

ESPAÑA EN AMÉRICA

Evangelización y defensa de la dignidad humana

1. INTRODUCCION: EL PROBLEMA DE UNA INTERPRETACION DE LA PRESENCIA DE ESPAÑA EN AMÉRICA

Uno de los más clarividentes escritores en lengua española, el mejicano Octavio Paz, escribe lo siguiente a propósito del viejo reino hispanoamericano de Nueva España, el actual México, uno de los reinos de Indias de la Corona española:

«El reino de Nueva España carecía de autonomía pero el principio que regía a su existencia no era el que define una colonia, ni en el sentido tradicional de la palabra ni en el de los siglos XIX y XX. Nueva España era otro de los reinos sometidos a la corona, en teoría igual a los reinos de Castilla, Aragón, Navarra o León. En el siglo XVIII las reformas de Carlos III modificaron la situación pero ni entonces Nueva España fue realmente una colonia. Desde la perspectiva del estatuto de las posesiones de la corona española en América, las guerras de la independencia de nuestros países se insertan más bien en la tradición de las luchas de Cataluña y Portugal contra la hegemonía de Castilla que en la historia de las revoluciones modernas (...) Las clases que realizaron la independencia no podían implantar las ideas democráticas y liberales porque no había ningún lazo orgánico entre ellas y esas ideas»¹.

Así, después de preguntarse por la razón que llevó a los revolucionarios hispanoamericanos a hacer suyas las ideas de la Ilustración y de la Revolución de Independencia norteamericana, el escritor mexicano se responde aludiendo al espejismo o autoengaño del que fu víctima el movimiento independentista hispanoamericano: se creyó obligado a copiar un pensamiento político que le era, en verdad,

¹ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe* (Barcelona 1982) 28-29.

ajeno. De esta suerte, aunque en apariencia no le faltaba razón a sus protagonistas, lo cierto es que «sí existía una tradición hispánica de luchas por la autonomía y la independencia: los comuneros, Cataluña, Aragón, los vascos»². Sucedió que «los hispanoamericanos (y también los liberales españoles), en lugar de repensar y reelaborar esa tradición, en lugar de actualizarla y aplicarla a las nuevas circunstancias, prefirieron apropiarse de la filosofía política de los franceses, de los ingleses y de los norteamericanos»³. Paz cree que en ello estriba el problema de las dificultades con que los pueblos hispanoamericanos han entrado en los tiempos modernos, dificultades que, en realidad, son las mismas que ha encontrado España. Por lo cual añade:

«Era natural que los hispanoamericanos procurasen hacer suyas esas ideas y que quisieran implantarlas en nuestros países: esas ideas eran las de la modernidad naciente.

Pero no bastaba con adoptarlas para ser modernos: había que adaptarlas. La ideología republicana y democrática liberal fue una superposición histórica. No cambió nada nuestras sociedades pero sí deformó las conciencias: introdujo la mala fe y la mentira en la vida política»⁴.

Esta visión de la trayectoria histórica de Nueva España, extensible en gran medida, a toda Hispanoamérica, aunque exija ciertas matizaciones, puede pasar igualmente por ser una aproximación bastante ajustada a la trayectoria histórica de la España moderna; e ilumina en gran medida la realidad contemporánea de la situación española y la lenta configuración del nuevo Estado de las autonomías, conforme a la constitución de 1978. Todo ello al margen de lo acertado o equivocado del proceso de regionalización emprendido en España, en lo que al número y naturaleza de las regiones autonómicas se refiere.

Mas no sólo esto; el análisis de Octavio Paz, vertido en numerosos escritos y ensayos sobre la realidad sociocultural y religiosa de Nueva España, al tiempo que ilumina el proyecto y trayectoria histórica de España en América durante más de cuatrocientos años, explica también la falta de comprensión hacia la realidad española por parte de otros países europeos. ¿Será esta la razón que puede dar cuenta de la hostilidad que, en determinados círculos de pensamiento e interés político inconfesable, se ha lanzado en algunos lugares de Euro-

2 Ibid.

3 Ibid.

4 Ibid., 29-30.

pa contra la celebración jubilar del V Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América por España y Portugal? ¿Será preciso que la definitiva incorporación de España al concierto europeo de naciones occidentales tenga que pasar por una impuesta renuncia de España al propio pasado histórico y a su significación histórico-espiritual? ¿Se quiere, quizás, identificar ese pasado español con un pasado ya cerrado y estéril, tan sólo definido por el fanatismo religioso y la intransigencia de la Inquisición frente a la libertad de conciencia? ¿Acaso son esos elementos constantes exclusivas de la historia de España?

La historiografía nos permite hoy una aproximación analítica bastante segura a aquellos elementos de la tradición histórica y espiritual española que contribuyen a entender el modo particular de la presencia de España en América, y con ello a la misma realidad histórica de España. Algo que, con sus luces y sus indudables sombras, representa (no ya en mi personal convicción, sino en el contexto de la reflexión histórica contemporánea) una obra de alto valor civilizador. Estamos ante una empresa de ninguna manera reductible a los antagonismos históricos que, ideologías como el marxismo, han pretendido explicar sólo a partir de las contradicciones de tan difícil resolución en la dialéctica entre opresores y oprimidos.

En este último modelo de interpretación de la presencia de España en América que obedece a una tergiversación real de la verdad, en demasiadas ocasiones fruto del interés y el desprecio hacia concepciones de la vida no compartidas e ignoradas. El proyecto histórico hispanoamericano es inseparable de la obra de la *misión evangelizadora* de las poblaciones indígenas. Por eso resulta violencia practicada contra la realidad histórica una aproximación a la misma al margen del significado histórico de la evangelización católica de América. Como es imposible entender la trayectoria histórica de España sin el protagonismo histórico de la fe católica en su configuración y desarrollo. Los obispos españoles han llamado recientemente la atención sobre ello, al tiempo que hacían notar que reconocerlo así no implica canonizar el pasado ni tampoco ignorar sus errores ni dejar de lamentarlos. Como no significa tampoco este reconocimiento del pasado expresar un juicio negativo sobre el presente en su misma configuración pluralista, logro indudable del espíritu de tolerancia y convivencia que alienta el empeño por la paz y el progreso de los pueblos europeos⁵.

5 Cf. la Instrucción pastoral de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española *Los católicos en la vida pública* (22 de Abril de 1986) (Documentos y estudios, n. 114; PPC: Madrid 1986); también la reciente *Nota* de la

¿Cuál es, pues, su significado? Este reconocimiento de la verdad histórica del pasado español, amasado por la fe en tan gran medida, nos permitirá aclarar algunas *claves de interpretación* de la historia de España y de la América española. Al perseguir tal clarificación, mi propósito es el de lograr hacer ver aquello que en el espíritu del Cristianismo y de la fe católica inspiró la obra de España en América y alcanzó en ella resultados sociales y culturales que son una contribución estimable de España a la civilización. Una contribución, por lo demás, que es también el resultado de la encarnación histórica del Evangelio, como lo muestra de manera fehaciente el pensamiento ético-jurídico y el esfuerzo por su aplicación, que, en defensa de los indios, había de dar cauce a la creación y primera sistematización del derecho internacional. Los teólogos y juristas españoles del Renacimiento y Barroco pusieron así un instrumento en manos de la Corona de España, que contribuyó de forma decisiva a la configuración de las sociedades que correspondieron a los reinos de Indias, imposibles de clasificar sólo por el patrón de las colonizaciones clásicas de unos pueblos por otros.

2. MODELOS DESAFORTUNADOS DE LA INTERPRETACION DE LA PRESENCIA DE ESPAÑA EN AMERICA

Tres son los marcos de interpretación y de enjuiciamiento de la obra de España en América. El primero se debe a la controvertida *leyenda negra*, que arranca de la misma autocrítica de los españoles, realizada ya en el siglo xvi, respecto a la obra de los *conquistadores* y *encomenderos* de indios. Las acusaciones contra éstos fueron no sólo llevadas ante la Corona y la Iglesia, sino ampliamente expuestas ante la opinión española en general; y muy temprano difundidas y exageradas interesadamente fuera de España. Holanda e Inglaterra tuvieron un particular interés en ello, dos naciones en pugna y rivalidad histórica con España desde el Renacimiento. Su acción y vastísima propaganda antiespañola, a la cual habrían de contribuir de manera muy importante los protestantes españoles huidos de la Inquisición y acogidos en estos países y algunos otros, no fue sólo la que corresponde a la acción y la palabra de quienes sólo han apostado por la libertad de las conciencias y la causa del Evangelio. Fueron aquellas que obedecen principalmente a un proyecto de expansión y pugna por el control internacional del comercio marítimo abierto

misma Comisión 'La fiesta de la Inmaculada Concepción', en *Ecclesia* 2395 (29 de octubre de 1988) 8.

por los descubrimientos de las Indias Occidentales y los viajes de exploración hacia el Oriente. La obstaculización que de la evangelización del Japón por los jesuitas llevaron a cabo los holandeses merecería toda atención. Su rivalización con el comercio marítimo portugués tuvo mucho que ver con el cierre definitivo del Japón a las ideas religiosas y a la civilización llegadas de fuera⁶.

La leyenda negra, por tanto, está amasada de intereses inconfesables, pero ha tenido una inmensa fortuna histórica, y ha sido patrón de interpretación de la obra de España hasta principios de este siglo. La originaron la rivalidad de algunas potencias enemigas de España y España contribuyó a ella con sus deplorables errores, algunos dramáticos, de la política militar y religiosa, aunque en nada mejoradas por esas potencias rivales ni en su poderosa expansión militar ni tampoco en su propaganda anticatólica. Por no citar un historiador español al respecto, citaré lo que ha escrito el hispanista francés Jean Marc Pelarson:

«(La leyenda negra) se apoyó en debilidades reales. Sólo que como todo discurso ideológico, procedió a generalizaciones esquemáticas. Encerró a España en algo así como una fatalidad fisiológica y moral. La 'España eterna', tópico al cual se refieren todavía tantas ideologías reñidas de antemano con la Historia, fue inventada en el Siglo de Oro»⁷.

6 Los holandeses, como es sabido, acabaron imponiendo su monopolio comercial con el Japón contra los portugueses. Aunque éstos no renunciaron nunca a sus negocios comerciales, el tráfico marítimo portugués servía de penetración a los misioneros católicos en todo el Lejano Oriente. Los holandeses reformados habrían de sustituirlos, al fin, y cerrar al tiempo la puerta a los viajes misioneros católicos, resultando ser así aliados de una política japonesa inquisitorial durísima contra la misión católica. Desde 1640 a 1854, tiempo que duró el monopolio comercial holandés con el Japón, el bloqueo exterior hizo imposible la evangelización, al tiempo que se hacía subterráneo un cristianismo martirial y nunca extinguido sembrado por las misiones católicas. En 1857 se suprimió el «pisoteo de imágenes» (crucifijos principalmente) a que fue sometida la población sospechosa de cristianismo y los mismos extranjeros que, a pesar del monopolio holandés, arribaban al Japón, procedentes de los mismos países orientales. Sólo los holandeses estuvieron excluidos de la prueba de pisar las imágenes. Esta exclusión, signo de unas relaciones de amistad comercial, no debe, sin embargo, ser interpretada unilateralmente, ya que el protestantismo reformado sentía un espíritu iconoclasta anticatólico conocido, que supuso el desnudamiento y poda de los templos cristianos y la consiguiente ruina artística.

Cf. J. Beckmann, 'La propagación de la fe y el absolutismo europeo', H. Jedin (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia* VI (Barcelona 1978) 352-466, aquí 410 (bibliografía) y 457-461 (con referencias bibliográficas).

7 J.-P. Le Flem, J. Pérez, J.-M. Pelorson, J. M^a López Piñero y J. Fayard, 'La frustración de un imperio (1476-1714)', en M. Tuñón de Lara (dir.), *Historia de España* V (Barcelona 1982) 291. Dice Pelorson sobre la imagen del español obtenida por los europeos mediante la leyenda negra:

«Se vulgarizó entre 1500 y 1650 un retrato típico del español: grave y solemne, orgulloso hasta la altanería, aferrado a su honra, belicoso e indolente, galante

De ella echaron mano los mismos disidentes españoles como reacción contra la opinión española vigente. Ellos fueron víctimas unas veces, en los años del drama de la escisión de la Cristiandad occidental, de los tribunales de la Inquisición y, después perseguidos o marginados por la conciencia oficial española y su realidad social, pero su reacción explícitamente anticatólica ha estado amasada de elementos tan espurios como los del esquematismo de la opinión vigente⁸.

con las damas, un «melancólico» que ama la muerte, las corridas, la guerra, devoto hasta la intolerancia, autoritario y ambicioso. Ciertos aspectos de la historia de España y de su imperio fueron, igualmente, fijados hasta la caricatura: la codicia de los conquistadores, la solemnidad y la altivez de los «requerimientos» (acerca de lo cual ironizó Montaigne), los autos de fe, el rostro austero de Felipe II, etc.» (Ibid., 290).

8 Permítame el lector algunas observaciones:

1^a) Los avatares de los protestantes españoles del siglo xvi han podido ser notablemente aclarados. Así, además de la obra clásica de E. H. J. Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert* (Gütersloh 1901) 3 vv., que sigue la trayectoria histórica, y de los 3 vv. de E. Boehmer (ed.), *Bibliotheca Wiffeniana* (Londres 1874-1904) (recomp. de B. B. Wiffen y L. Uoz del Río) donde se recogen los escritos clásicos de estos protestantes españoles; entre los estudios recientes, destaca la labor del protestante A. Gordon Kinder, de indudable talante apologético, pero minuciosa. Cf. A. Gordon Kinder, 'Cipriano de Valera, reformador español (¿1532-1600?)', *Diálogo Ecuménico* 20 (1965) 165-179; Id., 'Juan Pérez de Pineda (Pierius): un ministro calvinista español del Evangelio en el siglo xvi en Ginebra', *Diálogo Ecuménico* 21 (1986) 31-64; Id., 'Un grupo protestante del siglo xvi en Aragón desconocido hasta ahora', *ibid.*, 171-216. Véase también su bibliografía: Id., *Spanish Protestants and Reformers of the Sixteenth Century. A Bibliography* (Londres 1983). Estos estudios de Kinder publicados en español prolongan la investigación de su tesis doctoral, inédita, sobre Juan Pérez, Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera (Universidad de Sheffield 1971). Kinder publicó después *Casiodoro de Reina Spanish Reformer of the Sixteenth Century* (Londres 1975). Estudios todos ellos que permiten una aproximación contrastada con otros trabajos ya clásicos y los perfiles de Menéndez y Pelayo sobre los heterodoxos españoles. Cf. también J. I. Tellechea Idigoras, 'Españoles en Lovaina en 1551-1581', *Revista Española de Teología* 23 (1964) 21-33; Id., *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias* (Salamanca 1977), además de sus conocidos estudios sobre el arzobispo Carranza.

2^a) Sobre la Inquisición se ha hecho mucha luz en la más reciente investigación. Conocido es el libro de H. Kamen, *La Inquisición Española* (1973), si bien sus tesis moderadas, porque así lo pide la constatación historiográfica de la documentación, son asimismo producto de la investigación más amplia de hispanistas españoles y extranjeros. Cf. algunos trabajos recientes: J. Pérez Villanueva (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes* (Congreso de Cuenca, 1978) (Madrid 1980). También J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. 1 (Madrid 1984). A la luz de la investigación actual cobran nueva vigencia apreciaciones como las de Jaime Balmes, de la tradición conservadora española del pasado siglo, que sin dejar de ser consideradas en su intención apologética merecen alguna atención: «No se ha querido ver que cada época tiene su espíritu, su modo particular de mirar los objetivos y su sistema de acción, sea para procurarse bienes, sea para evitarse males. En aquellos tiempos en que por todos los reinos de Europa se apelaba al hierro y al fuego en las cuestiones religiosas, en que así los protestantes como los católicos quemaban a sus adversarios, en que la Inglaterra, la Fran-

La leyenda negra quiso ser contrarrestada por la que no es sino la *leyenda rosa*, de fuerte carácter étnico-cultural y nacionalista, sus creaciones culturales han estado amasadas por la religión como forma de teologizar y legitimar la contribución de España a la civilización como una obra histórica sin mancha y exenta de todo interés y error. Este fue el tinte ideológico que, durante las dos primeras décadas de la postguerra española, alimentó la dictadura del régimen surgido de la guerra civil. Se quiso entonces dar a la obra de España en América una significación teológica y política al servicio de una concepción de España autocrática y cerrada a todo diálogo con los

cia, la Alemania, estaban presenciando las escenas más crueles, se encontraba natural, tan en el orden regular la quema de un hereje, que en nada chocaba con las ideas comunes. A nosotros se nos erizan los cabellos a la sola idea de quemar a un hombre vivo (...). Léanse, empero, los escritores de aquellos tiempos, y se notará la inmensa diferencia que va de nuestras costumbres a las suyas; se observará que nuestro lenguaje templado y tolerante hubiera sido para ellos incomprensible». Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, en *Obras Completas IV* (Madrid 1967) 373, ed. de la BAC, dir. por la Fundación Balmesiana de Barcelona, según la ed. del P. Casanovas, S.J. Esta opinión de Balmes es justa y evita el anacronismo de enjuiciamiento del pasado, pero no debe impedir reconocer que la religión, y con ella el arma de la Inquisición, fue utilizada políticamente de forma represiva, según parece probado, incluso por Felipe II contra su secretario Antonio Pérez. De hecho Balmes mismo matiza su *apología del rey* (hoy de nuevo revalorizado). Cf. Balmes, cit., 351-376; G. Marañón, *Obras Completas: VI. Biografías* (Antonio Pérez) (Madrid 1970), según ed. de textos y notas por A. Juderías.

3^a) Que España quedó históricamente cerrada a la influencia protestante es un hecho histórico que si, ciertamente, tiene una de sus causas en la persecución de la Inquisición, no puede verse sólo en ella la explicación del confesionalismo católico español, sino en la misma trayectoria histórica de España. Lo han puesto de relieve los ya clásicos estudios de R. Menéndez Pidal, C. Sánchez Albornoz y el mismo Américo Castro. La historiografía moderna ha aclarado además la trayectoria de reforma de la Iglesia española emprendida en el siglo xv, viendo en ella otra importante causa de la permanencia del catolicismo como inspirador de las empresas históricas de España. Hubo que esperar prácticamente al siglo xix, para que la política tolerante de la Restauración abriera España a la penetración protestante, que llegaría en gran medida con la presencia de extranjeros. No es cosa de entrar en ello aquí, pero sí de indicar como esa penetración evidencia que los misioneros protestantes, que vivieron dificultades sin cuento en España, las mismas que los españoles que protestantizaban, vinieron con un interés no exento de proselitismo. Su acción se quería apoyar para arrancar a los católicos de su pertenencia a la «Iglesia de Roma» en una pretendida demostración de la falsedad de esa Iglesia por oposición al evangelismo protestante. Así en la medida en que la fe católica afectaba a la tradición histórica de España, ésta era interpretada desde la visión de los países protestantes. Hoy todos hemos cambiado al considerar el pasado, pero se sigue incurriendo en errores que debieran estar superados para no seguir haciendo juicios anacrónicos.

Como muestra de los avatares del protestantismo español en los dos siglos últimos: cf. J. B. Vilar, *Un siglo de protestantismo en España (Aguilas-Murcia, 1893-1979)*. *Aportación al estudio del acatolicismo español contemporáneo* (Murcia 1979). Una buena expresión de la conciencia reactiva ante la trayectoria histórica del catolicismo español es la obra del teólogo acatólico Daniel Vidal, *Nosotros, los protestantes españoles* (Madrid 1968).

mismos valores cristianos de la modernidad. La fiesta de la Hispanidad, del 12 de Octubre, fecha del Descubrimiento de América, se convirtió así en una singular «Fiesta de la Raza».

No menos distorsionador de la realidad histórica es el cliché *indigenista*, en parte hoy sostenido lamentablemente por un sector muy extremado de la teología de la liberación y otros protagonismos ideológicos y políticos del presente americano y español. Para estos autores, la obra española en América habría sido una catástrofe irreparable para la América precolombina y sus poblaciones. Resulta llamativo que esto lo sostengan a veces representantes de clases sociales y países, con cuya emigración a la América del Norte los indios fueron reducidos a reservas y verdaderamente, en forma casi general, exterminados. No sólo resulta llamativo por esto, sino porque parecen no reparar además ni en el mestizaje hispanoamericano, ni tampoco en la existencia de países y poblaciones fuertemente matizadas por su indigenismo poblacional. Nada obsta el que haya países de Sudamérica en los que la inmigración europea posterior y del siglo XIX supuso la crisis, pérdida y en alta medida exterminio de las poblaciones precolombinas, como es el caso de los países del cono sur más europeos que los demás en etnia y configuración social.

Pero decía que para los autores mencionados la obra española en América habría sido una catástrofe histórica. La presencia española habría llegado a romper el equilibrio paradisiaco de aquellas poblaciones, que hasta entonces, dicen contra la realidad histórica que parecen ignorar, vivían alejados inmersos en una Edad primordial de Oro, libre de la existencia pecaminosa de los europeos, arrasados hasta ellos tan sólo por la codicia y la pasión de destrucción. Se trata del mito del *buen salvaje*, que la ideología actual de la revolución ha querido fundir con el no menos mitológico concepto del *buen revolucionario*⁹. Este mito del buen salvaje hunde ciertamente

9 El escritor venezolano Carlos Rangel ha escrito al respecto:

«Buscando lo que pre-existía en su deseo, los descubridores crearon el mito más potente de los tiempos modernos: el Buen Salvaje, versión «americanizada» o «americanista» del mito de la inocencia humana antes de la caída, fábula destinada a tener inmensa fortuna en la historia de las ideas, y desde luego igualmente inmensas consecuencias.

En forma mucho más vívida e inmediata que sus antecedentes, el mito del Buen Salvaje responde a las angustias características de la civilización europea, occidental, cristiana, historicista. Si el hombre fue bueno y es la civilización la que lo ha corrompido, si hubo una Edad de Oro y estamos en una Edad de Hierro o de Bronce, no puede haber mayor maravilla que encontrar ese tiempo primitivo coexistiendo con nuestro tiempo, y constatar que en efecto hombres incontaminados por la civilización, han permanecido inocentes.

Así vió Colón a los nativos de las islas del Mar Caribe, y así los describió en sus cartas a los Reyes Católicos: 'Certifico a sus Altezas que no existe mejor

sus raíces en algunos elementos ideológicos del pensamiento ilustrado, que alcanzó a expresarse en Rousseau, pero es ciertamente anterior, patrimonio constante de toda la *tradición utópica* y, por eso mismo, participado en la medida en que la fe lo permite por el pensamiento utópico cristiano, que según algunos historiadores habría estado presente y vivísimo en el proyecto evangelizador de los franciscanos españoles de México en los primeros tiempos de la misión¹⁰. Una opinión que otros autores no comparten y que requiere sin duda todavía investigaciones ulteriores y contrastadas¹¹.

También por lo que se refiere a las célebres *Reducciones* del Paraguay, entregadas a la obra misionera y control exclusivo de los jesuitas la efeción o desafección a la tradición utópica ha modelado valoraciones y juicios de muy diverso género. Los jesuitas, empero, llegaron ya tarde a la obra misionera de España, sólo a partir de 1549 se les permitió la entrada en el Brasil¹². Una fecha, por lo demás, importante, ya que justo a partir de la década de los cincuenta

tierra ni mejor gente. aman a su prójimo como a ellos mismos y hablan la lengua más suave del mundo'.

A uno de ellos, al ofrecerle Colón su espada, no supo qué cosa era, y tomándola por la hoja, se cortó con ella, de lo que dedujo el Descubridor que estos hombres no conocían las armas ni la guerra. La facilidad con que se desprendían de las chucherías de oro, le hizo pensar que ignoraban igualmente la codicia». Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario. Mitos y realidades de América Latina* (Barcelona 1978) 27-28.

10 Así G. Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (Madrid 1983). Sobre las raíces cristianas del utopismo español reléase el ensayo de Américo Castro, *Mesianismo, espiritualismo y actitud personal*, en *Aspectos del vivir hispánico* (Madrid 1970) 13-45.

Céspedes del Castillo dice que los misioneros vieron en los indios una «prodigiosa encarnación del salvaje digno e inocente de la Edad de Oro (...), en una primera versión religiosa del también idealizado, pero secularizado, *bon sauvage* de los filósofos de la Ilustración europea en el siglo XVIII (...). Los frailes más dedicados y entusiastas acabaron por creer, en una interpretación providencialista de la historia, que el descubrimiento y conquista habían sido un mero instrumento de Dios para abrir el Nuevo Mundo a su verdadero destino: el de albergar a una nueva Cristiandad constituida tan sólo por santos misioneros y angelicales indios, una gigantesca Ciudad de Dios que sirviera como ejemplo a la corrompida Europa y al mundo entero de lo que puede y debe ser la vida cristiana en su más pura expresión». G. Céspedes del Castillo, *América hispánica*, 232. ¿Fue este el ideal que pretendieron encarnar los Jesuitas en sus *Reducciones*? Todo parece inclinarnos a una respuesta afirmativa. Ahora bien esto no significa, sin más, que la persecución de este ideal haya de atribuirse, como quiere G. Baudot para el caso de los franciscanos de México, al milenarismo escatológico y mentalidad religiosa apocalíptica de finales del siglo XV y principios del XVI, sino a la misma tradición utópica cristiana.

11 Así, p. ej., Pedro Borges, en un reciente seminario sobre «La conquista de América: de apoyo a víctima de la evangelización» (Universidad Pontificia, Salamanca, noviembre 1988). También Melquiades Andrés en diversos escritos.

12 Cf. P. Pastells, SJ y F. Mateos, SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)* según documentos originales del Archivo General de Indias (Madrid 1912-1949)

es cuando la presencia española en América alcanzaría aquella penetración necesaria para dar los primeros pasos hacia un cierto mestizaje significativo del *criollismo* posterior y hacia el establecimiento de las estructuras obligadas a toda organización social. Con ello la Corona de España llevaría a término el proceso de conversión de las tierras descubiertas y conquistadas en *reinos de Indias*, iguales a los reinos patrimoniales ya puestos bajo su gobierno por la historia. Esas estructuras básicas eran las de la organización del gobierno en nombre del rey, la organización de la misma hacienda real y la administración de la justicia, por lo que a la ordenación civil de dichos reinos se refiere, pero implicaba asimismo la ordenación eclesiástica y la erección canónica de las demarcaciones metropolitanas y episcopales¹³.

Los que entonces comienzan a llamarse en la documentación «reinos de Indias» lo serían, en efecto, en forma tal que sus derechos y obligaciones no serán otros que los de los demás reinos de la Corona, en forma tal que se explica el juicio de valor de Octavio Paz al resistirse a aceptar una consideración colonial de los mismos en el sentido clásico y moderno del término *colonia*. El proceso de hispanización había logrado con ello una penetración en América que no sólo era explicable por la presencia española, sino asimismo por la supervivencia, afirmación y reconstrucción de las poblaciones indígenas, que habían sido fuertemente diezmadas. La catástrofe sucedió parcialmente como resultado de un proceso de dominación llevado a cabo por las armas o la explotación de los indios como mano de obra para las encomiendas y la extracción de los minerales apetecidos, sobre todo la plata, pero también por obra de un factor no querido y entonces

9 vv. Asequible y bien documentada: A. de Egaña, *Historia de la Iglesia en la América española desde el descubrimiento al siglo XIX. Hemisferio Sur* (BAC, Madrid 1966) 189-198 (sobre las Reducciones franciscanas y jesuitas).

13 He aquí la relación de obispados, arzobispados y abadias en el siglo xviii: *Obispados* (de Norte a Sur): Durango (1620), Guadalajara (1548), Michoacán (1536), Tlaxcala (1519), Antequera (1535), Yucatán (1561), Chiapas (1536), Valladolid (1530), Nicaragua (1531), Guatemala (1530), Panamá (1513), Santiago de Cuba (1518), Concepción de la Vega (1512-1527), Puerto Rico (1511), Cartagena de Indias (1533), Santa Marta (1529), Coro (1531), Popayán (1546), Quito (1546), Trujillo (1577, 1609), Cuzco (1537), Huamanga (1609), Arequipa (1607), La Paz (1605), Santa Cruz de la Sierra (1608), San Salvador de Bahía (1551), Asunción (1547), Tucumán (1570), Santiago de Chile (1561), Buenos Aires (1620), Concepción (1567).

Arzobispados (de Norte a Sur): México (1530, arz. desde 1547), Santo Domingo (1511, arz. desde 1547), Santa Fe de Bogotá (1565), Lima (1541, arz. desde 1547), La Plata (1552, arz. desde 1609).

Abadias: Jamaica (1515).

Por las mismas fechas en Filipinas se mantenían el arzobispado de Manila (1578, arz. desde 1595) y los obispados de Nombre de Jesús, Nueva Cáceres y Nueva Segovia, creados en 1595. G. Céspedes del Castillo, *América hispánica*, 234.

imposible de someter a control: las epidemias que prendieron en los indios como fruto de la inmigración europea española, inmune a virus y bacterias que supusieron un peligro real de despoblación para los indios. Los indígenas contagiaron asimismo a los españoles de otras enfermedades y epidemias que también prendieron en ellos y llevaron a muchos a la muerte. Entre éstas la sífilis americana es expresión de la mezcla de sangres nunca rechazada¹⁴.

Con la organización de los reinos de Indias se asienta, pues, también la población; y la defensa de los indios, fruto de una larga clarificación religiosa y social, encuentra expresión política, esto es, gobierno y acción administrativa en su favor. Ello fue posible gracias a la conciencia religiosa de la Corona española y a la obra de la evangelización. El indigenismo ideológico ha ejercido una influencia propagandística notable, hasta hacer olvidar la misma realidad histórica en nuestros días. Algunos historiadores eclesiásticos, adscritos a una concepción extrema de la teología de la liberación y próximos al marxismo como clave de interpretación de la historia, han querido periodizar la historia de la Iglesia iberoamericana, de forma todos ellos bastante uniforme, dividiendo las etapas por el *antes* y el *después* de la aparición del espíritu *profético* que la propia teología de la liberación quiere encarnar. En una primera etapa muy vasta, la Iglesia colonial habría sido un factor de opresión que habría contribuido al sometimiento y dominación violenta del Nuevo Mundo, actuando como factor de legitimación religiosa de la conquista y de su posterior organización social. Una tarea cuestionada, sin embargo, por el grito profético de los misioneros adscritos a la tradición utópica cristiana e indigenista, de los cuales, de cuya herencia se reclaman hoy los grupos de la Iglesia popular. Esta misma Iglesia habría apostado, durante la etapa *independentista* que va desde mediados del siglo XVIII a finales del XIX, por las minorías criollas dominantes que acabaron por romper con la metrópoli española.

Así, pues, el carácter confesional y de cristiandad conservadora habría encontrado en la homogeneidad religiosa lograda por la Iglesia en Hispanoamérica un importante factor ideológico-religioso de apoyo al establecimiento de una sociedad también conservadora.

Ya en este siglo, la periodización histórica se articularía en tres tiempos: la etapa de *cristiandad conservadora*, como prolongación del pasado histórico y medieval proyectado por España en América, que llegaría hasta los años treinta; la etapa de *nueva cristiandad*, hasta

14 Para la cuestión de la demografía: cf. N. Sánchez-Albornoz, *La población de América Latina desde los tiempos precolombinos al año 2000*, 2 ed. (Madrid 1977).

la época del II Concilio Vaticano, en connivencia con el neoconservadurismo de cuño maritainiano. Por fin, la etapa *profética*, que tras la celebración del Concilio se habría abierto paso, apelando además a la tradición histórica del profetismo indigenista de los misioneros y al pensamiento jurídico que su reclamo ético provocó, en el pensamiento español de la metrópoli contrario a la conquista y colonización¹⁵.

No podemos entrar aquí en la discusión de esta periodización, pero no es difícil advertir el esquematismo artificial de la misma; como tampoco es difícil adivinar la concepción de fondo de la historia con que se opera, como simple objetivación en hechos y programas, en este caso de interés y cuño hispánicos, de la dialéctica relación entre amo y esclavo, opresor y oprimido. Se ha asumido además la tesis de la crítica de la religión, que ve en la *institucionalización eclesiástica* del sentimiento utópico cristiano su fatal manipulación al servicio del poder dominante.

Con todo cabe hacer algunas reflexiones al respecto. En el caso de que el esquema propuesto fuera aplicable a la realidad, ¿se podría concebir esta periodización de forma tan rígida que los elementos determinantes de unas etapas y otras no se pudieran dar, según latitudes y sociedades, mezclados? Así el historiador de la Universidad Javeriana de Bogotá, Cárdenas Guerrero, ve en la periodización mencionada una escisión arbitraria de etapas, no sin señalar con énfasis que en la América del siglo xx la historia de la Iglesia no es de ningún modo homogénea en Chile y Argentina, por ejemplo, y en Centroamérica y México. Pero, por otra parte, teólogos de la tendencia mencionada como José Comblin han querido distinguir entre el catolicismo colonial actual de las masas indígenas y campesinas, el catolicismo individualista e insolidario de las élites partidarias del *statu quo* y, en fin, el catolicismo de los cristianos concienciados y auténticos, herederos del espíritu profético indigenista, que han apostado por la prioridad de los cambios sociales sobre cualquier otra tarea. No debiera olvidarse, indica además Cárdenas Guerrero, que estos últimos están divididos a su vez entre los que estiman útil la doctrina social de la Iglesia y los que creen que debe ser remplazada por el análisis marxista¹⁶.

15 Cf. E. Dussel, *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona 1967); Id., *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación* (Salamanca 1978).

16 E. Cárdenas Guerrero, *Proceso de cohesión hacia la universalidad*, en Q. Aldea y E. Cárdenas (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia: v. X. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina* (Barcelona 1987) 413-891, aquí 556-557, nota 8.

3. ALGUNAS CLAVES PARA LA COMPRESION DE LA PRESENCIA DE ESPAÑA EN AMÉRICA

1. *La tradición española y el repliegue de España*

Un pensador com Julián Marías, el más claro heredero de Ortega y Gasset, ha prestado particular atención a los elementos determinantes de la retirada española de Europa, tras el fracaso de la política imperial de Carlos V en su guerra por la Monarquía universal y contra el protestantismo. Marías señala al mismo tiempo el riesgo paralizante de lo que él llama «tendencia a la retracción o al repliegue» de los españoles. Ahora bien, ¿se trataba en realidad de un repliegue español en aquella ocasión histórica del siglo xvi? Parece como si de hecho esa retirada se produjera y quedara constancia de ella en la sucesión de algunos acontecimientos: la abdicación del Emperador Carlos y su retirada personal al monasterio de Yuste, en Extremadura, cuna de tantos conquistadores de América, en 1556, permaneciendo allí hasta su muerte en 1558. En 1559 Felipe II prohíbe la salida de estudiantes españoles a las universidades extranjeras, exceptuadas las católicas, y el inquisidor Fernando Valdés elabora el primer índice de libros prohibidos. Por otra parte, Sevilla y Valladolid conocen los dos célebres autos de fe, y comienza el proceso contra el arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza. Todo parecía apuntar al aislamiento de España, pero no conviene equivocarse, dice Marías. Tras señalar que, en realidad, España seguía presente en la escena mundial: en Lepanto (1571), la expedición fracasada a Inglaterra (1563-1584), la incorporación de Portugal a la corona de los Austrias españoles (1580), la consolidación de los virreinos americanos y colonización de las Islas Filipinas; Marías emite un juicio de importancia hermenéutica clara para la historia de España, un juicio del todo coincidente con el pensamiento ya indicado de Octavio Paz. Para el discípulo de Ortega y Gasset se trata, en efecto, de un repliegue, pero de carácter *selectivo*:

«(España) se desentiende de algunos aspectos de Europa que le parecen inferiores o erróneos. ¿Lo eran? La respuesta, desde el siglo xviii, sería todo lo contrario; que España se deja fuera lo más valioso de Europa, se queda 'al margen'; no es extraño, porque la valoración de la historia se ha hecho desde esas dimensiones europeas de las que España se apartó o desinteresó. Pero convendría una revisión de todo ello, una mirada fresca sobre los caminos de Europa desde entonces hasta hoy, sin excluir algunos males espectaculares del siglo xx, cuyos antecedentes po-

podrían descubrirse en principios que han parecido admirables durante mucho tiempo, que no entusiasmaban a los españoles»¹⁷.

Se trata de un juicio arriesgado, ciertamente, pero ello no impide a Marias expresar con claridad que la retirada indicada fue un error, incluso teniendo razón en lo que se rechazaba. Las palabras de Marias apuntan sin embargo a algo importante. España vivía en la frontera del Renacimiento convencida de que su vocación europea era indisoluble de su propia fe cristiana, entendida siempre en su unidad y universalidad. Convencida de que esta fe, amenazada por la Reforma protestante, había dado razón de ser a su lucha contra el Islam, en fidelidad a una vocación histórica de comprenderse a sí misma como nación europea. Esto no significa que la Reconquista haya de ser considerada sólo a la luz del factor religioso. Significa más bien caer en la cuenta del carácter determinante de la Reconquista como empresa debida a la voluntad española, de todos los reinos medievales de España, por alcanzar la unidad espiritual. Unidad que los Reyes Católicos vertieron en la unidad política, dando así lugar al primer Estado moderno renacentista¹⁸. Todo ello, contando la permanente tentación del poder político de servirse de la religión como esquema de legitimación que da razón teológica a sus intereses. Mas no debe olvidarse que el contexto medieval de la Reconquista no puede ser juzgado anacrónicamente desde los supuestos ideológicos de la Ilustración y la Modernidad. Se trata, por el contrario, de sacar a flote sin prejuicio aquellos elementos de la tradición cristiana que inspiraron un proyecto histórico, al tiempo que configuraron el destino histórico de la Nación Española.

España no sólo quiso ser cristiana y europea, más aún, sin su compromiso militar y político, Europa misma habría estado amenazada en su identidad por el poderío del Islam. España abandonaba Europa porque el protestantismo no sólo había contribuido a desmembrar la corona de los Austrias, sino también a restar universalidad a la fe cristiana, que hubiera permitido a Carlos V prolongar ya en el Renacimiento la realidad de una Europa articulada sobre los dos goznes con que él contaba: la Monarquía universal y el Catolicismo. Los dos factores que habrían de dar homogeneidad al Imperio español

17 Julián Marias, *España inteligible. Razón histórica de las Españas* (Madrid 1985) 240.

18 *Ibid.*, 143-167. Se debe, empero, evitar el equívoco al hablar de «nación moderna» pues ésta sólo se da cuando alcanzan vigencia real los valores de la Modernidad. España proyecta sobre América su propia tradición medieval universalista y cristiana que había cristalizado en la empresa de la unidad política.

y que contribuirían a superar una proyección de España sobre América de corte solamente colonial¹⁹.

No podemos analizar aquí el desarrollo de cuanto decimos, ya ampliamente estudiado por la moderna historiografía. Digamos tan sólo que el Descubrimiento de América representó para España en aquella circunstancia histórica la potenciación de su propia vocación amenazada, y con ello la posibilidad de realizar históricamente en tiempos y espacios precisos un proyecto de ordenación social y de vida en el contexto de su propia tradición²⁰. Esto, sin embargo, no sucedió enseguida. Desde 1492 hasta 1550, fecha esta última en que se suele marcar el comienzo del establecimiento de los reinos españoles de Indias como reinos incorporados de pleno derecho a la Corona católica, transcurren seis décadas. En ellas tienen lugar la conquista y dominación de América y con ellas se le ofrece a la Corona algo con lo que en principio no contaba, y de cuya trascendencia toma paulatinamente conciencia bajo la inspiración y el estímulo de la Iglesia. En este sentido hoy está suficientemente documentado que la evangelización de América, llevada a cabo bajo el *patronato real* no fue una empresa ejecutada por puro interés político o de sola intención económica. La evangelización fue una empresa que no puede ser considerada instrumentalmente al servicio exclusivo de la «hispanización»²¹.

Es cierto que la conquista, como dice Octavio Paz²² fue en cierto modo una «empresa privada», porque fue hecha por cuenta y riesgo de los conquistadores, pero no es menos cierto que desde el principio la Corona tomó cartas en el asunto, aunque no fuera del todo consciente de la magnitud completa de la aventura emprendida. Lo prueban las *Capitulaciones de Santa Fe*, que el propio Colón pactó con los

19 Sobre esta doble articulación de la realidad histórica y cultural de España se realiza la incorporación del Nuevo Mundo a la cultura occidental, según A. Tovar, *Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos* (Madrid 1970) 27-70.

Sobre el proyecto de Carlos V y el problema de la alternativa protestante: cf. M. Heckel, 'El proyecto imperial de unidad europea de Carlos V y la alternativa protestante de coexistencia confesional en el sacro imperio germánico', en D. Koniecki y J. M. Almarza-Meñica (ed.), *Martín Lutero (1483-1586)*. Jornadas hispano-alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento, Salamanca, 9-12 de noviembre de 1983 (Salamanca 1984) 165-184, contribución de respuesta a la de M. Fernández Álvarez, 'La unidad de Europa. El proyecto imperial de Carlos V y la alternativa protestante', *ibid.*, 155-164. Cf. la exposición de J. Marias, *España inteligible, 183-197* ('La ruptura de la cristiandad y el proyecto de España').

20 Tal es la opinión de G. M. Foster, *Culture and Conquest America's Spanish Heritage* (Nueva York 1960). Sobre esta obra dice A. Tovar: «Es un libro admirable en el que, reaccionando contra la busca y estimación casi exclusiva de lo indígena, insiste en la importancia y profundidad de la aportación hispánica». *Lo medieval en la conquista*, 22.

Reyes que amparaban y patrocinaban su viaje; y el que desde 1543 los Reyes mantuvieran como hombre de su confianza para los asuntos ultramarinos al clérigo Juan Rodríguez de Fonseca, en Sevilla. El hombre que habría de residir al constituirse en 1511 el *Consejo de Indias*, creado para entender como autoridad suprema en los negocios administrativos y jurídicos de las nuevas tierras.

2. La Corona y el «patronato real» en la evangelización de América

Gregorio Marañón, en su sugestivo estudio sobre la personalidad de Felipe II, ha indicado aquellos rasgos significativos de la misma, tanto del carácter del monarca como de la hechura mental del mismo, de la concepción que tuvo de su propia misión como «vicario de Dios» en la gobernación del mundo²³. Fue este rey un hombre convencido de su misión providencial, de la misión que Dios había confiado a la Corona española, fidelidad a una tradición medieval que ahora se proyectaba sobre América. Hoy ya no cabe duda de la sinceridad de esa convicción del monarca, pero no es esto lo más importante, sino el que tal convicción se vinculara a la tradición monárquica católica institucionalmente encarnada por España. Ello permite entender que, con debilidades e imperfecciones y errores a veces graves, la monarquía española, según Céspedes del Castillo, abordara no sólo la *organización social y eclesiástica*, amplia y compleja, del Nuevo Mundo; sino también el más difícil empeño, el sostenido esfuerzo de *subordinar la política a las exigencias de la justicia y moral cristiana*, o al menos intentar hacerlas compatibles (que es lo que distingue la conciencia realista de la fe que sabe que el Reino de Dios es trascendente en su realización última de todos los espejismos utópicos, que a la larga resultan totalitarios cuando se convierten en programa a toda costa).

Un hispanista francés, partidario en alto grado de las tesis indigenistas de los evangelizadores de México, tan leído hoy como lo es Georges Baudot, admite sin reservas que la Corona, en efecto, tenía intereses verdaderamente religiosos al estimar, por ejemplo, que el idioma *nauatl* o mexicano más extendido entre las poblaciones indígenas, de aquella zona de tierra descubierta, podría servir de lengua

21 Contrastar G. Céspedes del Castillo, *América hispánica*, 232 y J. Marias, *España inteligible*, 171-172.

22 *Sor Juana Inés de la Cruz*, 28.

23 Es la tesis de G. Marañón en su *Antonio Pérez* (cf. precedente nota 8).

oficial como querían los religiosos franciscanos, para la enseñanza de la doctrina cristiana a los nativos. Ello no obsta para reconocer al tiempo que la corona estaba interesada en la hispanización de México y que para ello era preciso defender la extensión del castellano²⁴.

Es cierto también que la Corona se había de beneficiar económicamente de la conquista, pero no es menos verdad que la plata arrancada a las minas americanas, y al principio el «rescate del oro» por parte de los conquistadores, había de ir a parar al sostén de las empresas del Estado español en Europa. Era la suerte del famoso «quinto real» así como la de las rentas fiscales que reclamaba la Corona²⁵. Un historiador nada sospechoso de veleidades idealistas como Tuñón de Lara asegura que esas rentas fiscales «sostuvieron fundamentalmente los gastos del Estado castellano y de sus aventuras europeas». Citando a Sergio de la Peña y a Joseph Pérez, expresa y avala la opinión de éstos de que España sostenía el desarrollo del incipiente capitalismo de Europa a costa del suyo propio. España disponía de los metales preciosos, porque en el siglo XVI dominaba los mares, pero dejaba que esos metales se le escaparan de las manos para pagar los gastos de su política hegemónica²⁶.

Pues bien, entre esas «empresas europeas» están las guerras de religión y el proyecto de la Monarquía universal del Emperador Carlos, recibidas como herencia por su hijo Felipe II. ¿Cómo ignorar la razón religiosa que, en toda su ambigua verdad, quería ser inspiradora de la presencia de España en América? La expedición a América no obedeció en un primer momento a un deseo colonizador. Llegados a América, los hombres de Colón, en todos sus viajes, no se propusieron crear asentamientos estables de población abandonando el mundo que habían dejado atrás. No vamos a detenernos tampoco en los factores que confluyeron en la mente y el deseo de los expedicionarios. Algunos de ellos seguían el patrón caballeresco del Medievo, como correspondía a los hidalgos castellanos y a los descendientes de los protagonistas de una aventura histórica como lo fue la Reconquista. El «adquirir fama y honor», al tiempo que hacer riquezas y ascender socialmente fueron elementos o ingredientes de una menta-

24 De la *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, cita G. Baudot: «La Audiencia de México provea sobre si a los indios se les enseñará la lengua mexicana porque mejor aprendan la doctrina» (Serie segunda, v. XX). Cf. G. Baudot, *Utopía e historia en México*, 108, nota 64, con indicación precisa de la citación documental.

25 Para una información bibliográfica sobre la economía colonial de la minería: G. Céspedes del Castillo, *América hispánica*, 488; síntesis de este autor sobre la cuestión: *ibid.*, 123-135.

26 *Ibid.*, 22-23 (*Prólogo*, de M. Tuñón de Lara).

lidad recibida del pasado y que hunde sus raíces también en la tradición utópica que tanto ha enfatizado un Américo Castro, presente siempre en la mentalidad española y según él herencia semita²⁷. La búsqueda de *Eldorado* contó con algunos de estos factores y ha sido llevada al cine por el director alemán Herzog con tan poca fortuna como por el español Carlos Saura. Su ejecución artística está al servicio de una visión paranoide, en exceso ideológica de aquella «locura equinocial» de López de Aguirre; por eso resulta una anacrónica superposición sobre la realidad histórica.

La conquista fue en alta medida, como escribe Octavio Paz, ciertamente una «empresa privada» y, como tal, estuvo sometida a la pasión y a la rapiña, que son riesgos de la voluntad humana de riquezas y poder. Ahora bien, la razón religiosa que impulsó a la Corona a regular la conquista, presionada por la voz de la Iglesia, y que la obligó moralmente a someter a la ley y a la justicia la acción de los conquistadores y de los encomenderos, obró también en la misma conciencia de unos y otros obligándoles a aceptar junto a ellos a los misioneros y a favorecer la causa de la evangelización como una empresa noble, aunque no coincidiera con sus intereses. Resulta estremecedora la narración que hace el cronista del siglo xvi López de Gómara de la aventura de Pizarro en la conquista del Perú, por ejemplo, al tiempo que da cuenta de la guerra fratricida entre él y sus partidarios y Almagro y los suyos. Nos resulta estremecedora porque el carácter épico de la aventura conquistadora iguala en sus sufrimientos a indios y españoles. Y nos resulta igualmente estremecedora porque es posible constatar, a través de la narración, que nunca dejó la fe cristiana de obrar críticamente sobre la conducta de aquellos españoles descubriéndoles sus miserias y alentando su grandeza. Los eclesiásticos que los acompañaron, sucediéndose por mandato real junto a ellos, eran instancia crítica de su proceder errado y encarcelamiento de la voluntad justiciera del Rey católico; pero eran mucho más también ineludible presencia de la cristianía que avivaba sus conciencias²⁸.

27 «Las gentes de la Península (por lo menos bicéfala) no salieron al mundo a realizar planes estatales sino a satisfacer afanes. Consistieron éstos inicialmente en ambición de riquezas (buscar especias y oro según el modelo veneciano); en cultivar el proselitismo religioso como una réplica al imperialismo espiritual de los musulmanes; y, en fin, en algo exclusivamente hispánico, en el ansia de señorío de la persona en una forma desconocida hasta entonces, en el afán de 'ganar honra' (...); vivieron, ante todo, para atraer a sí un halo de prestigio social adecuado a la calidad que de antemano asignaban a su persona, a su hombría». Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* 2 ed. (Barcelona 1983) 556-557.

28 Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias: I. Hispania victrix* (original Primera Parte de la obra de 1552) (Ed. de Orbis, Barcelona 1985).

No es, pues, exagerado decir que la Corona contribuyó decisivamente a dar vigencia y fuerza de ley a la inspiración religiosa de la conquista, que consideró siempre obligada la evangelización de las poblaciones indígenas. La Corona tuvo que afrontar riesgos muy graves, pues de la misma suerte que la aristocracia militar hereditaria se había resistido en la Reconquista peninsular a la acción de la Corona, ahora se le resistían también los conquistadores con veleidades independentistas al servicio de sus intereses y encomiendas. Si el Consejo de Indias se crea en Sevilla en 1511, en 1527 existe ya una *Audiencia* real en Nueva España, que tiende a limitar el uso y los abusos de los conquistadores.

3. *La aportación de los eclesiásticos: los misioneros y los teólogos en favor de la causa de Dios y del hombre*

Fue, entonces, sostener la actuación legal del Estado como exi-

Modernización del texto antiguo de Pilar Guibelalde y notas prologales de Emilio M. Aguilera. Refiriéndose al enfrentamiento civil entre españoles, escribe López de Gómara: «De cuantos españoles han gobernado el Perú no ha escapado ninguno, excepto Lagasca, de ser por ello muerto o preso, lo cual no se debe echar en olvido» (Cit., 272). El licenciado Pedro Lagasca, del Consejo de la Inquisición, clérigo de Navaregadilla, fue enviado por el Emperador «que remediase los males sucedidos» p. 253). He aquí el resumen de su obra, tras pacificar el enfrentamiento entre españoles: «Procuró Lagasca la conversión de los indios que aún no estaban bautizados, y que continuasen la predicación y doctrina cristiana los obispos, frailes y clérigos, porque con las guerras habían aflojado. Prohibió, bajo grandísimas penas, que no cargasen a los indios contra su voluntad ni los tuviesen por esclavos, que así lo mandaban el Papa y el Emperador; mas por la gran falta de bestias de carga, permitió en muchas partes que se cargasen, como lo hacían en tiempo de idolatría, sirviendo a sus incas y señores, que fue un pecho personal, por el cual les quitaron la tercera parte del tributo. Sin embargo, se mandó que no los sacasen de su país, para que no se destemplasen y muriesen allí, sino que los criados en los llanos, tierra caliente, sirviesen allí; y los serranos, hechos al frío, no bajasen al llano; y que los mudasen de cuando en cuando, para que no llevasen los mismos la carga». Cuando intentó devolver a sus tierras a los indios que se habían aclimatado al trato y comercio laboral con los españoles «muchos de ellos no quisieron, sino estarse con sus amos, diciendo que se hallaban bien con ellos y aprendían cristiandad con oír misa y sermones, y ganaban dinero con vender, comprar y servir». López de Gómara añade: «Escogió Lagasca muchas personas de bien que visitasen la tierra. Les dio algunas instrucciones, les encargó tuviesen conciencia, y les tomó juramento en manos del sacerdote, que les dijo una misa del Espíritu Santo, que harían bien y fielmente su oficio» (Ibid., 270).

La auditoría de Lagasca resarcía a los indios de las vejaciones de los encomenderos y reordenó una tributación razonable, que fue saludada alborozadamente por ellos, «puesto que antes no descansaban ni dormían, pensando en los recaudadores; y si dormían, soñaban con ellos» (Ibid., 271). La narración da la razón a Américo Castro, pues al recoger el «quinto real», Lagasca aportó «grandísima riqueza para otros y *reputación para sí*» (subr. nuestro). El heroico y fiel desenlace del clérigo visitador fue recompensado: «El Emperador lo hizo obispo de Palencia, y lo llamó a Augusta de Alemania para que le informase de palabra, completa y ciertamente, de aquella tierra y gente del Perú» (Ibid., 274).

gencia de la justicia en lo que hubieron de empeñarse los teólogos y juristas de la metrópoli, siguiendo para ello la voz de alerta de los misioneros en América y en sus reclamaciones y denuncias ante la Corte y el Consejo de Indias.

El primer proceso de esclavización de los indios quiso ser una acción punitiva por parte de los conquistadores, para castigar a los nativos por la agresión a los españoles; y, bien pronto, una manera fácil de compensar a sus acreedores con esclavos lo que no podían pagar con riquezas adquiridas en la conquista²⁹. No fueron muchos los años que habían de pasar para que los teólogos condenaran aquella acción y presionaran sobre la Corona, a fin de acabar con aquel proceder inhumano. En 1511 fray Antonio de Montesinos, dominico, pronunciaría la voz de alarma en un sermón memorable en las Antillas, declamado en voz alta, se dice, para que se oyera en la metrópoli. En él defendía la tesis indigenista del buen salvaje, afirmando la libertad inalienable de los indios y enfatizando la bondad del estado natural en que se encontraban, perturbado por los conquistadores.

Desde entonces los dominicos se convierten en un primer momento en portavoces de un estado de opinión que desembocaría, en un segundo momento, en la disputa teológica sobre el asunto en las cátedras españolas de Teología y Cánones. De hecho logran en parte imponer los religiosos las exigencias cristianas de la justicia y de la ética evangélica. Fruto de ello son las *Leyes de Burgos* de 1512/1513. Décadas después, realizada ya la penetración de España en América y ante la realidad consozumada de la dominación, fray Juan de Sepúlveda, en 1542, afirmará el derecho colonizador de algunos pueblos más fuertes e instruidos, de mayor potencial civilizador, obligados a dominar a otros pueblos menos avanzados y retenidos en el estado llamado «salvaje», para conducirlos a la civilización y al Evangelio. Pero sigamos el proceso histórico.

De 1516 a 1518 se entrega el gobierno de la Isla Española (actual Santo Domingo) a tres frailes jerónimos. Comenzaba a hacerse realidad política el correctivo de la fe sobre la conquista, al tiempo se echaban los cimientos de la que todavía iba ser una iglesia catedral gótica, primada entre las sedes de las Américas. La Corona recabó la bula de Alejandro VI para patrocinar la evangelización de América y, si no se puede ignorar que la bula pontificia ampararía la autoidad de la monarquía española sobre aquellas tierras (seguida por

²⁹ Para la cuestión de los primeros esclavos indios: cf. Demetrio Ramos, 'El hecho de la conquista de América', en AA.VV., *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca: La ética en la conquista de América (Corpus hispanorum de pace*, vol. XXV; Madrid 1984) 17-63.

la autoridad del rey portugués, sancionada igualmente poco después también por bula pontificia), se tiene asimismo que considerar que la Corona se sabía deudora de la fe y obligada a proteger y dar cauce real a la cristianización del Nuevo Mundo. Decisiva habría de ser para esta tarea misionera la bula *Omnimoda* (1522) con la que canónicamente se introducía a los religiosos en la cura pastoral y sacramental que había de seguir a la misión.

Verdad es que la defensa de la libertad de los indios y de su íntegra condición humana no dejó de tener sus difíciles núcleos doctrinales³⁰. Es que si el sometimiento de los indios había conducido a una colonización no programada de antemano como se programaron las colonias clásicas y habían de programarse las modernas, una vez llevada a cabo la conquista, ¿qué justificación cabía para ella? Ninguna otra, según los teólogos más apasionados defensores de los indios, que la de atraerlos al Evangelio. En este sentido, representó un importante papel el carácter idólatrico de las religiones precolombinas, tal y como fue interpretado por los misioneros, incluso por los más indigenistas como, por ejemplo, los franciscanos que misionaron México y Mesoamérica desde la primera hora. Entre ellos: fray Andrés de Olmos, fray Toribio de Motolinía, fray Francisco de las Navas y fray Bernardino de Sahagún. Abogados de los indios, soñaron con la plantación de una Iglesia autóctona en su misma jerarquía, y con una sociedad dirigida por sus propias élites cristianadas. El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco fue una empresa fracasada y grandiosa, una aventura de *inculturación de la fe* siglos antes de que hoy nos sintamos interpelados por ella al revisar la historia de las misiones cristianas. Su saber y su aportación lingüística y etnográfica es inigualable y hoy nos sorprende su obra universalmente admirada³¹.

30 Cf. V. Abril-Castelló, 'La bipolarización Sepúlveda-Las Casas y sus consecuencias: La revolución de la duodécima réplica', en *ibid.*, 229-288.

31 A esta admiración, objetivamente fundada, sucumbe G. Baudot. Su tesis sobre el milenarismo de los franciscanos evangelizadores de México, persigue la reconstrucción de una alternativa (según él impedida por la Corona de España) para la incorporación de los indios a la civilización universal y a su historia, que los franciscanos habrían soñado realizar, entregándose a un trabajo lingüístico y etnográfico ingente, inigualable en su época. El pionero fue fray Andrés de Olmos, que marcó el trabajo de los demás. El drama final de la obra franciscana se desencadenó de forma irreversible con la confiscación de las crónicas mexicanas en 1577 por orden de Felipe II. El duro juicio de Baudot sobre la hispanización de México a costa de los indios recae sobre la Corona, como contrapunto que le permite realzar la obra de los franciscanos. Cf. G. Baudot, *cit.*, 503-504. El juicio del hispanista francés, sin embargo, se basa en una interpretación milenarista y apocalíptica de la misión franciscana del todo alternativa a la intención hispanizadora de la Corona. Eso es justamente lo problemático. ¿Estaban los franciscanos de México totalmente fuera del marco cosmovisivo de la Corona y de los eclesiásticos españoles?

A juicio de A. Tovar «hubo en Felipe II y en muchos españoles el deseo de

Mas los frailes seráficos, igual que los dominicos, actuaban equipados con una teología de las religiones no cristianas que les llevó a sostener de forma unánime que esas religiones eran obra diabólica; que habian de ser extirpadas, apartando a los indios de ellas y acercándolos a la fe del Evangelio. Apostaron por esta razón por una «tutela paternal y benevolente que hombres civilizados podían ejercer sobre aquellos pueblos e individuos que transgredían la Ley Natural —de validez universal— practicando sacrificios humanos, antropofagia, bestialidades, tiranías sobre otros»³². Era esa situación de los

fijar inalterable una orientación religiosa que se convirtió en la empresa histórica de España, la vida cultural y política de la América española siguió en lo fundamental sin salir de las ideas y procedimientos que dominan los decenios finales del siglo XVI». Por lo cual añade que si no comprendemos «la esencia de la vieja civilización nuestra, tampoco comprenderemos nada de las causas de la plena incorporación de América española a la civilización occidental». *Lo medieval en la conquista*, 20. Justo esta apreciación de Tovar permite resaltar más, en efecto, la obra de los misioneros censurados injustamente en muchos casos, que «no sólo se acomodaron a las lenguas y usos indígenas, sino que por sus trabajos científicos contribuyeron notablemente a la filología, etnología e historiografía de América», como dice, p. ej., un autor de otro contexto como J. Glazik, *La primavera misional al comienzo de la Edad Moderna*, en H. Jedin (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia V* (Barcelona 1972) 790.

Ahora bien, esta obra misionera ¿no fue acaso fruto de la misma conciencia cristiana de España? Sin duda; como lo fue, más allá de la polémica en torno a su figura, el mismo Bartolomé de las Casas. Cf. *ibid.*, 788-789. Fue esa conciencia cristiana la que inspiró a los misioneros y al tiempo resultó ineludible para la Corona.

³² G. Céspedes del Castillo, *América hispánica*, 230. Hoy es bien claro para la investigación que la obra misional española no es comprensible sin tener en cuenta la teología de las religiones no cristianas entonces vigente. Como muestra, López de Gómara: «La cruel extrañeza de la antigua religión» (la de Nueva España). *Hispania victrix*, 86. «Sacrifican hombres, niños, ovejas, aves y animales salvajes y silvestres que ofrecen los cazadores (...). Muchas veces sacrifican sus propios hijos, aunque pocos indios lo hacen, por más crueles y bestiales que son todos ellos en su religión; pero no los comen sino que los secan y los guardan en grandes tinajones de plata» (religión inca) (*ibid.*, 184-185). Una descripción que quiere justificar la destrucción de los ídolos como obra del demonio como conducta seguida por los conquistadores y misioneros sobre todo en México: «Y en cuanto a lo que tocaba a la religión, les dijo la ceguedad y vanidad grandísima que tenían en adorar muchos dioses, en hacerles sacrificios de sangre humana, en pensar que aquellas estatuas les hacían el bien o el mal que le venía, siendo mudas, sin alma, y hechas con sus mismas manos (...). En fin tanto les pedicó, que rompieron sus ídolos y recibieron la cruz (Cortés a los indios de Potonchan). *Historia general de las Indias: II. Conquista de Méjico* (= Segunda Parte, según el original), 43.

La preocupación antidemónica y antiidolátrica de los franciscanos de México queda muy bien expuesta en G. Baudot: «Olmos era ante todo un evangelizador, cuya tarea más apremiante seguía siendo la extirpación de la idolatría (...) la religión de los Mexica era considerada entonces como diabólica, como la prueba del dominio de Satán sobre una parte del mundo habitado». *Utopía e historia en México*, 186.

Para una aproximación a la cuestión: cf. M. Ballesteros Gaibrois et al., *Cultura y religión de la América prehispanica* (Madrid 1985).

indígenas la que hacía moralmente lícita la conquista; pero también se había abierto el proceso a la misma. Quienes exigían justicia sólo tenían una motivación verdadera: la fidelidad al Evangelio y la defensa de los derechos humanos de los indígenas.

Después de la promulgación de las *Leyes de Burgos* (1512/1513), la voz de fray Bartolomé de las Casas, que primero había sido encomendero y dominador de indios y había llegado a ser abogado suyo como obispo de Chiapas años después, llegaba a la metrópoli³³. El Papa Paulo III, en la bula *Sublimis Deus* venía a recoger aquel clamor en defensa de los indios ya en 1537. ¿Cabía, pues, un proyecto de civilización pacífica para América? Más allá de la polémica entre Las Casas y Sepúlveda, Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca así lo creyeron y procuraron sostener, dando cauce con ello a la creación y fundamentación teórica del Derecho Internacional y a una primera e importante elaboración teológica y jurídica de la naturaleza y alcance de los Derechos Humanos³⁴. Se abría un camino franco a unas *sociedades hispanoamericanas*, que la historia espiritual de una comunidad humana había de impedir reducir a simples colonias. Eso fue posible por la fe de los españoles, a cuyo margen es ideológico y quimérico querer interpretar su pasado histórico y, por ello, mismo, su presencia y obra en América.

ADOLFO GONZALEZ MONTES

33 Con fray Bartolomé de Las Casas se esboza, en aquel contexto de forma bien explosiva, una nueva teología de las religiones no cristianas, fundamentalmente basada en la «teología y ética de la conciencia errónea». Esta le parece a Sepúlveda, en las disputas de 1550-1551 en Valladolid, «no sólo impía y herética sino además montada 'sobre palillos'». Las Casas saltaba así sobre el espíritu de la época, abandonaba su defensa anterior e inequívoca de la «soberanía jurisdiccional imperial sobre los indios, una vez convertidos», para defender (forzado por la dialéctica de su disputa con Sepúlveda) la «autonomía y hasta plena soberanía política de las comunidades indias». Cf. V. Abril-Castelló, 'La bipolarización de Sepúlveda-Las Casas', en cit., 245-249.

34 Cf. las contribuciones de L. Pereña, R. Hernández, J. Brufau y C. Baciero, en *ibid.*, 291-456. Hoy, contando con la historiografía reciente, fruto del análisis documental de décadas, es del todo insostenible una opinión como la de J. Höfner, según la cual los teólogos españoles del siglo XVI sólo estudiaron problemas teóricos, descuidando las cuestiones prácticas de gobierno de las Indias y la actuación real de los conquistadores y de la Corona: cf. P. Cerezo, 'La influencia de la escuela de Salamanca en el pensamiento universitario americano', en *ibid.*, 551-596, part. 593-596.

SUMMARY

Here is expounded, against distortions, the spirit and work of Spain in America, which are covered up and fought against by a «indigenist» ideology which does not do justice to the facts. The author asserts that it was the Christian faith which encouraged the critical voice of the missionaries against the abuses of the Conquest. It was the faith which inspired the legislation of the Indies and the work of the Spanish Crown in the New World. The «Kingdoms of the Indies» were members by right of the Crown of Spain and not simply colonies.

The Apostolic See supported and sanctioned the missionary enterprise of Spain and the gigantic work of «inculturation» of the faith achieved in it and backed up by the reflection of theologians.