siquiera a que nos oigan —“non possumus infideles ut nos audiant compellere”— porque es execrable, dice, violar el derecho natural a la libertad —“execrabilem [...] contra naturale ius libertatis captivare”—. Sin embargo, Soto defiende que, aunque no es lícito obligarles a oír a los misioneros y menos forzarles a creer en lo que predicán, sí lo es forzar a sus autoridades, incluso con las armas, a que permitan la entrada de misioneros y la predicación, siempre que esta violenta intromisión evite escándalo y daño a la fe —“ut fidei non fiat iniuria”—, condición ésta incongruente con la premisa y contraria al núcleo de su argumento anclado en la naturaleza libérrima de la fe. Se trata de abrir un resquicio en su bien radicado y razonado argumento para coonestar la entrada con armas en situaciones particulares. Las Casas, por su parte, niega rotundamente tal opción; respetaba siempre la autoridad local y pactaba con los caciques la predicación.<sup>58</sup> No obstante este titubeo, la posición de conjunto del dominico segoviano no deja lugar a dudas: la fe es un acto libre del fuero interno personal que no sufre el ultraje de la coacción o de la violencia.

Con Domingo de Soto piensa el profesor de Alcalá Juan de Medina que el Papa tiene derecho a enviar misioneros a las Indias y que le ampara, además, el derecho a

---

<sup>58</sup> Todas las notas, resumen de resumen, las tomo de DIEGO CARRO, *op. cit.*, pp. 523-537. Véase también BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Domingo de Soto*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1961, especialmente en relación con la controversia de Las Casas con Sepúlveda, cap. VII, pp. 237-274.

defenderlos si se les veda su apostolado pero, si se les permite la entrada, acepten o no el Evangelio, no hay causa alguna para la guerra —“non est causa quæ possit bellum iustificare”— porque, en definitiva, “infideles non sunt cogendi ad fidem”. El franciscano Alfonso de Castro (1495-1558) —que no defiende el poder temporal de los papas ni su autoridad para privar a los señores de Indias de su señorío—, director espiritual de Felipe II, es partidario decidido de la predicación pacífica pues, aunque los nativos no quieran aceptar la fe ni bautizarse, no se les puede hacer la guerra, pero curiosamente cree que es legítimo el uso de la espada contra idólatras y sodomitas.<sup>59</sup> Aunque de acuerdo en lo fundamental, esto es, en la ilicitud de obligarles a recibir la fe, los frailes Cuevas y Salinas defienden primero que los infieles pueden ser coaccionados a oír a los predicadores y, segundo, que si misioneros y españoles necesitan protección, si “hispani non possint esse securi”, pueden los soldados hacer uso de las armas. Ahora bien, temen “ne res faraute progresa ultra quam ius permitteret”, esto es, que los conquistadores se excedieron y procedieron contra derecho en sus entradas. También negó Diego de Covarrubias el poder temporal del papado y el derecho de hacer la guerra a los sodomitas, pero aboga pragmáticamente por que se tenga en cuenta el contexto en cada caso concreto y la situación real, de forma que si los indios ofenden a los cristianos se debe procurar su defensa, pero su modo de misión es de paz como lo es el de Gregorio López, quien es partidario de la conveniencia de construir castillos y fortalezas en las fronteras con los indios desde las que entren los misioneros solos en tierras de infieles. Ahora bien, para todos, como también para Santiago de Simancas, es contra derecho la violencia de la conciencia, y esto aunque se trate de judíos súbditos de la Corona. A nadie se puede forzar a creer.<sup>60</sup>

El dominico Bartolomé de Ledesma publicó en México en 1560 un tratado bajo el título de *Summarium*, en el que insiste en que la evangelización debe hacerse como exigen la naturaleza de la fe y la tradición de la Iglesia: por la persuasión, sin amenazas o terror de guerra. Es partidario, sin embargo, de la fuerza si los nativos impiden la predicación: “Nota tamen [escribe] quod si quis prædicationem nobis impidiret, iure possumus eius violentiam etiam armis propulsare”, pero defiende, a la vez, que no es lícito bautizar a los niños antes del uso de razón. Por su parte, el franciscano Antonio de Córdoba, que conoce bien, como todos, a Vitoria y sigue a Soto, niega que el Papa pueda hacer la guerra a los infieles por serlo o porque rehúsen escuchar la palabra evangélica, y concretamente, en relación a aquellos que no quieren oír al predicador, dice simplemente: “non possumus cogere ut nos audirent”. Y, aunque,

---

<sup>59</sup> DIEGO CARRO, *op. cit.*, pp. 537-538.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 540-543.

escribe, tenemos derecho a predicar y a defender el derecho de los indígenas a inscribirse, no es lícito conquistarlos primero por las armas para obligarles a oír la palabra de Dios después. Es partidario —como Covarrubias— de levantar castillos y fortalezas hispanas en los límites de la paganía para refugio y defensa de predicadores en caso necesario.

Sensibilidad próxima a la del antropólogo muestra en algunos aspectos y ocasiones Bernardino de Sahún, que llegó a Nueva España en 1529. Se percató, a juzgar por lo que escribe en sus *Coloquios* (1564), de la organicidad y congruencia de la segunda naturaleza que conforma y esculpe en el hombre la cultura. Un grupo de nativos a quienes adoctrina la reconviene: “¿Cómo podrán dejar los pobres viejos y viejas aquello en que toda su vida se han criado? [...] En lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dejar su servicio y adoración”.<sup>61</sup> En estos *Coloquios* recomienda no comenzar la evangelización destruyendo ídolos y arrasando templos sino moderar la pasión destructora de algunos frailes excesivos, y aconseja la refutación de ritos y prácticas locales con argumentos racionales, sin coacción ni violencia. Los dominicos de Guatemala, según los capítulos de Cobán de 1558, Francisco de Ávila y José de Acosta son del mismo parecer: se ha de comenzar la labor apostólica por el conocimiento primero, y la refutación detallada después, de las creencias de los indios.<sup>62</sup> Aquellos que quieren implantar y fortalecer la fe destruyendo a sangre y fuego —“ferro et igne”— sus guacas y representaciones plásticas contribuyen a que se radicalicen más en sus creencias: “ea in animis illorum amplius infiguntur”.<sup>63</sup> No obstante, Acosta, que no simpatizaba con el inicial franciscanismo americano benévolo y paternalista, no se opone a los castigos de los indios.<sup>64</sup>

El capítulo XIII de su tratado misional lo titula “Quam faraute fidei veritati perniciosiosa violentia”, y ya en las primeras líneas constata cómo la fe “ha sufrido un gravísimo y casi irremediable daño como consecuencia de la violencia” inferida a los nativos, porque “la nación india [...] ha recibido el Evangelio [...] bajo coacción y fraude [...]; se ha pretendido persuadir más con la espada que con la palabra [...] con la crueldad y el temor de los soldados”. Y un poco más adelante concluye: “Nada se opone tanto a la recepción de la fe como todo lo que sea fuerza y violencia [...]. Por

---

<sup>61</sup> ZABALLA BEASCOECHEA, A. de, *Transculturación y misión en Nueva España: estudio histórico-doctrinal de libro de los Coloquios de Bernardino de Sahagún*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, p. 112.

<sup>62</sup> BORGES, *op. cit.*, p. 252.

<sup>63</sup> ACOSTA, J. de, *De procuranda indorum salute*, vol. II, pp. 259-260. Cito por la edición de Madrid, CSIC, 1987, de L. PEREÑA *et alii*.

<sup>64</sup> *Ibidem*, vol. II, IV, XIX, pp. 142 y ss.

tanto, como obedecer por la fe al Evangelio es algo voluntario y libre para todo el mundo y *una fe arrancada a la fuerza no puede ser sino demoníaca* [cursiva mía], al oyente hay que guiarlo con dulzura y benevolencia, no empujarlo a empellones”. En el capítulo II, que intitula “Propter infidelitatem etiam pertinacem non licere barbaros debellare”, comienza con esta pertinente y escueta pregunta: “¿Es compatible con la caridad cristiana reducir a los bárbaros por la guerra, a fin de que, una vez sometidos, admitan la predicación del Evangelio?”. La respuesta es terminante: incluso si el único “camino para predicar la fe” fuera “la guerra de conquista no justificada, habría que pensar que les estaba cerrada la puerta del Evangelio antes que entrar por la fuerza a predicarles la observancia de esa ley, violando la de Dios”. La espada cristiana no puede, en modo alguno, violentar la libertad de la conciencia.<sup>65</sup> En un “Parecer” que escribe años más tarde sobre llevar la guerra a China expresa su pensamiento en forma perentoria y sincera: “no solo no podemos compeler a los infieles a que nos oigan, pero tampoco a que nos dejen predicar [...] [y] si de común nos echan, no podemos hacerles fuerza”.<sup>66</sup> Sin embargo, cuando el teórico Acosta piensa en pragmático misionero peruano, cambia el registro teórico por la praxis vital y nos sorprende con este desconcertante *texte troublé*:

Conviene, pues, que con los soldados, que van equipados de las provisiones necesarias para la vida en tan largas y peligrosas entradas, vayan los predicadores de la vida eterna [...] para rescatar de la tiranía de Satanás las almas [...]. No solamente la razón, sino también la misma experiencia comprobada ya por el uso prolongado demuestran que es preciso que soldado y misionero vayan juntos.<sup>67</sup>

Conforme pasa el tiempo aumenta la intertextualidad en los tratados de teoría y derecho misional de forma que iterativamente reaparecen los conceptos y opiniones de Santo Tomás, Vitoria, Soto, Castro, Covarrubias, etcétera, en virtualmente todos los autores, por lo que no es de extrañar la unanimidad en los puntos principales. Así, el franciscano Antonio de Córdoba y el dominico Báñez se muestran de acuerdo en que no es lícito obligar a los infieles a creer ni forzarles a que escuchen al predicador, pero ambos también piensan que las autoridades locales no pueden impedir la

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, vol. I, XIII, pp. 190-199, y II, II, pp. 252-261.

<sup>66</sup> “Parecer sobre la guerra de China”, México, 15 de marzo de 1587. Lo he leído en *Obras del padre José de Acosta*, ed. de F. MATEOS, Madrid, Atlas (BAE), 1954 (la cita, p. 338).

<sup>67</sup> ACOSTA, *op. cit.*, vol. II, XIII, p. 341. En el “Parecer” citado expone lo que podemos considerar como la base teórica de este argumento: “el modo de proceder por condicionales y por universales proposiciones, sin poner todo el caso con sus circunstancias como en el hecho se entiende, es modo capcioso y poco acomodado para cosas morales” (p. 336). El martirio de misioneros merma las filas de necesarios predicadores.

entrada de misioneros y, si la resisten, es permisible la penetración armada. Por el contrario, el lascasiano agustino Pedro de Aragón arguye que, como la compulsión es ilícita *per se et ex natura*, no hay razón alguna —“nulla ratione esse”— para hacerles la guerra; hay que penetrar, insiste, “no con soldados armados sino con santos predicadores”. Más aún, todos aquellos que pretendieron difundir la fe con las armas “gravissime peccaverunt” (lo mismo piensa Pedro de Ledesma). Opina, no obstante, que, cuando el señor local no permita a los ciudadanos que lo deseen instruirse en la fe o encarcele o maltrate a los ya cristianos, es lícita la defensa armada.<sup>68</sup> Por último, y mientras que Luis de Molina, Francisco Suárez, Pedro de Tapia y los carmelitas salmantinos prefieren y defienden la predicación americana pacífica, sin armas, y la libertad de la conciencia (como todos, en principio), son partidarios de la conquista previa a la evangelización el conocido Ginés de Sepúlveda, Alfonso de Castro, Luis de Carvajal, Bernardino Arévalo —autor del único tratado contra Las Casas—, el doctor Moncada, Frías de Albornoz, Pedro Malferito, el jurista alemán Masquardo de Subanis y los misioneros Toribio de Benavente y el francés Juan Focher, grupo compuesto, curiosamente, por varios extranjeros. Las condiciones concomitantes de la predicación evocan no solo ideas jurídicas e iusnaturalistas, sino sentimientos compasivos para el evangelizador compañero de orden y hombre de frontera, en peligro continuo. La muerte violenta de misioneros inclina la balanza en los argumentos de estos últimos —los menos, ciertamente— para penetrar entre infieles a punta de lanza si el caso lo requiere.

Mención especial merecen el pensamiento jurídico-metodológico y la resonante voz de los religiosos de Filipinas por la proximidad y contactos con la misión del Japón. Al poco de llegar escribe el padre Ortega en carta de 1573 al virrey: “en estas invasiones y exploraciones la ley de Mahoma es preferida a la de Dios”; solo “con amor y trato amoroso” serán “atraídos los naturales [...] al conocimiento de nuestro Dios”. Cuando el gobernador Gonzalo Ronquillo propone una jornada militar sobre Patán y Siam en 1581 consulta a los religiosos sobre el modo y manera de proponer el Evangelio a aquellas nuevas gentes. Todos unánimes responden con frase lapidaria: “el medio y modo de proponer a los infieles el sancto Evangelio [...] es aficionándoles con palabras y obras de amor [...] no acompañados ni rodeados de gente de guerra y armas [...] no tenemos nosotros autoridad ni licencia de inventar ni usar otros medios, y tenemos obligación de seguir esta divina orden”.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> DIEGO CARRO, *op. cit.*, pp. 544-551.

<sup>69</sup> GAYO ARAGÓN, J., *Ideas jurídico-teológicas de los religiosos de Filipinas en el siglo XVI sobre la conquista de las islas*, Manila, 1950, pp. 29 y 30.

Por otra parte, el jesuita Alonso Sánchez escribió varios tratados y cartas en los que, además de cantar fuera de coro, defiende apasionadamente tanto el derecho de conquista evangélica como la necesidad absoluta de contar con gente de armas para el ejercicio de la predicación, lo que extrañó, en bloque, a dominicos y agustinos corresidentes en Filipinas, teniendo en cuenta, confiesan extrañados, “la Universidad [en] que él había estudiado y [...] [la opinión de] letrados, teólogos y juristas”. Es la voz discordante. Partiendo de la obligación que el vicario de Cristo tiene de hacer que se predique el Evangelio, argumenta Sánchez que para cumplir ese precepto el Papa debe enviar misioneros a todas partes, sin excluir herejes y bárbaros, incluso cuando es probable que los maten. Para cumplir con el precepto, insiste, y evitar la muerte casi segura de los predicadores, tiene que “enviarlos de manera que prediquen con efecto, y no se los maten”. Es más: los príncipes cristianos tienen “obligacion de debellar a cualesquiera hereges y moros que impidan el camino, y cualesquiera bárbaros que allá no dejen predicar”. Ninguna conversión se ha hecho en Indias, argumenta, “por la pura predicación [...] y lo mismo ha pasado en Japón”. “Hasta aora [nada se ha] echo, ni conservado nada de otra manera”. Esta es, en definitiva, “la voluntad de Dios”.<sup>70</sup> Como además propugna la guerra contra China como único medio de propagar el Evangelio, no es de extrañar que esta doctrina horrorizara a Valignano, turbara a los religiosos de las Filipinas, indignara al padre Acosta e irritara a los superiores de la Compañía. Acosta, en el “Parecer” citado (p. 331), hace notar la confusión y desacierto de Sánchez al referir cosas “de oídas o de conjeturas, y algunas que se escriben o refieren por otras personas con harta diversidad”. Este es el caso de Valignano, a quien Sánchez cree de su opinión cuando, en realidad, defiende exactamente lo contrario. El prepósito general Aquaviva, a quien preocupaba la presencia de Sánchez en Filipinas, califica sus ideas como “cosas tan fuera de propósito”.<sup>71</sup> El celo guerrero del jesuita operó como agente revulsivo en Filipinas y Japón.

El obispo Domingo de Salazar, a pesar de criado, como él mismo dice, “con la doctrina del obispo de Chiapa”, anduvo al principio de su estancia en Filipinas un tanto desconcertado e indeciso debido a la sutil influencia del padre Sánchez; pero más tarde acabó rechazando, con el conjunto de religiosos, las ideas bélicas de este. “Harían más solos los predicadores, que no acompañados de arcabuces y picas”, “donde hasta ahora no se ha predicado el Evangelio, no es razón que se tenga por acertado que soldados con armas vayan con los predicadores del Evangelio”, postula el obispo. En una carta dirigida a Felipe II (1590) asegura que la evangelización con armas es

---

<sup>70</sup> Ibídem, pp. 70, 99, 101, 102 y 103.

<sup>71</sup> Ibídem, pp. 127, 126 y 147.

“la más perniciosa que para estos naturales se podía inventar y más impeditiva de la conversión de los infieles que pensar se puede”, y en cuanto al parecer de Sánchez, según el cual los predicadores deber “ir acompañados de gente de guerra”, es algo —afirma con énfasis— que el jesuita “nunca [...] leyó en el Evangelio [...]; nuestro Señor [...] no dixo que fuesen armados y rodeados de exércitos [...] sino desnudos y desasidos de todo favor humano”.<sup>72</sup> Sus primeras ideas evangélicas volvieron a adueñarse de su mente.

El también dominico Miguel de Benavides llegó a Filipinas en 1586, pero en su capacidad de procurador de las misiones filipinas fue enviado a España, en cuya corte compuso un tratado para impugnar concretamente las opiniones del padre Sánchez. La predicación de la fe, razona, no va, por su propia naturaleza, con ruido de armas y derramando la sangre de infieles; antes al contrario, la doctrina evangélica se siembra y riega con sangre, pero la del misionero “ansí es y será necesario, mientras la predicación del Evangelio durare, que se predique con peligros y trabajos y sudores y persecuciones, y aun con muertes de los predicadores”. Su posición es, pues, la opuesta y contraria a la de Sánchez, cuyo argumento retuerce e invierte. Y corrobora satisfecho y radical: “Esto es lo que mamamos en la leche. Esto es lo que desde que nacemos oímos en los púlpitos y leemos en los libros”. Esta *Weltanschauung* misional era ciertamente ubicua. Después de desarrollar prolijamente las múltiples y conocidas razones para predicar en son de paz y respetando a los oyentes, concluye: “Luego inbiar soldados con el predicador a partes donde no ay peligro presentáneo ni evidente, sino el ordinario o poco más que el ordinario, que la predicación del Evangelio se trae consigo, es contra toda naturaleza de la fee divina y de la predicación evangélica”.<sup>73</sup>

El florilegio de textos podría fácilmente aumentarse lo mismo que la galería de perfiles, pero la reiteración de textos, en latín a veces, por su claridad y contundencia narrativa, son suficientes para mostrar la fuerza del triple argumento cumulativo: el primero, acaudillado por Las Casas, viene engrosado por el numeroso ejército de teólogos radicalmente irenistas; el segundo, capitaneado por Acosta, abarca a misioneros indigenistas guiados por la experiencia local, y el tercero, abanderado por Sánchez, circunscribe a la menguada guerrilla de apasionados misioneros dispuestos a iniciar la prédica a infieles forzando la entrada en su territorio o acompañados de picas y protectoras espadas. Aunque la caracterización es, desde luego, lábil y plural —un mismo tratadista puede ser incluido en más de una casilla parcial—, podemos

---

<sup>72</sup> Ibídem, pp. 53, 88, 96, 149 y 208.

<sup>73</sup> Ibídem, pp. 212-215.

redescribirla de esta manera: la primera actitud misional predomina entre aquellos que, “heridos de amor de Dios y del prójimo”,<sup>74</sup> están decididamente dispuestos a penetrar con el nudo Evangelio en la mano y ofrendar sus vidas en martirio. La posición segunda es la de aquellos que piensan que la pérdida de vidas va en detrimento de la predicación y que, por tanto, hay que temperar los éxtasis de altruismo y tomar ciertas prudentes precauciones según personas y circunstancias, y la tercera es la de los pocos pero dogmáticos que piensan que determinados fines pueden justificar algunos férreos medios. Las variaciones son otros tantos matices o puntos de vista —raras veces polos excluyentes— que patentizan cómo en la corte, en concilios, consultas, tratados, pareceres, cartas, relatos y sínodos se pensaba, argüía y tanteaba el magno problema nuevo del método y modo de la predicación, pero siempre y en todos podemos detectar una tradición cristiana de pensamiento y una isotopía direccional y última: la común racionalidad del género humano, la igualdad de todos los hombres ante el Creador, la salvación del infiel iniciada siempre —para muchos— o siempre que sea posible por medios pacíficos —para otros— y respetando siempre la libertad de conciencia.<sup>75</sup> La Humanidad es el primer valor, anterior a la nación, la geografía o la raza, e incluso superior a la religión.

Al encender la mecha con su contundente sermón, el fraile Montesinos creó al Hombre americano, le hizo aparecer con personalidad distintiva y como protagonista en la gran escena teológico-política de su tiempo. “Estos ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos?”. Los ecos de esta trilogía discursiva ontológico-teológica resonaron en la metrópoli y en todos los confines del imperio colonial; la imponente dignidad de sus imperativas exclamaciones llamaba a la acción inmediata. El terror, los trabajos forzados, el daño físico y psicológico, los abusos y matanzas, la violencia contra la dignidad humana, en pocas palabras, alertaron al recién llegado grupo de frailes dominicos que ante tales atrocidades e injurias llegaron a sentirse ellos mismos violados y ultrajados en su cristiana humanidad personal. Pensaron, y no solo por caridad evangélica, sino simplemente en cuanto personas, que no se podía tratar a nadie, a otra persona en cuanto tal, de esa terrible manera. Si eso no podía hacerseles a ellos tampoco al Otro, nuestro hermano, creado también por Dios a su imagen y semejanza. Todo hombre, el indio incluido, es un fin en sí mismo porque está dotado de una naturaleza racional y volitiva que impide y naturalmente prohíbe que el Otro sea tratado como medio

---

<sup>74</sup> La frase es de fray Francisco de los Ángeles (1526). Véase NAVAS DEL VALLE, *op. cit.*, p. 68.

<sup>75</sup> En la práctica, claro está, no siempre se respetó este derecho. Véanse las “pinturas” en las pp. 613, 621, 625, 641 y 691 del vol. II de GUAMÁN POMA DE AYALA, F., *Nueva crónica y buen gobierno*, Madrid, Historia 16, 1987, 3 vols.

para satisfacer la codicia del conquistador, la lujuria del encomendero o la agresividad del colono. La ley y derecho natural exigen respeto al Otro, que en cuanto ser libre y racional tiene capacidad para obrar por sí mismo según su voluntad, sus deseos, creencias y razones. El Evangelio se ha de exponer sin intimidación, manipulación o engaño; se les ha de persuadir con razones y argumentos ad hoc, esto es, de forma que ellos puedan entender y aceptar, y siempre de modo fraternal y suave, al modo apostólico. Este conjunto orgánico de pensamiento evidencia, como he indicado, plurales variaciones internas procedentes de personales caracteres y temperamentos, de órdenes religiosas y de lugares, tiempos y experiencias, y se presta también a diferentes interpretaciones o matizaciones pero en el interior de un conjunto armónico en sus melodías principales; las notas estridentes resuenan también en el marco de una gran sinfonía de fondo. Van apareciendo distintivas formas de acentuación del manantial originario común (que es Santo Tomás primero, Vitoria con Soto y Las Casas después) y proliferan replicaciones cumulativas de una idea central que va penetrando espacios discursivos cada vez más amplios; idea-fuerza que por su carga humana y dinamismo cristiano sigue su curso navegando por los mares recién descubiertos hasta alcanzar el rango, entre el conjunto de misioneros, de *locus communis*. Pero la inicial estructura jurídica de tratados, pareceres, ordenanzas y cédulas, la rígida lógica tomista y las reflexiones abstractas van cediendo protagonismo —consolidada la doctrina— con el transcurrir del tiempo a la praxis misional de los selectos que ratifican, rechazan y comparan métodos y resultados. Los principios se encarnan en acción pero en el paulatino tránsito se produce un singular desarrollo interno: la dominicana humanización espiritual activa la culturización de la mente. Ante el nuevo horizonte, pletórico de pueblos extraños y exuberante en costumbres y razas, la ya robustecida dimensión universal humanitaria va coloreándose y realzando el perfil propio de una perspectiva global cultural pero inferida de lo culturalmente variado y específico. Esta atención a lo particular y consecuente acentuación adaptativa adquieren proporciones relevantes y aun fascinantes en la segunda mitad del siglo XVI en el Japón de la Compañía. La antorcha de la energía creativa pasa ahora de los dominicos a los jesuitas, que llegan a aquellas lejanas y desconocidas tierras de la mano de un navarro: Francisco Javier.