

LOS PREDICADORES DIVIDIDOS

Los dominicos en Nueva España, siglo XVI

DANIEL ULLOA



EL COLEGIO DE MEXICO

**LOS PREDICADORES DIVIDIDOS
(LOS DOMINICOS EN NUEVA ESPAÑA, SIGLO XVI)**

**CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS
NUEVA SERIE 24**

DANIEL ULLOA H.

**LOS PREDICADORES
DIVIDIDOS**

**(LOS DOMINICOS EN NUEVA ESPAÑA,
SIGLO XVI)**



El Colegio de México

OBRA TÍVICO
ALEJANDRO MINA

Primera edición (2 000 ejemplares) 1977

Derechos reservados conforme a la ley
© 1977, EL COLEGIO DE MÉXICO
Camino al Ajusco 20, México 20, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

INDICE

<i>Prólogo</i>	1
<i>Introducción</i>	7
PRIMERA PARTE. LOS DOMINICOS EN EL NUEVO MUNDO (1509-1526)	25
I. <i>Castilla y el Nuevo Mundo. La reforma dominicana en España hasta el descubrimiento de América</i>	27
II. <i>Los dominicos en las Antillas. La provincia de Santa Cruz de las Indias</i>	43
1. Los hábitos blancos dominicos en las islas	43
A. El Nuevo Mundo y la política misional de los reyes católicos	43
B. La “herejía” de fray Antonio de Montesinos	52
III. <i>Los dominicos en Tierra Firme</i>	61
1. Primeros intentos	62
2. Un dominico en hábito clerical	64
3. Chiribichi o los “cristianos pestilentes”	67
4. La Costa de las Perlas	75
5. Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios	77

SEGUNDA PARTE. LOS DOMINICOS EN LA NUEVA ESPAÑA (1526-1540)	83
I. En tierras de México. Formación de la provincia de Santiago de México (1526-1528)	85
1. La iniciativa misionera de fray Tomás Ortiz	89
2. En víspera del glorioso precursor de Cristo	93
3. A la sombra de fray Domingo de Betanzos (1526-1528)	97
4. La legendaria figura de fray Domingo de Betanzos	98
II. Periodo de controversia. La lucha por la preponderancia en la formación de la provincia (1528-1532)	105
1. Dos vicarios en conflicto	105
2. Betanzos y la autonomía de la provincia	111
III. El triunfo de la observancia. La erección de la provincia de Santiago de México (1532-1535)	119
1. Betanzos en el Viejo Mundo	119
A. En la cueva de María Magdalena	119
B. La reacción de Santa Cruz	123
2. Santiago de la Nueva España	126
A. Actividad de la Vicaría de la Nueva España durante el proceso de su independencia (1531-1534)	126
B. Una mentalidad heredada	131
C. Un giro de 180 grados	135
TERCERA PARTE. LOS DOMINICOS EN LA NUEVA ESPAÑA Y SUS ACTAS CAPITULARES DEL SIGLO XVI	141
I. Las observancias	147
1. Los votos de la vida religiosa	147
2. La disciplina regular y las observancias monásticas	193
II. El estudio de la orden como medio específico	215
1. Liturgia y contemplación	216
A. La formación religiosa y sus implicaciones académicas	226
B. El ministerio intelectual	250
Epílogo	275
Documentos inéditos de importancia	281
Elenco de personas y cosas relativas a la Orden y a la provincia dominicana de Santiago	291
Vocabulario de tecnicismos	297
Bibliografía	305
Índice analítico	317

*Con cariño:
a mis padres,
hermanos
y a los queridos amigos
del CEH de El Colegio de México*

PROLOGO

Nuestro trabajo supone una actividad original, producto de una iniciativa: la historia es la respuesta a una pregunta que le hacen al misterioso pretérito, la curiosidad, la inquietud, algunos dirán la angustia existencial, y, de todos modos, la inteligencia y la mente del historiador.

HENRI I. MARROU

Hace ya algunos años, al ingresar a la Orden de Predicadores, una de las cosas que más incitaron mi curiosidad fue el hecho de que en pleno siglo XX la comunidad pudiera vivir con hábitos y tradiciones medievales, y por qué, después de casi ochocientos años de existencia, la Orden aún ejerciera una fresca fascinación... Con el tiempo aquella curiosidad inicial fue convirtiéndose en urgencia por contestar las preguntas que diariamente iban surgiendo: ¿por qué y para qué había dominicos en México?, ¿qué sentido tenía una orden religiosa medieval con características europeas en el mundo latinoamericano actual?, ¿por qué de los dominicos en México sólo habían quedado ruinas de iglesias y conventos?, ¿qué herencia recibimos los dominicos mexicanos de la vida y de la obra de los primeros que de Europa vinieron a nuestras tierras?

Mi deseo siempre renovado de conocer los lazos que me unían al pasado me fue orillando a perfilar una historia de la Orden de Predicadores en

Méjico. Sin embargo, los cursos filosóficos que hube de llevar me obligaron a posponer mis sueños de historiador, y Clío tuvo que agazaparse en un rincón, y esperar. Años más tarde, cuando en Roma continuaba los estudios de teología, la nostalgia y el “destierro” despertaron, con una sacudida violenta, mi conciencia histórica frente a la crisis de identidad que planteaba el vivir en una ciudad enorme y sobresaltada. El rastreo debía comenzar desde el siglo XVI, punto de partida para un serio planteamiento del problema. Esto era, por supuesto, añadir sólo una gota al mar.

Al leer *La conquista espiritual de Méjico*, de Robert Ricard sobre los trabajos de evangelización que en la Nueva España realizaron las diferentes órdenes religiosas, me intrigó el diferente y a veces opuesto comportamiento de esas órdenes religiosas frente a la realidad americana, y me intrigaba saber a qué obedecían las diversas concepciones que ellos tenían del hombre indígena y de su capacidad para la fe cristiana; a qué la influencia, cada uno a su manera, en el terreno de lo cultural y lo religioso; a qué, en fin, su localización geográfica, etc., etc. Todos estos temas exigían una respuesta desde la historia misma para profundizar en un pasado común, con lo que se abrieran “pistas” a las investigaciones antropológicas y sociológicas principalmente.

Mi intención, pues, fue la de estudiar *desde dentro* esas instituciones religiosas que influyeron en la evangelización de Méjico en el siglo XVI, pero muy pronto me vi obligado a rechazar la idea, no sólo por lo ingente del trabajo que superaba con mucho mis limitaciones de tiempo y material, sino también, y principalmente, porque al aplicar las concepciones personales a las de otras instituciones religiosas, podrían interpretarse unívocamente, y en cierto modo hasta falsear su contenido propio. Fue esto lo que me indujo a delimitar más realistamente el campo de investigación a sólo la Orden de Predicadores en el Méjico del siglo XVI.

Cuando empecé a recolectar el material, constaté que la documentación era sumamente escasa, sobre todo por su orientación, ya que la mayoría era “oficial”: *actas capitulares provinciales*, que presentaban una visión unilateral de los hechos; *crónicas de la provincia* escritas principalmente con fines hagiográficos y hasta apologéticos, y otros documentos, como las cartas de religiosos o sobre ellos y los referentes a las actividades dominicanas, que además de ser muy raros, tampoco mostraban una trama, y sí dejaban enormes lagunas difíciles de restitución histórica. Otra dificultad sería el verdadero mosaico de mentalidades que presentaban los actores de esta aventura cristiana, sobre todo en los inicios, ya que eran diferentes su origen y formación, como la concepción personal que cada uno tenía de la vocación de la Orden como misión.

Así pues, a medida que profundizaba en el desarrollo de la obra dominica en Méjico, constaté que entre los misioneros se daba una doble corriente de mentalidad, la cual convivía, y se influía mutuamente, pero al mismo tiempo se diversificaba hasta aparecer como una dialéctica de oposición. Uno de los términos estaba representado por una tendencia de origen monacal y el

otro se inspiraba en la concepción apostólica de la Orden, y aunque en sí no son extremos opuestos la observancia y la misión, así las hicieron aparecer por el desenfoque de que fueron objeto en la metodología dominicana.

Pero había que encontrar el camino para tratar el estudio de una orden medieval en América sin exponernos a hacer una transculturación, si no se señalaban aunque sólo fuera brevemente los lineamientos generales de su finalidad y metodología, no digo ya en su contexto temporal, sino sobre todo en el eclesial y teológico.

La vocación de la Orden es la misión, razón de ser en la Iglesia y sobre todo su expresión trascendente, o sea, de cómo su mensaje puede difundirse por el tiempo y espacio humanos.

La primera parte, *Los dominicos en el Nuevo Mundo*, trata del cuestionamiento que esa nueva realidad planteó a la Orden y a su vocación evangélica; y como los hechos históricos hicieron depender a América de la corona española, fue también a los dominicos de esa nación a quienes tocó responder a esa nueva circunstancia.

Por otra parte, como desde las Antillas se realizó la conquista y evangelización del continente, por lo que hace a los dominicos, al constituirse una sola provincia religiosa de todos los territorios descubiertos y por descubrirse, era de suma importancia referirnos a esa provincia para comprender la actividad de la Orden en México. Y como los dominicos que llegaron a la Nueva España quisieron independizarse de los que estaban en las Antillas, traté el origen y desarrollo de la actividad dominicana en México hasta constituirse en provincia religiosa independiente de la de las Antillas en sección aparte, la segunda, que lleva el título de *Los dominicos en la Nueva España*, y que comprende el tiempo de la llegada de los religiosos hasta la fundación de la provincia de Santiago de México ya independiente, y la celebración de sus dos primeros capítulos provinciales (1526-1540), en los cuales se definen los lineamientos directivos de la nueva provincia, a la vez que dictan la pauta para la interpretación de la documentación de las actas de los capítulos provinciales que forman la tercera parte de la tesis y que representan su parte vertebral, comprendiendo desde 1540 hasta 1589.

INTRODUCCION

La Orden de los Hermanos Predicadores, mejor conocidos con el sobrenombre de “dominicos”,¹ tuvo su origen en Tolosa (Francia) el año de 1216 en plena baja edad media. Su fundador, Domingo de Guzmán, era un clérigo español que, consciente de la terrible ignorancia evangélica de su época, fundó una orden religiosa para ayudar a resolver, al menos en parte, la ingente crisis espiritual y eclesiástica del siglo XIII.

La Orden subsiste hasta nuestros días, y dentro de la Iglesia ha desarrollado una notable actividad tanto en el campo intelectual como en el misionero y apostólico. A pesar de todo, en el transcurso de los siglos su dinámica no ha sido siempre la misma ni el ritmo de sus tensiones se ha mantenido constante.

¿Cuáles fueron los fundamentos históricos y doctrinales que animaron durante siglos a esta institución religiosa, y cuáles los lineamientos explicativos de las actitudes que los miembros de dicha corporación adoptaron? Sin contestarnos satisfactoriamente esas preguntas, no será posible comprender, y menos interpretar rectamente su actuación en el México del siglo XVI.

¹ La orden de predicadores se conoce con las siglas O.P., que es una abreviación de palabras latinas: *ordo praedicatorum*.

UNA ORDEN MEDIEVAL DISIDENTE

Pocos momentos históricos han sido germen de tan hondas transformaciones socioculturales, espirituales y religiosas como lo fue la baja edad media. Los movimientos “comunales”, por ejemplo, que desquiciaran a la estable sociedad feudal dando paso a las nuevas ciudades burguesas en lo económico, a las universidades en lo cultural, y en lo religioso (en este caso en lo cristiano), al movimiento evangelista, creador entre otras cosas de las órdenes mendicantes.

La estructura decadente de la clase dirigente feudal era incapaz de hacer frente a las urgentes necesidades de la naciente burguesía, sobre todo porque aquélla propugnaba el dominio y la potestad de los señores sobre los bienes materiales —tierra y siervos—, mientras la Iglesia alegaba para sí los espirituales. Señores y obispos coincidían al reconocer en los nuevos movimientos burgueses una gravísima disolución del establecido orden político, social y religioso.

La burguesía, por su parte, aunque no demasiado revolucionaria, lucha por la adquisición de algo tan necesario para su vida como la libertad. Sin embargo, no hay entre ellos una conciencia de la libertad como derecho natural inalienable, sino que la reclaman, al menos en un primer estadio, por las ventajas que les confiere para trasladarse con sus mercancías, disponer de sus bienes y para que sus contratos no se vieran afectados en los diversos territorios feudales.² En un segundo estadio de conciencia política, esa libertad se traducirá en un derecho legal de la burguesía, que obligó a los señores a ceder cada vez más a sus reclamaciones y que llegó, con el transcurso de los años, a conseguir autonomía judicial y administrativa en las “villas”, como se les llamaba entonces a las jóvenes ciudades burguesas.

Las ciudades amuralladas se convirtieron en verdaderos asilos de inmunidad para quienes se refugiaban en ellas. El burgués, como el clérigo y el noble, se sustraerá aquí al derecho estamental. Esta situación fue grandemente favorecida por la monarquía, siempre celosa de cuanto obstaculizara el centralismo, que vio en esas ciudades un medio eficiente para liberarse de la dependencia de los señores feudales, convirtiéndose primero en protectora y después en su representante.³

La Iglesia, que siglos atrás había tomado bajo su responsabilidad la organización de la sociedad, aquella sociedad que se debatía en el caos provocado por las invasiones bárbaras, ahora no sabía ver la trascendencia del movimiento comunal, y unas veces se mostró indiferente y otras, al igual que los señores, francamente hostil, pues la solidaridad temporal que compartían los jefes políticos y religiosos la cegaba hasta impedirle ver las transformaciones necesarias “para acabar con una arbitrariedad señorial fruto del egoísmo más pagano” (A. Flache). Incluso los que como minoría se atre-

² PIRENNE; 1970, p. 44.

³ ROMERO; p. 58.

vían a denunciar los abusos, pero sin repudiar el sistema, aparecen como portavoces ineficaces de un reformismo moral.⁴

Esto obedecía en gran parte a que la Iglesia había comunicado, durante siglos, su espíritu paternal y también patrimonial a la organización feudal, hasta el punto de llegar a ver en los castillos señoriales una réplica de los monasterios, y al sacralizar los juramentos que sellaban los lazos de esa sociedad, se identificaban y exaltaban igualmente la fidelidad al señor y las virtudes evangélicas de justicia y caridad.

Este éxito de la Iglesia, avalado por varios siglos, hacía concebir los logros como un patrimonio inmutable; de ahí que las instituciones eclesiásticas tampoco miraran con buenos ojos aquellos movimientos que podrían disolver la alianza que unía, aunque sólo fuera en cuanto a la teoría, a señores y prelados en tradiciones e intereses económicos y morales comunes.

Para los prelados era suficiente lo que se había hecho en cuanto a la organización de la caridad. Por otra parte, la importancia que daban al juramento de fidelidad les impedía favorecer aquellas exigencias emanadas de las nuevas comunidades que respiraran violencia o pusieran en peligro la estabilidad del poder político y religioso. Por esa razón tampoco veían en la servidumbre una condición deshonrosa o transitoria, ni en las demandas colectivas una aplicación oportuna de su estima por los valores espirituales de su evangelio.⁵ En resumen, la Iglesia se había convertido en sostén, soporte y garantía de una sociedad que la beneficiaba.

Pese a la visión estratificadora del sistema, el proceso evolutivo de feudo a comuna iba conquistando autonomía no sólo política, sino también espiritual y científica. El descubrimiento de la naturaleza y sus realidades, así como la toma de conciencia de los valores humanos y temporales tales como la razón humana y las realidades económicas, vinieron a aumentar el clima de efervescencia de un mundo que aún se esforzaba por resolver cristianamente los problemas insospechados que esa naturaleza explosiva presentaba a su fe.

A todo esto contribuyó, de manera muy particular, la creación de las nuevas escuelas urbanas o universidades, que eran antítesis de las viejas escuelas abaciales. Es un nuevo auditorio el que hace y presencia ahora cosas igualmente nuevas; la ciudad y las calles son el foro de su turbulencia intelectual. Maestros y estudiantes forman una verdadera "internacional" intelectual, y constituyen una entidad jurídica colectiva capaz de actuar a título de profesión, con el rango de "oficio" dentro de la nueva ciudad.

Como ocurre en todo crecimiento, la crisis de transformación conglomeraba factores muy diferentes según fuera la sensibilidad, y sobre todo la men-

⁴ Entre los conservadores más obstinados está un tal Gilberto de Nogent, hacia 1115, quien se expresaba diciendo que "las detestables comunas" habían sido "establecidas por los siervos contra sus señores con objeto de sustraerse a su autoridad y arrebatarles sus derechos legítimos". Citado por PIRENNE; 1970, p. 44, nota 13.

⁵ CHENU; 1963, p. 9.

talidad, aunque todas ellas se apoyaran sobre un denominador común: la conciencia de una nueva cristiandad.

Los esfuerzos que los diversos sectores aportaban como respuesta se sucedían rápidamente, unas veces se contradecían y otras lograban amalgamarse. En la Iglesia también, al menos en algunos sectores minoritarios, la conciencia evangélica impulsaba a la renovación y a comunicar a hombres nuevos el mensaje de Cristo, siempre "renovado" según ellos. Para estos "disidentes" el problema se planteaba en términos evolutivos y revolucionarios: ¿El evangelio está presente en una historia contemporánea con todo el peso y la ambigüedad de una autonomía socio-religiosa y de una filosofía fuertemente naturalista?

Ya desde el siglo XI la institución de la Iglesia había emprendido una seria reforma para acabar con la mundanalidad del clero feudal, y para afirmar la presencia evangélica en el mundo, aunque entonces todavía con escasos resultados. Es perfectamente lógico, pues, que las nuevas formaciones sociales, surgidas de la base, tradujeron sus deseos de renovación y libertad con una conciencia religiosa igualmente nueva, en contra del triste espectáculo que ofrecía a sus ojos una iglesia mundana y corrupta.

A finales de ese siglo XI ya se percibe en el ambiente una vivísima actividad religiosa popular, promovida en gran parte por los predicadores itinerantes; y surgen también agrupaciones evangélicas de canónigos que viven ese ideal comunitariamente.

Esta actividad condenaba al clero corrupto y hará que se busque en el evangelio la norma única de vida, y en la vida apostólica su expresión más luminosa. Este retorno al evangelio tomará formas desconcertantes de simplicidad, que llevará a interpretaciones demasiado literales y de graves consecuencias para la unidad cristiana, pues de ellas surgirán las famosas herejías medievales, con matices gnósticos y maniqueos, pero sobre todo caracterizados por un franco rechazo a la Iglesia oficial de Roma.⁶

Los primeros años del siglo XIII iniciaron una era de severas transformaciones; para hacerles frente y sobre todo para dirigirlas progresivamente urgía restablecer la unidad en el seno de la sociedad civil y religiosa. Pero la vieja ideología feudal sólo buscaba consolidarse y reorganizarse apoyándose en el clero monástico reformado del que había heredado su modelo, un clero monástico ocupado en restaurar el primitivo esplendor de la regla y el rigor de la vida monacal canonizando como única vía auténtica de perfección cristiana (*la sequela christi*), el abandono del "mundo y sus vanidades", por eso fundaba sus monasterios lejos de las nuevas ciudades, cuya agitación destruía la sencilla transparencia del evangelio, y en donde la burocrática vida comercial constituía un serio peligro para la paz del alma.

Por su parte los prelados, el otro sector influyente de la Iglesia, se oponían principalmente a los movimientos municipales de las villas con tan feroz resistencia que en ocasiones llegó hasta la lucha armada. Esto se debía

⁶ CAPITANI, 1971.

sobre todo a la obligación que tenían los obispos de residir en sus ciudades, por ser éstas los centros administrativos diocesanos, y ello les compelía a conservar en ellas su poder y oponerse consiguientemente a las tendencias de la burguesía, la que además adolecía del pecado original de ser dirigida por mercaderes, para quienes la Iglesia nunca pudo concebir un posible “bautismo” reparador.

En medio de este rechazo hacia la nueva sociedad por parte de la Iglesia, hace su aparición en las plazas y en las calles un grupo de religiosos que practicaban y predicaban una nueva forma de vida; son los “predicadores” y los “menores”, quienes dejando a un lado el inoperante esquema de una Iglesia establecida en la tranquilidad de los monasterios, se comprometen con su mundo y su tiempo en un intento de resolución evangélica lineal. Estas nuevas órdenes religiosas llamadas mendicantes, por no tener rentas ni posesiones para vivir, y por lo tanto depender de la mendicidad, comienzan a ejercer una poderosa influencia entre la juventud, hasta el punto que muy pronto hubo muchas adhesiones a ese modo de vida.

Esta “insólita novedad” de que nos hablan los *Annales Normannae*, era un rechazo de la sociedad feudal y eclesiástica fundada sobre privilegios políticos y económicos y en una espiritualidad aristocrática. Los predicadores mendicantes practicaban la pobreza evangélica y predicaban el evangelio de Cristo con la fuerza y sencillez que caracterizaba a los grupos heréticos disidentes. El escenario de su acción no era la fortaleza feudal, sino el nuevo pueblo consciente ya de su pasada servidumbre y de sus recursos futuros. El papa Inocencio III (1198-1210), aunque provenía de un estrato social feudal, supo comprender y animar el nuevo movimiento mendicante gracias a una visión apostólica poco común en su medio. Así predicadores y menores se lanzan a compartir con los demás hombres de su tiempo el empeño de reedificar el mundo cristiano.

Predicar el evangelio es para ellos la primera necesidad, y por eso quieren ser pobres, no sólo como individuos sino comunitariamente que ésta es también una manera de predicar, levantándose contra un mundo que amenazaba ser ahogado por la riqueza. Nada de grandes monasterios o ricos inmuebles, como los usados por otras órdenes, sino habitaciones sencillas en la ciudad, ubicadas de preferencia en los populosos barrios estudiantiles. Domingo de Guzmán solía decir, al referirse a los grandes conventos, que el trigo amontonado se pudría, y por ello él animaba a sus hermanos a formarse en el nuevo estilo de vida enviándoles a las calles y plazas a predicar el evangelio.

Este acercamiento y convivencia con el mundo se reflejaría también en la concepción de una autoridad ejercida democráticamente por medio de elecciones permanentes y renovadoras de la base. Con esta medida se daba un buen golpe a la influencia de príncipes y señores entrometidos, al impedirles que influyeran directamente en la nómina de superiores que velaran por sus intereses.

Es importante notar que el interés de los dominicos por emplazarse cerca del ambiente universitario respondía principalmente a un deseo de introdu-

cirse en el núcleo forjador de la nueva sociedad, y desde ahí ejercer una influencia capaz de cristianizar, o al menos de orientar, cristianamente, a las nuevas generaciones. Pero además implicaba una actitud autodidáctica para la misma institución, ya que la presencia universitaria tendía al aprendizaje metodológico propio de la época, y así poder expresar su espíritu en términos adecuados.

Esta opción de los menores y de los predicadores representaba dentro del evangelismo ortodoxo una divergencia que con el tiempo tomó características de verdadero dramatismo, originándose dos corrientes principales; una de tipo monástico-místico denominada la *Schola Christi* (escuela de Cristo), y otra de corte dialéctico-teológico, llamada de los *Magistri* (Maestros). La primera encabezaba la reforma monacal y consideraba a la razón humana y sus procedimientos como intrusos; se esforzaba por salvaguardar la transparencia del evangelio a través del método tradicional, haciendo de la fe sólo cuestión de adhesión efectiva.

Así, por ejemplo, cuando San Bernardo de Claravalle condenaba severamente a los estudiantes de París, no era sólo el efecto de un rigorismo moral, sino más bien una reacción enraizada en la concepción monástica de la perfección cristiana, que se escandalizaba por ese peligroso compromiso con el mundo y sus recursos, en donde consentir a sus evoluciones era una auténtica profanación de la ciencia del espíritu.⁷

La Escuela de Cristo presentaba un método de perfección cristiana, que seguía los siguientes pasos:

- a) *Collatio* = lectura de las Sagradas Escrituras.
- b) *Meditatio* = meditación; interpretación subjetiva del texto.
- c) *Contemplatio* = contemplación o deleitación en la obra de Dios realizada en los justos.

La Escuela de Cristo tiene un fundamento bíblico, característico de la época, pero su interés por las Sagradas Escrituras proviene de algo subjetivo, cuya finalidad es la realización interior del ideal monástico. La *lectio* sólo es buena según conduzca a la meditación y a la contemplación. Todo lo demás, como sería la exégesis literal, la reflexión acomodada a categorías contem-

⁷ Son muchas las invectivas que la Escuela de Cristo (místico-monástica) lanza en tono de burla a la teoría conceptual de los maestros, porque ve en ella una verdadera corrupción al querer investigar sobre la inescrutable voluntad de Dios, en lugar de someterse a su omnipotente designio. En el famoso devocionario de Tomás de Kempis, *La imitación de Cristo*, encontramos un claro ejemplo de esta mentalidad. Así, en el libro III, capítulo 54 leemos las siguientes palabras que el autor pone en boca de Jesucristo: "Hijo, mira con diligencia los movimientos de la naturaleza y de la gracia, porque son muy contrarios y sutiles, de modo que con dificultad son conocidos sino por varones espirituales e interiormente alumbrados. Todos desean el bien, y en sus dichos y hechos buscan alguna bondad; por eso muchos se engañan con color de bien. La naturaleza es astuta y atrae a sí a muchos, los enrlea y engaña, y siempre se pone a sí misma por fin. Más la gracia anda sin doblez, se desvíe de toda apariencia de mal; no pretende engañar, y hace todas las cosas puramente por Dios..."

poráneas, etcétera, no hace más que empañar, con vana curiosidad, la suprema simplicidad de la palabra de Dios.

Esta vía monástica de perfección humana y cristiana, con todo el valor que pudiera encerrar en sí, aparecía menos eficaz para el hombre común, quedando como camino válido sólo para unos cuantos perfectos o privilegiados. Esto obedecía en gran parte al contacto que Europa había tenido con la filosofía griega, exaltadora de la razón, que exigía al mismo tiempo una “desacralización” de la naturaleza mágica gobernada por el arbitrio divino, concediendo fuerza y vigor a la mente humana para descubrir las leyes de las cosas. Los *Magistri* rechazan, pues, todo simplismo que pretendiera explicar por un indiscriminado recurso al poder divino la actividad natural, considerando que más que exaltarle le oprimían y desestimaban frente a las nuevas corrientes respetuosas de la naturaleza; las que, por otra parte, parecían contar sus derechos con tanta mayor violencia cuanto que habían sido desplazadas durante siglos por un pesimismo sobrenaturalista temeroso del cosmos, del hombre autónomo, de la razón y de la materia.

Ya a principios del siglo XII Guillermo de Conches (1080-1145) había protestado diciendo que: “aquellos que, por exaltar el poder y la sabiduría de un dios arbitrario ordenador del universo, escamotean el sencillo juego de las leyes naturales, suficientes para dar cuenta del orden cósmico, ignoran las fuerzas de la naturaleza y nos rehúsan el derecho a la investigación y nos condenan a seguir siendo como rústicos de una fe sin inteligencia”.⁸

Por eso al irrumpir en las escuelas urbanas en el siglo XIII la filosofía de Aristóteles como la filosofía de la naturaleza y la metafísica realista, todos esos derechos para el mundo, para el hombre, la razón y la materia, afloraron con la violencia de fuerzas reprimidas.

Esa fue la razón por la que la escuela de los *magistri* también quiso hacer frente de manera cristiana a las nuevas exigencias del mundo y del hombre, aunque sin abandonar el terreno de la problemática, sino en él. Para estos jefes o maestros tanto universitarios como apostólicos, la fe es una adhesión del hombre integral, y por ello su teología se presenta como una visión totalizadora de la situación humana a la luz del evangelio, pero creadora de convicciones.⁹ Su rumbo sigue el camino marcado por el antiguo doctor de la Iglesia, San Agustín: “Fides quaerens intellectum” (La fe en busca de su inteligibilidad).

La escuela magisterial, al igual que la místico-monástica, elabora un método fundado en tres operaciones, que aunque distintas entre sí, son sin embargo conexas. Son distintas, hasta el punto en que el progreso pedagógico provocará su separación en los programas académicos decadentes y estratifi-

⁸ Guillermo de CONCHES: *Philosophia mundi*. I, 23, MIGNE; P.L., vol. 172, p. 56.

⁹ El papa Honorio III, y ya antes Inocencio III, al dirigir sus cartas a Santo Domingo de Guzmán, le llamaban: “El Maestro Domingo y hermanos predicadores”. Cfr. RIPOLL: B.O.P., vol. I. Este nombre de maestro fue ratificado en los siglos siguientes, de tal modo que desde entonces al superior general de la Orden de Predicadores se le llamó maestro general.

cados, pero también están íntimamente conexas en el sentido que esta separación deberá respetar su estrecha interdependencia al especializarse en sus tareas. Estas tres operaciones del método magisterial son.

- a) *Lectio* = lectura de las Sagradas Escrituras.
- b) *Quaestio* = cuestionamiento o puesta en cuestión.
- c) *Disputatio* = discusión.¹⁰

Caracterizando la *lectio* del maestro frente a la *collatio* del monje, podemos decir que aquélla es una exégesis, una interpretación en orden a determinar el contenido objetivo del texto sagrado, sean cuales fueren las necesidades y provecho subjetivos.¹¹

La *lectio* presenta el objeto de la fe, el mensaje revelado en las Sagradas Escrituras, pero como ese mensaje es recibido en un ser consciente y reflexivo que da valor a su razón y a su capacidad noética, siente el apetito y la inquietud de entender en su contexto el sentido de ese mensaje, originándose así la segunda operación metodológica, o sea la *quaestio*.¹²

Un maestro no era un exégeta únicamente, sino que también determinaba las cuestiones, no a base de autoridades, porque éstas incluso después de ser obedecidas y producir certeza, dejan la inteligencia vacía. El maestro determina los problemas, pero con razones que *descubran* al espíritu humano la raíz de las cosas.¹³

Esta teología magisterial pretendía ser la respuesta a las nuevas exigencias, pero a través de una nueva óptica, muy distinta de la empleada en el procedimiento monacal. Y aunque todos los maestros estaban unidos en esa preocupación común, existían sin embargo entre ellos diversas noéticas y mentalidades. Por ejemplo la platónica, o la de corte aristotélico, como las más representativas, y se gestaba así una nueva tensión, esta vez en el interior de los mismos maestros, originándose la tercera operación metodológica: la *disputatio* o discusión, que era de enfrentamiento y diálogo entre las diversas posturas. No es extraño, pues, que los jefes de los grupos de renovación apostólica, comprometidos en la predicación popular, hayan asumido el mismo procedimiento teológico magisterial: enseñanza bíblica, cuestionamiento y discusión, como buscadores del sentido del misterio cristiano. Así lo hacía

¹⁰ Estas tres etapas metodológicas degeneraron con el tiempo hasta convertirse en verdaderos artificios estériles de escuela, que la crítica filosófica posterior fustigó con toda razón.

¹¹ CHENU; 1959.

¹² La palabra latina *quaestio*, que se traduce literalmente por cuestión, indagación, examen, no transmite toda la riqueza de su original; por ello hemos preferido el círculo “poner en cuestión”, que se aproxima más al contenido original. Hacemos notar que este cuestionamiento es muy distinto de la interrogación socrática, de la reducción platónica, de la duda cartesiana y de la dialéctica hegeliana. Incluso en la Edad Media la palabra *quaestio* dejaba subsistir caminos tanto inductivos como deductivos.

¹³ Las palabras subrayadas corresponden a las que usa Santo Tomás de Aquino en su *Quodlibeto IV*, a. 183.

Domingo de Guzmán en sus prédicas y en los encuentros públicos que sostén con los herejes albigenses y cátaros.

Es a través de la lectura bíblica como se establece el diálogo con el mundo, al enfocar todos los esfuerzos hacia una búsqueda de entendimiento. Así se nos presenta en Domingo de Guzmán, el maestro de los predicadores, y en éstos, de manera especial en Tomás de Aquino, el Maestro de la Universidad.

La obra de Domingo es la de una orden religiosa al servicio de la palabra de Dios, presente en su tiempo y en unión íntima con el hombre, con su realidad y con su escatología. Busca el diálogo con las nuevas realidades porque está consciente de que todas ellas son realidades "asumidas" por Cristo, y por ello conducen al hombre hacia Dios.¹⁴

El tomismo: Expresión metódica de la vocación teológica de la Orden de Predicadores.

La novedad del método apostólico de Domingo de Guzmán encontró su más perfecta expresión en la sistematización teológica que hizo Tomás de Aquino, pues el evangelismo no sólo engendra una institución, sino que, paralela a ésta, hay una doctrina o más bien, como dice Daniel Rops, "una nueva manera de pensar, de razonar, de fundamentar la teología y de explicar la religión". No puede pensarse en la existencia de los hermanos predicadores sin Tomás de Aquino, de tal suerte que para comprender mejor la vocación eclesial dominicana debemos explicar, al menos en sus lineamientos fundamentales, ese método teológico y apostólico. Para ello nos serviremos de la célebre *Summa Teológica* por ser su obra más representativa.¹⁵

Lo que Santo Tomás intenta realizar en la *Summa Theologiae*, es reducir todo el *ordo dispensationis temporalis* a un *ordo disciplinae* o sea, poner la historia de la salvación cristiana, revelada por Dios en Jesucristo, en un estado de sabiduría. Esto exigía de parte del aquinatense una absoluta fidelidad a la revelación divina y a su sentido evolutivo, so pena de desvirtuar el contenido dogmático, así como también precisar un *núcleo sapiencial revelado*, organizador de la diversidad de misterios de fe propios del cristianismo no por mera yuxtaposición o arreglo externo —lo que sería muy artificial y nada sapiencial—, sino más bien por cohesión íntima, vital y orgánica.

Santo Tomás nos habla así de la significación de su método:

Puesto que el principal intento de esta sagrada doctrina es dar a conocer a Dios no sólo en cuanto es en sí mismo sino también en cuanto es principio y fin de

¹⁴ Los contemporáneos de Santo Domingo le llamaban: "Vir apostolicus" (hombre apostólico), porque a semejanza de los primeros apóstoles, predicaba a los hombres el mensaje de la salvación, haciéndose "todo a todos para salvarlos a todos". (Cfr. San Pablo: *I a los Corintios*, cap. IX, v. 22.)

¹⁵ Para una exposición más abundante sobre la metodología teológica de Santo Tomás de Aquino puede consultarse la excelente obra del Dr. José Sadano: "El método teológico de Santo Tomás de Aquino."

todas las cosas, y especialmente de la creatura racional, en la empresa de exponer esta doctrina trataremos: primero de Dios [primera parte de la *Suma*]; segundo del movimiento de la creatura racional hacia Dios [segunda parte]; tercero de Cristo que, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios [tercera parte] (Cf. *S. Th.* Pról. I, q. 2).

En esta primera cuestión ya podemos descubrir el primero de tres criterios tomistas fundamentales: Dios sería el alfa y omega de todas las realidades, especialmente del hombre llamado a la comunión divina. Un criterio, pues, teovisualizante, como dice el mismo Santo Tomás:

Todo se trata en esta sagrada doctrina desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios o porque todo está ordenado a Dios como principio y como fin (Cf. *S. Th.* I, q. 1 a. 7 c.).

Según esta teología como Dios es el principio y fin del hombre, el fin ha de ser conocido de antemano por los mismos hombres, para que puedan orientarse a él; pero como Dios (ser supremo), en cuanto fin del hombre, trasciende la comprensión humana, la teología no hace sino seguir el designio salvador del Dios revelador, y enseñar lo que sólo Dios conoce de sí mismo y nos es comunicado por revelación (Cf. *S. Th.* I, q. 1 a. 6 c.). Todo se inicia en esta teología con un Dios viviente que se revela en la historia humana para ordenar al hombre hacia la unión divina.

Desde este punto de vista la primera parte de la *Suma* sería el intento de representarnos lo que es la vida íntima de Dios, y la decisión de llamar al hombre a participar de ella, creando al hombre con todas las capacidades fundamentales para conocerlo, y participar amándolo, en el desarrollo del plan divino, en el mundo.

Después de esto, Santo Tomás hace entrar en juego la segunda parte de la *Suma*, como la respuesta que el hombre da a ese designio divino por medio de una actividad *libre* y *consciente*. Y nos dice además que desde el momento en que Cristo se encarnó (se hizo hombre) para asumir la realidad humana y elevarla al plano sobrenatural, el hombre se inserta en una nueva economía “crística”, es decir, que su respuesta libre será la aceptación o rechazo de Cristo, palabra de Dios venida a este mundo.

De ahí que lógicamente en la Tercera parte de la *Suma*, Santo Tomás nos hable de Cristo, que en cuanto hombre que revela a los hombres el plan divino de salvación recapitulado en Él, será el camino para ir a Dios. Dice Santo Tomás que:

Nuestro Salvador y Señor Jesucristo, liberando a su pueblo del pecado... se nos mostró a sí mismo como la vía para llegar, por la resurrección, a la bienaventuranza inmortal. Para consumar la exposición teológica es, pues, necesario que después de la consideración del fin último de la vida humana y de las virtudes y los vicios (tratados en la segunda parte), nos ocupemos del mismo Salvador y de los beneficios por Él prestados al género humano (Cf. prólogo de la tercera parte de la *Suma*).

Y añade, para completar el dinamismo de su exposición:

... precisamente por ser la humanidad de Cristo la vía para tender hacia Dios no debemos quedarnos ahí como en un término definitivo, sino seguir nuestra marcha hacia Dios por Él. Por eso, después de contemplar a la persona misma del Salvador, es menester considerar toda su obra, los sacramentos por los que conseguimos la salvación y la escatología consumada (Cf. prólogo de la tercera parte de la *Suma*).

De esta manera la perspectiva de que todo uni-trinidad: creación, hombre, Cristo, está referido al designio salvador de Dios, es introduciéndonos en el segundo criterio tomista, que es dinámico-universalizante porque todo el movimiento de la perfección humana que "se mueve como una imagen" hacia Dios (su ejemplar), nos lo presenta el aquinatense como un pujante dinamismo cósmico en el que la idea de imagen es energía vital; y así al hablar de la obra de la creación del hombre como imagen de Dios dice Santo Tomás:

Puesto que el hombre se dice ser a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es principalmente en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto en cuanto Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede considerarse de tres maneras: primero, en cuanto el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, y ésta es común a todos los hombres; segundo, en cuanto el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto. Y esta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia; finalmente en cuanto el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto, y es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria. Por ende, ... la glosa distingue una triple imagen, de creación, de recreación y de semejanza. La primera se da en todos los hombres, la segunda sólo en los justos y la tercera exclusivamente en los bienaventurados" (Cf. S. Th. I, q. 98 a. 4 c.).

Para Santo Tomás todo este diseño salvador no podría ser conocido por el hombre sin el formidable hecho de la encarnación, y por ello constituye el tercer criterio tomista, que el mismo Santo Tomás describe como un círculo siempre abierto a la progresiva manifestación de Dios por medio de su *palabra* creadora, electora, redentora y recapituladora. Palabra que salida de Dios por un libérmino designio, asumiría nuestras realidades humanas y las volvería al principio beatificante.¹⁶

Estos tres criterios constituyen en la obra de Santo Tomás el *núcleo sapiencial* de ese *ordo disciplinae* o verdadera ciencia teológica, pues mientras la teo-visualización ilumina la trayectoria marcada por la dinámica-universalizante, el movimiento encarnacional de la *palabra* es el propulsor e inspirador en todas las etapas, y los tres, de consuno, imprimen adhesión y continuidad internas al sistema teológico.

De este modo se nos presenta un sistema teológico vital, animado por una

¹⁶ Aquí PALABRA expresa persona, la persona de Cristo en el sentido que da San Juan Evangelista al *logos* griego.

fe igualmente viva, que se esfuerza por comunicar a los hombres de su tiempo el misterio cristiano, el plan divino de la salvación en un lenguaje adecuado a tiempos y circunstancias propias, ya que el dinamismo de la fe, aunque arraigado en la razón, y por lo mismo en continuo apetito de inteligencia, supera el enunciado, que está limitado por conceptos, para alcanzar la realidad misma.¹⁷

El principio operante de la vocación dominicana hincaría sus raíces aquí, en la comprensión del designio amoroso de Dios de salvar al hombre en y por Cristo, realizando la perfección del hombre en Dios, puesto que los hombres y Cristo habrían sido llamados con la misma vocación. De aquí se desprende una *acción apostólica* y una *actitud evangelizadora*, pues todos los hombres son solidarios de esa vocación o llamado. Y así, la misión de un apóstol es llevar la palabra salvadora a todos sus hermanos, por medio de un testimonio evangélico de vida que sea sensible a la miseria y a la esperanza humana.

Según estas consideraciones, la vocación dominicana se definiría como eminentemente *contemplativa*, aunque no al estilo de la contemplación filosófica, porque ésta separa la contemplación de la acción, distinguiendo las artes liberales de las artes mecánicas, la filosofía misma de las ciencias naturales y hasta la teología especulativa de la moral, sino que más bien sería una contemplación en el sentido que San Juan da en su evangelio al *conocimiento*, el cual engendra una acción concorde con ese conocimiento. De ahí que Santo Tomás, para distinguirla también de la contemplación monástica, defina la vida dominicana como una vida "mixta", porque comporta una dimensión trascendente pero encarnada apostólicamente en su mundo. Y así, aunque la acción de contemplar y la de predicar el evangelio tengan momentos propios y sean distintos en sí, son sin embargo partes necesarias e integrantes de una misma realidad: la vida apostólica: como también distintos serían los dos momentos de la aspiración y la expiración, aunque ambos sean vitales y armónicos e integrantes de una sola operación respiratoria.¹⁸

Es muy importante notar que la contemplación dominicana no tiene como único objeto a Dios en cuanto que es lugar de las ideas y principio de los seres, sino principalmente bajo la modalidad de padre, quien por su iniciativa amorosa inició al hombre en su misterio; de tal manera que la contemplación, sin perder su cualidad intelectual inquisitiva, viene a ser el efecto de la comunión vital en donde el amor (caridad) es el principio del conocimiento, y la delectación que se experimenta no sólo es el fruto del descubrimiento

¹⁷ Para Santo Tomás la experiencia del ministerio es más perfecta que su conceptualización, porque mientras el concepto humano está transido de distancia infinita por ser temporal, la fe, que es operante por la gracia y la caridad, es adhesión viva, personal e inmediata (Cfr. S. Th. q. 23, a 6, ad 1 um.).

¹⁸ Observemos también lo que aparece en toda la teología de Santo Tomás: la distinción de la naturaleza y de la gracia, que beneficia una coherencia tal, que la fe evangélica toma parte en el análisis racional para entrar en la plena inteligibilidad y posesión de sí misma, como advierte CHENU; 1973, p. 58.

de la verdad, sino principalmente la complacencia en la verdad amable y amante. Por eso es que el evangelio no se predica para buscar un orden moralista de costumbres públicas y privadas en los hombres, sino para dar a conocer el amor de Dios por el hombre. La contemplación teológica dominicana no tiene por objeto final conducir a los hombres a "resoluciones" de buena conducta o al "cumplimiento de los deberes", sino a comprender (conocer) el amor de Dios en cada uno. No queremos decir que este método sea exclusivo de la Orden de Predicadores, pero sí que le es propio.

De ahí que Santo Tomás expresara el lema de la Orden de Predicadores con una sencilla frase: "Contemplare et contemplata alliis tradere" (contemplar y comunicar a los demás lo contemplado).

Esto quiere decir que la mayor o menor fidelidad de los dominicos a estos principios evangélico-teológicos, cada uno en su momento histórico, estará en dependencia con la expresión de una vocación operante o inadecuada.¹⁹ La teología y la evangelización, como partes integrantes de un binomio vital, contemplación-predicación eran la garantía de la indisolubilidad del método y la efectividad de una vocación apostólica dominicana. Así por ejemplo, en el libro de las constituciones primitivas de la Orden leemos:

...nuestra Orden, sabemos que fue instituida especialmente para la predicación y la salvación de las almas, y que nuestro empeño se debe dirigir en primer término principalmente y con todo ardor, a que podamos ser útiles a las almas de los próximos (Cf. *Liber Consuetudinum*. Prólogo en: Santo Domingo de Guzmán. B.A.C. pág. 865).

Estas palabras confirman que su razón de ser como orden dentro de la Iglesia y de la historia estará condicionada a la fidelidad que guarde a esa vocación como medio apto, y hasta podríamos decir único, para transmitir su mensaje. De ahí que el principio enunciado por Marshal Mc Luhan: "El medio es el mensaje",²⁰ dentro de nuestro contexto adquiera un significado de profundas consecuencias, las que se expresarían del siguiente modo: la fidelidad del medio (la Orden y su método teológico-tomista) estará en relación directa con la fidelidad del mensaje (predicación evangélica).

ESTRUCTURA JURÍDICA Y ADMINISTRATIVA DE LA ORDEN DE PREDICADORES

Se recordará que la Orden, al ser aprobada por el papa Honorio III en 1216, nació como corporación religiosa diferente de las órdenes monásticas existentes. Estas diferencias eran tanto exteriores como constitutivas. En primer lugar sus miembros están ordenados al sacerdocio a diferencia de los monjes, para quienes el ideal es la perfección religiosa y no la sacerdotal; sin embargo, en la misma Orden de Predicadores se admiten a algunos miem-

¹⁹ La fidelidad de los dominicos a su vocación evangélico-teológica, será lo que nos ocupará al analizar su actitud en el México del siglo XVI, ante los cuestionamientos de la época.

²⁰ MC LUHAN; 1971.

bros, que sin ser sacerdotes colaboran con éstos en el ministerio, ejerciendo casi siempre un trabajo manual, son los llamados hermanos cooperadores o legos, que aunque participan de las gracias de la Orden, carecen sin embargo de voz activa y pasiva.

Los religiosos no tienen derecho de estabilidad (*stabilitas loci*) como los monjes, por lo que pueden ser transferidos de un lugar a otro. La profesión religiosa (cumplimiento de los votos y reglas) se hace al superior general y no al abad, como en el caso de los monjes. También la antigua observancia monástica del trabajo manual se substituye por la del estudio permanente. Además, para que el peso de las observancias o la rigidez de las mismas no impidiera la realización del fin primordial de la Orden, Santo Domingo instituyó la *dispensa*, elemento nuevo en la vida religiosa, por la que un superior podía eximir a un religioso del cumplimiento de ciertas prácticas comunes, v.gr.: recitación comunitaria del oficio divino, ayunos, etcétera, para no estorbar el ministerio, porque el precepto de la caridad está sobre cualquier otro. Y para que los religiosos fueran pobres no sólo como individuos sino como comunidad y hasta como institución, Santo Domingo instauró la *men-dicidad* como forma propia de vida de los predicadores, prohibiendo la posesión de rentas o bienes.²¹

Otra transformación importante en la vida de los predicadores es la concepción de la autoridad y su ejercicio, ya que en la Orden de Predicadores, la autoridad se ejerce de manera democrática y un superior la tiene desde el momento en que ha sido elegido por ellos. Una explicación esquemática de la organización administrativa de la Orden y forma de gobierno sería ésta: a la cabeza de toda la organización se encuentra el *maestro general* que tiene autoridad sobre todos y cada uno de los religiosos, y a quien se hace un voto de obediencia, único que se pronuncia en la fórmula de la profesión religiosa en la Orden.²² En un principio el cargo de maestro general era vitalicio, pero en el año 1804 se estableció que sólo durase un periodo determinado.

La Orden está dividida en provincias, que generalmente corresponden a diferentes zonas geográficas y lingüísticas; al frente de cada una de ellas hay un superior llamado, por lo mismo, *provincial*, elegido por los religiosos que están asignados a esa región o provincia, y que dura cuatro años en dicho cargo. Las provincias a su vez se componen de varias entidades (mínimo

²¹ Esta situación perduró hasta el año 1425, cuando el papa Martín V, obligado por la necesidad provocada por las transformaciones sociales y económicas, autorizó que sólo un convento en cada provincia religiosa de la Orden pudiera posseer rentas para sustentarse. Poco después, en 1475, el papa Sixto IV lo autorizó para toda la Orden, lo cual quedó sancionado en el Concilio de Trento, Sección 25.

²² Aunque en la fórmula de profesión de un religioso dominico sólo se pronuncia el de obediencia, los otros dos esenciales, castidad y pobreza, están implícitamente incluidos en la regla y constituciones a las que les promete obediencia. La fórmula de la profesión es así: "Yo fray... prometo obediencia a Dios, a la Santísima Virgen María, a nuestro Padre Domingo y a ti fray... General de la Orden y a tus sucesores, según la *Regla y las Constituciones de los hermanos predicadores...*"

tres) casi autónomas denominas conventos o prioratos; en cada uno de ellos hay un superior llamado *prior*, que es elegido por los miembros que viven en dicho convento; el cargo de prior dura tres años. Por último, en una provincia existen otras entidades llamadas *casas*, las cuales son una especie de conventos que no tienen un número mínimo de religiosos, y por eso, no alcanzan la categoría de prioratos, o sea de representatividad, y que no pueden elegir al superior, sino que les es impuesto por el provincial con el título de vicario; su cargo dura tres años.

Para que un religioso tenga derechos en esta organización, es decir, voz activa y pasiva, se requieren varias condiciones que varían de acuerdo con la calidad de la elección (v. gr.: para elegir o ser elegido provincial o prior conventual), todo lo cual está señalado en el derecho de la Orden.

El sufragio es directo cuando se trata de la elección de un prior conventual, y representativo cuando se trata de las demás elecciones mayores. El proceso electivo es el siguiente: los miembros de un convento eligen un superior o prior conventual, quien para ejercer su oficio debe ser confirmado por el superior provincial, ya que los conventos son partes de la provincia y como tales deben ser ordenados al bien común. Cuando hay elecciones de provincial, el voto de los religiosos ya no es directo, sino que se ejerce por representación, y los encargados de representarles son los priores de cada convento, añadiéndoles a cada uno de ellos un "socio" elegido directamente y para esta ocasión únicamente; las casas no priorales pueden formar una especie de federación y de entre ellas elegir un delegado que las represente en la elección de provincial. Reunidos los electores en un lugar determinado con anterioridad, se da a la reunión, que dura algunos días, el nombre de *capítulo provincial*. En esta reunión se distinguen dos etapas: la primera es la elección del prior provincial, y la otra, de los definidores o legisladores, quienes se encargarán, junto con el provincial, de dictar las leyes más convenientes para toda la provincia. Los actos legislativos del provincial y los definidores constituyen la segunda etapa del capítulo provincial. Una vez elegido el prior provincial, al igual que el prior conventual, necesita la confirmación del maestro general. Los documentos emanados del capítulo provincial se llaman actas del capítulo provincial.

En la elección del maestro general se sigue un proceso muy semejante al de la elección del prior provincial que acabamos de describir, con la diferencia de que los representantes de los religiosos no serán ya los priores conventuales, sino los priores provinciales, a los que se les une también un socio elegido para este efecto por el capítulo provincial.

Los capítulos generales se efectúan cada tres años,²³ y en ellos se legisla para toda la Orden; los documentos que en él se redactan son llamados actas de los capítulos generales. Cada capítulo general, tomando como base la constitución fundamental de la Orden, se encarga de interpretar, añadir o

²³ Hasta el año 1370 se efectuaban cada dos años, después se determinó que fuera cada tres.

quitar aquello que, según las circunstancias, parezca más oportuno para el buen gobierno de toda la Orden. Y a fin de que la legislación no sufra de inestabilidad, se exigió que toda innovación, ya fuera ésta la aceptación o el rechazo de una ley, debía ser sancionada por tres capítulos generales ininterrumpidamente. Con este procedimiento el cuerpo legislativo tenía a la vez flexibilidad y prudente estabilidad.

Aunque la Orden de Santo Domingo se difundió rápidamente desde un principio, como lo atestigua el hecho de que en 1277 ya contaba con doce provincias y más de 400 conventos, y en 1303, 18 provincias y 590 conventos;²⁴ este esplendor se vio muy pronto amenazado por el relajamiento interno de la pobreza y del celo apostólico principalmente, sumándose a esto las terribles pestes que diezmaron a las poblaciones y a los conventos, mas a pesar de este cuadro desolador que a finales del siglo XIV alcanzó proporciones alarmantes, una mujer dominica llamada Catalina de Siena inició un movimiento de auténtica reforma apostólica dentro de la Orden, orientado a restaurar en ella el espíritu primitivo. Este movimiento habría de continuarse a lo largo de todo el siglo XV, tomando diversas modalidades según fuera el carácter, espíritu e intuición del reformador. El movimiento reformista alcanzó a toda la Orden a finales del siglo XV y principios del XVI, y es precisamente dentro de este contexto reformador donde se movía la provincia de España cuando surgió la gran idea misional de América. Y considerando la enorme influencia que la reforma religiosa ejerció entre los dominicos de América y en especial de México, es necesario hurgar este movimiento en España.²⁵

²⁴ El mismo Santo Domingo comenzó a enviar a sus religiosos ya establecidos en Italia, Francia y España, hacia tierras nórdicas (Friesach y Hungría en 1217; Inglaterra, Colonia y Escandinavia, en 1221; Krakovia, en 1222). Sus sucesores en el Generalato, el Beato Jordán de Sajonia (1222-1237) visitó todas las provincias de la Orden, desde Inglaterra hasta Jerusalén; aumentó las fundaciones especialmente en lugares de habla alemana obteniendo numerosas vocaciones entre los jóvenes universitarios de París, Bolonia, Oxford y Vercelli.

²⁵ Para una abundante bibliografía sobre la historia de la Orden de Predicadores, Cfr. "Lexicon fur theologie und Kirche", *Dominikanerorden*, vol. 3, pp. 483-491.

Primera parte

**Los dominicos en el Nuevo Mundo
(1509-1526)**

I. Castilla y el Nuevo Mundo

La reforma dominicana en España hasta el descubrimiento de América

Al aniciarse el movimiento de “reforma” dentro de la Orden de Predicadores, fincado en el deseo de retornar a la exigencia primitiva del método teológico-evangélico propio de la vocación dominicana, nos encontramos ante una compleja situación interna. Hemos de referirnos a este movimiento dentro de la provincia de España para aclarar lo que ocurrió después en el Nuevo Mundo.

Fue fray Raimundo de Capua, maestro general de la Orden en 1380, quien animado por Catalina de Siena (hoy Santa y por su doctrina nombrada doctora de la Iglesia católica), comprendió que para realizar un cambio tan ambicioso, como era la reforma de la Orden, tenía que realizarse un cambio de estructuras, para librar al cuerpo de la Orden de la esclerosis que padecía. Fray Raimundo propuso como medida fundamental que los conventos en donde aún se conservaba el rigor de la vida regular estuvieran siempre gobernados por superiores igualmente observantes y reformados, de ahí que a estos conventos se les llamara de “observancia” o “reformados”. La idea era asegurar en cada provincia uno o varios conventos de observancia, para que éstos a su vez ganaran adeptos entre los religiosos de otros conventos. Este principio fue juzgado por los sucesores de fray Raimundo de Capua como demasiado respetuoso y por lo mismo poco eficaz; en su opinión, para que la reforma se llevara a cabo con éxito, era necesario aplicar ese mismo principio, pero con todo su rigor y sin tantos

miramientos, afectando la misma estructura de la Orden, y así se hizo cuando se quitó a los provinciales la jurisdicción sobre los conventos reformados, poniéndolos bajo la inmediata del maestro general por medio de un vicario general. Pese a estas medidas, en el año de 1401, al ser elegido maestro general el P. fray Tomás Paccaroni (1404-14) que no pertenecía a la reforma, los reformados pensaron que el nuevo maestro general limitaría los privilegios acordados a la reforma desde fray Raimundo de Capua, y sin esperar a otra cosa procedieron a pedir una bula al papa Bonifacio IX (1389-1404), el 28 de marzo del año 1401, en la que se mandaba al Capítulo General que respetase lo mandado por Raimundo de Capua.¹ Esta medida, naturalmente, irritó a los no reformados, quienes en prueba de su desacuerdo consiguieron a su vez otra bula del mismo Bonifacio IX un mes después, en donde se revocaba la anterior, con lo que los religiosos reformados quedaban nuevamente bajo la jurisdicción de los superiores ordinarios (*legge, provinciales*) y no de los vicarios generales.²

El sucesor en el generalato fue fray Leonardo Dati (1414-25), que tampoco era reformado; este vaivén hizo crecer la tensión entre reformados y no reformados, al punto de verse amenazada la unidad de la Orden. Había, pues, que buscar una solución intermedia con la que se lograra una cierta estabilidad, que consistió en liberar a los reformados de la autoridad de los provinciales pero sin restablecer los vicarios generales. Esta medida perduró hasta el año 1453, lo cual dio tiempo al movimiento reformista para consolidarse y ganar terreno sobre los conventos no reformados, hasta el punto que en Italia, por ejemplo, muchos conventos reformados pretendieron desligarse totalmente de sus provincias y formar una corporación independiente bajo la única jurisdicción del maestro general.

El P. fray Martial Auribelli (1453-62), que entonces era el maestro general, comprendió que una medida semejante, además de alterar profundamente la estructura de la institución, presentaba un serio peligro de ruptura dentro de la misma, como sucedía entonces en otras órdenes religiosas, y se opuso a esa pretensión de los italianos, aunque favoreció enormemente el movimiento reformista. Los italianos no lo consideraron así, y ante la negativa del maestro general, el padre fray Tomás Leuco, principal animador del movimiento italiano, se presentó ante el papa Pío II (1458-64), y con su celo exagerado lo convenció de la utilidad de la medida; el Papa accedió a la petición y el maestro general se opuso por razones de unidad de la Orden. Eso le valió la destitución en 1462.³

Además de esto, el Papa le concedió una serie de privilegios encaminados a asegurar su desenvolvimiento, sin que ningún superior pudiera impedirlo.

¹ B.O.P.; II, p. 415.

² B.O.P.; II, p. 445.

³ De esta manera se constituyó la primera congregación de observancia que agrupó a los conventos reformados llamada de Lombardía, y que dirigía un Vicario elegido por la misma Congregación.

Tres años después el capítulo general de 1465, reconociendo la injusticia cometida con el padre Auribelli, volvió a elegirlo maestro general de la Orden (1465-73). En este segundo periodo, como ya lo había hecho en el primero, procuró extender la reforma, pero sin menoscabar la unidad de la Orden. Sin embargo, la Congregación de Lombardía mantuvo su autonomía en forma decidida y clara.

Por lo que respecta a la reforma en España, fue el cardenal Torquemada quien más se interesó por que se realizara entre los dominicos. Había conseguido de Pío II que los privilegios de la Congregación de Lombardía se extendieran a la de Castilla, y aunque esas gracias nunca alcanzaron pleno efecto, el frecuente intercambio de personal e influencia fue algo muy sensible.

El primer ensayo de reforma al estilo del inaugurado por fray Raimundo de Capua se debió al beato Álvaro de Córdoba. Este religioso, que ocupaba el cargo de confesor en la corte de la reina María de Aragón se retiró en 1423 con otros religiosos al convento de Santo Domingo de Escala-celi, cerca de Córdoba, a vivir según el rigor primitivo de las leyes de la Orden; el convento "era una mansión de recogimiento donde los religiosos se dedicaban con intensidad a la oración y al estudio".⁴ Y consta que a los pocos años de haberse fundado ya tenía estudio de filosofía y teología.⁵

Este convento servía además como casa-albergue para los religiosos dedicados al ministerio, y así, el religioso que predicaba en la ciudad se retiraba después de un tiempo al desierto de Escala-celi, para que otro lo sustituyera en la predicación.

Con el fin de asegurar el movimiento de fray Álvaro, el 4 de enero de 1427, el papa Martín V (1417-31), a petición de la reina de Castilla, doña María de Aragón, autorizó que fray Álvaro de Córdoba fuese instituido prior mayor o vicario general de aquella casa y de cuantas en los reinos de Castilla y León abrazaran la reforma, y que, faltando él, los religiosos pudiesen elegir otro sin necesidad de confirmación por parte del maestro general.⁶ Pese a la enorme facultad que confería esta gracia, parece que nunca llegó a efectuarse, pues la obra de fray Álvaro terminó con él; sus esfuerzos, sin embargo, no fueron estériles, pues despertó la conciencia reformista en la provincia de España. Así, las actas del capítulo provincial de 1434 reflejan una marcada tendencia reformadora cuando prohíben la *residencia extra claustra* (fuera del convento) por razón de estudios, como era entonces la costumbre, y establecen, además, el rigor en lo referente a la clausura, la comida, la pobreza, etcétera.⁷

Aunque para esas fechas el movimiento reformista había ganado terreno sobre los religiosos y los conventos, carecía de coordinación y sobre todo de una cabeza que animara y dirigiera las múltiples fuerzas dispersas de reno-

⁴ BELTRÁN de HEREDIA; 1939, p. 3.

⁵ Cfr. *Analecta Ordinis*, vol. 4, p. 485.

⁶ B.O.P.; II, p. 674.

⁷ BELTRÁN de HEREDIA; 1939, p. 4.

vación. Este animador lo encontró la reforma en la persona del famoso cardenal fray Juan de Torquemada (1388-1468), dominico, hijo del convento de Valladolid y cardenal de la Iglesia romana desde 1439, más tarde obispo de Cádiz y arzobispo de Toledo. Este religioso gozaba, además de un enorme prestigio intelectual, de una fuerte influencia en las Cortes y en la misma sede apostólica. Entusiasta reformador, se preocupó grandemente en la reforma religiosa de la orden benedictina en España, y, lógicamente, también de los *dominicos*, término con el que por entonces se les comenzaba a llamar a los hermanos predicadores. La sustitución en el nombre de la orden es lamentable, pues destaca el de su fundador, Santo Domingo, sobre la vocación que inspiró su obra: la predicación.

Ya hemos dicho cómo el cardenal, testigo del entusiasmo desbordante con que las provincias italianas se aplicaban a la reforma de sus conventos, quiso incorporar su convento de Valladolid a los privilegios de la Congregación de Lombardía. Él mismo había invertido fuertes sumas de dinero en la restauración material del edificio, y se consideraba con derecho a intervenir en la dirección espiritual de sus hermanos, encauzándolos a una mayor vivencia de las observancias monásticas, como consta en una carta que dirigió a su fiel amigo el padre Juan de Gumié, general de la Orden de San Benito en 1452.⁸ Es importante hacer notar que el deseo de Torquemada de reformar el convento de San Pablo de Valladolid le llevó a tomar algunas medidas que serán claves al interpretar el sentido de la reforma conventual.

Una de las primeras providencias que Torquemada tomó fue pedir al maestro general Auribelli que nombrara al padre fray Antonio de Santa María de Nieva, por entonces encargado de la reforma conventual en la vecina provincia de Portugal, promotor de la reforma en el convento de San Pablo de Valladolid.⁹ Y como en opinión del mismo Torquemada, la calidad de extranjero del padre De Nieva podía menoscabar el éxito de su misión, procuró que se le diese un auxiliar, ¡que fue nada menos que el prior de San Benito!¹⁰ Las cosas no pararon allí, sino que por bula del papa Pío II, de 15 de noviembre de 1460, encargado fray Antonio de Santa María de Nieva del vicariato general sobre todos los conventos reformados, nombró superior del convento de Valladolid al abad benedictino, y le dio plenas facultades para proseguir allí la reforma. Naturalmente, esta bula fue propiciada por el cardenal Torquemada, como consta en una carta suya al padre Gumié, con fecha de 5 de marzo de 1461.¹¹ Por su parte, el buen abad

⁸ BELTRÁN de HEREDIA; 1939, p. 6.

⁹ Carta del M. General Auribelli al P. Antonio María de Nieva a 16 de diciembre de 1459, en: A.F.P.; 7 (1937), pp. 210-245. He aquí parte del texto: "... a instancias del Revdsmo. D. Cardenal de San Sixto (Torquemada), por medio de la presente instituyo al P. Gumié, como mi vicario con plena autoridad así en lo espiritual como en lo temporal, sobre la cabeza y miembros del convento de Valladolid de la provincia de España, para que se interese en lo tocante a la reformación".

¹⁰ Texto en: A.F.P.; 7, (1937), p. 227.

¹¹ *Idem.*, p. 230.

benedictino se esmeró en cumplir fielmente los encargos pontificios y cardenalicios, apoyado por una verdadera catarata de bulas, cédulas y privilegios, y llegó el Sumo Pontífice a extender al convento de Valladolid todos los privilegios y gracias de que gozaba la Congregación de Lombardía.¹²

Además, Torquemada consiguió que el general Auribelli, pocos meses antes de ser depuesto por Pío II, confirmara con su visita a Valladolid la obra realizada en pro de la reforma; y entre otras cosas se le renovó al abad Gumié el autoridad que tenía sobre los religiosos dominicos, incluyendo a los que pretendieran impedir la reforma.

No es, pues, difícil observar que a la muerte del cardenal Torquemada, el convento de Valladolid, provisto de todo el aparato jurídico y técnico a que hemos hecho referencia, se encontrara en situación propicia para ser cuna de la reforma en España.

Es muy poco lo que conocemos sobre el desarrollo de la reforma en la provincia de España debido a la falta de documentación, pero a juzgar por lo que se ventiló en el Capítulo General de Roma en el año 1474, podemos suponer que ya para entonces eran muchos los conventos que habían escapado a la jurisdicción del provincial al abrazar la reforma y ponerse bajo el vicario general.

El provincial de entonces, fray Andrés de Toro, expuso al maestro general, fray Leandro de Mansuetis (1474-80), los serios inconvenientes que esa situación provocaba en la provincia, y pidió que tanto los reformados como los no reformados estuvieran todos bajo una sola cabeza. El maestro general, después de deliberar sobre el asunto, accedió a la propuesta del provincial español y absolió al vicario general, que era entonces fray Juan de San Martín. Pese a que la medida parecía haber sido tomada con toda seriedad, al día siguiente el maestro general inexplicablemente cambió de parecer, quizás movido por algún simpatizante de la reforma que intercedió por la realización de la misma. La nueva medida adoptada por el padre De Mansuetis tenía el sello curial, pues dejaba a los reformados libertad para aceptar o rechazar lo acordado primeramente con el padre Andrés de Toro. Y dando por supuesto que aquéllos rehusarían someterse al provincial, al cabo de un mes les recordó que el cargo de vicario general duraría sólo *tres años* y el de *priores dos*.¹³ En lo único que se salvaguardaba la autoridad del provincial era que la confirmación del vicario general era asunto de su jurisdicción. Sin embargo, en este caso el maestro general, sin dar oportunidad a que pudiera intervenir el provincial De Toro, confirmó al padre fray Juan de San Martín en el cargo de vicario. Además, el padre Leandro de Mansuetis confirmó la bula de Sixto IV, llamada *Mare*

¹² *Idem.*, p. 231.

¹³ Esta modificación que se hace en la duración de los cargos la tendremos igualmente en los primeros años de la provincia de Santiago de México, inspirada en el movimiento reformista.

Magnum de 31 de agosto de 1474,¹⁴ por la que se permitía a los conventos reformados poseer bienes inmuebles para su manutención.¹⁵

El advenimiento de los reyes católicos al trono de España en 1474 comunicó nueva fuerza a la reforma conventual, pues aunque ya para entonces varios conventos de importancia se habían sumado a la observancia, la amistad personal del vicario general fray Alfonso de San Cebrián con los monarcas garantizaban apoyo y simpatía. Esta circunstancia, lejos de mejorar las relaciones entre el vicario general y el provincial de España, contribuyó a empeorarlas, sobre todo por la indebida intromisión de los soberanos en asuntos de reforma, pues a veces actuaron violentamente al tratar de imponer la reforma a los conventos dependientes del provincial.

Por su parte el vicario general, viéndose apoyado y robustecido en su posición frente al maestro general y ante la misma provincia de España, creyó llegado el momento de conseguir la independencia absoluta para la Congregación reformada de España, y exponiéndolo al padre De Manuetis, logró sus objetivos plenamente en el capítulo general de Peruggia el año de 1478. El vicario de San Cebrián se dirigió entonces al papa para obtener de él la ratificación, que se concedió por bula de 30 de mayo de 1478,¹⁶ mandándose a los obispos de Segovia, Córdoba y Coria que amparasen al vicario en la ejecución de lo mandado.

Al terminar su mandato el padre San Cebrián fue reelegido en el cargo de vicario general. Sin embargo, pese al enorme prestigio de que gozaba tanto en la corte como en la curia generalicia, el padre San Cebrián distaba de ser la persona indicada para suavizar las tensas relaciones existentes entre la vicaría o congregación reformada y la provincia de España, pues por una parte los reyes católicos y el mismo San Cebrián y por otra el maestro general y el provincial diferían radicalmente sobre el método a seguir en el proceso reformador.

Los reyes querían acelerar el proceso, en cambio el maestro general buscaba evitar toda fricción imponiendo para ello un ritmo más lento. En una ocasión el vicario general, apoyado por los soberanos, trató de imponer por viva fuerza la reforma al convento de San Esteban de Salamanca, cosa que no se consiguió. Está claro que estos actos hicieron más reticentes a los no reformados y ahondaron la profunda división existente entre unos y otros. El provincial no podía menos de condonar esta actitud del vicario general, y en 1480 logró que el padre San Cebrián fuera a Roma para ser absuelto de algunas censuras en las que había incurrido, y de las que le acusaba el provincial Andrés de Toro. Sin embargo, en esta ocasión, a ruegos de los reyes católicos, el papa no sólo concedió la absolución de las censuras, sino que le autorizó para que en adelante pudiera introducir la reforma en donde en conciencia lo creyera necesario, sin peligro de incurrir en censuras.¹⁷

¹⁴ B.O.P.; III, p. 516.

¹⁵ BELTRÁN DE HEREDIA; 1939, pp. 15-16.

¹⁶ B.O.P.; III, p. 565.

¹⁷ En esta concesión debemos ver, como dice Beltrán de Heredia, un intento concreto

Por su parte el provincial fray Andrés de Toro, también hijo del convento de San Esteban de Salamanca, además de alentar a los religiosos a resistir al vicario general, recurrió al maestro general quejándose de las frecuentes intromisiones del padre San Cebrián, y logró del De Mansuetis que el vicario no implantara la reforma en ningún convento sin licencia del mismo provincial y de la mayor parte de los religiosos de ese convento, prohibiéndole además que infringiera los límites que el provincial le señalara, y que dejara en paz al convento de San Esteban de Salamanca. Pero cuando el padre San Cebrián obtuvo del papa Sixto IV la bula a que hemos hecho alusión, los de Salamanca recurrieron a Roma, y presentando un memorial de su vida, consiguieron a su vez un diploma por el que se le exceptuaba del privilegio otorgado al vicario.

La fuerte oposición que el convento de San Esteban manifestaba para incorporarse a la reforma provenía no tanto del desdoro que significaba reconocerse inobservante, o a la violencia con la que se les quería imponer, sino más bien, como explica el padre Beltrán de Heredia,¹⁸ era el fruto de una terrible "competencia" que desde principios del siglo xv y en múltiples campos se venía acentuando entre este convento y el de San Pablo de Valladolid, de tal manera que al ser Valladolid la cuna de la reforma, Salamanca consideraba el sometimiento como una muestra de inferioridad.

La actitud "competitiva" entre los conventos de San Esteban de Salamanca (el que mayor participación tuvo en la evangelización de América) y de San Pablo de Valladolid es, ciertamente, una de las claves interpretativas. Hemos de situar su origen en el año 1418, cuando el provincial de España, fray Luis de Valladolid, aprovechando la división que existía entre la provincia de España y la de Portugal, pidió al papa Martín V, sin consultar con la provincia, una bula que autorizaba la división de provincia de España y la creación de otra con el nombre de Santiago; la cual quedaba integrada por los territorios de Galicia, Asturias, Oviedo y el Reino de León, que entonces comprendía León, Zamora y Salamanca.¹⁹

El convento de San Esteban pasaba, pues, a formar parte de la nueva provincia de Santiago, en cambio el de San Pablo de Valladolid seguía perteneciendo a la de España, y así se quedaba como único centro cultural y religioso de importancia dentro de la provincia; pero como el convento de

de ganar el convento de San Esteban para la causa de la reforma, porque según refiere la *Historia del convento de Salamanca*, el padre San Cebrián había sido prior ahí hasta el año 1473, en que se hizo cargo de la vicaría general. El intento violento de tomar San Esteban nos lo refiere el padre Barrio en su *Historia del Convento de Salamanca*, del siguiente modo: "El padre San Cebrián, provisto de una carta de la Reina y en compañía de gente de armas, una mañana de diciembre de 1475 se presentó de improviso en el convento, queriendo obligar a los religiosos a que reconocieran su autoridad, y se asociaran al grupo de conventos reformados. La comunidad dándose por ofendida por la forma violenta de aquel proceder, se resistió a la imposición, y viniendo en su ayuda muchos hombres del pueblo salmantino obligaron a los reformadores a retirarse sin lograr su intento." CUERVO; II, 1914, pp. 488-491.

¹⁸ BELTRÁN de HEREDIA; 1939, p. 22.

¹⁹ B.O.P.; II, p. 533. Bula *Sacrae religionis*, de 5 de febrero de 1418.

San Esteban era el más importante centro de estudios que entonces tenía la provincia, la mayoría de los conventos se opusieron a esta medida, y después de muchas dificultades el problema se arregló satisfactoriamente para los de Salamanca, al quedar sin efecto la creación de la provincia de Santiago.

Es significativo que la futura provincia dominicana de México adoptaría el título de Santiago al erigirse autónoma, y en esto, como veremos más adelante, podemos ver más una posición que una coincidencia.

Gracias a todo el apoyo que la reforma recibía de parte de las autoridades civiles y religiosas, muy pronto se vio dueña de la situación en la provincia de España; por otra parte la juventud prefería incorporarse a los conventos reformados, mientras que los viejos conventos languidecían por falta de personal. Curiosamente el mismo fenómeno de falta de personal reformado disponible se dio en la Congregación, aunque por distinto motivo, pues los conventos reformados debían enviar religiosos a los que se adherían al movimiento con el fin de restaurar la observancia. Y a tanto llegó el problema que se decidió llamar a todos los religiosos españoles que se encontraban en la provincia de Lombardía para que se integraran a su provincia. Así lo ordenó la bula del papa Sixto IV en 1481.²⁰

Pese a la solidez que el movimiento reformista había adquirido para entonces, las tensiones entre observantes y claustrales, como se les llamaba a los no reformados, se intensificaron, aunque siempre con ventaja para la reforma.

Cuando el padre fray Pascual de Ampudia asumió el cargo de vicario general en la Congregación de España hacia el año 1489, ésta adquirió un marcado predominio sobre la Provincia. Este religioso, fray Pascual de Ampudia, que había residido en la congregación de Lombardía durante muchos años, consiguió del papa Inocencio VIII (1484-92) una notabilísima bula por la que el Sumo Pontífice confirmaba y ampliaba los privilegios y las gracias accordadas a los observantes.²¹

Son también del tiempo del padre Ampudia las actas de los capítulos provinciales más antiguos que han llegado hasta nosotros celebrados por la Congregación y es interesante notar que ya por entonces comenzaba a aparecer en el seno mismo de la reforma una línea de tendencia rigorista que pugnaba por una mayor austereidad, sobre todo en lo referente a la pobreza, pues según decían, las constituciones primitivas prohibían la posesión de bie-

²⁰ Cfr. B.O.P.; III, p. 597.

²¹ Entre otras cosas esta bula ordenaba lo siguiente: 1. Que los vicarios de la Congregación no pudieran ser reelegidos hasta pasado un trienio después de su mandato. 2. Que el número de doce religiosos, exigido por la Constitución para que cada convento tuviera derecho a voto en el Capítulo Provincial, se redujera a sólo ocho. 3. Que nadie pretendiera solicitar por sí mismo algún grado o título, sino que correspondía esto a la Congregación. 4. Que los privilegios y gracias concedidas a los mendicantes por la Bula *Mare magnum*, se aplicaran también a la Congregación. B.O.P.; IV, pp. 44 y ss. Bula *Sacrae Religionis* de 12 de marzo de 1489.

nes inmuebles, salvo los edificios de los mismos conventos, so pena de incurrir en la “maldición de Santo Domingo”.

El capítulo, con la intención de aquietar las conciencias en este punto, notificó haber recibido una carta del cardenal de Fox, en la que comunicaba que el papa Inocencio VIII *vivae vocis oraculo* dispensaba de aquella constitución, según lo contenido en la bula *Mare magnum* de Sixto IV, quitando así la temida maldición.²²

En este capítulo se aprobaron las ordenaciones hechas en los anteriores de Sevilla y Palencia, todas ellas encaminadas a poner coto a algunos resabios claustrales. Se ordenaba, entre otras cosas:

- 1) Que haya uniformidad en el rezo del oficio divino y celebración de la misa, sin introducir singularidades.
- 2) Que se mantenga la costumbre existente en la provincia de celebrar semanalmente la procesión por los difuntos.
- 3) Que los superiores no introduzcan fiestas que no figuren en el calendario.
- 4) Que se proceda con rigor contra los fugitivos.
- 5) Que los fondos de la comunidad se tengan en depósito común.
- 6) Que no se dispense la vigilia, ni se permita usar lino sino por razón de enfermedad.
- 7) Se prohíbe equitar y usar pañuelos largos en los viajes “al modo de los seglares”; pero donde lo requiere la necesidad se usen mulas sencillas, pañuelos cortos para el sudor.
- 8) Se condenan algunos abusos contra la pobreza.
- 9) En cuanto a la clausura y trato con mujeres se pone gran rigor.
- 10) Se prohíbe admitir jóvenes de menos de 14 años o que no tengan disposición para la vida religiosa.
- 11) Se prohíbe recibir grados (académicos) sin licencia del vicario y defensorio de la Congregación.
- 12) Se reserva a los prelados el dar licencia para confesar.
- 13) Se reglamenta la elección de priores y socios para el capítulo.

Y como innovaciones se añaden las siguientes:

- 1) La instalación de una puerta doble exterior y su oportuna clausura, tanto en la portería como en la iglesia.
- 2) Se prohíbe, bajo precepto, entrar en la celda de otro.
- 3) Se reglamentan las dimensiones de hábito, no debiendo exceder el cerco inferior de la túnica de 20 palmos ni tampoco la capa.
- 4) Se manda estudiar la gramática por el “arte de Nebrija”, para evitar la confusión que surgía de la diversidad de opiniones.²³

²² B.O.P.; IV, pp. 43 y ss.

²³ BELTRÁN DE HEREDIA; 1939, pp. 31-32.

Dentro de esta perspectiva, unida directamente con la línea monacal, la reforma se consolidó a tal punto que la provincia de España ya casi sin influencia aceptó la fusión con la congregación reformada, en el capítulo provincial de Burgos de 1506. Sin embargo, cuando podía darse por concluida la triste historia de tensiones entre reformados y no reformados, nuevas dificultades vinieron a disgregar la recién creada unidad provincial. El maestro general Vicente Bandello (1501-1506), que con sabias disposiciones había impulsado la reforma en España, murió el 27 de agosto de ese año, y su sucesor en el generalato, fray Juan Clerée (1507), no logró sobrevivir más de dos meses en el cargo, pues también murió. En esta complicada situación, el papa Julio II (1503-13) nombró entonces al padre fray Tomás de Vio Cayetano vicario general de la Orden. Todo esto hizo que las resoluciones del capítulo provincial de Burgos se prorrogaran, y cuando en 1508 la congregación de España debía celebrar capítulo electivo, el padre Cayetano mandó “por causas razonables que movían al Rey [Fernando el Católico], al cardenal Cisneros y a él”, que el dicho capítulo de la Congregación se celebrara después del capítulo general de la Orden, que había sido convocado para el mes de junio de aquel año.

Las presiones del rey y del cardenal Cisneros obligaron a Cayetano a nombrar un vicario general para la provincia en la persona del padre fray Francisco de Porres, encargándole convocar el capítulo provincial y de asumir el gobierno provisional de la provincia cuando el padre Diego Magdaleno, entonces provincial, terminara su mandato; esta medida manifestaba claramente que ni el rey ni Cisneros querían que el mencionado padre Magdaleno continuara en el gobierno de la provincia.²⁴

Por su parte, el padre fray Francisco de Porres, al verse investido del cargo de vicario general, convocó a capítulo electivo, desobedeciendo así las disposiciones de Cayetano. En dicho capítulo salió elegido el padre fray Agustín de Funes, pese a que el padre Magdaleno seguía actuando como provincial. No es difícil comprender que estas medidas arbitrarias sumieron nuevamente a la provincia en un lamentable cisma.

Al enterarse el padre Cayetano de lo ocurrido, tomó una medida enérgica contra los que habían infringido sus disposiciones, y el 28 de junio de 1508 absolvío de su oficio al vicario general fray Francisco de Porres, nombrando en su lugar al padre fray Tomás de Matienzo, quien permaneció en el oficio hasta mediados de 1509, en que pudo celebrarse normalmente el capítulo provincial electivo. De esta forma se terminaba con un largo drama que dividía a la provincia de España.

La reforma, como lo indica su etimología (*reformatio*), es un volver a la forma original, en este caso al espíritu y vocación primitiva de la Orden de predicadores. Es, además, la reacción provocada por el secularismo que

²⁴ Esto se hacía contra todo derecho, ya que era el padre Magdaleno a quien correspondía presidir la elección del provincial, pues al terminar su cuadrienio como provincial continuaba él en el cargo hasta que se celebrara el capítulo general y se pudiera elegir nuevo provincial.

a finales del siglo XIV había penetrado en la vida religiosa, y había ahogado el celo apostólico de los individuos al desquiciar las instituciones, pues muchos abandonaban la vida común para refugiarse en las cortes decadentes. La consecuencia lógica fue que la predicación de la palabra de Dios, como oficio propio de los dominicos, había pasado a un plano secundario y revestía formas de convencionalismo servil, basado principalmente en una moral de costumbres para promover intereses creados, que nada tenía que ver con aquella contemplación teológica ideada por Santo Domingo de Guzmán.

El movimiento reformista aparece, pues, como algo uniforme en donde la única diferencia era un mayor o menor rigorismo; mas si profundizamos descubriremos diferencias más serias de orientación y de comprensión de los medios para llevarla a cabo. No quiere esto decir que la reforma no presentara coherencia interna, pues sus raíces se nutrían de la espiritualidad savonaroliana, inspirada por el famoso predicador dominico Jerónimo Savonarola, fundador de la Congregación reformada de San Marcos de Florencia.

A finales del siglo XV, como se dijo, el intercambio entre religiosos italianos y españoles pertenecientes a las congregaciones reformadas era muy considerable; y no obstante el reclamo que hizo España de sus religiosos, la situación no cambió. Al efectuarse la unión de la provincia de España con la Congregación reformada en 1506, algunos religiosos de tendencias rigoristas, temerosos de que los residuos "claustrales" minaran el nivel de observancia religiosa, prefirieron buscar un clima más favorable a sus inclinaciones y dirigieron su mirada hacia las congregaciones italianas y en especial a la de San Marcos, en la que el espíritu y recuerdo del maestro Jerónimo estaba aún vivo.

Entre los escasos testimonios que de ello existen, conservamos uno de particular interés sobre un fray Domingo de Mendoza (hermano del padre García de Loaisa, futuro maestro general de la Orden), primer animador de las misiones en América. Este religioso había profesado en el convento de San Esteban de Salamanca y allí aparece como estudiante de lógica en el año 1493; más tarde fue a continuar sus estudios a París o Bologna, no es posible precisar,²⁵ pero es muy posible que optara por Bologna, de donde se transfirió a la Congregación de San Marcos donde le encontramos en el año 1508, cuando el ya maestro general Cayetano le concede licencia para ir a España y de allí ser *enviado a América*.²⁶ Esta anotación es de suma importancia, pues es la primera noticia que tenemos de las misiones dominicanas en América. Mendoza no fue ciertamente el único religioso español que pasó a la Congregación de San Marcos, aunque otros optaban

²⁵ En 1503 el maestro general Bandelli le autorizó regresar a España "para arreglar asuntos de él y volver a París o a Bologna para el trienio de Teología". Cfr. ACOP. Series IV, f. 15.

²⁶ Cfr. *Registrum litterarum Fr. Thomae de Vio Caietanno. p. Magistri Ordinis Praedicatorum. 1508-1513*, p. 7.

por la de Lombardía.²⁷ Casi siempre estos intercambios obedecían a razones de estudio, pero otras veces era sólo un pretexto para dejar la provincia de España.

Todos estos puntos de contacto con la mentalidad reformada italiana acentuarían el espíritu savonaroliano en España, hasta imponerse casi totalmente. Mas pese a los reales beneficios que este trasplante de mentalidad proporcionó a la Congregación hispana, también le ocasionó muy serios trastornos, como fueron los provocados por una famosa beata de Piedrahita, sor María de Santo Domingo, quien desde 1507, con sus predicaciones, su vida austera, y sus aparentes éxtasis y revelaciones, había logrado reunir en torno suyo a un nutrido grupo de religiosos partidarios de un mayor rigor en la observancia; su prestigio le había ganado la voluntad del omnipotente cardenal Cisneros y del Duque de Alba, y naturalmente, por medio de ellos, la del rey católico.

El movimiento encabezado por los partidarios de la beata alcanzó tan grandes proporciones, que el capítulo provincial celebrado en Zamora en 1508 tuvo que ocuparse de él, a tal punto que de las nueve ordenaciones que tenían las actas, seis se referían a las irregularidades provocadas por esa facción. El capítulo recuerda la constitución relativa a la uniformidad en el hábito, contra los que pretendían traerlo demasiado estrecho y corto; autoriza el empleo de jergones o colchones por no ser cosa contra las constituciones, y manda a los superiores que los hubieran retirado que los devuelvan y no obliguen a sus religiosos a dormir sobre tablas; condena además las novedades que algunos, so capa de austerdad, habían introducido; y prohíbe recurrir a personas extrañas a la Orden contra los propios superiores; y finalmente prohíbe que ningún religioso trate o escriba a la dicha sor María de Santo Domingo sin expresa licencia por escrito del provincial.²⁸

Este exceso en la observancia tendrá importancia más tarde en la provincia de Santiago de México. En todas estas muestras de rigorismo apreciamos la influencia del gran reformador Savonarola, y si bien casi para nada se nombra al frate ferrarense en los seguidores, se debe sobre todo a la nota desfavorable que envolvía su memoria.²⁹

Distinguimos, pues, una primera nota característica en el movimiento reformista español que es el separatismo, y que más que a Savonarola o a sus discípulos italianos, se debe a los españoles.

Una de las personalidades que más influyera en el movimiento reformador de tendencia rigorista fue el padre Antonio de la Peña, vicario de la Congregación de 1501 a 1504, celoso defensor de la beata de Piedrahita.

²⁷ Cfr. *Idem.*; p. 19.

²⁸ Para mayores datos sobre las Actas del Capítulo de Zamora Zaragoza, Cfr. BELTRÁN de HEREDIA; 1941, pp. 10-11.

²⁹ Fr. Jerónimo Savonarola murió condenado por la Inquisición por voluntad del papa Alejandro VI, contra quien se había declarado el frate por sus costumbres escandalosamente deshonestas.

Su sucesor, el padre fray Juan Hurtado, lo fue también en el rigorismo al crear la corriente “ultrarreformista” (que superó con mucho en lo tocante a la austereidad de vida al mismo Savonarola), y de quien encontraremos un fiel imitador en nuestro fray Domingo de Betanzos, fundador de la provincia de Santiago de México. Fue tanto el prestigio que alcanzó el padre Hurtado de Mendoza que el mismo emperador le ofreció el arzobispado de Granada y la sede primada de Toledo y además el privilegio de ser su confesor, pero el austero religioso declinó todos los honores. Para llevar adelante su obra contó con el apoyo incondicional del entonces maestro general de la Orden fray García de Loaisa (1518-1524), y en su provincia con la del padre Diego de Pineda, su discípulo.

Este padre Hurtado tenía, además de excelentes dotes para la observancia y la vida religiosa, una fuerte personalidad y fama de predicador al estilo de Savonarola, con lo que logró atraer a la Orden a muchos jóvenes universitarios, tales como Domingo de Soto, Melchor Cano, Mancio, Valverde, Ledesma, y otros, que aleccionados por el mágico genio de Vitoria emprenderían años después la reforma de la teología.

Desgraciadamente los discípulos del padre hurtado no siguieron sus pasos en la integridad de su personalidad apostólica; los ganó el gusto de la observancia e hicieron a un lado el ministerio de la predicación. Solía decir el padre Hurtado que el fruto de la predicación era proporcional a la austereidad de vida del predicador; y para lograr esa austereidad estableció algunas casas en las que se restaurase el rigor primitivo de las constituciones, renunciando incluso a la posesión de rentas.

Es interesante notar que en lo que toca a la contienda de los comuneros, el padre Hurtado fue un defensor incondicional del emperador, y exhortó a sus discípulos a la sumisión. Y es de importancia anotar esto, ya que será una segunda característica del movimiento rigorista. Vida austera sí, pero amparada y a la vez amparadora incondicional de la autoridad constituida. Esto nos recuerda la experiencia de la reforma monástica de San Bernardo de Claraval.

Uno de los colaboradores más eficaces del padre Hurtado, el que más contribuyó a difundir su inflamada espiritualidad en toda la provincia fue un oscuro religioso apenas nombrado por los historiadores, el padre fray Domingo de San Pedro. Su importancia, al menos para nuestros propósitos, radica en que durante más de 26 años (1524-1550) ejerció el cargo de maestro de novicios en el convento de Salamanca,³⁰ donde el mismo padre Hurtado era prior. Esto quiere decir que por sus manos pasaron muchos de los religiosos que más tarde vinieron a América.

En España, la espiritualidad savonaroliana inspiró también un reformismo que, aunque menos conocido, se situaba más en la línea de Raimundo de Capua y Catalina de Siena; este movimiento fue el inspirado por el padre fray Pablo de León, rigurosamente contemporáneo del padre Hurtado. Profesó en el convento de Salamanca en 1492; al principio se dedicó

³⁰ CUERVO; I, pp. 90-91 y III, pp. 658-660.

a la enseñanza y más tarde a la predicación, denunciando desde el púlpito, en la cátedra y aún por escrito, en términos de extremada dureza, y en un estilo que nos recuerda a Erasmo, aunque nunca tuvo influencia directa de éste, los males que entonces sufría la Iglesia. A diferencia del padre Hurtado y sus seguidores, en el conflicto de los comuneros tomó parte a favor de éstos, y cuando el conflicto terminó, el padre De León tuvo que retirarse durante algunos años a las montañas de Jaca, donde también desplegó una considerable labor apostólica.³¹

Para juzgar de la obra y espíritu del padre fray Pablo de León tenemos el testimonio de su libro llamado *guía del cielo*,³² que es de gran interés en materia de reforma, en donde asienta:

En esto —hablando de las condiciones del verdadero humilde— hay mucha soberbia, que muchos religiosos e religiosas no se contentan con lo que está escrito y declarado por otros mayores, sino también dan ellos su puntada hallando nuevas ceremonias que nunca fueron usadas, tachando las que los viejos hicieron y tuvieron, mostrándose más religiosos que los antiguos. Unos no son contentos con sólo lo que se hace en la sacristía, otros en la misa, otros en el refectorio, otros en ir fuera. En cada Capítulo hacen nuevas ceremonias y en los otros Capítulos las deshacén así como cosa de desvarío [...] todo esto es de poca humildad, porque en estas ceremonias que los hombres hacen y establecen no hay perfección, sino son guarda y ayuda para la perfección, que consiste en caridad de Dios y del prójimo; y en aquella deberían ser los hombres muy grandes y en las otras cosas indiferentes, que no valen sino porque están instituidas, tener prudencia; y como quiera que se entienda, con que la intención sea una y buena, todo es bueno.

Pero hay algunos que, por parecer letrados como digo o religiosos, nunca andan sino escarbando en las ceremonias y reglas y ordenaciones, que nunca acaban, desdeñándose de lo que los viejos aprobaron, haciendo conventículos y disensiones, trayendo bullas del papa y turbando sus ordenes, y todo es si beberfan con dos manos o con una, o si irian a caballo en buey o en asno. Y no miran que por conservar aquella cosa indiferente quebrantan la caridad de Dios y del prójimo y se hacen tantos escandalos, que es menester entender en ello reyes y grandes.

Todo esto es soberbia y muy poca humildad [...] cierto no está allí verdadera humildad, aunque trayan corporalmente el habito mas pobre que los otros. Otros, si tienen dispensación, no quieren usar della porque los otros la gozan, aunque sea del papa. En esto suelen acontecer en todos tantos desvarios, que yo no los sabria contar. Luego gran señal es de humildad tener lo que la regla comun-

³¹ Para mayores datos sobre la vida y la obra del padre fray Pablo de León en BELTRÁN de HEREDIA; 1941, pp. 31-49.

³² "Libro llamado *Guía del Cielo*, compuesto por el muy reverendo padre Pablo de León... en el cual trata de los vicios y virtudes, sacado de la Secunda Secundae de Sto. Tomás, agora nuevamente impreso en la muy noble villa de Alcalá de Henares, en casa de Juan de Brocar, que sancta gloria haya..." Acabóse a 8 de junio del año de 1553. La obra se situaría entre 1510 y 1520. Para mayores datos Cfr. BELTRÁN de HEREDIA; 1941, p. 32, nota 31.

mente tiene y así entendida como los viejos santos la entendieron, y por una ceremonia pequeña no hacer tan grandes alborotos. Verdad es que si toda la Orden en lo esencial señaladamente se perdiera, y aun en lo accidental si todo se perdiera, convenía poner remedio con gran moderación y sin escandalo.³³

No podemos dejar de ver en estas invectivas una clara alusión a los ultrarreformistas, que más atención ponían a la austerioridad en sí que a la renovación de la vida fundada en la caridad; y con un sencillo ejemplo nos expone el padre De León lo que piensa al respecto:

Contendían tres religiosos cuál de ellos servía más a Dios; uno que ayunaba mucho, y otro que trabajaba mucho y otro que servía a los enfermos. Y no se pudiendo concordar ni vencer, fueron a un gran viejo santo y preguntaronle cual de ellos tres merecía, y dijo el viejo: si el que ayuna y el que trabaja se colgaren de las narices nunca podrían llegar al merito del que sirve a los enfermos. Certo grande es este merito.³⁴

De otras virtudes refiere también cuál debe ser el verdadero camino de la reforma, tanto en eclesiásticos, civiles y religiosos, presentando siempre un profundo sentido de renovación cristiana en una doble perspectiva: contemplativa y social = contemplación y acción.

La reforma, pues, presenta ya en sí misma una dialéctica que lleva a concepciones diferentes de la aplicación de sus medios; para unos, se convierte en una sobreelación de los medios de observancia hasta ser percibidos como finalidades, desencajándoles así de su contexto dominicano, porque en esta visión el apostolado adquiere un valor secundario, es decir de tolerancia, en la medida en que no afecte la vida de observancia en el claustro. En cambio para los otros, la reforma es un replanteamiento de la *quaestio tomista* que invita a una reorientación de la concepción de la Orden dentro de un contexto eclesial, lo cual implica fidelidad al *medio integral* comprendido como contemplación teológica y predicación apostólica, que sin disminuir el valor de la observancia, no llega ésta a convertirse en centro de finalidad, de tal modo que queda dentro del contexto de la contemplación y del apostolado, y adquiere allí su valor y sentido, al mismo tiempo que se convierte en su salvaguarda.

Esta dialéctica entre observancia y apostolado, o en términos absolutos *observancia y misión*, es la realidad que encontraremos a lo largo de la presencia dominicana en América. Concepciones que renacen de un tronco común reformador, pero que se enfocan hacia distintas direcciones, aunque también a veces se entrecruzan, se influyen y hasta se amalgaman, y otras ocasiones chocan con violencia, obteniendo en la acción respuestas distintas, a veces sólo perceptibles en detalle, pero respuestas que tratarán de resolver con una teología propia una *quaestio* planteada con mayor o menor realismo, según la sensibilidad de sus captores.

³³ Fray Pablo de León, *Guía del Cielo*, ff. 154v-155. Citado por BELTRÁN de HEREDIA; 1941, pp. 32 ss.

³⁴ *Idem.*, fol. 38v-39.

II. Los dominicos en las Antillas

La provincia de Santa Cruz de las Indias

Es sorprendente ver que en las escasas monografías que tratan del origen y desarrollo de la Orden dominicana en México¹ apenas se haga mención de su antecedente antillano; quizá porque entre una y otra fundación parecía existir una línea de acción consecuente. Sin embargo, teniendo en cuenta que la Provincia de México surgió de una facción “disidente” por diferencias metodológicas en la obra de evangelización de la establecida en las islas, es conveniente revisar los principales lineamientos de la Orden de Predicadores en las Antillas, que después constituyó la Provincia de Santa Cruz de las Indias, para comprender mejor los desarrollados posteriormente en México en la Provincia de Santiago de Nueva España.

La obra evangelizadora desde las Antillas no se redujo al trabajo desplegado en las islas propiamente dichas, sino que también es importantísima la labor apostólica de los dominicos en tierra firme.

1. LOS HÁBITOS BLANCOS DOMINICOS EN LAS ISLAS

A. *El Nuevo Mundo y la política misional de los reyes católicos*

El 24 de diciembre de 1492 Cristóbal Colón anclaba en una de las islas del mar de las Antillas, a la que llamó Hispaniola o Española (hoy Haití-

¹ CUEVAS: *Historia de la Iglesia en México*; RICARD: *La conquista espiritual de Méxi-*

República Dominicana), y dejando allí a algunos españoles regresó a informar a los reyes católicos Fernando de Aragón e Isabel de Castilla el anhelado descubrimiento de la vía más corta para llegar a las Indias.²

El acontecimiento provocó los celos en el vecino rey de Portugal, ya que él y antes sus antepasados habían buscado, por más de un siglo, aunque infructuosamente, el camino a las Indias, pero en dirección opuesta.³

Este descubrimiento, así como la victoria final sobre los moros en España (1487-92), ponía bruscamente a los españoles a la cabeza de la esfera internacional, constituyendo una peligrosa amenaza para sus vecinos. Por su parte el astuto rey don Fernando comprendió que en aquellas circunstancias lo más conveniente era, para evitarse enojosas complicaciones con los príncipes cristianos, obtener del romano pontífice un documento por el que se le reconociera a España el derecho sobre tan remotas tierras. Las circunstancias no podían ser más favorables para don Fernando, ya que entonces ocupaba la cátedra de San Pedro un español: el papa Alejandro VI (1492-1503), óptimo amigo de los reyes católicos y a cuyas intrigas debía en gran parte el trono pontificio.⁴

El Papa, como era de esperarse, respondió favorablemente por medio de una serie de bulas emanadas entre mayo y septiembre de 1493, de las cuales la más importante fue la llamada *Inter Caetera II* de 28 de junio, conocida comúnmente como la bula de la demarcación. En esta bula el Papa hacía donación a los reyes españoles de las islas y tierra firme descubiertas y por descubrir, y para evitar conflictos con los portugueses, distinguía

co; EGAÑA et alter: *Historia de la Iglesia en América Española*, y DUSSEL: *Historia de la Iglesia en América Latina*.

² Desde mucho tiempo atrás las repúblicas italianas y sobre todo Venecia, tenían el monopolio de las especias, del oro y de todos los artículos que la refinada Europa de entonces requería; de ahí la concurrencia que los otros países, de modo especial Portugal, tenían en buscar la vía marítima más corta hacia las Indias. Portugal lo había intentado bordeando la costa de África, ya que la vía terrestre estaba cerrada por los turcos y el Islam, con excepción de Venecia que había logrado tener con los turcos un singular *modus vivendi*.

³ A decir verdad, el conflicto lusitano-castellano por la dominación del atlántico era muy antiguo pues se remontaba al año 1345, cuando el rey de Portugal protestó contra la concesión que de las islas Canarias hizo el papa Clemente VI en 1344 al príncipe castellano Luis de la Cerda. En 1455 el papa Nicolás V fue invitado a intervenir en un nuevo conflicto que discurría esta vez sobre las costas del Sahara. El Papa concedió a los reyes de Portugal, grosso modo, toda la costa Atlántica de Marruecos y desde el Cabo Bojador hasta la Guinea en el África Occidental, autorizándolos a organizar en las dichas regiones el culto cristiano. Nuevos pleitos y nuevas decisiones se fueron sucediendo hasta el tratado de Alcazovas de 4 de septiembre de 1479, ratificado por el papa Sixto IV, en la Bula *Aeterni Regis* de 21 de junio de 1481. Por este tratado se reconocía a Castilla el señorío sobre las islas Canarias, quedando Portugal con el dominio sobre las Azores y Cabo Verde, así como el derecho sobre la Guinea y las islas descubiertas y por descubrir más allá de las Canarias. FLICHE-MARTÍN; XV, p. 124.

⁴ El Sacro Imperio Romano Germánico comenzaba a declinar y las tensiones entre los príncipes cristianos eran cada vez mayores, de ahí que la simonía en las elecciones pontificias estuviera a la orden del día. FLICHE-MARTÍN; XV, p. 124.

los dominios de unos y otros por medio de una línea imaginaria que pasaría a cien leguas al este y al sur de las Azores y del Cabo Verde.⁵ Además les imponía la obligación de evangelizar a los habitantes de esas tierras, con lo que quedaba justificada la intervención papal en asunto tan terreno.

Por lo que respecta a la política religiosa del rey Fernando, es seguro que trataba de alejar a la cristiandad española de la jurisdicción de Roma, o mejor dicho, del papado, pues él mejor que nadie sabía que por entonces se encontraba éste sometido al cambiante juego de la política europea. De ahí que las concesiones hechas por el Papa a los reyes católicos favorecieran esta política independentista que con gran habilidad e interés perseguía el monarca español, pues al imponer el papado una obligación espiritual, como era la de convertir a los paganos, se obligaba también a facilitar los medios para llevarla a cabo; así, en 1501, el Papa concede los diezmos a los reyes para facilitar esa misión. Y aunque es verdad que los reyes católicos no fueron indiferentes a la religión de sus súbditos ni a la conversión de los indios, como aparece en varias cédulas que se dieron para ese efecto, también es cierto que la manera como don Fernando se esforzó por aislar sus dominios de cualquier influencia extranjera, incluyendo a Roma, fundan la seria sospecha de que sus intenciones no eran únicamente las de índole misional.⁶

Roma, por su parte, consciente de estas maniobras, trataba de resistir al

⁵ Esta decisión fue modificada en 1494 por el tratado hispanolusitano de Tordesillas de 7 de junio, que reportó en favor de Portugal 370 leguas de la línea señalada en la Bula, y con esta decisión Brasil pasó a ser territorio de Portugal. Las bulas pontificias a que hemos hecho alusión son las siguientes: La primera *Inter caetera* (hubo dos con el mismo título) es del 3 de mayo de 1493. La segunda *Inter caetera* es del 28 de junio, antedatada a 4 de mayo. La tercera bula fue expedida por la cancillería pontificia el 26 de septiembre del mismo año de 1493, llamada *Dudum siquidem*, en la que el Papa prohíbe bajo pena de excomunión *latae sententiae* que nadie se acerque a las dichas localidades, o sea a todas las tierras descubiertas o por descubrir (islas y tierra firme), o enviar a otros para navegar, pescar o inquirir sin previa licencia de los reyes de España. Los textos de estas bulas pueden consultarse en Francisco Hernández, S.J.; 1895, vol. I, pp. 12-17. El recurso al Papa como arbitrio era cosa común en la época, pues la cristiandad reconocía en el vicario de Cristo una cierta jurisdicción temporal y por ello capacidad para distribuir las tierras no poseídas aún por los cristianos. Sobre este punto la literatura es abundantísima. Pueden consultarse las siguientes obras principales: H. X. ARQUILLIERE; *Saint Gregoire VII, essai sur la conception du pouvoir pontifical*; Venancio Diego CARRO; *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*. Y de más reciente aparición J. A. WATT; *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century: Traditio*.

⁶ Es significativo el texto que a continuación transcribimos, tomado de una carta que el rey don Fernando enviara a su embajador en Roma el año de 1505: "Yo mandé ver las bulas que se expedieron para la creación y provisión de arzobispados y obispados de la Española; en las cuales no se nos concede el patronazgo de los dichos arzobispados y obispados, ni de las dignidades y canongías, razones y beneficios con cura que en la dicha isla Española se han de eregir. *Es menester que su Santidad conceda el dicho patronazgo de todo ello perpetuamente a mi* y a los reyes que en estos reinos de Castilla y León sucedieren, aunque en las dichas bulas no haya sido hecha mención de ello, como lo hizo en las del reino de Granada." Cfr. FITA; p. 272. Citado por HIAE; I. p. 127.

aragonés, pero el cambio político obligó finalmente al papado, bajo Julio II (1503-13), a ceder y conceder en la bula *Universis Ecclesiae Regiminis* de 1508, el enorme privilegio del patronato regio sobre la naciente Iglesia americana (y más tarde también sobre la de Filipinas), con lo que quedaba directamente sometida al rey de España y por lo mismo a merced de sus intereses, ya fueran éstos de tipo político o meramente religiosos.

El Rey, por su parte, dotado ya de tan enormes privilegios, se obligaba entre otras cosas a sustentar al clero, facilitar los viajes a los religiosos misioneros, construir iglesias, conventos, hospitales, etcétera.⁷ Ya desde el año 1493 el Papa, en virtud de la bula *Inter caetera II*, mandaba a los reyes en virtud de santa obediencia (es decir con carácter de obligatorio), que enviaran a las tierras descubiertas “varones probos y temerosos de Dios, doctos, peritos y experimentados, para instruir a los naturales a la fe católica e inspirarles las buenas costumbres, y esto poniendo toda diligencia”. Los reyes católicos enviaron una primera misión a las nuevas tierras en el segundo viaje de Cristóbal Colón, ya que en el primero no había ningún religioso o clérigo en la tripulación. La misión fue encomendada al padre Bernardo Boyl, religioso mínimo que había sido benedictino hasta 1492, y varios religiosos de diversas órdenes, un jerónimo, el padre Román Porre; un mercedario, el padre fray Juan Infante, y tres franciscanos: fray Rodrigo Pérez, sacerdote, y dos hermanos legos de nacionalidad francesa llamados Juan de Ledeaule y Juan Tism o Casim. Desafortunadamente la misión fracasó rotundamente debido a las dificultades que surgieron entre Boyl y Colón.

En el año 1500 partió una segunda misión de franciscanos rumbo a América, y en 1502 otra más, compuesta de 17 religiosos también franciscanos, 13 de los cuales eran sacerdotes y cuatro hermanos cooperadores o legos, todos a las órdenes del padre guardián fray Alfonso de Espinal.⁸

Con todo este contingente, muy pronto los franciscanos adquirieron el monopolio casi absoluto de las misiones de América, y aunque no eran ellos el único clero que había llegado de España, la mayoría se encontraba por iniciativa privada y sin una labor misional organizada, ya que por regla general eran sólo capellanes de españoles.⁹

El clero diocesano apenas estuvo presente, sobre todo en los primeros años, pues al no haber diócesis establecidas (la primera fue erigida en la

⁷ Sobre este interesante tema del patronato regio o vicariato regio, pueden consultarse entre otras la obra del padre Pedro LETURIA, S. J., “El Regio Vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda Fidei”, *Relación entre la Santa Sede e Hispanoamérica*; I, pp. 101-152. Así como la obra del padre Antonio ECAÑA, S. J. “La teoría del Regio Vicariato español en Indias”, *Analecta Gregoriana*, vol. 95 (Facultad de la Historia Eclesiástica. Serie B, 17).

⁸ Este fray Antonio de Espinal será más tarde el portaestandarte de las opiniones contrarias a los dominicos en las violentas discusiones que éstos sostuvieron con los colonos y las autoridades de la isla Española y la misma Corona. Pero más tarde cambió de opinión tomando partido por la causa india.

⁹ BAYLE, S. J.; 1944, p. 517.

Española en 1511), ni obispos, no se procuraba la incardinación; además los reyes no consideraban oportuno enviar a clérigos porque no estaban sujetos a superior, como lo estaban los religiosos, siendo así más difícil el control.

Los dominicos, muy afanados en asuntos de reforma y con serias dificultades internas, no prestaron la debida atención ni al descubrimiento de América ni mucho menos a la idea de transferirse a aquellas lejanas tierras y fundar conventos en los que el trabajo misional impediría el cumplimiento de la observancia. Al unificarse la provincia con la Congregación reformada, comienza a apreciarse en su justo valor la trascendencia de un Nuevo Mundo, y es justamente por esas fechas cuando tenemos la primera noticia de una misión dominicana a América; esa primera noticia se encuentra en los registros literarios del maestro general Tomás de Vio Cayetano con fecha 19 de octubre de 1508, donde leemos:

Fray Domingo de Mendoza puede ir al Vicario de España para que le envíe a Indias; y en caso de oponerse el dicho Vicario, Fray Domingo puede volver a la Congregación de San Marcos.¹⁰

Cuando fray Bartolomé de las Casas nos habla en su *Historia de las Indias* sobre el origen de la misión dominicana en América, nos consigna uno de los textos más bellos en que aparece este esfuerzo apostólico como fruto de una verdadera comunión de sentimientos e ideales.

Estas son las palabras de fray Bartolomé:

El movedor primero, y a quien Dios inspiró divinamente la pasada de la Orden acá [las Indias], fue el gran religioso de la Orden, llamado fray Domingo de Mendoza... para su santo propósito halló a la mano un religioso llamado el padre fray Pedro de Córdoba, hombre lleno de virtudes y a quien Dios N. Señor dotó y arreó de muchos dones y gracias corporales y espirituales... Y movió a

¹⁰ MOPH; vol. XVII, p. 16, texto de MEYER. Fray Domingo de Mendoza era natural de Talavera de la Reina (España). Sus padres fueron don Pedro de Loaysa y doña Catalina de Mendoza, él tomó el apellido de su madre, cambio frecuente en aquellos tiempos. Era hermano de fray García de Loaysa, que más tarde fue maestro general de la Orden (1518-1524), y después cardenal, confesor del emperador Carlos V, arzobispo de Sevilla y presidente del Consejo de Indias. Fray Domingo era hijo del convento de San Esteban de Salamanca, en él tomó el hábito el 23 de marzo de 1492. En 1495 las Actas de los Capítulos Provinciales de España lo asignan al Convento de Santo Tomás de Ávila como estudiante de Lógica. Trabajó algunos años en la isla Española y de allí pasó a las islas Canarias, donde fundó un convento hacia 1518. Murió auxiliando enfermos durante una peste que asoló la isla. Se le atribuyen algunos tratados teológicos. S.O.P.; II. LAS CASAS nos dice que "este padre fue muy letrado; quasi sabía de coro las partes del Sancto Tomás, las cuales puso en verso, para tenerlas y traerlas más manuales, y, por sus letras, y más por su religiosa y aprobada y ejemplar vida, tenía en España grande autoridad". LC; H.I., lib. II, c. LIV. Otro religioso llamado Fray Martín de los Santos (de Sanctis), animado de los mismos sentimientos, pidió también pasar a las Indias por el mismo tiempo que fray Domingo de Mendoza; el maestro general Cayetano le dio la misma recomendación, pero de él no tenemos noticias de su paso a las misiones. Cfr. MOPH; vol. XVII, p. 7, n. 31.

otro, llamado el padre fray Antón Montesinos amador también del rigor de la religión, muy religioso y buen predicador.

Persuadieron a otro santo varón, que se decía el padre fray Bernardo de Sancto Domingo, poco o nada experto en las cosas del mundo, pero entendido en las espirituales, muy letrado y gran religioso.

Estos movidos y dispuestos a le ayudar, fué a Roma para negociar con el Gaetano [Cayetano], que era entonces maestro general de la Orden, y trujo recaudos para pasar la Orden a estas partes.¹¹

La referencia que hace Las Casas del general Cayetano, no parece ser casual, ya que el maestro general era un prestigiado tomista y gran animador de la reforma religiosa española en un sentido auténticamente dominicano, y así los recaudos que "trujo" fray Domingo de Mendoza del Cayetano eran nada menos que la orden expresa al vicario general de España fray Tomás de Matienzo, para que de acuerdo con el rey don Fernando, enviara 15 religiosos a la Isla Española donde fundaran conventos y predican la palabra de Dios. Lo más significativo es que todo esto lo mandaba el maestro general bajo pena de *gravioris culpeae*, que era una de las más severas que preveía la constitución para un religioso, y esto por motivos realmente graves.¹² Esto nos permite suponer que por parte del provincial existía cierta reticencia a que los dominicos pasaran a Indias, ya que en principio a nadie se le imponía un precepto de esa naturaleza de primera intención, a no ser que el interesado hubiese manifestado resistencia.¹³

Que la iniciativa de este proyecto partiera de los reformados de San Marcos parece bastante claro, pero no lo es tanto que se debiera en su totalidad a los españoles residentes en aquellas congregaciones italianas, ya que en las listas de asignaciones hechas por la Congregación de España de su personal en Italia al reclamarles, no aparecen ni fray Pedro de Córdoba ni

¹¹ LC; H.I., lib. II, c. LIV.

¹² Sobre la "Pena *gravioris culpeae*". Cfr. vocabulario técnico al final de esta obra.

¹³ El texto de la ordenación del Cayetano al padre Matienzo dice así: "A fray Tomás de Matienzo, Vicario de España, se le manda bajo pena de *gravioris culpeae*, que en cuanto tiene autoridad de la Orden con el beneplácito del Rey de España, envíe 15 religiosos a la isla Española localizada en el mar índico, para que ahí se establezcan, funden conventos y prediquen la Palabra de Dios; y que de entre ellos se nombre un vicario al cual el Rev. Maestro General le da la autoridad de los provinciales con facultad para subdelegar, y que nombre además 4 o cinco que le deben suceder en el cargo, en caso de muerte o incapacidad, proveyendo por cartas como deba hacerse esa sucesión, el cual tendrá la misma autoridad en el cargo que el primero. Y la duración del cargo será hasta que el Maestro General o el Provincial de España le revoquen, y se le somete a la dicha nación (España) hasta que otra cosa fuere determinada; y de tal manera sin embargo que la primera provisión deberá efectuarse sin ningún impedimento a no ser con licencia del Maestro General. Y que los dichos religiosos puedan llevar consigo sus libros, y que nadie ose impedir lo indicado bajo pena de privación de todos los privilegios y gracias de la Orden. Roma, 3 de Oct. 1508." Cfr. MORPH. XVII, p. 7, n. 29.

Montesinos o algún otro de los que pasaron a América en la primera hora; más aún, tenemos algún dato que nos hace suponer que fray Antonio de Montesinos residía en España.¹⁴

Una vez que el vicario fray Tomás de Matienzo tuvo conocimiento de la orden del Cayetano se entrevistó con el rey don Fernando, quien por sentir cierta inclinación a favor de los dominicos no tuvo inconveniente en acceder ordenando por real cédula de 11 de febrero de 1509 que se proveyese de todo lo necesario a 15 religiosos dominicos que pasarían a América. Además les pagaba los gastos de mantenimiento a ellos y a tres criados que llevarían para su servicio.¹⁵

Ante perspectivas tan halagüeñas, fray Domingo de Mendoza y sus tres compañeros comenzaron a preparar la misión. Al poco tiempo, debido a que la obra de reclutamiento parecía retardar la salida de los misioneros, decidieron que el propio fray Domingo de Mendoza quedase en España para este efecto como vicario general que era,¹⁶ mientras que fray Pedro de Córdoba, fray Antonio de Montesinos y fray Bernardo de Santo Domingo se embarcarían rumbo a la Española, quedando fray Pedro de Córdoba como vicevicario. Y así, el día 10 de noviembre de 1509 los religiosos recibieron de la Casa de la Contratación, la cantidad de 7 425 maravedíes para proveer lo necesario para su viaje conforme a lo acordado por el rey.¹⁷

¹⁴ Cfr. Carta del Rey don Fernando a Diego Colón, a 20 de abril de 1512: Gracias a las Actas de los Capítulos Provinciales de la Provincia de España sabemos que fray Pedro de Córdoba, el año de 1495 era gramático en el convento de Ávila y al parecer en 1502 era ya sacerdote en el mismo convento, hasta el año de 1509 en que volvemos a encontrar a un Pedro de Córdoba sin poder afirmar que se trata del mismo aunque es muy posible. Sobre Fray Antonio de Montesinos las mismas Actas nos informan que en 1502 era acólito en el Convento de San Esteban de Salamanca. Y en 1509 lo encontramos en Ávila como sacerdote, ACOP; Series XIII-163 h.

¹⁵ "El Rey. Nuestros oficiales en la Casa de la Contratación de las Indias que residen en la ciudad de Sevilla. La Orden de Santo Domingo envía a las dichas Indias quince religiosos de ella para las cosas del servicio de nuestro Señor. Por ende yo vos mando que a los dichos quince religiosos y a tres personas legas que llevan para su servicio les hagais pagar pasaje hasta llegar a la isla Española y los proveais de lo que hubieren menester para su mantenimiento hasta la dicha Isla; que con esta mi carta y con testimonio de lo que mostrare en lo susodicho mando que sean recibidos y pasados en cuenta a vos el Tesorero . . . etc." Fecha en Arcos, 11/II/1509. BELTRÁN DE HEREDIA; 1954, p. 38.

¹⁶ En conformidad con lo mandado por el maestro general Cayetano, el provincial de España Matienzo, había nombrado Vicario General a fray Domingo de Mendoza, como aparece en varios textos. Cfr. LC; H.R., lib. II c. LIV. Fray Domingo de Mendoza obtuvo del maestro general para el vicario y misioneros que pasaran a América, todos los privilegios que antiguamente se concedían a los frailes peregrinantes que iban a tierras de infieles, permitiéndoles además que reunieran 20 religiosos más para la misión. MOPH; vol. XVII, p. 17 n. 100, el texto está fechado a 20 de junio de 1510. Para algunos datos sobre la congregación de los frailes itinerantes puede consultarse la obra de LOENERTZ, *La société des Frères Pérégrinantes*. I, en D.H.; vol. VII.

¹⁷ BELTRÁN DE HEREDIA; 1954; p. 39. Fray Pedro de Córdoba nació, según Las Casas, hacia 1482. Fue hijo del convento de San Esteban de Salamanca y afiliado luego al de Ávila. Religioso de grandes méritos, brillantes estudios y sólidas virtudes. Las Casas habla de él con gran cariño y le considera un santo. Su labor apostólica en

La labor de reclutamiento de misioneros para las Indias, de suyo difícil, se entorpeció más cuando los religiosos que se habían comprometido a partir retardaban indefinidamente su viaje. Este retardo obedecía principalmente a que los superiores no querían dejar partir a sus súbditos, recelosos de ver disminuir el personal reformado de sus conventos. Ya señalábamos que al unirse la provincia con la Congregación reformada, la mayoría de los conventos pedía reformados para contrarrestar los resabios de la "claustro". Influyó también la exigencia de fray Domingo de Mendoza en la selección de sus candidatos, y por lo general sus preferencias recaían en personas en las que se aunaba la calidad religiosa y el prestigio; ahora bien, esas personas casi siempre ocupaban cargos dentro de la provincia, de ahí que difícilmente les dejases salir de buena gana. Es quizás por esta causa por la que el maestro general Cayetano escribió una ordenación en la que decía que: "los religiosos que se comprometieren a ir a Indias, para dilatar la fe, por medio del mérito de la obediencia, se les manda que apenas cese el *legítimo impedimento*, se dirijan a fray Domingo de Mendoza. Fechado en Roma a 10 de abril de 1510".¹⁸

Esta ordenación del maestro general no parece haber surtido todo el efecto deseado por fray Domingo, ya que cuando se disponía a embarcar con cinco religiosos rumbo a las Indias hacia el mes de junio o julio, "nuevas dificultades", no sabemos cuáles, le obligaron a quedarse en la Península y enviar a los cinco religiosos. Fue sólo hasta mediados del mes de marzo de 1511 cuando finalmente pudo embarcar el dicho fray Domingo de Mendoza hacia la Española con seis religiosos.¹⁹

Indias, como lo veremos en seguida, se caracterizó por la organización de la defensa valiente y constante de los indígenas.

¹⁸ MORPH; vol. XVII, p. 16, n. 87.

¹⁹ A todos estos frailes la Casa de Contratación proveyó de todo lo necesario para el viaje, de acuerdo a la cédula del Rey de 11 de febrero de 1509. Así por ejemplo: La Casa de Contratación "pagó en primero de junio de este presente año de diez (1510) a fray Domingo de Mendoza por el pasaje, digo (sic) por el mantenimiento suyo y de fray Tomás de Fuentes..., que son seis religiosos de la Orden de Santo Domingo y un seglar que llevan para su servicio de aquí hasta las Indias, que pasan a las Indias en el número de los quince religiosos y tres seglares a los cuales su Alteza les manda dar pasaje y mantenimiento, trece mil y nuevecientos doce maravedís y medio para que ellos comprasen los mantenimientos que más ellos quisieren, que de ellos fueron contenidos. Y parece por conocimiento firmado por el dicho fray Domingo que está en poder del tesorero de cómo recibieron los dichos maravedís, y se dieron por contenidos. Y así bien quedamos a pagar por el pasaje de los dichos seis frailes y un seglar, que son siete personas con sus ropas y mantenimientos al maestro Juan Farfán, en cuya nao pasan por cada uno tres ducados, los cuales se les han de pagar trayendo certificación de como llegaron a salvamento". En el minor a folio 29. AGI. Est. 30, caj. 2, leg. i/8 Fol. 30 (Contratación 4674); citado por BELTRÁN de HEREDIA; 1954, p. 39. Los nombres de esos primeros religiosos a los que no pudo acompañar fray Domingo de Mendoza eran: Fray Tomás de Fuentes, fray Francisco de Molina, fray Pedro de Medina, fray Pablo de Trujillo, fray Tomás de Berlanga (futuro primer provincial de la provincia de Santa Cruz de las Indias) y un criado laico. La otra partida correspondiente a los seis religiosos que acompañó fray Domingo dice así: "En once de febrero de mil y quinientos y once años, se libraron en

De estos primeros quince religiosos dominicos que pasaron a Indias a expensas de la corona, sólo de uno de ellos tenemos noticia cierta de haber pertenecido a la ultrarreforma del padre Hurtado de Mendoza, el padre Lope de Gaibol que en un principio fue entusiasta partidario de la beata de Piedrahita. Sin embargo, no fue mucho el tiempo que permaneció en América, aunque no podamos precisar cuánto. Sabemos que ya en 1520 estaba en Talavera (España) fundando un convento de estricta observancia. El hecho no deja de tener importancia ya que para esas fechas la metodología misional de fray Pedro de Córdoba, cabeza de las misiones en las Antillas, era fuertemente propugnada por la corriente "rigorista", como veremos más adelante.

El escenario geográfico en el que los dominicos realizaron su apostolado por primera vez en América fue el de las Antillas y la costa nortatlántica de la América del sur. En el periodo "antillano" distinguimos dos fases o etapas de evolución y expansión misional localizadas en las islas y en Tierra Firme.

Los dominicos en las islas: las Antillas son el numeroso grupo de tierras insulares que se hallan dispersas en ese mar formando un arco de aproximadamente 3 000 km. de largo, desde Yucatán (Méjico) hasta la desembocadura del río Orinoco (Venezuela). Las Antillas se dividen en dos grupos principales: las grandes Antillas, que son Cuba, Jamaica, Puerto Rico y la isla de Haití-República Dominicana; y las pequeñas Antillas con las islas de Barlovento que van desde las Islas Vírgenes hasta la de Trinidad; y las de Sotavento, desde la Isla de Trinidad hasta la de Oruva con las desparramadas sobre la costa de Venezuela.

La isla de Haití-República Dominicana, antes llamada la Española, fue descubierta en el primer viaje de Colón y la primera en ser poblada por españoles, con lo que muy pronto se convirtió en el centro político y económico de ultramar; era además el centro militar del que partían los conquistadores a nuevas tierras. Hacia 1496 la casi totalidad de los indios de esta isla estaban "pacificados", es decir, sometidos a los españoles. Se habían fundado

el dicho doctor a fray Domingo de Mendoza, vicario de los frailes que pasan a las Indias de la Orden de Predicadores, diez y ocho mil y quinientos y cuarenta y seis maravedís que hubo de haber por doce mantas de frisa y seis jergones de paja y por mantenimiento de seis frailes que pasan con el dicho fray Domingo, que son: fray Lope de Gaibol, fray Hernando de Villena, fray Domingo de Velázquez, fray Francisco de Santa María, fray Juan de Corpus Christi y fray Pablo de Carvajal. Y por el mantenimiento de los dichos seis frailes de aquí a las Indias a dos mil maravedís cada uno, que son doce mil maravedís... y son a cumplimiento de la cédula de su Alteza. Y más habemos de pagar el pasaje de los dichos frailes y del dicho fray Domingo que por su indisposición no pasó con los otros frailes que pasaron en la nao de Farfán, que es el maestre en cuya nao pasaron". En el libro minor a folio 31. AGI. (Contratación 4674). Citado en BELTRÁN DE HEREDIA; 1954, p. 40. También CASTRO SEOANE; 1952, pp. 377-78, n. 45. Más tarde a 20 de mayo de 1511 la Casa de Contratación pagó a fray Domingo 3125 maravedís, por el seglar que debía y por el pasaje de los religiosos; la nota concluye así: "...se acaba de cumplir todo lo contenido en la cédula de su Alteza". En AGI (Contratación 4674). Segundo libro manual, fol. 51r, citado en BELTRÁN de HEREDIA; 1954, p. 40.

también varias ciudades, o Villas, de las cuales las más importantes fueron Santo Domingo y Concepción de la Vega, ambas emplazadas en la actual República Dominicana.

B. La "herejía" de *fray Antonio de Mentesinos*.

La llegada de los cuatro primeros dominicos a la isla la Española no debió ser una novedad para los colonos habituados a convivir con religiosos en España, pero muy posiblemente fue motivo de alegría, ya que entonces los viajes entre las islas y la metrópoli eran muy escasos y cualquier navío que llegaba con gentes venidas de allá significaba un contacto vivo con la tierra española.

Bartolomé de las Casas recuerda en su *Historia de las Indias* que al llegar los primeros dominicos con *fray Pedro de Córdoba*, se dirigieron a la ciudad de Concepción de la Vega para notificar su llegada al almirante don Diego Colón, hermano del descubridor, y que en esta ocasión *fray Pedro* predicó un sermón acerca del paraíso que tiene Dios para sus elegidos, con gran fervor y celo, “sermón alto y divino, e yo se lo oí —dice Las Casas— y por oírselo me tuve por felice”.²⁰

Fray Pedro amonestó entonces a todos los vecinos que, en acabando de comer, enviasen a la iglesia a los indios que tenían en casa, y de que se servían. “Enviaronlos todos —continúa Las Casas— hombres, mujeres, grandes y chicos; él [fray Pedro], asentado en un banco y en la mano un crucifijo y con algunos lenguas e intérpretes, les comenzó a predicar desde la creación del mundo discurriendo hasta que Cristo, Hijo de Dios, se puso en una cruz... Fue sermón dignísimo de oír y de notar, de gran provecho no sólo para los indios, los cuales nunca oyeron hasta entonces otro tal ni aún otro, porque aquél fue el primero que aquellos y a los de toda la isla se les predicó a cabo de tantos años, antes todos murieron sin haber oído Palabra de Dios”.²¹

Aceptando que este testimonio de Las Casas sea en gran parte una reestructuración hecha por él al redactar su *Historia de las Indias*, nos permite ver una nueva actitud misional en los recién llegados.

Son dos los problemas que se presentan al predicador en esta primera tentativa; el primero la necesidad de recurrir a las clases dominantes para que permita la evangelización, y el segundo la imposibilidad de predicar, por lo pronto, el mensaje evangélico en lengua nativa sin necesidad de intérpretes.

Por lo que respecta al primer problema, la situación socio-racial que reinaba en la Española, era la impuesta por los conquistadores; las relaciones entre españoles e indígenas eran las de señores a siervos,²² y en cuanto a lo

²⁰ LC; H.I., lib. II, c. LIV.

²¹ LC; H.I., lib. II, c. LIV.

²² Desde el segundo viaje de Cristóbal Colón las relaciones entre españoles e indios se fueron haciendo cada vez más tensas, hasta estallar con franca violencia. Algunos caciques o jefes indios se incomodaron por la presencia de los blancos en sus territorios.

segundo, el aprender las lenguas aborígenes era algo que requería tiempo. Ante estas perspectivas los dominicos se reúnen para buscar una respuesta, comprendiendo que la principal dificultad para la evangelización residía no tanto en los indios y sus limitaciones culturales, sino más bien en los españoles que habían establecido un régimen de desigualdad e injusticia con relación a los nativos. Así, pues, los predicadores se proponen despertar la conciencia cristiana de los colonos, arguyendo la autoridad divina sobre la que está fundamentada una sociedad cristiana como pretendía ser la española de entonces, ya que todo se orienta hacia un fin trascendente último del hombre que es Dios, y por ende el social se ordena escatológicamente. Al par de esta visión teológica los dominicos van a emplear la vía del conocimiento racional para ayudar la comprensión de la injusticia, concebida ésta no sólo contra los otros o sea los indios, sino también contra ellos mismos, los conquistadores, ya que obrando así se privaban de su último fin.

Los dominicos, que entonces eran ya más numerosos, decidieron comenzar su labor evangélica por los mismos españoles, como que eran causa de que la labor apostólica no pudiera llegar a los indios. Así, pues, invitaron a las autoridades de la isla con el fin de que escuchasen "la verdad" y se decidiesen a colaborar como cristianos con los religiosos en la obligación que tenían de velar por la conversión de los aborigenes. El día señalado para este evento fue la cuarta dominica de adviento en el que se leían aquellas palabras del profeta Isaías: *Ego vox clamantis in deserto* (voz que clama en el desierto, rectificad el camino del Señor) (Isaías 40,3).

El sermón iba a ser predicado por fray Antonio de Montesinos, porque era "buen predicador" en opinión de Las Casas. Subió al púlpito y pronunció con palabra firme:

Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas donde infinitas de ellas con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de

rios, porque comenzaban a ocupar las escasas parcelas cultivadas para alimentar a los españoles emigrantes que afluían continuamente a las nuevas tierras descubiertas; por eso decidieron resistirles y hasta acabar con ellos dando origen a terribles represalias sangrientas por parte de los españoles, que no tenían la más mínima intención de abandonar sus posesiones. Fue así como comenzaron a llegar a España los primeros navíos cargados de esclavos con el título de "prisioneros de guerra".

La situación se fue degradando y los reyes católicos se vieron obligados, para tranquilidad de sus conciencias, a dar severas disposiciones sobre el tratamiento que había de dárseles a los indios, y entre otras cosas declararon que: "todos los indios moradores de esta Isla (la Española) fuesen libres y no sujetos a servidumbre ni molestados ni agraviados de alguno, sino que vivieran como vasallos de los reinos de Castilla, mandando que fuesen instruidos en nuestra Santa Fe". En CDIAO; vol. XXX, pp. 520-22. Sobra decir que las dichas disposiciones no fueron siempre respetadas.

quién los doctrine, y conozcan a su creador y Dios, séan baptizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres?, ¿no tienen ánimas racionales?, ¿no sois obligados a amallos como a vosotros mismos?, ¿esto no entendéis?, ¿esto no sentís?, ¿cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis salvar más que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.²³

Este sermón consignado también por Las Casas en su *Historia de las Indias*, pese a las inevitables interpolaciones de éste, refleja fidedignamente el alcance de la acción emprendida por los dominicos que apuntaba a la raíz del mal.

Las autoridades allí reunidas escucharon atónitas al extravagante predicador, pero terminada la admiración, la reacción no se hizo esperar. El almirante y gobernador de la isla don Diego Colón, y el tesorero del rey Pescamonte, como representantes de los intereses del rey y de los colonos, se dirigieron al superior del revoltoso para pedirle explicación por aquellas palabras, pensando que todo había sido fruto de la intolerante actitud del predicador, pero su sorpresa fue mayúscula cuando fray Pedro de Córdoba les contestó que las cosas que aquel padre había predicado "había sido del parecer, voluntad y consentimiento suyo y de todos, después de muy bien miradas y conferidas entre ellos, y con mucho consejo y deliberación se había determinado que se predicase como *verdad evangélica y cosa necesaria a la salvación de todos los españoles y los indios de la isla*".²⁴

Las expresiones del sermón de Montesinos, como hace notar el padre Venancio Diego Carro, "son de marca tomista y dominicana; Montesinos reflejó con exactitud la doctrina verdadera que hunde sus raíces en los principios de Santo Tomás".²⁵ Y en realidad no sólo hundía sus raíces en el tomismo en lo que se refería a la doctrina teológica y jurídica, como veremos, sino también por lo que se refiere a su marca "dominicana", que entraña una vivencia del mensaje y su trasmisión de manera *comunitaria*, elemento esencial en la vida dominicana.

Eran pues, predicadores de la verdad y a ella sólo debían obedecer, no en contra de los hombres sino por el bien de los mismos, por esa verdad que contemplaban y que les mantenía unidos en el lema de la Orden: "La verdad os hará libres".

No es difícil suponer la reacción de las autoridades insulares y de los colonos en general al verse afectados en el bien de sus conciencias,²⁶ y sobre

²³ LC; H.I., lib. III, c. IV. Fray Antonio de Montesinos era hijo del convento de San Esteban de Salamanca. "Este padre, dice Las Casas, tenía gracia de predicar, era aspírrimo en reprender vicios, y sobre todo en sus sermones y palabras como muy colérico, eficacísimo, y así hacía, o se creía que hacía en sus sermones mucho fruto." LC; H.I., lib. III, c. III.

²⁴ LC; H.I., lib. III, c. IV.

²⁵ CARRO; 1951.

²⁶ Los dominicos en su deseo de erradicar la injusticia de las islas había llegado a negar la absolución en la confesión a quienes no renunciaran a sus repartimientos o encomiendas.

todo en sus bienes materiales, porque lejos de ser una población de extracción universitaria estaba compuesta de gente ruda y por lo general poco recomendable. Lewis Hanke dice que "en los primeros tiempos los españoles que pasaban al Nuevo Mundo eran generalmente antiguos soldados errantes, e hijosdalgo venidos a menos, aventureros e incluso reos de derecho común", y Las Casas dice que: "se podían ver en Indias a la gente que en Castilla se les había azotado y cortado las orejas [por sus diferentes crímenes] imponerse a los jefes indios".²⁷ Además, muchos españoles habían tomado mujeres indias como concubinas, lo cual, independientemente del aspecto moral, ayudaba a envenenar las relaciones entre españoles e indios.

Para complicar la situación, los alimentos comenzaron a escasear, multiplicándose los puntos de fricción al verse los indios obligados cada vez con más fuerza a buscar oro y cultivar la tierra en provecho de los españoles. La Corona y los colonos rápidamente comprendieron que sus relaciones con los primitivos habitantes de las islas deberían ser las de señores a siervos, creando para ello un sistema legal, que solapaba sus verdaderas intenciones, y que al mismo tiempo que regularizaba la situación amparaba el deseo del pontificado de evangelización; ese sistema fue el de la Encomienda.

Al principio esta institución era simple. La Corona de España daba o "encomendaba" algunos indios a los españoles, que por eso se convertían en *encomenderos*, dándoles este título el derecho a exigir de los indios un trabajo o tributo; por su parte los encomenderos debían velar por la instrucción religiosa de dichos indios, y protegerlos.²⁸

Sin perder tiempo las autoridades coloniales informaron al rey don Fernando lo ocurrido, exponiéndole cómo los dominicos con sus predicaciones sembraban el escándalo y el desasosiego en el pueblo, sobre todo porque al parecer negaban los derechos del rey sobre las Indias y para confirmar sus palabras enviaron una copia del sermón de Montesinos.

La respuesta del rey tampoco se hizo esperar. En ella se decía ofendido por los religiosos que osaron poner en entredicho sus derechos. En la carta que escribió al gobernador Diego Colón, fechada el 20 de abril de 1512, dice:

... vi ansi mesmo el sermón que decis... y aunque él [Montesinos] siempre hubo de predicar escandalosamente, me ha mucho maravillado en gran manera de decir lo que dijo; porque para decirlo, nengun buen fundamento de theología, ni canones, ni leyes thenía, sigun diccen todos los letrados, e yo ansi lo creo.²⁹

De manera que si los revoltosos persistían en su error, debían ser repatriados "en cualquier navío". Además de esto, el rey se maravillaba grandemente de que los dominicos negaran la absolución a los que se negaran a

²⁷ LC; H.I., lib. I, c. XCII-XCIV.

²⁸ HANKE; 1951, pp. 7-8. Para una información completa de la encomienda, Cfr. Silvio ZAVALA: *La encomienda Indiana*.

²⁹ CDIAO; vol. XXXII, pp. 375 y ss., citado por HIAE; vol. I, p. 257, n. 41.

“poner los indios en su libertad”, pues en caso de haber algún cargo de conciencia ese corría por su cuenta.

Por su parte el provincial de los dominicos fray Alonso de Loaisa, plegándose a la voluntad regia, envió en dos cartas sucesivas por el mes de marzo de 1512, una reprimenda a los religiosos de la Española, en las que se admiraba también que “por no mirar bien a la *santa doctrina...* diéssedes en vuestra predicación motivo para que todo se pierda y se estorbe, y que toda la India, por vuestra predicación esté por rebelarse, y ni vosotros ni cristiano alguno pueda allí estar”.³⁰ Aclaraba además, “pues que estas islas las adquirió su Alteza ‘jure belli’, y su santidad ha hecho al rey nuestro señor donación de ello, por lo cual hay razón alguna de servidumbre; pero dado caso que así no fuese, aún así no hubiera de predicar ni publicar tal doctrina sin consultarla primero acá con los del Consejo de su Alteza y Consejo del gobierno suyo... Vos mando que ninguno sea osado predicar más en esta materia, y pues tantos prelados de letras y conciencia y también nuestro muy Santo Padre lo permiten, paréceme que debéis *submittere intellectum vestrum* (sujetar vuestro pensamiento), con el mayor y más principal. Si alguno tiene escrúpulo de no poder hacer otra cosa, véngase, que en su lugar yo provereé de otro porque no os traigan a todos; so la misma pena no hablen en la materia a los que confesáredes”.³¹

Es claro que las palabras de Montesinos, provocadoras de tan importante conflicto contra la actitud injusta de los colonos, fueron interpretadas en un sentido distinto del que los religiosos propugnaban; en primer lugar, como dice Juan Pérez de Tudela,³² es muy posible que tan gran alarma de las autoridades coloniales no fuera gratuita, y que las palabras del fraile tuvieran repercusiones más graves que los simples escrúpulos de conciencia de los encomenderos, porque los repartimientos que había efectuado don Diego Colón en notorio provecho de sus allegados y en perjuicio de los veteranos del antiguo gobernador Nicolás de Ovando (Diego Colón asumió el gobierno de la Española en 1509), no habían hecho más que avivar el clima de descontento e inquietud de la isla, de suerte que el sermón de Montesinos, lejos de ser *clamantis in deserto* planteaba la controversia en su verdadera dimensión.³³

Por otra parte, en España muchos juristas y teólogos se declaraban partidarios de la doctrina temporal pontificalista, adjudicando al Papa el dominio universal y supremo sobre todo el orbe de fieles e infieles; doctrina que el

³⁰ Cfr. CHACÓN Y CALVO 1930?, I, p. 443-47, citado por PÉREZ DE TUDELA; 1957, p. XXIV. Cfr. también LC; H.I., lib. III, c. VI.

³¹ SERRANO SANZ; 1918, p. 348.

³² PÉREZ DE TUDELA; 1957, p. XXIX.

³³ Lewis HANKE, por su parte, comentando el sermón de Montesinos dice que no convenció a sus oyentes en lo absoluto, como tampoco convencería en nuestros días un estudiante de teología que arengara a la muchedumbre de Wall Street sobre el texto evangélico “vended lo que poseéis, dadlo a los pobres y tendréis un tesoro en el cielo”. HANKE; 1951, pp. 4-5.

provincial Loaisa parecía aprobar del todo, en contra de los principios de Santo Tomás; así por ejemplo el maestro general Cayetano opinaba que la potestad pontificia no es directa respecto de las cosas temporales, y se extiende de a éstas en cuanto se ordenan a lo espiritual. Y explica bien la libertad de la fe y los problemas que se siguen de ahí en cuanto al bautismo. Es verdad que admite algunas causas de guerra justa contra los infieles, pero no para ocuparles sus tierras y bienes; para él la predicación debe ser pacífica.³⁴

La reacción del rey y del provincial era la consecuencia de un eco generalizado que provocó una complicada serie de intereses, puesto que las palabras de Montesinos no se podían interpretar como una lesión de los derechos del rey, sino más bien a un mal uso de los mismos, porque esos derechos procedían de un compromiso en orden a lo espiritual. Y así el sentido que los dominicos de las Antillas daban a las palabras *derecho* y *justicia* formaban parte de un contexto teológico y no meramente jurídico.³⁵ Una justicia, pues, y un derecho trascendentes que ponen al hombre en relación con su fin último, y que en la doctrina tomista se integra con la virtud de la religión,³⁶ como el mismo Isaías de “la voz que clama en el desierto”, decía: “velad por la equidad y practicad la justicia, que mi salvación está para llegar y mi justicia para manifestarse; Palabra del Señor” (*Isaías*, 56,1).

Esto también es un índice de que los dominicos antillanos tenían una clara percepción del hombre americano como *imagen de Dios*, es decir, inteligente y libre, y por lo mismo capaz de recibir el mensaje de la salvación y de insertarse plenamente en la obra redentora de Cristo, superando con mucho cualquier visión meramente humanista de la época, al reasumir plenamente los valores del indio dentro de la dimensión escatológica, única válida para ellos.

Hasta podríamos decir que por una extraña paradoja, la terrible controversia que por entonces se suscitó sobre la racionalidad del indio americano, sus derechos a la libertad y a la posesión, fue en gran parte propiciada por un humanismo independiente de la teología.

Pero volviendo a la Española y a los religiosos, podría pensarse que las severas amonestaciones del rey y del provincial por un lado, como la franca hostilidad de los colonos por otra, estuvieron a punto de hacer naufragar la misión, pero no fue así, antes por el contrario, los dominicos reafirmaron su posición insistiendo en sus principios de caridad y justicia, prefiriendo ser repatriados y castigados por su superior en España, que falsear con el silencio o la retractación el verdadero mensaje de su vocación teológica.

³⁴ CARRO; 1951, pp. 66-69.

³⁵ Años más tarde cuando Francisco de Vitoria enseñaba decía que tratando de las leyes de Indias “no pertenece a los jurisconsultos fallar este asunto, o, al menos, a ellos solos. Porque como aquellos bárbaros (término con el que se designaba a los pueblos no cristianos) no están sujetos por derecho humano, sus cosas no pueden ser examinadas por leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no están lo suficientemente peritos para poder definir por sí semejantes cuestiones”. Cfr. VITORIA; *Relatio prima de Indiis*, n. 3.

³⁶ Cfr. Summa Theologiae, II-II, q. 80 a. I c; q 81, a.6.

La protesta siguió y esta vez no ya en la isla sino en España; los dominicos enviaron al mismo fray Antonio de Montesinos para que defendiera sus puntos de vista en la Corte. Los colonos también encontraron su representante en la persona del franciscano fray Alonso de Espinal, ya mencionado antes.

Montesinos presentó un memorial fundado principalmente en una cita del profeta Ezequiel que había leído en Santo Tomás: “*Vae pastoribus Israel qui pascunt semetiposos*” (Ezequiel, 34).³⁷

Era así como comenzaba a perfilarse una concepción misional dominicana, fundada en principios teológicos de contemplación y apostolado. Sin embargo, este nuevo planteamiento que había surgido de un real “cuestionamiento” al estilo tomista, iba a ser también causa de divergencias y actitudes opuestas en el seno mismo de la comunidad antillana y en los superiores de la metrópoli.

La razón de estas diferencias era que no todos los religiosos se sintieron con ánimo de defender esa actitud que tenía la apariencia de franca rebeldía, y escudando la objeción de conciencia que ofrecía el provincial en su carta, prefirieron volver a España, como sucedió (muy posiblemente) con el padre ultrarreformista, Lope de Gaibol.

Esta primera fricción con la posición de los dominicos antillanos hizo a las autoridades provinciales tomar conciencia de que el dejar aquella misión únicamente en manos de frailes escandalosos podía dar al traste con la Orden en el Nuevo Mundo, de ahí la conveniencia de procurar un “equilibrio doctrinal” entre los religiosos; para que no se vieran lesionados ni los intereses de la Corona, ni la labor de los predicadores. Lógicamente, el primer paso que se dio fue imponer un severo control sobre el reclutamiento de vocaciones para las misiones americanas, y muy pronto se vio que el mejor “contrapeso” sería el enviar partidarios de la ultrarreforma, porque además de no entrometerse en asuntos tan “mundanos” como lo eran en su opinión los “jurídicos”, se caracterizaban por profesar una absoluta sumisión a la Corona, sometiendo su pensamiento al más principal...

Por su parte fray Pedro de Córdoba y los más identificados con esa línea misional, no dejaron de ver el peligro para la unidad de acción que dicha medida representaría para la misión, y así pidieron al maestro general un convento en la provincia de España, en el cual pudieran preparar religiosos voluntarios que pasaran a Indias.³⁸

El maestro general aceptó la proposición de los misioneros y les concedió el convento de Porta Coeli de Sevilla, pero para evitar una ruptura en la

³⁷ ¡Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos!

³⁸ Este sistema ya era conocido en la Orden entre los frailes peregrinantes, los cuales poseían algunos conventos de frontera, como se les llamaba entonces por su situación, en los que formaban a los misioneros, aprendiendo entre otras cosas la lengua del lugar donde iban a evangelizar. MORTIER; vol. V, p. 159.

También los franciscanos durante la evangelización de las islas Canarias habían fundado el convento de Ondarroa, límite con la Guipúzcoa, para preparar allí a los misioneros. OMAECHEVARRÍA; 1957, pp. 539-60.

recién restaurada provincia de España, tanto el convento como la misión continuaron bajo la dependencia del provincial de España.³⁹

No es posible extendernos más sobre las actividades de los dominicos en la Corte en pro de la libertad del indio americano y sus derechos en un ambiente hostil, que fue la base para la formación de una primera legislación en cierto sentido protectora del indígena, y que fue la llamada *Legislación o Leyes de Burgos* de 27 de diciembre de 1512,⁴⁰ y cuyo aspecto principal fue el de un reconocimiento oficial de la injusticia, para poder establecer una lucha verdaderamente institucional.

Mientras esto pasaba en la Corte, en la Española los dominicos continuaban sus prédicas, que les proporcionaban muchos dolores de cabeza, por lo que el propio fray Pedro de Córdoba decidió embarcarse rumbo a España para desvanecer los malentendidos que pesaban sobre su comunidad. Es una verdadera lástima que de los registros literarios del maestro general Cayetano sólo se conserve un volumen, el cual concluye en el año 1513, porque sin duda revelarían datos muy interesantes, por la costumbre que había de recurrir al maestro general principalmente en estas cuestiones.⁴¹

Las cosas no debieron ir muy bien para fray Pedro en España con el anciano rey don Fernando, porque de su entrevista con él conservó un amargo recuerdo como nos lo refiere Las Casas, diciendo que cuando él se convirtió a la causa india y se disponía en 1515 a ir a la Corte y luchar por los indios, fray Pedro le dijo: "Padre, vos, no perderéis vuestros trabajos, porque Dios tendrá cuenta de ellos; pero sed cierto que mientras el rey viviere, no habéis de hacer, acerca de lo que deseáis y deseamos, nada".⁴²

Así pues, aunque la causa india quedaba virtualmente derrotada frente a un mundo conservador de viejas tradiciones utilitaristas, los dominicos no se dieron por vencidos; más aún, la dialéctica interna del problema les hacía concretizar sus objetivos llevándoles a dar la batalla en el terreno capital: la capacidad del indio para la libertad y dignidad cristianas.

³⁹ "Se recomienda al Rev. P. Provincial (de España) para que con la autoridad del maestro general, pueda destinar, con el consejo de los padres, el convento de Santo Domingo de Porte Coeli, para el uso de los religiosos que van a las Indias, y que en él puedan hacer todo lo que a los religiosos les pareciere prudente; pero no queremos que en modo alguno se entienda que por dicha ordenación hecha por el Provincial y General el dicho convento quede desmembrado de la obediencia de la Orden, o que los religiosos que allí residan se eximan de la íntegra obediencia del Provincial". Dado en Roma a 15 de julio de 1512. En: ACOP; series IV, 18 fol. 12v. En: MOPH; vol. XVII, p. 26, n. 163, cambia el folio y fecha dando la de 16 de julio.

⁴⁰ El texto de las Leyes de Burgos fue publicado por Rafael ALTAMIRA en *Revista de Historia de América* 4 (1938). También lo publicó R. D. HUSSEY, en *Hispanic American Review*, XII (1932) 306-321. Y un buen resumen en SILVIO ZAVALA; 1973.

⁴¹ Puede ilustrarnos sobre el particular lo que fray Bartolomé de LAS CASAS nos refiere en su *Historia de las Indias*, sobre la entrevista que tuvieron fray Pedro de Córdoba y el maestro general Cayetano, al informarle fray Pedro de lo que ocurría en la Isla, el Cayetano respondió: "Et tu dubitas regem tuum esse in inferno?" lib. III, c. XXXVIII.

⁴² LC; H.I., lib. III, c. XXXVIII.

III. Los dominicos en Tierra Firme

Frente a la tenaz oposición del mundo español en las Antillas, los dominicos pensaron que para poder realizar su labor apostólica de manera efectiva entre los indígenas era necesario lanzarse a un terreno virgen aún, en donde la influencia española no hubiese impuesto sus rígidas estructuras coloniales. Es así como la entonces poco explorada costa de la Tierra Firme se convierte para ellos en una verdadera tierra de promisión.

Lo que entonces se llamaba Tierra Firme, comprendía las costas del continente abiertas al Caribe y limitadas por las Antillas, es decir, las costas orientales del actual Panamá, Colombia y Venezuela. Cristóbal Colón había señalado en su tercer viaje importantes zonas perliferas a lo largo de las costas venezolanas, por lo que se le denominaba “costa de las perlas”. Y Américo Vespucci había encontrado, en 1505, oro en la región del río Atrato (Colombia). Pero como Colón no había explorado estas tierras, a no ser la de “la costa de las perlas”, no entraban en su gobernación, y ello significaba que su colonización no se realizaba desde la Española, sino directamente de España.

El año de 1508 en la ciudad de Burgos el rey don Fernando concertaba la capitulación de estos territorios con dos audaces aventureros llamados Alonso de Ojeda y Diego de Nicuesa, cediendo a Ojeda la costa septentrional sud-americana, desde el cabo Vela al golfo de Urabá (Darién), o sea toda la costa atlántica de la actual Colombia, con el nombre de Nueva Andalucía;

mientras que a Nicuesa otorgó el actual istmo de Panamá con sus litorales, desde el golfo de Urabá hasta más allá del cabo de Gracias a Dios en Honduras, con el apelativo de Castilla de Oro.

La costa de las perlas, dependiente de los Colón, recibió la primera población castellana en 1510, cuando se fundó la Nueva Cádiz sobre la isla de Cubagua.

1. *Primeros intentos*

Fray Pedro de Córdoba pensó que el mejor lugar para comenzar su trabajo de evangelización sobre la Tierra Firme era precisamente el de la costa de las perlas, sobre todo por depender ésta de la jurisdicción de la Española, y ser más fácil la comunicación con el resto de los conventos. Para ello trabajó ante el rey consiguiendo provisiones para que desde la Isla Española se le proporcionara lo necesario y poder establecer una fundación en la costa. El rey accedió, pero señaló en una cláusula que los frailes serían dejados en la costa y que al cabo de un año se enviaría a una persona a saber de los religiosos, con la cual regresaría uno de ellos para ir a informar a la Península sobre el estado de la misión.¹

La misión se planteaba en términos radicales y, hasta cierto punto al margen del amparo oficial. Era la prueba de la confianza que tenían los religiosos en la naturaleza humana del hombre americano, y de su capacidad para recibir la Fe cristiana.

Antes de volver a la Española, fray Pedro de Córdoba logró reunir un buen número de religiosos con los que esperaba emprender una acción apostólica más extensa, pues hasta entonces poco o nada se había podido realizar directamente con los indios en orden a la evangelización. Sabemos que para entonces pasaron unos 20 religiosos, aunque el catálogo de pasajeros a Indias sólo conservó los nombres de ocho de ellos.² Este grupo tiene particular importancia, ya que en él aparecen por vez primera los nombres de los religiosos que iniciaron la fundación de la provincia de Santiago de México: fray Tomás Ortiz y fray Domingo de Betanzos.

De acuerdo con el mencionado catálogo, la misión partió el 8 de octubre de 1513,³ y aunque no nos ha sido posible confirmar si todos los religiosos que acompañaron a fray Pedro de Córdoba en este viaje eran partidarios de la ultrarreforma o de la línea metodológica de fray Pedro de Córdoba, sabe-

¹ Una serie de cédulas de 12 y 13 de junio de 1513 apoyaba este intento misionero. AGI. Indiferente General 419, lib. IV, fols. 165, 184v, 192v; 193. (Citado por Juan Pérez de Tudela; 1957, p. lxxxvi, n. 206). Cfr. también LC; II.I, lib. III, c. XIX.

² Datos sacados de los libros de la Casa de Contratación de Sevilla. Cfr. Castro SEOANE; 1941, p. 366. Ahí se dice: que se dio el vestuario a la dicha expedición el 27 de septiembre de 1513; y además (p. 378) que se dio cama consistente en veinte jergones.

³ Los nombres de los otros religiosos que se consignan son: fray Diego de la Alberca, fray Andrés de Barrientos, fray Gutierre de Ampudia, fray Antonio de Santa María, fray Juan de San Pedro Mártir, fray Rafael de Santa María y los dos ya mencionados. Cfr. LEJARZA; 1944, pp. 571-82.

mos que por lo menos fray Domingo de Betanzos y fray Tomás Ortiz se identificaron con la línea del padre Hurtado.

Una vez llegados a la Española, fray Pedro presentó a las autoridades las provisiones reales y comenzó a organizar la expedición a la Tierra Firme. Al principio sólo irían tres religiosos: fray Antonio de Montesinos, fray Francisco de Córdoba y un hermano lego, fray Juan Garcés.⁴

Las autoridades coloniales no dejaban de pensar que aquello era una verdadera locura, pero como ya comenzaban a habituarse a las extravagancias de los dominicos, se dispusieron a cumplir las órdenes del rey. "Pidió, pues, fray Pedro, que mandasen ir un navío a fechar a aquellos religiosos en la Tierra Firme la más cercana a la Española y los dejases allá... y después de un año tornase un navío a los visitar y saber lo que había sido dellos."⁵

La misión zarpó de la Española rumbo a la isla de San Juan de Puerto Rico, y allí nos refieren las crónicas, fray Antonio de Montesinos enfermó y tuvo que quedarse, mientras que los otros dos religiosos prosiguieron hasta la Tierra Firme, donde fueron recibidos por los indios "con alegría".⁶

En estas palabras de Las Casas hay algo de romanticismo y hasta de espíritu apologético; pero luego nos refiere con más objetividad que los religiosos comenzaron a trabajar para ganarse la confianza de los indios. No sabemos nada sobre el trabajo que pudieron hacer allí los dos religiosos, pero creemos que no pudo ser mucho, ya que al poco tiempo de llegados todas las perspectivas se vinieron por tierra al aparecer sobre las costas un barco cuya tripulación, esclavista, logró apoderarse del cacique y de varios miembros de su familia llevándoles más tarde a la Española donde fueron vendidos como esclavos. La historia de esta primera misión concluyó con la muerte de los dos dominicos a manos de los indios, que vengaron en ellos la traición de los españoles.⁷

No es difícil suponer la impresión que causó esta noticia entre los dominicos; sin embargo, fray Pedro de Córdoba no se desanimó con tan dura prueba.

⁴ Fray Francisco de Córdoba era hermano, según unos, y tío según otros del célebre fray Domingo de Córdoba, inquisidor de Aragón. Cfr. FIGUERAS; 1944, p. 310, n. 17. Fray Juan Garcés fue uno de los primeros religiosos que tomaron el hábito en la Española. LAS CASAS refiere su historia en LC; H.I., lib. III, c. III.

⁵ LC; H.I., lib. III, c. XXXIII.

⁶ La repentina enfermedad de fray Antonio de Montesinos y su permanencia en la isla de San Juan de Puerto Rico, es algo que aun no ha sido suficientemente investigado. Nos preguntamos si no se trataba de dos misiones distintas, incluso en fechas, sobre todo porque más tarde fray Antonio fundó un convento en dicha isla.

⁷ LC; H.I., lib. III, c. XXXIII-XXXIV, hace una relación detallada de los hechos, también FIGUERAS; 1944, p. 311 y nota 15, donde dice: "Esto sucedió en 1514 como lo demuestra una real provisión de la Audiencia de Santo Domingo (Española) de 20 de enero de 1521. AGI. Est. 2, caj. 2, leg. 1/14, pza. 7, en: Academia Nacional de la Historia (Caracas), vol. I MS.: "Primeros establecimientos de la costa de Cumaná" en la que dice:

"Puede haber seis años poco más o menos que mataron al reverendo padre呈
tado en santa teología de la Orden del Señor Santo Domingo (fray Francisco de
Córdoba) que por amor de nuestro Señor andaban entre ellos (los indios)."

ba, pues para él la sangre de sus hermanos demostraba que tenían razón. Con un argumento tan convincente se animó a presentar al rey un elaborado plan llamado del *hortus conclusus* (huerto cerrado), por el que pedía 200 leguas de la costa de la Tierra Firme, que estuvieran totalmente cerradas a los españoles y en donde únicamente los frailes y quienes ellos escogieren como ayudantes pudieran tener acceso. Para obtener esta concesión despachó a fray Antonio de Montesinos, a quien ya se conocía en la Corte.

2. Un dominico en hábito clerical

Por esas fechas un clérigo llamado Bartolomé de las Casas o Casaus, decidió luchar por la causa india convencido por la actitud de los dominicos y en especial por fray Pedro de Córdoba. En la Española hizo saber a los dominicos sus intenciones de ir a la Corte y trabajar con todas sus fuerzas para lograr tan noble objetivo.⁸

⁸ "La tarea investigadora de Giménez Fernández ha añadido algunos preciosos datos a los escasos que fray Bartolomé quiso dar de su ascendencia y vicisitudes de juventud. En su ensayo sobre Las Casas y el Perú (*Documento*, Lima, 1951, año 2) y en *Bartolomé de las Casas Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias*, ofrece Giménez Fernández algunas síntesis biográficas que rectifican errores tradicionales en los historiadores del Procurador de los Indios, desde Remesel hasta González Calzada, pasando por Llorente, Mac-Nautt, Fabié y Brion. Copiamos el resumen de la segunda obra, donde pueden verse las referencias documentales: "había nacido —Las Casas— en Sevilla, probablemente en la colación de San Lorenzo, límitrofe con el río Guadalquivir, puerta de la Indias hacia el 1474, tal vez en el mes de agosto, siendo hijo del modesto mercader Pedro de Las Casas, natural de Tarifa, y sobrino del contino real Juan de Peñalosa y, probablemente de Gabriel de Peñalosa. Ignórase el nombre de su madre, que tal vez como la única hermana de Las Casas llamábase Isabel de Sosa; y es muy fácil fuera pariente del clérigo Juan de Sosa, compañero después de Pizarro en el Perú y protector de indios en Veragua. Pedro, su padre, con sus hermanos Francisco y Gabriel, embarcó en el segundo viaje de Colón, y Bartolomé, que a los 18 años había admirado el espectacular regreso del almirante, quedó en Sevilla con su madre y hermana, y, recibiendo poco después como regalo de su padre un esclavo mozuelo indio, el cual hubo de devolver en 1500 para que fuese repatriado." No era pues Bartolomé de Las Casas familiar cercano de los orgullosos Casas o Casaus, señores de Canarias y descendientes de acompañantes de San Fernando, de oriundéz francesa, y así se explican sus malas relaciones más tarde con el General de su Orden fray Alberto de Casaus; ni tampoco estudió en Salamanca, aunque sí latinidad y humanidades en Sevilla, donde es fácil se ordenara de menores para poder así aspirar a una plaza de doctrinero en la Española, hacia donde partió en la expedición colonizadora de Nicolás de Ovando. Llegado a Santo Domingo el 15 de mayo de 1502, en circunstancias para él inolvidables, guerreó contra los taínos, tomó parte en la expedición de Higüey, por su sola cuenta obtuvo un buen repartimiento cerca de Concepción de la Vega, en cuya iglesia de paja actuó como doctrinero, siendo más tarde el primer ordenado presbítero en aquel nuevo mundo, a raíz de la llegada del obispo de Puerto Rico don Alonso de Manso, por éste casi seguramente, en noviembre de 1512. Acompañó como capellán castrense a su amigo Pánfilo de Narváez cuando éste fue en 1513 a reforzar la conquista de Diego Velázquez", pp. 48-50. Otras especificaciones familiares en p. 99. Debe añadirse que Las Casas había escuchado y retenido bien en la memoria los sermones de Montesinos; pero había encontrado "frívolos argumentos y vanas soluciones" para perseverar en la condición de encomendero; se distinguía sin embargo, por el trato compasivo que daba a los indios. Cfr. PÉREZ DE TUDELA;

Las Casas, pese a todas sus exageraciones (muchas de ellas justamente criticables) es sin duda una de las figuras más importantes en la lucha por la justicia en el Nuevo Mundo, y valiosísima adquisición para la obra misional dominicana en la línea de fray Pedro de Córdoba.

Las Casas y los dominicos redactaron conjuntamente un programa para la gobernación de Indias tan radical como completo, y que serviría a Las Casas para iniciar su campaña en la Corte y más tarde para redactar las instrucciones de los frailes jerónimos que vinieron a gobernar las Indias.⁹

La proposición es sencilla pero a la vez revolucionaria, y constituye un documento de primer orden para el estudio de la misionología dominicana en las Antillas, pues expone de manera bastante sistemática el pensamiento de los dominicos y el de Las Casas, para remediar la situación indígena.

A continuación transcribimos parte del interesante documento según el resumen que hace del mismo Manuel Giménez Fernández:

El primero de los 14 remedios de que consta este documento, y que se enumeran como necesarios, dispone: que se suspendan, al menos temporalmente todos los arreglos que obliguen a los indios a trabajar en servicio de los españoles. El segundo remedio recomienda que no se den indios a ningún español individualmente, sino que el rey establezca una concentración en cada ciudad y pueblo de españoles, donde se mantendrían a todos los indios en común. Estos trabajarían también en común bajo la vigilancia de inspectores a sueldo, de acuerdo con reglamentos pertinentes. Según el tercer remedio se enviarían a cada pueblo 40 labradores con sus mujeres e hijos, para residir en él permanentemente. Alegaba Las Casas que había mucha gente menesterosa en España, interesada en venir al Nuevo Mundo a establecer permanentemente sus hogares, en condiciones favorables. A cada labrador se le asignarían cinco indios con sus familias, y vivirían bajo su tutela. Españoles e indios trabajarían juntos y se distribuirían las ganancias fraternalmente, después de separar el quinto del rey. Así los indios, en vez de perecer, prosperarían y aprenderían a trabajar, al ver a los españoles hacer otro tanto, y sus hijos e hijas se casarían entre sí...

El documento contiene otros remedios. Habría en cada isla un eclesiástico encargado de proteger a los indios y de castigar a los españoles que los maltrata-

1957, p. xl, n. 63. Las Casas, dice el mismo Tudela, p. xxxix, era "hombre en cuanto a la acción privilegiado, como dotado para ello de energía, tenacidad, coraje, intrepidez, previsión extremada y gran confianza en sí mismo. Hombre a la vez de grandes capacidades mentales: lucidez intuitiva, imaginación rápida y fértil, tantas veces probada en cencelleantes respuestas al adversario; solidez y orden en el razonar, memoria felicísima, afán de seguridad dialéctica llevado hasta la reiteración plumbea y de manera culminante, una avidez de saber, una curiosidad científica universal que harían de él un enciclopédico pozo de la cultura de su tiempo". Las recientes investigaciones de la Dra. Helen Parish (Berkeley) prometen nuevos y revolucionarios datos sobre la vida del ilustre dominico.

⁹ Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ dice que estos papeles de Las Casas son autógrafos y le sirvieron para redactar las instrucciones dadas a los jerónimos enviados por Cisneros para gobernar las Indias en noviembre de 1516. El estilo es típico de Las Casas, y los argumentos y proposiciones están articulados en 14 remedios y que contienen varios detalles.

sen; ningún español que hubiese estado en las Indias tendría nada que ver con la aplicación de estos planes; los indios no serían castigados del mismo modo que los españoles por sus ofensas. Se pondrían en las minas treinta negros u otros esclavos en lugar de los indios de cada comunidad,¹⁰ no se admitiría en estos pueblos a ningún sacerdote que no poseyese la instrucción adecuada para predicar correctamente en lengua aborigen sobre materias religiosas o de otro género; no se transladaría a los indios de una isla a otra; y se recomienda al rey que mande imprimir y publicar y llevar a las Indias los libros del Doctor Palacios Rubios y del Maestro fray Matías de Paz.

Después de prescribir otros remedios subsidiarios, inclusive el de establecimiento de la Santa Inquisición... el memorial expone, con los más prolíficos detalles, la clase de vida que se debe llevar en estas comunidades indígenas. ... Cada comunidad de indios tendría un hospital en forma de cruz, con capacidad para cincuenta camas cada una de las cuatro secciones, y en el centro se levantarían un altar, de manera que todos pudieran oír misa desde sus camas. Si los indios necesitasen de animales, tierras u otra cosa cualquiera, los españoles les prestarían la mitad de lo que tuviesen, y así se repararían los daños infligidos anteriormente a los naturales. Los mejores campos de pastoreo se darían a los indios, aún cuando estuviesen actualmente en manos de españoles, y ningún espa-

¹⁰ Desconocemos la fecha precisa de la llegada a la Española de los primeros negros. Cuando llegó Nicolás de Ovando como gobernador, traía instrucciones para introducir esclavos "nacidos en poder de los cristianos", esto es, nacidos en la Península Ibérica. Algunos historiadores ven en este texto la prueba de que la importación de africanos existía en una escala modesta y sabemos —por la queja formulada poco tiempo después de parte de la autoridad— que los negros contribuían a que los indígenas se rebelasen. En 1505 el rey promete al gobernador Ovando enviarle negros particularmente para los trabajos de las minas. En 1511 se dictó una providencia mediante la cual se permitió que se llevasen directamente de África, especialmente de las costas de Guinea. Dos años más tarde, en 1513, la trata negrera se normalizó constituyendo una fuente de ingresos muy interesante para la Corona. Durante un breve tiempo el tráfico se suspendió por orden del cardenal Cisneros; luego Carlos V accordó una licencia para que seiscientos negros fuesen transportados a América. En 1518 el monarca concedió el derecho para el transporte de cuatro mil negros a las islas de la Española, Puerto Rico, Cuba y Jamaica, de los cuales mil quinientos iban destinados a Santo Domingo. Durante algún tiempo los portugueses ejercieron un verdadero monopolio sobre la trata negrera, siendo ellos los que proporcionaban los contingentes humanos saqueados de África. Luego los franceses, los holandeses y los ingleses, simultáneamente con su penetración en el Caribe, participaron activamente en el tráfico, constituyendo esta rivalidad otro de los diversos motivos que producían el estado de tensión y crisis en la zona del Caribe. PATTEE; 1967, pp. 45 y ss. Los africanos se adaptaron bien, como atestigua Las Casas, pues las condiciones naturales parecían aunarse no solamente para que sobreviviesen sino para aumentarse en número. Y aunque Las Casas pidió efectivamente la importación de negros a Indias, también es verdad que se arrepintió de haber pedido esto en injusticia de los negros, como lo confiesa él mismo cuando dice: "Como los portugueses de muchos años atrás han tenido cargo de robar a Guinea, y hacer esclavos negros, *harto injustamente*, viendo que nosotros mostrábamos tener necesidad de ello y que se los comprábamos bien, diéronse y se dan cada día prieza a robar y captivar dellos, por cuantas vías malas e inicuas captivalllos pueden; item, como los mismos (negros) ven que con tanta ansia los buscan y quieren, unos a otros se hacen injustas guerras, y por otras vías ilícitas se hurtan y venden a los portugueses, por manera que nosotros somos causa de todos los pecados que los unos y los otros cometén, sin los nuestros que en comprallos cometemos".

ñol vinculado con estas comunidades podría poseer otra cosa que el oro recogido o las cosechas producidas por él mismo.

Se provería a los Indios de las comodidades necesarias para vivir satisfactoriamente, pues de otro modo morirían. Los indios no cavarían en busca de oro hasta después de haber atendido la labranza de los campos.

...por último, y dado que el objetivo principal de todo esto es la salvación de los indios, se hacen diversas observaciones y reglamentaciones concernientes a su educación y conversión...

Si bien este utópico plan nunca recibió la aprobación del rey ni de la Corte, constituye una significativa revelación de la existencia de una poderosa corriente de pensamiento humanitario y paternalista, que corría paralela, en el carácter español, a la dominante actitud imperialista.

Es muy interesante observar el sentido casi escrupuloso con el que se quiere señalar la obligación de reparación y restitución del mal causado con una conciencia plenamente histórica y trascendente, lo mismo la gran delicadeza de apuntar la conversión a la fe cristiana como culminación de un equilibrio en el plano natural económico y social, pese a un marcado sentido paternalista que por otra parte tiene aquí una perspectiva más que protecciónista. servicial, es decir, la de poner al servicio de una cultura inferior en el renglón técnico, los adelantos de la europea. Y en el orden religioso el cuidado de proporcionar ministros idóneos versados en la ideología propia del indígena a través del espíritu de la lengua para poder transmitir el Dogma en categorías propias, y dar paso así a una expresión propia de una religiosidad autóctona.

Llegando a España Montesinos y Las Casas, éste expone al rey los proyectos, pero la muerte del anciano monarca parece echar por tierra sus ilusiones. Sin embargo, pronto encuentra eco en el cardenal fray Francisco Ximénez de Cisneros O.F.M., y en el embajador de Carlos V, el cardenal Adriano de Utrecht (futuro papa con el nombre de Adriano VI), y poniendo manos a la obra explica el plan reformador de las Indias. Hay proposiciones, enmiendas, discusiones y largas deliberaciones, tras las cuales se decide encoger a tres religiosos jerónimos (que entonces era esa Orden una de las más prestigiadas de España) actuar como árbitros imparciales entre dominicos y franciscanos, ya que estos últimos sostenían con los encomenderos la tesis contraria a la de los dominicos. Cuando ya todo estaba preparado para emprender el viaje rumbo a la Española, Las Casas concibe serias sospechas sobre la integridad de los jerónimos y sobre su capacidad para fungir como gobernadores, sospechas que más tarde se confirmaron con la triste actuación de los monjes.¹¹

3. Chiribichi o “los cristianos pestilentes”

Mientras Las Casas y Montesinos se ocupaban en España de los negocios

¹¹ LC; II, lib. III, c. CXXIX.

que hemos dicho, en la Española fray Pedro de Córdoba, sin esperar a la respuesta del rey o imaginándola negativa, después de un fracasado intento por alcanzar la Tierra Firme debido a una tormenta en el verano de 1515, volvió a embarcar con cuatro o cinco religiosos y algunos religiosos flamencos de la Orden de San Francisco, y desembarcando sobre la punta Araya, se estableció sobre la costa de Cumaná, donde fundaron el convento de Santa Fe.

Nos refiere Las Casas que los religiosos procuraron desde su llegada no resultar onerosos a los indios, levantando sus casas con su propias manos, con el fin de restablecer la confianza entre los habitantes de la costa; gracias a unos aparejos de pesca que llevaban podían intercambiar varias cosas por pescado.¹²

Este era para los dominicos el único modo de llamar a los gentiles a la conversión, doctrina que más tarde Las Casas sistematizaría en su bellísimo tratado del *Unico vocationis Modo*. Esta actitud, ya lo hemos dicho, no procedía de una mera conveniencia en utilizar medios de buen trato para conquistar, sino que estaba fundamentada en una teología y visión teológica de la misma justicia. Para ellos los privilegios concedidos al rey por el papa, estaban encaminados a la propagación de la fe, y no para buscar intereses ajenos al evangelio, como lo eran las riquezas y el poder. En su opinión "el mundo" y la verdad eran realidades antagónicas. El evangelio tenía derechos sobre "el mundo" y sobre los hombres, pero un derecho entendido como capacidad de hacer derecho ("recto") al hombre que lo escucha y acepta, capaz de llevarle por el camino de la libertad total. Naturalmente esta visión chocaba con la de la Corona y los encomenderos, que concebían el derecho como el poder para sojuzgar a los pobres y privarles de sus bienes y de su misma libertad. De ahí la indignación de Pedro de Córdoba o de Las Casas al constatar que la autoridad hacia del evangelio un instrumento mundial para lograr fines igualmente mundanos.

Por esa razón el debate sobre los indios continuó en España durante los años 1516 a 1518, denunciando los dominicos los constantes abusos que se cometían, redactando cartas, memoriales y hasta presentándose en la misma Corte.¹³

También hay que decir que la situación había hecho reaccionar a los franciscanos, quienes en un sentido semejante al de los dominicos individual o colectivamente, o bien conjuntamente con los dominicos, redactaban documentos en este sentido.

Los colonos y los procuradores hacían oír su voz en España diciendo que "si alguno dijese que hagan libres los indios, que es conciencia poseerlos, como los dominicos ya lo intentaron, no se les dé oídos, porque poseyéndolos conforme a las ordenanzas que en Burgos se hicieron, viven como cristianos, e habrá más de cada día; e si se les da libertad a que vivan

¹² LC; H.I., lib. III, c. LXXXIII.

¹³ CDIAO; VII, p. 397, y Archivo General de Indias. Sevilla, Patronato 170, Ramo 22, en ZAVALA; 1973, p. 26, notas 36 y 37.

sobre sí, luego dejarán lo que tienen de nuestra fe e se volverán a idolatrar como antes lo hacían".¹⁴

Las Casas nos refiere que fray Bernardo de Santo Domingo, o.p., examinó si la encomienda era forma justa de gobierno, y si con las leyes de Burgos se consiguía la justicia, o si manteniendo los repartimientos con nuevas leyes podrían subsistir en conciencia. Y resolvió que según Aristóteles y sobre todo Santo Tomás, el gobernante tenía como finalidad hacer a sus súbditos hombres buenos, y más un gobernante cristiano. Además debe procurar que conozcan a Dios y sean instruidos en su culto, que tengan paz y que guarden la justicia unos con otros procurando la multiplicación de los hombres. Llegaba así a la conclusión de que el gobernar a los indios por repartimientos les destruía y era mal gobierno, poniendo en pecado a los colonos y a los gobernantes que lo autorizaban; además ni las leyes de Burgos, ni otras ninguna podían salvar los inconvenientes del dicho sistema" y Las Casas concluye diciendo que este fue el parecer que adoptaron los dominicos de la Española.¹⁵

Cuando los gobernadores jerónimos llamaron a los dominicos a dar su parecer sobre si los indios podían vivir libremente y en pueblos, éstos se mostraron favorables a la idea de poner a los indios en absoluta libertad, o en pueblos administrados a nombre del rey, pero no en encomiendas, que les destruían los cuerpos y las almas, porque con el excesivo trabajo los encomenderos no dejaban tiempo a los indios para instruirse en la religión.¹⁶

Volviendo una vez más a la misión de Tierra Firme en Santa Fe de Chiribichi, sabemos que fray Pedro de Córdoba se embarcó rumbo a España a finales de 1516, para volver rápidamente en mayo del año siguiente.¹⁷ Este viaje no se explica sin una razón de peso, tanto por la brevedad como por estar aún Montesinos en España en asuntos de la Orden, y esto sin hablar de la necesidad de su presencia en la recién fundada misión. Y esa importante razón no parece ser otra que preparar el futuro Capítulo General de Roma que se había de celebrar en 1518, oportunidad que fray Pedro vio para lograr la autonomía provincial para la vicaría de las Antillas.

Hasta entonces los religiosos que pasaban a América conservaban su afiliación o encardinación directa con la respectiva Provincia de origen, lo cual no favorecía a la necesaria estabilidad de personal y mentalidad de la misión, ya que muchos religiosos, después de un corto periodo en las Antillas, volvían a sus provincias o bien eran llamados por sus superiores, con lo que se agudizaba la crisis de continuidad apostólica en la labor que desempeñaban al ser necesariamente sustituidos por otros. Además, la di-

¹⁴ "Parecer Anónimo", CDIAO; I, p. 247.

¹⁵ LC; H.I, lib. III, c. XCIV.

¹⁶ CDIAO; XI, p. 211, en ZAVALA; 1973, p. 28, n. 47.

¹⁷ LC; H.I, lib. III, c. XCV. Este dato es confirmado por GIMÉNEZ FERNÁNDEZ; 1953, pp. 332-333. Según él fray Pedro de Córdoba fue a Castilla, cuando ya habían partido Las Casas y los Jerónimos, y se apresuró a regresar a la Española donde llegó a mediados de mayo de 1517.

versidad de mentalidad, que ya comenzaba a hacerse notoria, obstaculizaba la compenetración en el espíritu, y consecuentemente, en la acción.

A esto se añadía que la estrecha dependencia entre la vicaría y la provincia de España era en ocasiones un auténtico freno en la acción misional, como ocurrió en el caso del sermón de Montesinos. Y claro está que influía también la falta de una rápida comunicación entre la Metrópoli y las nuevas tierras.

Era ese el momento de plantear la perspectiva de una provincia americana, pues aunque el número era aún reducido, 35 a 40 religiosos, poseía ya algunos conventos en la Española, Cuba y San Juan de Puerto Rico, además de otras pequeñas casas como la recién fundada de Santa Fe. Desgraciadamente no poseemos datos suficientes sobre la vida interna de los dominicos en este periodo, sin embargo el hecho que el entonces subprior de San Esteban de Salamanca fuera fray Domingo de Mendoza, antiguo colaborador de Córdoba y organizador de las misiones en América, puede confirmar nuestro acerto.¹⁸

Según esto, fray Pedro de Córdoba se entrevistaría con él en Salamanca, y le pediría que hablara con su hermano fray García de Loaisa que era entonces el provincial de España, para convencerle de la conveniencia de dar autonomía a la Vicaría de la Española, ya que fray Pedro y el propio provincial no tenían muy buenas relaciones debido a la diferencia de mentalidades, puesto que García de Loaisa pertenecía a la ultrarriforma.

Uno de los problemas que más inquietaban a fray Pedro de Córdoba era el de lograr la unidad interna de la misión, porque los ultrarriformados comenzaban ya a postular divergencias en la metodología misional. Estos insistían en la necesidad de recogimiento en claro perjuicio de la evangelización; no se olvide la poderosa influencia que tenía ya en España la ultrarriforma de Hurtado y sus postulados de observancia.

El Capítulo General se celebró en Roma en el convento de Santa María Sopra Minerva el día 23 de mayo de 1518, y en él fue elegido maestro general el padre fray García de Loaisa por unanimidad. Esta elección significaba una arma de doble filo para la misión antillana, y de hecho la balanza se inclinó desfavorablemente para fray Pedro de Córdoba, aunque los capitulares estaban divididos ya a favor o en contra. Ello obedecía principalmente a que los dominicos españoles comenzaban a aumentar su influencia ya que desde 1515 contaban con tres provincias en la Península que eran la de España, la de Aragón y la de Bética o Andalucía, y esto, en opinión de las otras provincias, podía comprometer el equilibrio dentro de la Orden. Y aunque no se autorizó entonces la creación de la nueva provincia americana, se dieron sin embargo los primeros pasos hacia la auto-

¹⁸ El padre FERNÁNDEZ: "Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca", dice equivocadamente que el padre Mendoza era prior (por subprior) del dicho convento en 1510, pero el padre Mora, anotando la historia del padre Fernández corrigió el error diciendo que Mendoza no tuvo el priorato hasta 1517. ni estuvo en Salamanca antes del año 1516. CUERVO; 1916, I, p. 25.

nomía. La vicaría de la Española no dependería ya de la Provincia de España sino de la de Bética, aceptándose además solemnemente el convento de Santo Domingo de la Isla Española y los otros establecidos en las Islas o por establecer.¹⁹

Esta desmembración de la provincia de España para integrar la misión a la de Bética, la que a su vez se había creado por desmembración de la de España en 1515, nos hace pensar hasta qué punto se pretendía una separación, si no una ruptura, con la rigidez de la ultrarreforma.

Dentro de este contexto la experiencia de la misión en Tierra Firme era capital para los dominicos, puesto que de ella dependía la consolidación de un método misional que asegurara la evangelización del continente, y dar con ello una nueva fisonomía a la conquista.

Sobre este punto, si bien los monjes jerónimos no resolvieron nada sobre la libertad de los indios o las encomiendas por ponerse manifiestamente del lado de los encomenderos,²⁰ tocante a la misión de Tierra Firme traían órdenes del cardenal Cisneros para que ningún español pasara a las Costas de Cumaná donde se hallaban los religiosos. Mandaba además el cardenal

¹⁹ "Aceptamos el convento de Santo Domingo edificado en la Isla Española, del mar Indico, y queremos que tanto éste así como los demás conventos establecidos en las islas de aquel mar o por establecer, pertenezcan a la Provincia de Bética, y se sometan al Provincial de la dicha Provincia." ACCOP; IV, p. 172.

²⁰ La ruptura entre Las Casas y los jerónimos no se hizo esperar, acusándose mutuamente ante el rey de sus respectivas actitudes. (LC; H.I., lib. III, c. XCV.) El rey queriendo salvar "el principio de autoridad" manda llamar disgustado a Las Casas, quien va a comunicarse con sus amigos dominicos, y con ellos redacta un documento en el que informan a Cisneros de la pésima actuación de los monjes gobernadores. Los dominicos con los franciscanos picardos que estaban en la costa de Cumaná escriben al cardenal Cisneros la siguiente carta en la que recomiendan a Las Casas y denuncian la inacción de los jerónimos: "Cierta clérigo llamado Bartolomé de Las Casas, marchó a España para el remedio y justicia de estos indígenas y después regresó con los jerónimos, nombrado Procurador de los indios, vuelve a España a tratar con sus Señorías Reverendísimas del mismo negocio. El suplirá de palabra lo que nosotros omitimos por escrito. Es hombre bueno, religioso, y según creemos escogido por Dios para este ministerio. Parece claro que le mueve un encendido celo de caridad y justicia; ya que ha despreciado las terrenas comodidades y se impone voluntariamente grandes trabajos para conseguir salud espiritual y temporal de estas gentes. Finalmente ha sufrido persecuciones y contrariedades tales, que puede ser de aquellos de quienes se dijo 'si a mí me persiguieron, también a vosotros os perseguirán'. Es digno de fe, Vuestras Señorías pueden y deben darle crédito". Y el prior de Santo Domingo cierra el documento con estas palabras: "Significo a Vuestras Señorías Reverendísimas que si a estos males no se les pone remedio pronto regresaremos todos a las tierras de los fieles, pues con máxima dificultad podemos dirigir la Isla y predicar para que no nos hagamos cristianos pestilentes". En: Carta latina al cardenal gobernador (Cisneros) de los dominicos y franciscanos picardos de la Española, denunciando la inacción de los comisarios jerónimos y recomendando a Bartolomé de Las Casas. Santo Domingo, 27 de mayo de 1517. En: CHACÓN Y CALVO; 1938, pp. 18-23, y HANKE-GIMÉNEZ FERNÁNDEZ; 1954, p. 9, n. 17. Los dominicos escribieron también otra carta al rey Carlos I, con el mismo objeto: "Carta de Fray Pedro de Córdoba y los dominicos de la Española al rey Carlos I, denunciando la inacción de los comisarios jerónimos y recomendando a Bartolomé de Las Casas", en: CDIAO; IX, pp. 216-224.

que se les proporcionara a los misioneros todo lo necesario en bastimentos y *defensa* “para que los caribes no los pudieran matar”.²¹

Esta última cláusula puede causar extrañeza, si se piensa que efectivamente los religiosos establecidos en la costa habían pedido a los jerónimos “ciertas piezas de artillería, pólvora y otras armas” y esto cuando estaba prohibida la entrada de navíos españoles a esas regiones.²² Los religiosos tenían motivos poderosos para hacer tal petición, en primer lugar señalaban la necesidad de acabar con un abominable comercio humano provocado y animado por los españoles, quienes estimulaban la guerra entre las tribus indígenas, a pesar de las prohibiciones, algunos españoles iban a la costa de Cumaná a hacer “rescates” o intercambios comerciales con los indios, quienes demandaban principalmente vino y armas, y así las misiones quedaban a merced de las tribus naturalmente enemigas. A esta situación de hecho se sumaba otra de derecho que consistía en la concesión hecha por el regente a los colonos para “rescatar” aquellos indios que en sus tierras fueren esclavos o “caribes”, como se les llamaba a los antropófagos, ya que en las islas había una verdadera crisis de mano de obra.

Una carta de don Andrés de Haro sobre las medidas de buen gobierno en Puerto Rico, de 21 de enero de 1518, es muy significativa al respecto:

... pues aquellos indios se traían de rescate con los indios que están de paz, que los han de los otros sus comarcanos con quien tienen guerra; a lo que aca paresce, muy justificadamente se podrían rescatar seyendo Vuestra Alteza servido, porque aquello no impide cosa alguna a los religiosos que estan en la costa de Perlas para la conversión de los indios, pues no se traen de los que estan con ellos de paz, sino de sus enemigos, antes parescen ayudarles, y según la mucha población de aquella parte no se sienten los que vienen, y aca son cristianos y se industrian en las cosas de nuestra fe.²³

Por su parte los dominicos tenían una manera muy distinta de enfocar el problema, como aparece en un informe del licenciado Figueroa de 9 de diciembre de 1518 exponiendo una queja de fray Pedro de San Martín:

Así mismo, sabed que fray Pedro de San Martín, procurador de los frailes dominicos de la dicha isla y de los demás que residen en la costa de las Perlas, me fiso relacion que estando los dichos religiosos en la dicha costa convirtiendo y predicando a los caciques indios dellas, diz que muchas personas han sido e van con navíos e carabelas a rescatar perlas e que so esta color rescatan indios e hacen otras cosas dañosas y de mal en exemplo, a cuya cabsa la predicación y

²¹ Estos documentos fueron publicados por SERRANO Y SANZ; 1918, “El gobierno de las Indias por frailes jerónimos”, pp. 372-374; 376-380; 545, citado por Juan PÉREZ DE TUDELA; 1957, p. lxxxvii, n. 209. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ; 1954, pp. 518 y 519, da una exhaustiva reseña de la serie de disposiciones dictadas por Cisneros en favor de los misioneros.

²² Carta de los jerónimos a Cisneros, de 20 de enero de 1517, en: SERRANO Y SANZ; 1918, pp. 553-554. Citado por PÉREZ DE TUDELA; 1957, p. lxxxvii, n. 210.

²³ PÉREZ DE TUDELA; 1957, p. lxxxviii, n. 212.

doctrina de los dichos padres no hacen el fruto que sería razón y haría si no estorbasen con los dichos rescates, y que así mismo los que van a rescatar llevan por rescate armas e otras cosas ofensivas, y vino, y que como los dichos indios beben vino que han rescatado e tienen armas e instrumentos para hacer mal, los dichos frailes están en peligro, y también las otras personas que en la dicha costa residen...²⁴

Cisneros nunca aprobó el envío de armas a los religiosos, y en su respuesta se percibe gran dosis de ironía, pues les dice que “con su doctrina y ejemplo han de atraer ellos a los indios al conocimiento de la fe, y no porque los indios no sean atraídos por la fuerza de las armas”²⁵ La verdad es que Cisneros, como oficial de la Corona, nunca aprobó totalmente la idea del famoso *hortus conclusus*, y aunque entendía la necesidad de edificar una fortaleza que diese amparo a la población evangelizada, tampoco ignoraba que aquello significaría el fin del singular estatuto de los rescates, como ya lo habían hecho notar los jerónimos diciendo que se tenía miedo de que “muchos guatiaos de aquella costa, que al presente están de paz y son nuestros amigos se escandalizaran pensando que sus Altezas les quieren sujetar contra su voluntad”.

La Corona se esforzaba por mantener ese complicado equilibrio impulsando hasta donde fuese posible la evangelización, es decir, hasta donde no lesionara sus intereses comerciales, y ejerciendo una conquista sin cargos de “conciencia” que pudieran opacar ante el mundo la fe cristiana de España. Era, pues, un juego peligroso que estaba llamado a fracasar, al menos para el mismo evangelio, según la sentencia de Cristo: “nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y al otro amará, o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero” (Mateo 6,24).

Podemos decir que ni los religiosos ni la misma evangelización con sus ideales utópicos y apostólicos, pudo escapar de caer en el engranaje de la política económica y religiosa de España, y sin darse cuenta generalmente, servía a los intereses de una economía de colonización pacífica.

Los dominicos no insistieron más en el envío de armas, sino más bien en evitar el comercio humano, con todas las repercusiones que tenía en la vida de aquellas zonas.

Desconocemos concretamente cómo trabajaban entre los indios aquellos religiosos, pero nos parece que se trataba de un antecedente de la singular república que fundaran los jesuitas en el Paraguay.

El principal problema interno lo constituyó la multitud de tribus rivales entre sí, por lo que tuvieron que trabajar primero con un grupo de indígenas con quienes los religiosos se mostraban paternales y pródigos en cuidados materiales y espirituales, provocando por otro lado la envidia de las tribus vecinas; esto, pese a la buena intención de los misioneros, retardaba el

²⁴ SERRANO Y SANZ; 1918, p. 519, citado por PÉREZ DE TUDELA; 1957, p. lxxxiii.

²⁵ “Respuesta de Cisneros a los jerónimos”, en: GIMÉNEZ FERNÁNDEZ; 1954, p. 643, citado por PÉREZ DE TUDELA; 1957, p. lxxvii, n. 210.

avance pacífico de la evangelización que ellos querían lograr por medio del ejemplo y del convencimiento. A esto se debe añadir que las continuas vejaciones que los españoles perpetraban sobre los indios de la costa los hacían más desconfiados, y cada vez era más difícil el contacto con los hombres de Castilla.

Por esta razón fray Pedro de Córdoba escribió al clérigo Las Casas, aprovechando el favor que el entonces gran canciller de Carlos I le brindaba, para que negociara el proyecto del *hortus conclusus* consiguiendo 100 leguas de aquella Tierra Firme, con el pueblo de Cumaná, "prohibiendo por el rey con graves penas, que ningún español osare en ellas entrar ni conversar sino que las dejases para solo los predicadores franciscanos y dominicos, porque las obras de los españoles y sus escándalos no les estorbasen. Y que si las 100 leguas no pudiese alcanzar, alcanzara 10 solas, y si no las pudiese alcanzar, que entonces negociase unas isletas que están 15 o 20 leguas dentro de la mar, apartadas de la Tierra Firme llamadas las isletas de Alonso, para que pasaran los religiosos a ellas y allí entendían recoger los indios que huyesen de las persecuciones y vejaciones de los españoles, y al menos de ellos instruirían y salvarían las animas; y en caso de que ninguna de estas cosas pudiese alcanzar, él determinaba revocar todos los frailes suyos a la Isla Española y desamparar del todo la Tierra Firme, pues no tenía remedio impedir los escándalos y turbaciones que los españoles cada día causaban en los indios, para los cuales ningún fruto podían hacer ni sacar de sus trabajos, pues todo lo que predicaban a los indios, veían los indios hacer a los que se llamaban cristianos todo el contrario".²⁶

Bien poco fue lo que entonces pudo hacer Las Casas en la Corte sobre el particular, ya que el gran canciller había muerto hacía poco, y ocupaba el puesto más importante en el Consejo de Indias el obispo Fonseca, que tantos quebraderos de cabeza proporcionó al Padre Las Casas. Cuando éste presentó el programa de fray Pedro de Córdoba al obispo Fonseca se limitó a responder:

bien librado estaría el rey dar cien leguas que sin provecho alguno suyo las tuvieran ocupadas los frailes.²⁷

Las Casas no se desaminó y gracias a su espíritu combativo y fogoso logró provocar un cambio en la actitud del Consejo de Indias, al acudir a los predicadores del rey, ante quienes expuso los males indianos, y ellos, convencidos de la necesidad de remediarlos urgentemente, decidieron y juraron no

²⁶ La radicalización en la actitud de fray Pedro de Córdoba se debió en gran parte al escándalo que ocurrió por entonces en la Isla y que consistió en que los tripulantes de un barco habían hecho una redada de indios en la isla de la Trinidad y llevándolos a la Española habían sido vendidos públicamente en presencia de los frailes jerónimos que no chistaron palabra. Fray Pedro, sabedor del hecho y de la maldad y desvergüenza de los jerónimos, fue a hablarles y condenarles la obra "tan culpable y execrable" de omisión. LC; H.I., L. III, c. CIV.

²⁷ LC; H.I., L. III, c. CIV.

abandonar al clérigo. Es entonces cuando Las Casas deja uno de los testimonios más importantes de la conciencia teológica de la época, y así nos dice que los predicadores del rey decidieron exhortar sucesivamente y en forma de “corrección fraterna al Consejo, al gran Canciller, a Mr. de Xevres y por último al rey si fuere preciso”; y si con esto no se lograse nada predicarían abiertamente contra todos ellos, dando su parte de culpa al rey.²⁸

En este documento los predicadores presentaron un memorándum donde condenaban la encomienda como el mayor mal, causa de la total destrucción de esas tierras y contrario al bien de la república india, contra toda razón y prudencia humana, contra el bien y servicio del rey, contra todo derecho civil y canónico, contra todas las reglas de filosofía, moral y teología, contra Dios y su intención y contra toda su Iglesia. Señalaban además tres problemas principales que se derivaban de la encomienda y que eran la causa de todos los males y muerte de los indios: el trabajo excesivo; la penuria de provisión y mantenimiento, y el descontento en los trabajos y desesperación de nunca salir de ellos. Los teólogos del rey tocaron el verdadero problema al contraponer libertad a servidumbre: los indios bajo la encomienda no eran libres, sino esclavos.²⁹

4. *La Costa de las Perlas*

Mientras Las Casas se esforzaba en la Corte por conseguir la aprobación del plan del *hortus conclusus*, en la costa los dominicos y franciscanos, después de casi cinco años de trabajos y esfuerzos por consolidar la obra apostólica, comenzaban a ver los primeros frutos, como lo atestigua el hecho de que en 1519, había en la misión de Cumaná 40 muchachos indios que se educaban en un internado.³⁰ Sin embargo, como los españoles podían hacer rescates con los indios, su presencia en la costa era una seria amenaza para las tribus indígenas y para los mendicantes, ya que muchos “hijosdalgos” veían la posibilidad de hacer redadas de esclavos valiéndose de los medios más infames, como el de provocar la guerra entre las mismas tribus indígenas o bien obligarlos a pelear con los españoles y tener así una razón “justificante” para hacerlos esclavos. Otras veces ni siquiera salvaban las apariencias, sino que apresaban indios y los vendían en las islas cercanas, necesitadas de mano de obra. La Corona, si bien no aprobaba esta situación, al menos la toleraba por la percepción del quinto real, haciéndose verdaderas las palabras del obispo Fonseca, sobre la utilización de la tierra por los religiosos, sin provecho del rey.³¹

²⁸ LC; H.I., L. III, c. CXXXIII. Ahí consigna los nombres de seis de los ocho predicadores del rey: los hermanos Luis y Antonio Coronel, fray Miguel de Salamanca, o.p. más tarde acusado de herejía; el doctor Constantino de la Fuente, fray Alonso de León, franciscano, y el agustino fray Dionisio. A éstos se les unió otro dominico llamado fray Alonso de Medina.

²⁹ LC; H.I., lib. III, c. CXXXV y CXXXVI.

³⁰ GIMÉNEZ FERNÁNDEZ; 1949, p. 85, n. 121.

³¹ Inclusive cuando Las Casas obtuvo la concesión de las costas de la Tierra Firme

Fue justamente una de esas excursiones esclavistas lo que provocó la ruptura final entre españoles e indios hacia 1520. Un tal Alonso de Ojeda (no el conquistador) que moraba en la isla de Cubagua, en donde se pescaban las perlas, y donde también los dominicos tenían una pequeña residencia, incursionó en la costa de la Tierra Firme alborotando a los indios, y poniendo a toda la población en estado de guerra.

Según Fernández de Oviedo, en un mismo día se levantaron los indios de Cumaná, Cariaco, Chiribichi, Maracapana, Tacarias, Neneri y Unari, “porque se sentían importunados por los cristianos en los rescates que de los esclavos que dellos procuraban haber para hacerles pescar las perlas”. En Maracapana mataron los indios a más de 80 españoles que, confiados, desembarcaron allí; los últimos en alzarse fueron los de Cumaná “porque había muchos dellos que eran amigos de los frailes por las buenas obras que dellos habían recibido”.³²

Entre los españoles que murieron a manos de estos indios, se encontraban dos dominicos, pues los otros estaban con su vicario fray Tomás Ortiz en la vecina isla de Cubagua, predicando a los españoles allí residentes.³³

Son dos los documentos que nos refieren los hechos relativos a esta triste experiencia de la Costa de las Perlas. Una provisión real de la audiencia de Santo Domingo de 20 de enero de 1521, ya citada, y que dice así:

Puede haber cuatro meses, poco más o menos, fueron [los indios] a casa e monasterio del Señor Santo Domingo que los dichos padres religiosos de su Orden tenían en la dicha provincia de Santa Fe, que de antes se llamaba Chipachucha [Chiribichi?], en domingo mañana, e estando uno de los dichos padres revestido a punto de decir misa, entraron en él el cacique Maraguay, que es el principal de aquella provincia, con los dichos indios y otros de su valía, e alevosamente e a traición so color que iban a misa, como lo solían hacer otros dominigos, mataron al dicho religioso que así estaba revestido para decir misa con otro fraile de la misma Orden que estaba en su compañía e a los indios e a otras personas que estaban en el dicho monasterio; e todos los animales que tenían a su servicio... pusieron fuego a la dicha casa e monasterio e la quemaron e a todas las imágenes e reliquias e ornamentos que estaban en la dicha iglesia.³⁴

y la prohibición a todo español de poblar sin autorización suya, no pudo evitar que siguiera en pie el derecho de los isleños españoles a tratar con los indios de la costa.

³² FERNÁNDEZ DE OVIEDO; tomo I, L. XIX, c. III. LAS CASAS expone las causas de esta rebelión indígena. LC; H.I., L. III, c. CLVI, y en su *Apologética Historia*; c. CCXLVI.

³³ Se recordará que años atrás otros dos dominicos fray Francisco de Córdoba y fray Juan Garcés, fueron muertos a manos de los indios por causas semejantes. Por este parecido algunos autores confundieron una y otra, pues aunque fueron tres las expediciones organizadas a la Tierra Firme, los dominicos sólo participaron en dos de ellas; a la tercera llevada a cabo por Las Casas no participaron. Herrera, cronista de San Esteban de Salamanca, engloba los datos y nombres de las tres expediciones en una sola (Cfr. CUERVO; 1914, I, pp. 649-652).

³⁴ Provisión Real de la Audiencia de Sto. Domingo de 20-I-1521, en: AGI, Est. 2, caj. 2, leg. 1/14. Pza. 7, Academia Nacional de la Historia, de Caracas, vol. ms. *Primeros establecimientos en la Costa de Cumaná*, en: FIGUERAS; 1944, p. 310.

El otro documento, una carta a Su Majestad del almirante, virrey, jueces y oficiales reales de la isla la Española fechada a 14 de noviembre de 1520, en donde se lee:

Mataron [los indios] dos frailes que allí se hallaban, porque los otros dos estaban en la Isla de Cubagua a la sazón que aquello pasó, diciendo mesa [misa] al alcalde mayor e a los otros españoles...

Los franciscanos residentes en la costa también lograron huir gracias a las noticias que tuvieron por los indios, ya que los apreciaban. Y así leemos en la carta citada:

... dichos flaires [franciscanos], temerosos no hicieron con ellos lo mismo que con los otros [los dominicos], se recogieron con todos los más que pudieron y se fueron a la dicha isla de Cubagua, donde juntamente con los otros dos flaires dominicos que habían escapado, se vinieron a esta Isla Espñola.³⁵

Por su parte Bartalomé de las Casas, al referirse a estos hechos dice que;

Sabida la noticia por el Vicario [de la misión fray Tomás Ortiz] por los que escaparon en las carabelas, encargó a todo el pueblo de los españoles, que allí estaban y fueran a Chiribichi, a ver que había sido de los religiosos; pero la gente de toda la tierra puesta en armas defendiéronles la entrada, y finalmente visto que todo estaba quemado y asolado, no dudaron de la muerte de los bienaventurados y así se tornaron".³⁶

De esta manera concluyó una etapa en la evangelización del continente y también en la metodología dominicana misional. Y aunque los sangrientos hechos de la Tierra Firme confirmaban cuánta razón tenían los dominicos y Las Casas al oponerse a aquel comercio que discurría sobre materias tan equívocas y explosivas, para fray Pedro de Córdoba y sus compañeros no se trató únicamente de un fracaso más, sino de algo mucho más grave y doloroso, porque esa fue la gota que derramó el vaso de las divisiones internas entre las opuestas metodologías dominicanas.

5. Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios

Para algunos dominicos los métodos usados por fray Pedro de Córdoba no sólo habían demostrado ser infructuosos, sino inadecuados, pues se fundaban en un evangelismo puro y utópico, en donde la libertad del indio era sagrada y por lo mismo igualmente sagrado era su acto decisivo en la aceptación de la fe evangélica. Para fray Pedro, la fuerza del evangelio radicaba en el mismo mensaje, y no en las armas como método de "conquistar" las voluntades.

³⁵ Carta a SM del Almirante, Virrey, Jueces, etc. de la Española de 14 de noviembre de 1520. AGI. Est. 1, caj. 1, leg. 1/26, en: FIGUERAS; 1944, p. 310.

³⁶ LC; A.H.. c. CCXLVI.

Para los opositores de fray Pedro de Córdoba los hechos hablaban por sí mismos. ¿No era absurdo continuar enseñando el evangelio a un grupo de salvajes que poco o nada aprendían de lo que se les enseñaba con “buenas maneras”, y que a la más insignificante chispa se encendían en rebeliones y violencias sin nombre contra los españoles, y sin distinguir entre “buenos y malos”? ¿No era mejor continuar con el método “tradicional” de conquistar primero y evangelizar después? ¿No se le tenía al indio demasiado respeto humano en detrimento de su salvación eterna? y más aún, dado que los que así pensaban eran hombres religiosos, amadores de la observancia conventual, ¿no se estaba mundanizando el claustro en perjuicio de la observancia, al mostrar fray Pedro tan exagerado cuidado en promover leyes y rebatir otras, osando incluso contradecir a las autoridades coloniales, con el consiguiente desasosiego del alma que impide la meditación y la contemplación? En su opinión, un dominico debería limitarse a enseñar el catecismo al amparo de una fuerte estructura colonial que amparara el “respeto” a la religión y asegurara la enseñanza de la fe, y por lo demás dedicarse a la oración y contemplación “dando al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.³⁷

Es fácil observar cómo estas posiciones encontradas entre sí procedían de dos noéticas igualmente opuestas, la ultrarreformista de corte monástico y la tomista de cuestionamiento.

Estando así dividida la misión, al llegar Las Casas con las cédulas y provisiones reales que amparaban el experimento de la Tierra Firme fue, para fray Pedro de Córdoba y sus seguidores, una gran oportunidad de recomenzar, bajo nuevas bases, la evangelización del continente. La repentina muerte de fray Pedro asentó un duro golpe al proyecto y a la misma línea misional por él encabezada, un golpe del que ya nunca se pudo recuperar plenamente.³⁸

Después de la muerte de fray Pedro de Córdoba se acentuaron las divergencias entre los religiosos, creando una verdadera dispersión de fuerzas y la consiguiente desorganización en el apostolado. Eso les impidió participar en la experiencia colonizadora de Bartolomé de las Casas en Tierra Firme, la que también fracasó por causas análogas a las anteriores.

³⁷ Bartolomé de Las Casas, ya religioso dominico, tuvo gran dificultad en aceptar esta visión demasiado miope de la vocación dominicana, y aunque él en su vida religiosa fue ejemplar, nunca abandonó su ideal de designación celestial para remediar la situación del indio, sino que por el contrario se depuró, como nos dice PÉREZ DE TUDELA: “la lectura de sus obras nos deja la impresión de que Las Casas se sintió más acreedor de la Orden que un deudor para con ella, pues hasta hay un dejo de discolo pesar en el recuerdo de la ocasión en que por estar él ya en el periodo de noviciado, le fueron ocultadas por sus hermanos superiores las cartas que sus incondicionales amigos, Adriano y los cortesanos flamencos le enviaban y en las que le prometían recrecido favor”. PÉREZ DE TUDELA; 1957, p. CVI.

³⁸ Sobre la fecha de la muerte de fray Pedro de Córdoba, no hay acuerdo entre los cronistas. Generalmente la sitúan con Remesal, en 1525, pero Las Casas dice, y con razón, que fue en 1521. (LC; H.I., L. III, c. CLVIII.) El padre Benno BIERMANN confirma esta fecha en: BIERMANN; 1968, p. 12, n. 26.

Es nuevamente la escasez de documentos lo que nos impide seguir de cerca los acontecimientos en la misión. Fue fray Domingo de Betanzos quien sucedió a fray Pedro de Córdoba en el cargo de vicario. De tendencias rigoristas, Betanzos trata de restablecer el "orden" en la vicaría antillana, y concentra el personal en las islas dejando definitivamente la Tierra Firme. Durante su mandato Bartolomé de las Casas se hace dominico.

Es muy significativo el hecho de que fray Domingo de Betanzos sucediera a fray Pedro de Córdoba en el cargo de Vicario, porque nos indica la fuerza que había tomado para entonces la tendencia ultrarreformista del padre Hurtado en el espíritu misionero de los dominicos, situación que obedecía al sistema que desde años atrás se venía imponiendo en las islas, donde la misión en sentido estricto había desaparecido, sobre todo por no haber ya población indígena.³⁹ En esta situación el apostolado de los dominicos, dentro del ámbito de una población criolla y española, poco se diferenciaba del que podían hacer en la Península, es decir, mantener la fe y las costumbres por medio de sermones moralizantes y administración de los sacramentos en el sentido más literal de la palabra; y en el aspecto interno, cultivar la recolección dentro de los conventos, practicar la austeridad de vida y la observancia, autorizar escasas salidas misionales y dar la mayor preponderancia a la vida claustral.

Pero al lado de esta visión de vida en clausura, una minoría comprometida con la labor propiamente misional se veía impulsada a dejar las islas y buscar su campo de acción en la tierra firme. Este movimiento también ejercería fuerte influencia en el periodo de formación de la provincia de Santiago de México.

Nos enfrentamos o de nuevo, pues, a la alternativa dialéctica de dos concepciones de la vocación dominicana: de su medio y de su mensaje. El sentido de la *quaestio* tomista como método contemplativo y apostólico se pierde en el Nuevo Mundo al desintegrarse las operaciones misionales y absolutizar la contemplación, en claro detrimento de la acción caritativa, es decir, del apostolado.

La visión unitaria del tomismo como interpretación de la vida en Santo Domingo de Guzmán, la integridad y ejercicio de la contemplación eran, en el apostolado, un obstáculo insalvable para la mentalidad ultrarreformista, que veía la contemplación como descarnada de la acción apostólica. Para los ultrarrreformistas el apostolado era cosa secundaria y hasta nociva. Se revivía así el sistema monacal que preconizaba la contemplación como fin de la meditación particular.

De ahí que la lentitud del indio para comprender el mensaje evangélico cansara a los buenos religiosos, que no tenían tiempo para dedicarse a la contemplación y a la observancia monástica; así fue engendrándose un desprecio más o menos consciente por sus catecúmenos y haciéndose cada día

³⁹ Sobre la disminución de la población indígena en las Islas, Cfr. "Carta de los jerónimos al rey"; ZAVALA; 1973, p. 30, n. 59.

más sensibles a las “abominables costumbres” en las que se veía la mano directa de Satán. De suerte que en ocasiones los misioneros preferían volver al cristianismo peninsular, que les aseguraba por lo menos autoridad doctrinal y moral, y les ahorraba el problema del convencimiento del indígena.⁴⁰

Parece claro que las distintas actitudes que adoptaban los dominicos ante los indios, no sólo eran el fruto de una concepción de la vida religiosa y de la santificación personal o de falta de celo apostólico por parte de algunos, sino que esas diferentes actitudes se debían a una percepción distinta de la dignidad humana.

Para los opositores de los indios, bastaba que éstos dieran una respuesta afirmativa a la cultura cristiana para considerarlos seres racionales, otorgándoles un certificado de “humanidad”. Y como ese sí a lo cristiano era un sí al rey de Castilla, un sí al tributo y en general a todo lo español, el dilema se resolvía con frecuencia con el abastecimiento de mártires para la iglesia y esclavos indios para España.

Todo esto contribuía a degradar la situación, ya que esos religiosos que tan ásperos se mostraron con los indígenas casi no llegaron a conocerlos pues desconocían sus lenguas y costumbres. Tal fue el caso de fray Tomás Ortiz, vicario de los dominicos en la misión de Chiribichi durante el levantamiento general de la costa en 1520, en el que murieron dos religiosos dominicos. “Este padre —nos dice Las Casas—, indignadísimo con todas aquellas gentes, mirando solamente la muerte de los frailes y la destrucción de la casa, sin pasar más adelante, con celo falto de la debida ciencia de que habla San Pablo, fue demasiado inconsiderado en hablar en el Consejo de las Indias contra todos los indios, sin hacer diferencia; dijo abominaciones de los indios en general, sin sacar alguno, afirmando tener grandes pecados, y dijo dellos muchas infamias”.⁴¹

Estas “abominaciones e infamias” que ante el Consejo dijo de los indios fray Tomás Ortiz, se conservaron en un memorial por él suscrito en 1524, donde se lee lo siguiente:

Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades; los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodomíticos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse ni matar; no guardan verdad si no es en su provecho. . . . Los que los hemos tratado, esto habemos conocido dellos por experiencia.⁴²

Testimonios como éste, muy exagerados y parciales, en boca de un religioso que se suponía conocedor de la ciencia teológica, favorecían la teo-

⁴⁰ Los registros de los Maestros Generales de la Orden nos indican que varios religiosos obtuvieron entonces el permiso de volver a sus Provincias. Cfr. AGOP; IV, vol. 21, fol. 13.

⁴¹ LC; A.H., c. CCXLVI.

⁴² “Declaración suscrita ante el Consejo de las Indias en 1524 por un religioso dominico en Tierra Firme, fray Tomás Ortiz.” Impreso por LÓPEZ DE GOMARA: *Hispania Victorix*, en: PÉREZ DE TUDELA; 1957, p. CXXII, n. 311.

ría que por entonces comenzaba a difundirse en las islas, y que de haberse terminado a gusto de sus propagadores habría destruido de cuajo la obra de evangelización en toda América. Esta “diabólica doctrina”, como la llama Remesal, nació en la española y pretendía afirmar nada menos que la irracionalidad del indio y por lo mismo su radical incapacidad para recibir el evangelio y hacerse cristianos.⁴³ Según esta doctrina el indio se encontraría en el llamado “estado natural”, o sea en el estado que se encuentra un hombre que ha perdido la razón. El indio, decían, encuentra su dicha en la fieriza y en el gusto por matar, en hacer sacrificios humanos y comer carne humana; por consiguiente no son racionales, es decir, criaturas dotadas de razón y bondad; no son “gentes de razón”.

Puestas las premisas, las conclusiones se seguían con un doble alcance: para unos significaba “aquietar sus conciencias” pudiendo servirse de los indios como un puro instrumento de producción; para otros, en cambio, las consecuencias eran más trágicas, ya que significaba que los indios no eran sujetos de fe ni de sacramentos, ni tenían libertad para aceptar el evangelio sin previo colonialismo y esclavitud “reparadores”.

Puede ilustrarnos mucho la división que Gonzalo Fernández de Oviedo, contemporáneo de estas teorías, hace de la humanidad, y donde hablando de la naturaleza de los indios precisa una triple clase de racionalidad humana:

1. La primera, un eslabón superior “la de los hombres que han elevado su razón a la plenitud de la racionalidad que consiste en el conocimiento de la verdadera religión”.
2. La segunda, un grado intermedio “ocupando los griegos y los romanos, gente de tanta razón, que no teniendo noticia de la verdadera religión, no han llegado a la plenitud, su culpa está atenuada por la ignorancia”.
3. La tercera, el más bajo eslabón “lo forman los hombres, como estos indios americanos, que habiendo tenido conocimiento de la verdadera religión, no han sabido conservarla olvidándose se han dedicado a la advocación del demonio”.⁴⁴

⁴³ REMESAL; L. III, c. XVI, n. 3.

⁴⁴ FERNÁNDEZ DE OVIEDO; citado por VÉLEZ MORO; 1966, pp. 9-10. Hay que notar en primer lugar que Oviedo hace esta afirmación de que los indios han oido la predicación del evangelio, apoyándose en lo que dice San Gregorio: “La Iglesia ha predicado en todas partes del mundo el misterio del Evangelio”. Como dice Vélez Moro, la irracionalidad con la que Oviedo califica a los indios no alcanza a su esencia, sino a la evolución histórica, dice: “y como la costumbre hace naturaleza, la vida bárbara e irracional, han creado la fealdad del cuerpo. El indio sólo posee razón correspondiente a la naturaleza, la cual sólo se halla en potencia”, luego, pues, Oviedo acusa a los indios de irracionalidad como proceso evolutivo. La conquista es como un castigo por su culpa al haber olvidado la verdadera religión; aquella les sirve de redención, y dice así: “Ni quiero pensar que sin culpa (por nuestro medio) Dios habría de castigar y asolar”. La causa de haber llegado a este estado de degeneración es la idolatría. Oviedo dice: “Donde hay idolatría se deja de conocer y adorar al verdadero Dios; ningún bien puede de haber, cuando más mezclándose con este principal error de sacrificar hombres y comer carne humana”. Luego describe la estructura moral formada sobre la religión

Sin embargo, hay que decir que incluso los religiosos más hostiles a los indios nunca afirmaron semejante barbaridad, y aunque algunas expresiones pronunciadas por un fray Tomás Ortiz o un fray Domingo de Betanzos, pudieran hacernos pensar lo contrario, dentro de su verdadero contexto tienen una significación mucho más matizada como veremos en su lugar.⁴⁵

Dicho sea también que esta cuestión, por importante que pudiera ser para la vida religiosa de América, no se resolvió definitivamente sino hasta 1537 gracias a la bula *Sublimis Deus* de Paulo III.

Para los defensores de los indios la opinión de Las Casas resumía bien su pensamiento, y así, en un memorial enviado al emperador, decía:

Infamáronlos de bestias, por hallarlos tan mansos y humildes, osando decir que eran incapaces de la ley y fe de Jesucristo, la cual opinión es formal herejía y Vuestra Majestad puede mandar quemar a cualquiera que con pertinacia osare afirmarla.⁴⁶

Habían transcurrido ya diez años de experiencia misional, con logros y fracasos; diez años en los que cada una de las tendencias dominicanas se habían ido consolidando, tratando cada una (la monacal y la apostólica) de ser fiel al ideal de la orden, es decir al medio, por lo que las alternativas y opciones de una y otra no se pueden interpretar correctamente como mero oportunismo, sino que se debe plantear en términos teológicos y religiosos de profunda conciencia personal, pero de las que sólo una de ellas se puede aceptar como verdadera opción dominicana, representante de la *quaestio*.

Dentro de esta perspectiva, el descubrimiento y conquista del imperio mexicano fue la clave que abrió nuevos horizontes a la actividad religiosa y misionera, donde misioneros y observantes acudieron para encontrar el “éxito” que las Antillas les habían negado.

demoníaca: “... de su natural ociosidad y vicios, de poco trabajo, el indio es melancólico, cobarde, vil y mal inclinado, incestuoso y de poca memoria, y de ninguna consistencia”. Y aunque hace algunas excepciones con los indios de Tunja (Colombia) y a los del Perú, se afianza en su opinión diciendo: “...aun los más civilizados, al servicio de Satán, resultan gentes rudas de natura... de crueldad diré poca cosa, porque son sinnúmero, y debajo de comer carne humana, todo lo demás puede creerse y tenerse por averiguado”.

⁴⁵ La doctrina de la irracionalidad del indio americano fue atribuida inexactamente a fray Domingo de Betanzos. Y aunque es verdad que él no fue mi amigo ni defensor de los indios, no se puede afirmar tal cosa de él sin exageración. Tenía una pomposa manía de profetizar y ello le llevó a hacer algunas declaraciones en las que se comprometía la racionalidad del indio, y en consecuencia, su apostolado no se vio exento de esta seria deficiencia.

⁴⁶ REMESAL; L. III, c. XVI, n. 3.

Segunda parte

**Los dominicos en la Nueva España
(1526-1540)**

I. En tierras de México

Formación de la provincia de Santiago de México (1526-1528)

Si la actitud de los dominicos en las Antillas les mereció justamente el título de defensores de la causa de los indígenas en la lucha por su libertad y dignidad cristianas, también es cierto que en México no supieron continuar la noble trayectoria emprendida en las islas.

Ya hemos mencionado cómo las divergencias metodológicas y de concepción en el enfoque de la vida y del apostolado crearon una ruptura en el seno de la vicaría antillana, y cómo también el descubrimiento de la Nueva España por Hernán Cortés abrió nuevos horizontes a una y otra tendencia. Podemos imaginar el efecto que haría entre colonos y religiosos la descripción que hacia Cortés de la gran Tenochtitlán y de sus habitantes en su segunda carta de relación de 30 de octubre de 1520:

Es tan grande la ciudad como Sevilla o Córdoba...

Tiene esta ciudad muchas plazas, donde hay continuo mercado y trato de comprar y vender, tiene otra plaza tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales alrededor, donde hay cotidianamente arriba de sesenta mil almas comprando y vendiendo; donde hay todos los géneros de mercadurías que en todas las tierras se hallan, así de mantenimientos como de vituallas, joyas de oro y de plata, de plomo, de latón, de cobre, de estaño, de piedras, de huesos, de conchas, de caracoles y de plumas. Véndese cal, piedra labrada y por labrar, adobes, ladrillos, madera labrada y por labrar de diversas mane-

ras. Hay calle de caza donde venden todos los linajes de aves que hay en la tierra, así como gallinas, perdices, codornices, lavancos, dorales, zarcetas (...) Hay calle de herbolarios, donde hay todas las raíces y hierbas medicinales que en la tierra se hallan. Hay casas como de boticarios donde se venden las medicinas hechas, así potables como ungüentos y emplastos. Hay casas como de barberos, donde lavan y rapan las cabezas. Hay casas donde dan de comer y beber por precio. Hay hombres como los que llaman en Castilla ganapanes, para traer cargas.

... Hay en esta gran plaza una gran casa como de audiencia, donde estan siempre sentadas diez o doce personas, que son jueces y libran todos los casos y cosas que en el dicho mercado acaecen, y mandan castigar los delincuentes. Hay en la dicha plaza otras personas que andan continuo entre la gente, mirando lo que se vende y las medidas con que miden lo que venden; y se ha visto quebrar alguna que estaba falsa.

... Hay en esta gran ciudad muchas mezquitas o casas de sus ídolos de muy hermosos edificios, por las colocaciones y barrios de ella.

... Hay en esta gran ciudad muchas casas muy buenas y muy grandes...¹

Las perspectivas y las posibilidades de éxito no podían ser más halagüeñas. A esto se añadía la insistencia del mismo Cortés para que de España enviasen misioneros que fuesen a doctrinar y cristianizar a los indios.²

Este extraordinario imperio que tanto elogiaba el conquistador en sus cartas y que era la admiración del momento, ocupaba el tiempo de la conquista un territorio inferior al de la actual República Mexicana, y en términos generales se podía limitar a la zona comprendida al sur por el Istmo de Tehuantepec, al norte por el río Coahuayana o Pánuco, al oriente por el Golfo de México y al occidente por el Océano Pacífico, excluyendo al interior de esta zona, los reinos de Tlaxcala, Michoacán, la Huasteca y una parte de la región mixtecozapoteca.

El país aparecía imponente y hermoso a los ojos de los españoles por la variedad de sus volcanes, montañas, abismos y peñascos; por la pléthora vital del trópico, por la placidez de sus lagos y por el austero y monótono silencio de sus desiertos. Y a la variedad de la geografía seguía la de las naciones y pueblos y a ésta la de sus numerosas lenguas.³

¹ Hernán CORTÉS, *Cartas de relación*. Segunda carta, 30 de octubre de 1520.

² En la cuarta Carta de Relación, Cortés decía al emperador: "Todas las veces que ha vuestra sacra majestad he escrito, he dicho a vuestra alteza el aparejo que hay en algunos de los naturales de estas partes para se convertir a nuestra santa fe católica y ser cristianos; y he enviado a suplicar a vuestra cesarea majestad, para ellos, mande proveer de personas religiosas de buena vida y ejemplo. Y porque hasta ahora han venido muy pocos o casi ningunos, y es cierto que harían grandísimo fruto, lo torno a traer a la memoria de vuestra alteza y le suplico lo mande proveer con toda brevedad, porque de ello Dios nuestro Señor será muy servido y se cumplirá el deseo que vuestra alteza en este caso, como católico tiene". Cfr. Hernán CORTÉS, *Cartas de Relación*. Cuarta carta de Relación de 15 de octubre de 1524.

³ El imperio Azteca estaba constituido por algunos pueblos tributarios, que depen-

Aunque la evangelización de la Nueva España no comenzó de manera sistemática hasta la venida de los famosos doce franciscanos, sabemos que ya desde la llegada de Cortés a las costas de Veracruz en junio de 1519, algunos predicadores a título privado comenzaron a ejercitar el ministerio entre los indígenas. Entre estos primeros misioneros debemos contar al padre fray Bartolomé de Olmedo, mercedario, que más que misionero desempeñaba el oficio de capellán de Cortés, pero que gracias a su gran sentido común y buena teología logró moderar el ímpetu “apostólico” del conquistador, quien pretendía la conversión inmediata de los indios que encontraba a su paso con medios harto imprudentes y atropellados.⁴

El gobernador de Cuba don Diego Velázquez, de quien dependía la expedición a México, había dado una serie de instrucciones a Cortés entre las que se decía:

dían de la capital del Imperio, Tenochtitlan; también lo integraban otros pueblos con una precaria autonomía, más bien tolerada, como lo eran los pueblos de Tlacopan, Acolhuacan, Cholula-Huexotzingo, el Señorío de Meztilán y la república de Tlaxcallan. Por lo que se refiere al número de los habitantes, nada cierto se puede decir debido a la variedad de datos. De la cifra inicial de casi diecisiete millones, en 1532, pasamos a tres en 1568, y en este mismo año, a sólo dos millones. Estas exageradas fluctuaciones sobre todo en los primeros años, pueden parecer arbitrarias. El testimonio de los Oidores de la Segunda Audiencia de México, en carta al emperador, es muy elocuente: “Por lo que se platicó con los Prelados y Religiosos verá Vuestra Majestad como todos somos de parecer que no se puede averiguar ni saber los pueblos, casas, ni número de los naturales que hay, por ser muchos y vivir apartados y en una casa hay ocho y diez y más porque se encubren, y porque hacen y deshacen sus casas con poco trabajo y viven en lugares y partes tan apartadas y escondidas que no se saben ni alcanzan.” Cfr. Carta de la Segunda Audiencia al Emperador, en México a 10 de julio de 1532. En ACI, 22, 5, 5. Citado por CUEVAS; 1946, I, p. 31, n. 1. Sobre la “babel” de lenguas que existía en la Nueva España estamos mejor informados. En todo el territorio que actualmente ocupa la República Mexicana, se hablaban en el siglo XVI, además de 73 lenguas y dialectos hoy perdidos, otros 51 bien clasificados que generalmente se distribuyen en 11 familias; los varios dialectos de estas 51 lenguas pasan de 70. Cinéndonos a nuestros límites cronológicos y geográficos podemos afirmar que los misioneros encontraron como idiomas vivos: El culthua, azteca o mexicano, que era el más extendido de todos con su afín, el nahuatl y cinco dialectos; el otomí, con multitud de dialectos, el huaxteco con dos, el totonaco con cuatro; el maya con cinco dialectos, el chontal, quiché, tzendel, zohil, chal y mame; el mixteco con nueve, el tlapaneco o topí, el amusgo, el zapoteco, el cuicateco, el matlazincinga o piringa con varios dialectos, el aculteca, el tarasco, el zoque y el chapaneco. Es decir, que eran veintidós los diferentes idiomas hoy conocidos y clasificados que se hablaban entonces en la mitad sur de México y sus dialectos eran más de cincuenta. Esto además de los setenta y tres idiomas hoy perdidos, treinta y ocho de los cuales se hablaban en esta mitad del territorio. Cfr. CUEVAS; 1946, I, p. 33. Cfr. también RICARD; 1933, pp. 35-55.

⁴ Para un retrato de Cortés en: DÍAZ DEL CASTILLO; c. CCIV, y la carta de Motolinía al emperador. Caso muy especial fue el de Cortés entre los conquistadores españoles, que mostró un profundo interés en la conversión de sus conquistados. Al parecer poseía serias convicciones cristianas, se mostró devoto y practicante. Se nos refiere que siempre oía misa y llevaba consigo una imagen de la Virgen María. Se ha podido concluir que para él la conquista tuvo un misticismo religioso. En su estandarte se leía la siguiente inscripción: “Amici, sequamur Crucem, et si nos fidem habemus, vere in hoc signum vincemus” (“Amigos, sigamos la cruz, y si tenemos fe, ciertamente venceremos bajo este signo”), que nos recuerda la antigua leyenda de Constantino Magno en los albores de su conversión.

Primeramente el principal motivo que vos e todos los de vuestra compañía habéis de llevar, es y ha de ser, para que éste viaje sea Dios Nuestro Señor servido y alabado, y nuestra santa fe católica ampliada...

No consentiréis ningún pecado público, así como amancebados publicamente, ni que ninguno de los cristianos españoles de vuestra compañía haya exceso ni ayunta carnal con ninguna mujer fuera de nuestra ley, porque es pecado a Dios muy odioso...

Trabajareís de no llevar ni llevéis en vuestra compañía persona alguna que sepáis que no es muy celoso del servicio de Dios Nuestro Señor e de sus Altas... y defenderéis y prohibiréis que ninguno de los navíos haya dados ni nai pes.

Pues sabéis que la principal cosa por que SS.AA. permiten se descubran tierras nuevas es, para que tanto número de almas como de innumerables tiempo acá, han estado o están perdidas fuera de nuestra fe, por falta de quienes de ella les diesen verdadero conocimiento, trabajareís por todos los medios y maneras del mundo, para les poder informar de ella, como conozcan, a lo menos faciéndoselo por la mejor orden y vía que pudiéredes, como hay un solo Dios Criador del cielo y en el mundo son, y decirles héis todo lo demás que en este caso pudiéredes, y el tiempo para ello diere lugar.⁵

Estas disposiciones, que en gran parte se ligaban con una antigua tradición “cruzada”, y que en gran parte también sólo eran fórmulas estereotipadas, bajo las cuales se encubrían intereses muy mundanos, Cortés las aplicó casi al pie de la letra, pues nadie fue más severo que él en castigar a los blasfemos, y declaró solemnemente que el fin de su expedición era la extirpación de la idolatría y el de convertir a los indígenas a la fe cristiana, de tal manera que si la guerra se hacía con otra intención, sería una guerra “injusta”.

Pero Cortés no era un teólogo, y pese a su piedad y buena voluntad seguía siendo un soldado, y de las instrucciones de Diego Velázquez, sus acompañantes sólo conservaban un eco lejano y vacío.

Hacia 1523 llegaron a México tres religiosos franciscanos de nacionalidad flamenca, dos sacerdotes llamados fray Johann van Auwera y fray Johann Dekkers, mejor conocidos por sus nombres castellanizados fray Juan de Aora y fray Juan de Tecto, y un hermano lego, fray Pedro de Gante o de Gante. Los dos primeros acompañaron a Cortés en la expedición que éste hizo a las Hibueras (Honduras) donde perecieron. En cuanto al famoso fray Pedro de Gante, pasó toda su vida en México donde realizó una obra de extraordinario valor en favor de los indios, aunque sin método ni plan definido.⁶

Cortés era consciente, no sólo por sus ideas religiosas personales, sino también como medida táctica, de que la evangelización debía ocupar el primer lugar en la Nueva España, ya que se iba perfilando en él la ambiciosa idea de constituir en el antiguo imperio mexicano un señorío autónomo, sólo en teoría, bajo la soberanía del rey de España, y para ello era importantísimo

⁵ CUEVAS; 1946, I, pp. 117-119.

⁶ RICARD; 1933, p. 30.

tener una unidad religiosa y política sobre un territorio tan dividido en esas materias. Esto lo lanzó a emprender una conquista militar y religiosa a fondo. Es así como deben interpretarse las insistentes peticiones que hace al emperador de que mande religiosos que se ocupen de la "salvación eterna de los indios" y específica que esos religiosos deben ser mendicantes, es decir franciscanos y dominicos porque:

habiendo obispos y otros prelados no dejarían de seguir las costumbres que por nuestros pecados tienen de disponer de los bienes de la Iglesia, que es gastarlos en pompas y en otros vicios, en dejar mayorazgos a sus hijos y parientes... [Y si los indígenas] viesen las cosas de la Iglesia y servicio de Dios en poder de canónigos y otras dignidades y supiesen que aquellos eran ministros de Dios y los viesen usar de los vicios que agora en nuestros tiempos en esos reinos usan, sería menospreciar nuestra fe y tenerla por cosa de burla; sería a tan gran daño que no creo aprovecharía ninguna otra predicación que se les hiciese.⁷

Cuando Cortés escribía estas recomendaciones hacia ya algunos meses que habían llegado a México los primeros religiosos franciscanos españoles que integraban la famosa misión de "los doce" guiados por fray Martín de Valencia. Cortés sabía que un obispo podía estorbar bastante sus planes señoriales, no así los religiosos mendicantes, que por su estilo propio de vida quedaban en gran parte a merced de la autoridad local y de la benevolencia del pueblo.

Aunque una antigua tradición dominica ha querido unir a estas dos órdenes hermanas en un común destino misional mexicano como les uniera en su nacimiento, diciéndonos que un grupo dominico igualmente de 12 religiosos acompañaba a los hijos de San Francisco rumbo a México, pero que extrañas complicaciones de última hora impidieron hermanar el viaje, no parece probable ni mucho menos confirmable.

1. *La iniciativa misionera de fray Tomás Ortiz*

Las historias dominicanas sobre América, casi la única fuente para el estudio de este periodo, concuerdan en que fue fray Tomás Ortiz⁸ si no ya el organizador, por lo menos el responsable primero de la misión en Nueva España. En lo que difieren esas crónicas o historias, es en la descripción del desarrollo de la misión misma, haciendo menos claro el periodo, ya de suyo oscuro.

La historia de fray Antonio de Remesal⁹ nos refiere los orígenes de la misión dominicana de México. Según él fray Tomás Ortiz y fray Antonio

⁷ *Historiadores primitivos de Indias*; I, p. 115, citado por HIAE; vol. I, pp. 290-291.

⁸ Nada sabemos hasta ahora de la vida de este religioso antes de su llegada a las Islas, a no ser que se le identifique con un Tomás Ortiz, que las Actas de los capítulos provinciales de la Provincia de España señalan como profesor en Sevilla el año de 1506 y como diácono en Ávila en 1509, AGOP. Series XIII-163 h.

⁹ REMESAL; *Historia de la Provincia de San Vicente en Chiapas y Guatemala*.

de Montesinos se encontraban en España para "negocios graves", cuando en 1522 o 23 llegaron noticias de las prósperas andanzas de don Hernando Cortés en la Nueva España y la buena relación que daba de los indios de aquellas partes y de su mayor capacidad de aquéllos en relación con los antillanos para recibir la fe de Jesucristo, y cómo pedía religiosos con insistencia. Sin embargo el presidente del Consejo de las Indias que entonces era el obispo Fonseca, no miraba con buenos ojos estas peticiones ni tampoco les daba la debida importancia porque había recibido quejas del gobernador de Cuba don Diego Velázquez sobre Cortés, pues éste había partido rumbo a México sin su autorización.¹⁰ Mas al morir el obispo Fonseca y encargarse el oficio de presidente del Consejo al que fuera maestro general de los dominicos, fray García de Loaysa entonces obispo de Osma y confesor del emperador,¹¹ comenzó a dársele agilidad a los asuntos de México relativos a la evangelización.

Remesal nos dice cómo por entonces el padre Loaysa no quiso enviar más de 24 religiosos hasta no tener una mejor información de la situación de Nueva España; los religiosos fueron 12 franciscanos y otros tantos dominicos, con instrucciones de que le fuesen indicando la necesidad que tuviesen de ayuda para proceder en consecuencia.

El prelado de los franciscanos era el venerable padre fray Martín de Valencia, y el de los dominicos, con título de vicario general, el padre fray Tomás Ortiz. Además, a fray Antonio de Montesinos, que ahí estaba, se le asignaron seis religiosos para que fundara convento en la isla de San Juan de Puerto Rico.¹²

Otra de las crónicas, la de fray Juan de la Cruz y Moya, dice que fray Tomás Ortiz se encontraba en la Española y no en España al saberse lo de Cortés. Según esto Moya, que siempre quería ver el orden y la perfección de la regla en los antiguos religiosos, nos dice que entonces el vicario de la Española lo envió a España para que fuera a conseguir las licencias necesarias para establecer nueva fundación en la prometedora Nueva España; para ello le nombraría el vicario un compañero que fue nada menos que fray Antonio de Montesinos, con quien llegó a España hacia 1522; en lo restante Moya sigue muy de cerca a Remesal.¹³

El hecho de que fuera en España o en la Española donde tuvieran noticias los dominicos de los avances de Cortés para emprender una nueva misión, tiene una importancia muy secundaria si no se mira más que al hecho geográfico; sin embargo, podría ser significativo el que Ortiz fuera enviado desde la Española por el vicario, ya que sería un indicio del interés que

¹⁰ Aunque en un principio Velázquez había encomendado la misión a Cortés, a última hora decidió enviar a otro en su lugar, de ahí que el conquistador saliera astutamente rumbo a México, sin acatar las órdenes del gobernador.

¹¹ García de Loaysa tomó posesión del cargo de Presidente del Consejo de las Indias el 2 de agosto de 1524, aunque ya desde el año anterior se ocupaba de dichos asuntos.

¹² REMESAL; L. I, c. V, n. 3.

¹³ MOYA; Historia de la Santa y Apostólica Provincia de Santiago ...

dicha vicaría tenía en los nuevos pueblos. Pero al parecer debemos descartar esta última posibilidad si hacemos caso de la referencia que nos hace Las Casas sobre fray Tomás Ortiz, de quien dice que después de la destrucción del convento de Chiribichi, se volvió a España con pocos deseos de volver a tratar con los antillanos.¹⁴ Tampoco parece factible que el vicario enviase a fray Antonio de Montesinos con el padre Ortiz, por causas obvias. En cambio lo que ocurrió, y fue causa del posible error de Moya, fue que el dicho fray Antonio había sido enviado, o ido él por propia iniciativa, a España para tratar de la fundación del convento en la isla de San Juan.

Dejando a un lado lo del lugar o lo de cómo fueran advertidos sobre México, lo más interesante del relato es descubrir aquellos "graves negocios" de que nos habla Remesal. Nos fijaremos sólo en lo tocante a fray Tomás Ortiz, pues ya hemos dicho que lo referente a Montesinos era un proyecto distinto.

Por los registros manuscritos de los maestros generales de la Orden,¹⁵ sabemos que fray Tomás Ortiz había elaborado un plan muy preciso para llevar misioneros a México, y lo más importante: en dicho plan se albergaba la posibilidad de crear una nueva provincia, *totalmente independiente de la vicaría de la Española*. Para esto consiguió del maestro general García de Loaysa¹⁶ varias concesiones y privilegios, cosa que bien puede interpretarse como una abierta ruptura con los religiosos de las islas, y en especial con los métodos implantados por fray Pedro de Córdoba y sus seguidores.

Y aunque el maestro general brindó un gran apoyo al proyecto, la prudencia que se imponía en esos casos aconsejó que por entonces la nueva vicaría no fuese del todo independiente, sino que dependiera de la directa jurisdicción del provincial de Bética o Andalucía, permitiéndole llevar 32 *religiosos voluntarios*, 12 de la provincia Bética y 20 de la de España.¹⁷

Sabemos también que fray Tomás Ortiz trabajó insistentemente para partir rumbo a México lo más pronto posible, aunque no pudo hacerlo antes de 1523, ni tampoco embarcarse con los religiosos de San Francisco, como afir-

¹⁴ MOYA; L. I, c. III, n. 26-28. El mismo Moya parece contradecirse cuando afirma: "Aunque es verdad que de la Española nos vinieron los fundadores: los VV. Ortiz y Betanzos, *mas no enviados por el Vicario Provincial de aquella Isla*, sino por el General de la Orden y por el presidente del Real Consejo de Indias el Card. Loaysa".

¹⁵ MOYA; L. I, n. 238. ACOP. Serie IV.

¹⁶ Vide supra: nota 11.

¹⁷ Aunque el texto de las concesiones no se conserva en los Registros del maestro general Loaysa, sí aparecen en cambio su confirmación en los del Procurador General fray Vicente de S. Giminiano, con fecha 9 de abril de 1526 (fol. 157), con las siguientes palabras: "Confirmantur et renovantur literae Garciae et Fratris Alberti Provincialis Bethicae datae Patri Thomae Orthys fratribus euntibus in Novam Hispaniam cum omnibus et singulis in eis contentis, ac praesertim quod non subiiciantur Vicario Generali Insulanorum a quo separantur et eximuntur in omnibus et subiiciuntur Provinciali Bethicae; et datur authoritas provinciali super sibi subditos. Illi et, pro tempore, Vicario Novae Hispaniae; et quo ex Provincia Bethicae duodecim et ex Provincia Hispaniane viginti fratres voluntarios non priores, subpriores aut lectores actu, possint accipere requisito, licet non obtento consensu suorum Provincialium. Datum Romae, 9 aprilis, 1526". En MORTIER; V, p. 341, n. 1.

maban Remesal y Moya, ya que los franciscanos se embarcaron en 1523, como se deduce de los documentos de la Casa de Contratación de Sevilla, donde se dice que no habiendo viaje directo entonces entre España y Veracruz “fray Martín de Valencia con tres [sic. por trece] franciscanos destinados a la Nueva España, rindió viaje en Santo Domingo [la Española] el año de 1523”.¹⁸

Es muy posible que fray Tomás Ortiz comenzara a preparar su expedición a finales de 1523 o principios de 1524 aunque no pudieron partir sino hasta los primeros meses de 1526, debido a que la situación política de la Nueva España obligó a la corona a establecer un bloqueo con aquella región hasta que se enviara un juez de residencia que pudiera clarificar la controvertida situación de Hernando Cortés y sus partidarios. El juez de residencia designado para este efecto fue el licenciado Luis Ponce de León, y el padre Ortiz aprovechó el viaje de éste para embarcarse con él hasta la Nueva España.

A juzgar por el número de religiosos reclutados por fray Tomás Ortiz para la misión de México, podemos suponer que encontró algunas dificultades, pues de los 32 religiosos que el maestro general le había autorizado sólo se embarcaron siete. Estas dificultades, si hacemos caso a Remesal, provenían más que de los súbditos, de los superiores que impedían a sus religiosos abandonar el convento, frenando así la verdadera euforia que existía entonces para ir a América. Las cosas llegaron a tal punto que el mismo emperador se vio obligado a intervenir escribiendo al maestro general de los dominicos, fray Silvestre de Ferrara (1525-28), en 1527, quien por cartas certificadas y confirmadas por censuras “mandó a todos sus súbditos, que ninguno disuadiese, impidiese o prohibiese a ningún religioso el pasar a las Indias a predicar y enseñar la fe a los naturales, oficio tan propio de esta sagrada religión [Orden] que por eminencia se llama de Predicadores”.¹⁹

El resultado de ese “estira y afloja” fue que sólo siete religiosos pasaron a Indias; Dávila Padilla consigna sus nombres:²⁰

... se ofrecieron voluntariamente al viaje cinco
padres de aquella religiosa Provincia [España]

¹⁸ Publicado por CASTRO SEOANES “Matalotaje, pasaje y cámaras...” M.H.; IX, (1952), pp. 53-74. Aunque los franciscanos partieron rumbo a la Nueva España en 1523 no llegaron sino hasta el mes de junio de 1524, por la escala en la Española.

¹⁹ REMESAL; lib. I, c. XVII, n. 1. Al parecer esta lucha con los superiores para que dejases partir a sus súbditos a las misiones de América continuó por muchos años, pues en las Actas del Capítulo General de Roma de 1571 se lee lo siguiente: “Item. Admonemus reverendos provinciales omnesque prelatos regnum Hispaniae, ut omne studio et charitatis zelo favore curent his, qui ed colligendos praedicatorum ad conversionem infidelium mittendos fuerint destinati, et sub inteminatione divini iudicij prohibemus, ne fratres ad hoc idoneos et illuc proficiisci desederantes, impedian, quoniam diversarum partium relatione compertum habemus, messem illic esse multam, operarios autem paucos. Quod si opportunum iudicaverint, aliquem conventum designant, in quo profecturi ad indos eorum lingua addiscant, tempore saltem quo classis et itineri necessaria praeparantur, super hoc eorum conscientias onerantes”. REICHER; V. p. 126.

²⁰ DÁVILA PADILLA; C. Introductorio.

que fueron:
 fray Tomás Ortiz, hombre de mucha virtud y respeto,
 que vino por vicario de todos,
 fray Vicente de Santa Ana,
 fray Diego de Soto Mayor,
 fray Pedro de Santa María y
 fray Justo de Santo Domingo.
 y tres de la Provincia de Andalucía [Bética]:
 fray Pedro Zambrano,
 fray Gonzalo Lucero (diácono) y
 fray Bartolomé de Calzadilla (lego).

Los cronistas dan comúnmente el 2 de febrero de 1526 como fecha de salida de los religiosos, quienes llegaron con brevedad a la Española donde permanecieron algunos meses, debido a una avería que tenía la nave en la que viajaba el licenciado Ponce de León.²¹ Esto permitió a fray Tomás Ortiz hacer patente a los dominicos de la Española sus privilegios y proyectos para fundar en México una nueva provincia distinta de la vicaría de las Antillas, logrando con ello que algunos religiosos, antiguos amigos y compañeros suyos, se unieran a la expedición, consolidándose así un poco más la mentalidad y con ello el enfoque que tendría la nueva misión. Entre éstos pasaron fray Domingo de Betanzos y algunos otros como fray Diego Ramírez y fray Alonso de las Vírgenes y un novicio llamado fray Vicente de las Casas, haciendo un total de doce religiosos, número ciertamente más simbólico que real, ya que sin duda pasaron más, como veremos adelante.

Una vez que la nave del licenciado Ponce de León estuvo reparada para zarpar, todos se embarcaron en tres o cuatro navíos, según refiere Bernal Díaz del Castillo.²²

2. En víspera del glorioso precursor de Cristo

La llegada de los dominicos a tierras mexicanas está marcada por algunos hechos oscuros en que se vieron envueltos. Verdad o leyenda, tratemos de clarificarlos en las páginas siguientes.

Las crónicas de los dominicos, a excepción de la de Dávila Padilla que no pretende hacer historia sino edificar piadosamente, se esfuerzan por distinguir dos hechos con absoluta nitidez: la llegada de los dominicos a Veracruz con el licenciado Ponce de León por una parte, y por otra su entrada en la ciudad de México en fecha distinta de la del licenciado.

²¹ Dice REMESAL que la nao en la que venía el licenciado Ponce de León con los religiosos no pareció a propósito para volver a navegar y tuvieron que esperar hasta últimos de mayo para que se aderezara otra, que fue la de un tal Juan de Lerma. Lib. I, c. VI, n. 3.

²² DÍAZ DEL CASTILLO; c. CXCI, "...se puso en jornada (Ponce de León) y viaje con tres navíos, que esto no se me acuerda bien se eran tres o cuatro, y con buen tiempo que hizo llegó al Puerto de San Juan de Ulúa, y luego se desembarcó y se vino a la Villa de Medellín".

Fray Juan Bautista Méndez²³ deja la cosa en términos vagos al decir que los dominicos llegaron *casi* al mismo tiempo que el licenciado Ponce de León, "con poca diferencia". En cambio Remesal, y sobre todo Cruz y Moya adoptan una actitud casi apoléctica, queriendo demostrar que no sólo no entraron los dominicos en la ciudad de México con Ponce de León, sino que no pudieron hacerlo, alegando que no tenían tanta prisa como el juez de residencia, que corrió la posta desde la villa de Medellín hasta México, sino que viajaron a pie, como lo mandaban las constituciones.²⁴

La cuestión no tendría importancia si todo se redujera a querer a los misioneros muy fieles cumplidores de su regla, pero la realidad era que había una molesta disputa entre fray Tomás Ortiz y Cortés, disputa a la que los cronistas trataron de restar importancia por las serias repercusiones que tuvo en los principios de la misión.

Por lo que se refiere a la fecha de llegada de los dominicos a tierras de México, no hay inconveniente en aceptar la señalada de 18 o 19 de junio de 1526, fundados principalmente en Bernal Díaz del Castillo y Remesal, que coinciden.

En cuanto al segundo punto, o sea la entrada de los dominicos en la ciudad de México, no parece muy clara, y se hace más difícil porque falta documentación.

Por una parte tenemos el testimonio del mismo Cortés, quien en una carta que escribió al padre Loaysa, presidente del Consejo de las Indias, dice que el padre Ortiz entró en la ciudad juntamente con el licenciado Ponce de León en 1527.²⁵ Este dato lo confirma Bernal Díaz del Castillo afirmando

²³ Escribe a fines del S. xvii su obra está aún inédita.

²⁴ REMESAL; L. I, c. VII, n. 1; y MOYA; L. I, c. VI, n. 61.

²⁵ "Ya V.S. sabrá como vino de allá despachado con ciertos frailes dominicos un fray Tomás Ortiz, y según yo he sabido y he sido certificado, él trabajó mucho por se venir en el tiempo en que S.M. tenía prohibido que no pasase ningún navío a las Indias hasta que Luis Ponce de León partiese; a fin de me avisar y persuadir a cosas que después pasaron entre su persona y la mía; y como pudo poner en efecto lo que deseaba, vino con el dicho Luis Ponce y entró con él juntamente en la ciudad de Temixtitlán (Tenochtitlan) y luego me fue a hablar, y representome lo que había trabajado en que nuestra visita fuera mucho antes; y tras de eso me certificó que Luis Ponce tenía provisión de S.M. para me prender y degollar y tomar todos mis bienes, y que lo sabía de muy ciencia cierta como persona que venía de la Corte; y que porque él me deseaba todo bien y acercamiento, y le parecía que aquello era muy al revez de lo que yo merescía, me aconsejaba que para lo remediar, yo no rescibiese al dicho Luis Ponce; y esto fue tantas veces, y con tanta insistencia y exhortaciones dicho, que bastara mudar y ablandar un corazón de acero; y lo mismo trataba con los padres franciscanos con quien yo tenía mucha familiaridad para que me persuadiesen a que no rescibiese al dicho Luis Ponce... Yo le respondí que bien podía S.M. hacer conmigo lo que fuese servido con justicia o sin ella, porque yo había de obedecer y cumplir su mandato sobre todas las cosas y para efecto de ello dejando los obstáculos que el dicho fray Tomás me ponía; luego otro día que entró en la ciudad de Temixtitlán recibía al dicho Luis Ponce de León como a V.S. tengo escrito poco ha, y entonces no le hice relación de esta cosa porque me parecía que encarecía mi obediencia; y también porque yo creía que aquel padre, aunque me tuviese buena voluntad, me persuadía a su propósito más con ignorancia que con saber lo que decía. El cual y los otros religio-

que al día siguiente de llegar el licenciado Ponce "...después de haber oído misa, que se dijo en los mismos palacios, donde posaba el licenciado, con mucho acato envió un caballero a que llamasen a Cortés, estando delante fray Tomás Ortiz, que venía por prior..."²⁶

Como se ha podido apreciar por la carta de Cortés al padre Loaysa, el padre Ortiz se había mezclado en una complicada maniobra política, queriendo convencer a Cortés de no recibir al licenciado Ponce de León porque éste venía a "degollarle y tomar todos sus bienes."

El asunto se complicó porque al poco tiempo de llegar el licenciado Ponce de León murió sin poder tomar la residencia a Cortés, lo cual dio qué hablar, sobre todo a los enemigos de Cortés, propagándose la voz de que el mismo Cortés había envenenado al juez; y más aún cuando el sucesor que había nombrado Ponce de León, un tal Marcos de Aguilar, también murió al poco tiempo.

Este triste hecho, que no hay que tomar sin matizar y corregir, explica muy bien el silencio de los cronistas y su deseo de no querer ver mezclada a la Orden en semejante escándalo. De ellos el único que trata directamente lo referente a fray Tomás Ortiz sin escatimar esfuerzos para demostrar que las cosas pasaron de otra manera y que todo fue una ignominiosa calumnia, es fray Juan de la Cruz y Moya, quien emplea una doble argumentación, histórica una y religiosa la otra. Esta defensa no carece de atractivo e ingenio, sin embargo parece fundarse más en el terreno *del derecho* que en el de *los hechos*, porque sus fuentes de información fueron escasas, entre ellas la *Historia* de Bernal, publicada por un religioso mercedario que adulteró la obra para hacer a su Orden de la Merced beneficiaria de ciertas prerro-

sos que con él vinieron, son de mi bien tratados y hallaron tan buen acogimiento como si fueran mis propios hermanos, y en sus enfermedades fueron y son de mi y de los de mi casa tan visitados como a mí me es posible. Y después el dicho fray Tomás Ortiz determinó de ir a España como allá habrá visto V.S., y comunicolo conmigo; y según me informaron, estando para embarcarse en el puerto, dondequiera que se hallaba decía que yo había muerto a Luis Ponce, y esto dijolo tan público, que aunque yo tenía mucha incredulidad de ello, se averiguó haberlo muchas veces dicho, y aunque ello sea gran falsoedad y levantamiento, no pude sino recibir pena que un hombre teniendo apariencia de buen religioso, osase en su pensamiento y lengua tan gran maldad, habiendo recibido de mi tan buenas obras, y mostrándome él a mi tan buena voluntad, y aunque esto sea cosa que yo debiera dejar por vana y no dar parte a nadie quisiélo hacer saber a V.S., así por ser aquel fraile de su Orden, y ser V.S. en ella el más preeminente para que le conozca, y no le fie cosa de que pueda venir infamia a su religión. Los padres que aca quedan estan tan fuera de juicio en ver su desvergüenza y testimonio falso, que pienso yo que no (sic) se acabaría con ellos estar a su obediencia... También envié a V.S. cierta declaración que unos frailes franciscanos hicieron acerca de lo que fray Tomás ordenaba y trabajaba para que yo no rescibiese a Luis Ponce, porque vea que mañas del diablo tiene aqueste padre, y con que negociación le traía el demonio a mucha presa. Suplico a V.S. lo vea y no reciba importunidad con mi largo escribir." Cuernavaca, 11 de enero de 1527. Cfr. *Escritos Sueltos de Hernán Cortés*, citado por CUEVAS; 1946, T. I, c. VII, pp. 238-240.

²⁶ DÍAZ DEL CASTILLO; c. CXCI, y CXCII.

gativas. Pero desgraciadamente los esfuerzos de Moya por reivindicar a fray Tomás Ortiz son insuficientes ante los datos que hasta ahora poseemos.²⁷

Sería bastante ilustrativo saber si los religiosos que venían con fray Tomás Ortiz entraron también en la ciudad de México el mismo día que él. Para don Joaquín García Icazbalceta, y así lo creemos también nosotros, fray Tomás entró solo con el licenciado Ponce adelantándose a los demás religiosos, ya que algunos estaban enfermos, y tampoco es factible que todos corrieran la posta con Ponce de León y el vicario.²⁸

Lo cierto es que los dominicos llegaron a la ciudad de México a finales de julio de 1526, y no teniendo aún casa donde vivir, los franciscanos los hospedaron caritativamente en su convento, donde permanecieron unos tres meses, hasta que por liberalidad de una familia Guerrero recibieron una casa que ellos "adaptaron como convento, construyéndose un pequeño templo, o por mejor decir capilla, destinada al culto público", y que posteriormente quedó para casa de la Inquisición.²⁹

Por lo que respecta a la vida de la misión en aquellos primeros meses hemos de decir que fue desafortunada en verdad, pues la armada en la que vinieron con Ponce de León contrajo una enfermedad contagiosa, a la que Bernal llama "modorra", que hizo verdaderos estragos entre los viajeros muriendo más de 30 personas,³⁰ entre ellos algunos religiosos, según Dávila Padilla fueron cinco, además de otros cuatro que se volvieron a España para recobrar la salud perdida (fray Pedro Zambrano, fray Diego Ramírez y fray Alonso de las Vírgenes, con fray Tomás Ortiz que tuvo que retirarse por razones obvias). Dice además Remesal que de estos cuatro últimos, dos de ellos, fray Diego Ramírez y fray Alonso de las Vírgenes "murieron en la mar antes de llegar a las islas Bermudas".³¹

De este modo, en sólo siete meses la misión dominicana quedó reducida a sólo tres religiosos o quizás algunos más, pero sólo conocemos los nombres de tres de ellos: fray Domingo de Betanzos, fray Gonzalo Lucero que seguía

²⁷ Es verdad sin embargo, en favor de Moya, que fray Tomás Ortiz no murió "amordado" como afirma Bernal Díaz del Castillo, sino algunos años más tarde como Obispo de Santa Marta (Colombia). Por otra parte, hay que decir que Bernal en este punto no es el historiador imparcial, sino el amigo de Cortés. Cfr. también: García Icazbalceta, 1896, T. II, p. 369 ss.

²⁸ GARCÍA ICABALCETA: 1896, T. II, pp. 369-380. RICARD encuentra la posición de Icazbalceta inaceptable porque, según él era poco probable que fray Tomás Ortiz, siendo vicario de la misión la hubiese abandonado en Veracruz (1933, p. 33, n. 3). Pero ya se ve que esto no representa una verdadera dificultad; ¿no se encontraba fray Tomás en la Isla de Cubagua durante el asalto de Chiribichi?

²⁹ DÁVILA PADILLA; c. Introductorio.

³⁰ CORTÉS en su quinta Carta de Relación de 3 de septiembre de 1526 dice: "muriieron el mismo Ponce y treinta otras personas entre las cuales dos frailes de la Orden de Santo Domingo, y hasta hoy hay muchas personas enfermas y de mucho peligro de muerte, porque aún a algunos de los que acá estaban se pegó y murieron dos personas de la misma enfermedad, y hay otros muchos que aún no han convalecido de ella".

³¹ REMESAL; L. I, c. VIII.

siendo diácono y fray Vicente de las Casas, que fue uno de los primeros en profesar en la provincia.³²

3. A la sombra de fray Domingo de Betanzos (1526-28)

En estas circunstancias es fácil comprender que la misión no pudiera desempeñar trabajos de índole apostólica, y en realidad nada sabemos de las actividades de los dominicos en los meses que siguieron al regreso de fray Tomás Ortiz a España, fuera del traslado a su nuevo convento, donde además de la capilla se construyó una segura cárcel para los reos de la Inquisición, porque en aquel tiempo el oficio de inquisidor estaba ligado al del vicario dominico, y así siguió hasta el año de 1571 en que se fundó el Tribunal.³³

Por lo que se refiere al exiguo número de religiosos dominicos que quedaron en Nueva España, que según los cronistas fue de sólo tres, hay indicios para suponer que fueron más de doce los que originalmente llegaron con fray Tomás Ortiz, y que como ya hemos dicho, es muy posible que se insistiera en un número simbólico para recordar a los 12 apóstoles, porque en el libro antiguo de profesiones, hoy perdido,³⁴ el primer novicio que hubo y que profesó en Nueva España fue uno llamado fray Francisco de Santa María, el día 18 de diciembre de 1526, de manos de fray Domingo de Betanzos; el segundo fue un hermano lego llamado fray Domingo de Santo Domingo, quien profesó también de manos de fray Domingo de Betanzos el 4 de abril de 1527, aunque es de notar que esta vez Betanzos se firma *Vicario General*, y con el mismo título dio la profesión al ya mencionado fray Vicente de las Casas el 24 del mismo mes de abril.³⁵ El hecho es significativo, pues indica que fray Tomás Ortiz no pretendía volver y por ello nombró a Betanzos, no vicario en “ausencia”, sino general.

Por lo que hace a las diferencias que hay entre las listas que dan Dávila Padilla y Jerónimo de Mendieta de los primeros dominicos, presentamos a continuación ambas listas, poniendo primero las semejanzas y después las diferencias propiamente dichas, proponiendo la conciliación entre ambas:

Dávila Padilla

fray Tomas Ortiz
fray Pedro de Sta. María
fray Justo de Sto. Domingo

Jerónimo de Mendieta

fray Tomás Ortiz
fray Pedro de Santa María
fray Justo de Sto. Domingo

³² Dice Remesal que a fray Vicente de Las Casas por habersele dado el hábito en la Española, los religiosos mozos que le alcanzaron ya muy mayor, porque llegó a los 85 años de edad, le decían bromeando que le habían dado el hábito en la nao en que venían, cosa que el buen viejo sentía mucho, REMESAL; L. I, c. VII, n. 3.

³³ MOYA; L. I, c. XI, n. 170 y 171.

³⁴ Libro de registro en donde se asentaban las Actas de Profesión de cada religioso, con la firma del interesado y dos testigos, así como la del Vicario.

³⁵ REMESAL; L. I, c. VII, n. 3.

fray Pedro Zambrano	fray Pedro Zambrano
fray Gonzalo Lucero	fray Gonzalo Lucero
fray Bartolomé de Calzadilla	fray Bartolomé de Calzadilla
fray Vicente de las Casas	fray Vicente de las Casas
fray Domingo de Betanzos	fray Domingo de Bentazos
fray Diego Ramírez	fray Diego Ruiz [¿Ramírez?]
fray Diego de Sotomayor	fray Domingo [¿Diego?] de Sotomayor
fray Vicente de Santa Ana	fray Vicente de Sta. María [¿Ana?]
fray Alonso de las Vírgenes ³⁶	fray Tomás de Berlanga ³⁷

En favor de fray Agustín Dávila Padilla hemos de decir que fray Tomás de Berlanga no fue a Nueva España sino años después, siendo provincial de la provincia de Santa Cruz de las Indias.

4. *La legendaria figura de fray Domingo de Betanzos*

Cuando el padre Ortiz se fue y quedó como vicario general de la misión fray Domingo de Betanzos, ésta adquirió mayor seguridad y firmeza gracias a la recia personalidad de Betanzos que tan enorme influencia tendría más adelante en la dirección de la futura provincia de Santiago.³⁸

Este Domingo de Betanzos, que con el tiempo llegó a ser casi una leyenda para sus biógrafos, nació en la ciudad de León, España, entre 1470 y 1480. Estudió artes y derecho civil en la Universidad de Salamanca, donde alcanzó los grados de bachiller y licenciado.

Aquejado de grandes inquietudes, peregrinó por Francia e Italia donde, aprovechando su estancia en Roma, pidió al Sumo Pontífice licencia para retirarse a una ermita situada en la isla de Ponza, cerca de Nápoles. Conseguida la licencia allí permaneció por cinco años, donde llevó una vida de gran austeridad y penitencia. La salud minada le obligó a volver a España, donde buscó a un viejo amigo de universidad llamado Pedro de Arconada. Una vez en Salamanca se enteró de que Arconada había entrado en la Orden de Santo Domingo en el convento de San Esteban, allá va a buscarlo y ante la insistencia de éste, viste también el hábito de los dominicos. Como signo de un nuevo estilo de vida cambia su antiguo nombre de pila, Francisco, por el de Domingo que llevó hasta su muerte.³⁹

Una vez ordenado sacerdote y habiendo cantado misa en el convento de San Pablo de Sevilla, viajó a la isla Española en 1513, donde permaneció hasta su traslado a México en 1526, como hemos visto.

³⁶ DÁVILA PADILLA; c. Introductorio.

³⁷ MENDIETA; L. IV, c. I.

³⁸ Ciertamente la ida de fray Tomás Ortiz no representó una gran pérdida para la misión.

³⁹ Fray Pedro de Arconada fue uno de los fundadores junto con el padre Hurtado, de la ultrarriforma conventual de España. BELTRÁN de HEREDIA; 1939, pp. 147-161.

Betanzos fue hombre de recia voluntad, inflexible quizá, amante de la vida religiosa y sobre todo de las observancias. Con fuerte tendencia al ascetismo, se sometió a rigurosos ayunos y penitencias y a la vida de soledad como años atrás lo había hecho en la isla de Ponza. En México edificó un convento de estricta observancia en el pueblo de Tepetlaoztoc, donde gustaba de pasar largas temporadas cultivando la tierra, practicando severas penitencias y dedicado a largas horas de meditación.

Estas innegables cualidades propias de un padre de la antigua Tebaida le granjearon a Betanzos el respeto, si bien no siempre la estimación de sus contemporáneos; con ese prestigio logró una gran influencia entre los principales jefes de la colonia, tanto civiles como eclesiásticos, como lo fueron el virrey Mendoza y el propio obispo fray Juan de Zumárraga.

Ya hemos mencionado cómo Betanzos es aún hoy, para algunos historiadores, tema de controversia por las exageradas afirmaciones que hizo sobre los indios, tanto antillanos como mexicanos; sin embargo, hemos de decir que esta reticencia no sólo se dirigía hacia los indígenas sino también a los criollos, por lo menos en cuanto a su aptitud para la vida religiosa.⁴⁰

No es raro, pues, que al quedar Betanzos al frente de la misión dominicana de Nueva España y encargado de la formación de aquellos pocos religiosos, en su mayoría novicios, contagiera su espíritu monacal; ni tampoco es de extrañar que con los años, apoyada en el prestigio y autoridad de Betanzos, llegara la misión a crear un estilo de vida considerado más tarde como modelo y ejemplo para todos los tiempos.

Una de las primeras medidas que tomó fray Domingo de Bentazos fue pedir al vicario de los franciscanos, Fray Martín de Valencia, que en caso de que él llegara a faltar se encargara de los novicios dominicos para que no se quedaran "huérfanos", y les mandara uno o más sacerdotes mientras llegaban más dominicos de España. No hubo oportunidad de que esto sucediera porque al poco tiempo dio el hábito a alguna gente de España, ya que como hemos dicho, Betanzos sólo encontraba en los españoles las cualidades necesarias para la vida religiosa y sacerdotal, por eso todos los dominicos que en un principio se establecieron en Nueva España fueron españoles, salvo rarísimas excepciones. De ahí que todo intento de formar clero indígena, como lo pretendieron los franciscanos en Tlatelolco, no tuviera siquiera visos de posibilidad entre los dominicos. Fue precisamente Betanzos quien más influyó en el obispo Zumárraga para que se abandonara la experiencia del Colegio de Tlatelolco.

Entre los religiosos que por entonces tomaron el hábito se encontraban cuatro de los que Moya consigna los nombres: fray Pedro de Molina, fray

⁴⁰ La fuente principal de los autores que han escrito sobre fray Domingo de Betanzos ha sido la *Historia de DÁVILA PADILLA*, que a su vez está basada en un esbozo biográfico que hizo el fiel discípulo de Betanzos, fray Vicente de Las Casas.

Algunas obras sobre Betanzos: A. M. CARREÑO; *Fray Domingo de Betanzos*; B. BIERMANN; "Die Anfänge der Dominkanertätigkeit in Neu-Spanien und Peru"; y J. CABAL; *Betanzos*.

Bernardino de Tapia, fray Domingo de Santa María y fray Diego Marín, hermano lego este último y gran colaborador de Betanzos.⁴¹

El espíritu religioso en el que Betanzos formaba a los novicios nos lo refiere Dávila Padilla en su *Historia*. Dice así:

... introducíanlos en el temor de Dios, que es principio de Sabiduría; y subíalos luego al amor, que hace dejar de la voluntad propia, puesta y resignada en la divina. De aquí decía el santo [Betanzos] que nacía la heroica virtud de la obediencia, con que un hombre deja su querer al ageno, sacrificando la más estimada riqueza suya, que es la libertad. Y ponderaba mucho esta virtud refiriendo maravillosos ejemplos de aquellos padres santos de Egipto...

Procuraba también aficionar a sus hijos al tesoro de la voluntaria pobreza... por esta causa nunca quiso admitir rentas ni tener haciendas, aunque con importunos ruegos le ofrecían los ciudadanos de México gran cantidad de dinero y posesiones, con cuya renta se sustentasen los religiosos. El buen gobernador Alonso de Estrada... dio al convento de Santo Domingo cuatro pueblos que están fundados en la laguna para que tributasesen en pescado fresco, lo que habían de tributar en dinero y maíz a otro encomendero; los pueblos eran: Cuitlahuac, Mezquic, Zumpango y Xaltoca. Y nunca el bendito padre quiso esta propiedad ni regalo, porque le pareció el pescado fresco regalada comida, y el apropiarse pueblos al convento tuvo por ofensa de su pobreza. Mas seguridad y perfección le parecía vivir de la mendicidad; y enviaba sus frailes por las calles de dos en dos con arquenas al hombro que pidiesen la comida por amor de Dios...⁴²

Para tener bien a raya el cuerpo, enseñaba el santo quitarle la comida superflua, y el sueño demasiado; aconsejando la moderación particularmente en las cenas, y el regalo de la oración para irla entreverando con el sueño.

Los pensamientos deshonestos, decía, que se habían de huir con presteza, y sin mirarles a la cara; por que la curiosidad humana y el mal inclinado natural de todos, no nos pusiesen gana de volverles a mirar segunda vez.

Las palabras maliciosas, y más aún cuando la malicia fuese menos honesta, decía que ni se habían de decir, ni tampoco se habían de entender cuando se oyesen; sino hacerles un semblante de sordos, y un corazón de piedra.⁴³

Además de estas prácticas, que podríamos llamar "tradicionales" por reflejar en gran parte el estilo de la época, Dávila nos relata algunas particularidades que fray Domingo instauró en la provincia de su propia cosecha,

⁴¹ MOYA; L. I, c. XIII, n. 211.

⁴² Es muy interesante el comentario que el mismo Dávila hace sobre este pasaje: "Ya se acabó esto —dice— porque la tierra se ha ido estrechando y los indios se han ido acabando y con ello las rentas de los encomenderos. Ya nos ayudan con buena voluntad y por amor que nos tienen, porque harto hacen los herederos y sucesores de tan principales padres, con sustentar con menos renta, el mucho punto y honra que heredaron. La misma necesidad hubiera obligado a nuestro buen padre fray Domingo de Betanzos si más hubiera vivido, a que admitiera, y aún procurase labores de pan, como agora las tenemos para nuestro sustento. Pero no por eso se pierde la alabanza de nuestra santa pobreza, que sustentó la mendicidad el tiempo que fue posible". lib. I, c. X. Esto lo escribió Dávila Padilla hacia el año 1590, es decir, apenas cuarenta años después de la muerte de Betanzos. Recuérdese además, que Dávila profesó en la Orden en 1580, por lo que su testimonio es de gran valor al referirnos estos interesantes datos.

⁴³ DÁVILA PADILLA; L. I, c. X.

prácticas que en la época en que escribía Dávila eran ya desusadas y de las que sólo que daba el recuerdo. Dávila dice que:

los frailes vestían una jerga gruesa que se hacía entonces, con menos cuidado que agora, ... era el sayal muy tosco y las ropas toscas y angostas...

Esta pobreza y desabrimo del cuerpo no hallaba consuelo ni refugio en la comida ... en tiempo del santo Betanzos, era receta de salud llevar a un fraile enfermo una ración de huevos, cuando el prelado conocía su debilidad o enfermedad.

En el andar a pié hubo muy grande rigor, porque cualquiera religioso que hubiese de hacer camino iba a pié, ahora fuese viejo, ahora mozo, ahora súbdito, ahora prelado.⁴⁴

Por otra parte las circunstancias no podían ser más favorables a la romántica idea de Betanzos de hacer una provincia “monacal” en territorio de misión, en la cual la observancia y la piedad claustral fueran el objetivo fundamental para la santificación personal, pero donde el dinamismo de una vocación apostólica estaba ausente. En la mentalidad de Bentazos los grandes cuestionamientos apostólicos que presentaba la Nueva España en orden a la evangelización no había podido penetrar ni tampoco quería que penetrasen los muros del convento y perturbaran aquella paz casi “paradisiaca” de los religiosos.

Ninguna actividad apostólica de los dominicos se descubre durante los años de 1526 a 1528. Esto es muy comprensible, en primer lugar por la mentalidad reinante, y en segundo lugar por la escasez de personal, ya que sólo dos o tres eran sacerdotes. En cambio fray Domingo de Betanzos si ejercitó su oficio de inquisidor, y así de febrero de 1527 al mes de agosto de 1528 se conservaron 17 procesos efectuados por él, y todos por el delito de blasfemia.⁴⁵

Es evidente, pues, que la actividad de Betanzos en Nueva España presentaba una línea diametralmente opuesta a la de su antiguo vicario en las Antillas fray Pedro de Córdoba, y hasta las coincidencias que podemos apreciar en ambos, tales como la de no aceptar pueblos tributarios para sustentarse, no pasaban de serlo sólo externamente, pues los principios básicos de esas actitudes eran muy distintos; en fray Pedro de Córdoba se trataba de un rechazo a la injusticia institucionalizada en nombre del evangelio, en

⁴⁴ DÁVILA PADILLA; L. I, c. X.

⁴⁵ Mariano CUEVAS que vio los archivos nos dice que los procesos formados por Betanzos se distinguen por la rapidez que les imprimían su carácter y sus nervios, sin que por ello puedan llamarse ni precipitados ni injustos. Sustancialmente dichos procesos constaban de: acusación, las más de las veces del Fiscal Sebastián de Arriaga; declaración de testigos; confesión de los acusados sentencia y constancia del cumplimiento. Las penitencias consistían en obras pías y de humillación; V, gr.: peregrinación a pie y descalzo al santuario de Nuestra Señora de los Remedios, llamada entonces de la Victoria; limosnas para obras pías y los costos del proceso. CUEVAS; I, p. 247, c. VII. En estos procesos ayudaban a Betanzos además del clérigo Diego Torres, los franciscanos Fuensalida y Motolinía.

cambio para Betanzos era cuestión de mayor o menor pobreza, sin juzgar si la encomienda fuera o no una injusticia, que por otra parte él aceptaba como institución legítima. Lo mismo podríamos decir de la actitud ante el indio; mientras en las Antillas hay confianza para el indígena en lo que respecta a la fe y a la libertad, para Betanzos fue el recelo la tónica que encarnó las relaciones entre él y los indios, pese a que él encontraba mejores prendas en los indios mexicanos.

Se trataba de una verdadera oposición de actitudes, fruto de una diversa concepción del *medio dominicano*; lo que para los dominicos de las Antillas fue la *quaestio*; para los de la Nueva España se convirtió en *meditatio*.

A finales de mes de agosto de 1528 la misión esperaba aún refuerzos de España, y aunque Betanzos había concedido el hábito a algunos españoles, como ya se ha dicho, y el número había aumentado quizá a una docena, aún no había sacerdotes suficientes ni siquiera para poder formar un convento de acuerdo con el número que exigían las constituciones de la Orden.

Remesal dice que a principios de 1527 se juntó en España una misión de 40 religiosos que debían ir a la Nueva España, pero que estando ya los religiosos para hacerse a la mar, el emperador hizo merced del gobierno de la provincia de Santa Marta (Colombia) al capitán García de Lerma, y de la de Venezuela a los alemanes Enrique Alfinger y Jerónimo Sayller. Y que pareció al Consejo repartir con esos dos gobernadores los religiosos dominicos que estaban apercibidos para la Nueva España, y que ellos no se opusieron, porque les pareció que en todas partes podían ejercitar su vocación, y así dieron 20 a los alemanes, cuyo prelado fue fray Antonio de Montesinos, que entonces se hallaba en España, y a quien además del cargo de vicario de los religiosos, el emperador le dio el título de protector de indios. Los otros 20 se dieron para la provincia de Santa Marta, y como entonces era tierra nueva, dice Remesal, "pareció al Consejo no enviar los religiosos a cobrar experiencia, a ella, de las cosas de los castellanos y naturales, sino darles por prelado a quien la tuviera muy bastante del natural de unos y otros. Y hallándose a mano el padre fray Tomás Ortiz, le rogó mucho el Presidente de Indias fray García de Laysa, que pues todo era servicio de Dios y de las almas, fuese a aquella jornada, que él, procuraría enviar los religiosos a la Nueva España con persona tal que supliese bien su falta".⁴⁶

Aceptando estos datos de Remesal como verdaderos, debemos decir que hay más de algún punto que no es muy convincente. En primer lugar Remesal dice que una expedición de 40 religiosos estaba a punto de partir rumbo a la Nueva España; sin embargo, el cambio repentino del destino de los religiosos así como la presencia de fray Antonio de Montesinos, nos hace pensar que se trataba más bien de una misión que éste preparaba a la Tierra Firme, no ya con españoles sino con alemanes, además de que esos cambios "a última hora" no eran muy frecuentes, y menos tratándose de tan con-

⁴⁶ REMESAL; L. I, c. XVII, nos. 3 y 5.

siderable número de religiosos y sabiendo que en México se necesitaban refuerzos para apuntalar la precaria misión.

Tampoco la nómina de fray Tomás Ortiz como vicario de los de Santa Marta nos parece obra de la casualidad, como lo pretende Remesal,⁴⁷ sino más bien una maniobra clara de fray García de Loaysa, presidente del Consejo de Indias, para alejar a Tomás Ortiz de Nueva España y evitar nuevas fricciones con la autoridad. Dice Dávila Padilla que fray Tomás Ortiz envió a Nueva España siete religiosos,⁴⁸ lo que indicaría que aquellos 40 religiosos no estaban destinados a México, sino que los ahí destinados eran únicamente los siete.

⁴⁷ El Dr. Caracciolo PARRA en su *Historia de la Provincia Dominicana de San Antonio compuesto por fray Andrés de Mesanza*, apunta: "1529. Febrero. En este mes pisaron tierras colombianas en Sta. Marta, los primeros 21 dominicos, todos sacerdotes. El día preciso no lo se. Todos los autores y documentos dicen que vinieron en la expedición de García de Lerma, y éste llegó el 20 de aquel mes. Con los dominicos vinieron algunos otros clérigos seculares. El reverendo padre fray Tomás Ortiz era el prelado de todos (sin ser jamás obispo), y además protector de los indios (i). He aquí los nombres de los dominicos: fray Tomás Ortiz, que murió en la Española tres años después, fray Pedro Zambrano, etcétera. Este último, único superviviente de los que dejaron México con fray Tomás Ortiz, y al parecer inseparable compañero de fray Tomás.

⁴⁸ DÁVILA PADILLA; L. I, c. XV.

II. Periodo de controversia

La lucha por la preponderancia en la formación de la provincia (1528-1532)

1. Dos vicarios en conflicto

Fray García de Loaysa, en su papel de presidente del Consejo de las Indias, queriendo reponer los 40 religiosos enviados a Santa Marta y Venezuela, y que supuestamente debían venir a México, envió en 1528 un grupo a las órdenes de fray Vicente de Santa María, y que según Dávila venía enviado por el maestro general Silvestre de Ferrara en calidad de vicario general.¹ Para Remesal, en cambio, y para Moya que le sigue, se trataba de 24 religiosos que el emperador quiso enviar para reponer a los quitados, y entonces Loaysa encomendó la misión a fray Vicente de Santa María, que era natural de Tordehúmos, en tierra de Campos, hijo del convento de San Esteban de Salamanca en el que profesó el 29 de abril de 1510. El presidente del Consejo le dio cartas del maestro general de la Orden, donde le nombraba vicario general de los religiosos “que juntase”, dándole igualmente autoridad para regirlos como verdadero prelado suyo en mar y tierra, en España e Indias, a dondequiera que estuviesen, y esto venía confirmado por letras de Su Santidad Clemente VII (1523-34).²

¹ DÁVILA PADILLA; lib. I, c. XV. La proximidad de la fecha en que llegó este religioso a Nueva España con relación a la primera misión, fue lo que muy posiblemente indujo a error a fray Jerónimo de MENDIETA.

² REMESAL; lib. II, c. I, nos. 1 y 5.

Aparte la cuestión de si los religiosos venían como reposición o era una nueva misión en parte formada por fray Tomás Ortiz y también por fray Vicente de Santa María,³ sabemos que ya en el mes de agosto estaban en la ciudad de México, porque conforme al libro de profesiones el día 9 fray Vicente dio la profesión a fray Jerónimo de Santiago de ese mes de agosto de 1528, firmándose ya vicario general.⁴

Según Remesal los religiosos se embarcaron en San Lúcar de Barrameda a principios de 1528, llegando al puerto de la Vera Cruz por el mes de octubre del mismo año, después de haber luchado contra las tormentas y nortes del Golfo de México, todavía poco conocidos. Con este motivo, o por no llegar a tiempo los navíos, o por desembarcar destrozados de las tormentas y enfermos del mal tratamiento de las borrascas, el vicario Santa María dejó a 16 de los religiosos en convalecencia y él se adelantó con otros siete “de más entera salud y fuerza” a la ciudad de México, donde fueron recibidos por fray Domingo de Betanzos con gran alegría.

El hecho tiene su interés, pues si por una parte sabemos que el vicario Santa María llegó a México a principios de agosto de 1528 o quizá un poco antes, el dato que nos proporciona Remesal al decirnos que una vez llegado, se dirigió a México con siete religiosos dejando a los 16 restantes en el puerto de Veracruz esperando a restablecerse o a que llegasen... nos hace pensar que se trataba de aquellos siete religiosos que nos dice Dávila Padilla que fueron enviados “por industria y mano de fray Tomás Ortiz”; por lo que más bien se trataría de dos grupos distintos, uno con Vicente de Santa María por junio o julio, y otro más tardío, compuesto de 16 religiosos.

Ahora bien, la llegada de Santa María con el título de vicario general parece haber representado una seria dificultad en la misión, pues Betanzos tenía el mismo título. Remesal trata el hecho con cierta indiferencia, haciéndonos creer que todo era cuestión de mero formulismo burocrático, y que hasta el mismo Betanzos propuso que sólo hubiese una cabeza al frente de la misión porque “había ya número [suficiente] de religiosos en el convento y pareció a los mayores hacer forma de comunidad y elegir cabeza que los gobernase como prelado *suyo inmediato*, y acordaron por consejo del padre Betanzos que no era bien por entonces que hubiese más de uno, y que el vicario Santa María, que era vicario general, fuera también prelado de Santo Domingo de México; con este parecer procedieron a la elección canónica y escogieron tiempo y lugar, eligieron uniformemente por su prelado al dicho padre fray Vicente de Santa María, que desde aquel día ejerció su oficio y con él recibió a los 16 religiosos que se habían quedado en el Puerto”.⁵

³ Un dato más que confirmaría nuestro aserto sobre la dificultad en aceptar el testimonio de Remesal sobre los cuarenta religiosos destinados a Nueva España sería precisamente que los religiosos enviados después por el Presidente del Consejo de Indias llegaron antes que los que debían venir primero.

⁴ MOYA; lib. I, c. XV, n. 238.

⁵ REMESAL; lib. II, c. I, n. 6. Esta elección se hizo posiblemente antes de la llegada

Esto quiere decir que el título de vicario general de fray Vicente de Santa María no fue discutido por nadie, ya que venía confirmado por cartas del maestro general y hasta del papa, y quizá la elección de que nos habla Remesal sería la de prior del convento de Santo Domingo de México, que eso es lo que quiere decir "prelado inmediato".

Dávila Padilla no parece hacer esta distinción de cargos, y según él "el vicario no quiso retener la prelacia de la provincia, sino que libremente los padres de ella procediesen a una elección canónica, conforme a las letras que para esto tenía del general de la Orden, y según la autoridad plenaria del Papa Adriano VI, que estaba concedida para tierras nuevas y usada en la Isla Española"; de esta elección saldría elegido el padre Vicente de Santa María.⁶

El asunto no parece claro por las divergencias entre Dávila y Remesal, para el primero el cargo mismo de vicario general es puesto en entredicho, y el segundo parece indicar que es el cargo de prior lo que se somete a elección. Así puestas las cosas, habría que preguntarnos por qué si Santa María había sido nombrado vicario general de la misión por el presidente del Consejo, por el maestro general de la Orden y el papa, debía someterse a elección, lo que era privativo de las congregaciones y las provincias. En nuestra opinión es Remesal quien está más cerca de la verdad al decirnos que se trataba de elegir prior del convento, para lo cual el vicario bien podía traer provisiones del General, concediéndoles elegir, ya que al ser el primer prior no les correspondía en derecho, sino que debía ser nombrado directamente por el provincial o el general. Betanzos no estaba de acuerdo en que fueran distintas personas las que ocuparan los cargos de vicario y superior del convento, sino que fuera Santa María el único y absoluto superior, y así la elección "de forma" recayó en el mismo vicario general.

A pesar de todo las cosas no quedan bien claras, y algunos datos nos hacen pensar que no se trataba de cuestiones administrativas. Remesal, que de los cronistas es el más ponderado, trata la elección con gran circunspección; en cambio Dávila nos hace una patética relación de los hechos diciendo que los vicarios Betanzos y Santa María no cesaban de ponderarse sus respectivas cualidades, rogándose mutuamente la aceptación del cargo. Al parecer estas muestras tan efusivas de afecto y humildad no tuvieron lugar más que en el deseo de Dávila, ya que el resultado de aquel "diálogo" fue la expulsión de Betanzos a Guatemala, como lo atestigua una carta de la segunda audiencia en 1531.

En efecto, el vicario Santa María traía algunas ideas particulares sobre la misión, ideas que de ningún modo podían conciliarse con las de Betanzos, cifradas en la observancia estrecha de la vida religiosa.

En primer lugar debemos decir que Betanzos no sólo era gran amigo de

a Veracruz de los dieciséis religiosos a que se ha hecho mención, ya que no parece probable que se hiciese sin contar con un número tan abundante de religiosos.

⁶ DÁVILA PADILLA; lib. I, c. XV.

los religiosos franciscanos, con quienes se comunicaba frecuentemente, sino que además parecía estar plenamente conforme con el estatuto impuesto por la necesidad, y que había hecho de la Orden franciscana la única responsable activa de la evangelización, mientras Betanzos podía dedicar todo su tiempo a formar a sus novicios en el espíritu monacal de su ermita urbana.

El vicario Santa María no aceptaba esta manera de concebir la vida religiosa, y menos aún que los franciscanos hubieran adquirido ya un gran número de casas mientras que ellos sólo tenían el convento de Santo Domingo de México. La idea de Betanzos sobre este punto era bien concreta, pues quería que los religiosos vivieran en un gran convento en donde pudiera darse un perfecto cumplimiento a las constituciones, y sobre todo a las prácticas de observancia como lo eran, entre otras, la recitación solemne del oficio divino, o sea cantado, y que sin disminución del espíritu de disciplina pudieran salir los religiosos una vez por semana, de dos en dos, a predicar por los pueblos cercanos. Los recién llegados con Santa María eran de otra opinión: para ellos los religiosos debían vivir entre los indios en pequeñas casas o conventos, y aunque esto fuera perjudicial a la "solemnidad" de la observancia, iba sin duda en beneficio de la evangelización.

Tampoco en lo político coincidieron Betanzos y Santa María pues éste desde su llegada se puso del lado de la catastrófica primera audiencia que sustituyó a Cortés en el gobierno de la Nueva España,⁷ y que tantos dolores de cabeza proporcionara al obispo Zumárraga y al conquistador, de quienes era íntimo amigo Betanzos.

En opinión de Santa María, Zumárraga daba demasiada importancia a los indios, los que se sustraían así de la autoridad de la audiencia, como lo escribió en 1528 al padre Loaysa, cardenal y obispo de Osuna, quejándose de los franciscanos y del mismo Zumárraga:

Los religiosos [franciscanos] tienen demasiada influencia sobre los indios; y aunque está bien que el obispo proteja a los dichos indios, nunca vivirá en paz con la Audiencia, si el les sustrae de la autoridad. Los miembros de la Audiencia han siempre tratado bien tanto a los españoles como a los indígenas, pero ellos se quejan porque no pueden soportar la justicia. Yo admiro la paciencia con la que la Audiencia ha soportado la insolencia de los religiosos franciscanos. Y yo suplico a Vuestra Señoría de decirles que tengan un comportamiento mejor para con nosotros; ellos no nos quieren por que nosotros nos negamos a predicar en el mismo sentido que ellos. Además impiden a los indios que vengan a trabajar a nuestra casa. Lo cual prueba su falta de caridad, porque ellos ya tienen diez o doce en todo el país, y nosotros no tenemos aún una sola.⁸

⁷ La Primera Audiencia se fundó el 13 de diciembre de 1527, pero entró en funciones hasta el 9 de diciembre de 1528, integrada por Nuño Beltrán de Guzmán, presidente; Juan Ortiz de Matienzo, Diego Delgadillo, Diego Maldonado y Alonso Parada como Oidores. Todos ellos enemigos de Cortés. Duraron en funciones hasta el 9 de enero de 1531.

⁸ Carta de fray Vicente de Santa María al obispo de Osma, de 1528. Citado (en francés) por ICAZBALCETA en: *Fray Juan de Zumárraga*, p. 49, n. 2.

Esta carta nos hace recordar la tónica política de un fray Tomás Ortiz, de quien el vicario sería ciertamente amigo y hasta cierto punto heredero del espíritu "anticortesiano"; sin embargo, este documento más que ninguna otra cosa es antifranciscano. Y apoyándose en la autoridad de la Audiencia quiere recuperar políticamente el tiempo perdido.

Con estas diferencias Betanzos y Santa María se enfrentaron violentamente. Betanzos veía en el nuevo vicario al destructor de la observancia y del espíritu religioso, y Santa María en Bentazos el principal obstáculo para sus proyectos dado el prestigio del fundador, por lo que "le echó a Guatemala".⁹

Aunque las nuevas medidas adoptadas por Santa María no podían tomarse como un cambio radical en orden a la evangelización y defensa de los indios en un estilo "antillano", eran ciertamente un avance, por lo menos en cuanto a una mayor actividad.

Santa María, con la ayuda de varios religiosos y hasta de la misma audiencia, comenzó a poner manos a la obra de su proyecto expansionista. Lo primero fue enviar algunos religiosos al pueblo de Oaxtepec, a diez leguas de la ciudad de México, para que tomaran casa y al mismo tiempo aprendieran la lengua mexicana y doctrinaran a los indios. Poco después se fundó casa en Chimalhuacán-Chalco y la de Coyoacán, y en breve tiempo se fundaron otras más.¹⁰ También el número de religiosos fue creciendo, y como afirma Remesal, para 1531 contaba la Provincia con más de 50 frailes.¹¹

En un principio el apostolado tuvo escasa organización, concentrándose sobre todo en la región central del país; Valle de México, Puebla y Morelos. Sin embargo poco a poco la presencia de los franciscanos que ocupaban desde años atrás las más importantes localidades de esas zonas fue obligando a los dominicos a buscar nuevos territorios en donde los franciscanos no les pudieran hacer competencia, y comenzaron a desplazarse hacia el sur. Ejemplos de este despliegue son las fundaciones de Izúcar y la de Antequera (Oaxaca) entre los años 1528 y 1529.¹² Otra fundación que data de este tiempo es la atribuida a fray Domingo de Betanzos en Guatemala durante su destierro, pero cuyos orígenes no son muy claros.¹³

⁹ En la carta de la Segunda Audiencia de 1531 se lee: "El Vicario de dicha Orden (fray Vicente de Santa María) va a esos reinos; sospéchase que a negociar cosas del presidente y oidores pasados y otros tales. Nos dicen que ha habido diferencias entre él y el prior de una parte, y de otra un fray Domingo de Betanzos, persona muy calificada que tiene gran reputación en esta tierra y mucha conformidad con los franciscanos. Echáronlo a Guatemala". ACI. Patronato Real. Est. 2. Caj. 2 legajo s/s citado por: PASO Y TRONCOSO; II, p. 35.

¹⁰ DÁVILA PADILLA; lib. I, c. XV.

¹¹ REMESAL; lib. II, c. I, n. 6.

¹² Sobre la fundación de Izúcar, fray Jerónimo de Mendieta dice es de 1528 o 29. MENDIETA; lib. IV, c. I, y sobre la de Antequera Burgoa conservó en su *Palestra Historial* el acta del cabildo de Antequera por la que se donaba el terreno para fundar convento en aquellas regiones a 24 de julio de 1529. Aunque la construcción definitiva del convento se llevó a cabo hasta 1533. BURGOA; P. H., c. V.

¹³ Hay datos ciertos acerca de la presencia de Betanzos en Guatemala, pero en

Los esfuerzos que el vicario Santa María hacía por difundir su Orden y darle una nueva fisonomía pujante y exitosa, se vieron grandemente debilitados por sus “errores” políticos, al enemistarse con los franciscanos y el obispo Zumárraga, además de su apoyo a la primera audiencia, con lo que los dos obispos de la Nueva España (Zumárraga y el dominico fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala) no podían estar satisfechos en modo alguno. Los dos escribieron a la Corte quejándose mutuamente de su conducta poco religiosa, en los términos siguientes:

De las cosas más importantes acá es la reformación de las Ordenes mendicantes de que S. M. suplicamos, se provean *religiosos reformados de las islas*, a donde guardan la religión ad unguen en la Orden de Santo Domingo, y aquí no tanto, que en la Orden de San Francisco no hay más que pedir. De manera que como algunos de los mas principales de la Orden de Santo Domingo acá lo piden, y a nosotros nos han informado y claramente lo vemos, cumple para la petición de nuestra Orden en esta tierra que vengan de la misma orden nuestra de la Española o de las Lslas de San Juan a los visitar según la forma sancta de vivir que allá tienen: Ad modum Christi; quod vidimus et manus nostrae tractaverunt cum illic essemus. Las personas que nos parecen hábiles, entre otras cuyos nombres no nos ocurren, e idoneos para visitar y reformar, son los que acá se señalan; fray Antonio de Montesinos; fray Tomás de Berlanga; fray Bartolomé de las Casas; fray Diego de Acevedo.¹⁴

Esta carta es un documento de extraordinario valor, ya que por él conocemos que no sólo en la mentalidad de los obispos Zumárraga y de modo especial Garcés, existía una tendencia a la concepción apostólica de la vo-

cambio no los tenemos para comprobar la fundación de que hemos hablado, y no podemos apoyarnos más que en conjeturas. La afirmación que hacen de ella los cronistas y en especial Remesal proviene de que años más tarde hubo entre las diversas órdenes mendicantes una lucha para alegar la primacía sobre el territorio y su derecho a evangelizar. Y así Remesal no sólo no se contenta con reclamar para los dominicos la primacía, sino que también establece fechas de llegadas para los demás religiosos. DÁVILA PADILLA nos dice que al llegar Betanzos a Guatemala “le dieron casa y la ordenó en forma de convento, aunque por entonces no se recibieron novicios, hasta el año 1538 que volvieron a Guatemala tres fundadores de México”. lib. I, c. XV. Podemos decir que Betanzos fue a Guatemala pero sin intenciones de quedarse allí por mucho tiempo, sino más bien en espera de volver a México tan pronto como las circunstancias se lo permitieran, de otra manera no se entiende por qué no quiso aceptar novicios. Sabemos también que el obispo Zumárraga para manifestarle su apoyo, le invitó con autoridad episcopal, enviándole como su vicario para que “visitara iglesias, distribuyera plata para cálices y ornamentos, levantara iglesias y las erigiera en parroquias y quitara y pusiera en ella curas y sacerdotes que las sirvieran y administraran, obligando con censuras y entredichos a los inobedientes y rebeldes a sus mandatos”. REMESAL; lib. II, c. III, n. 2. Sabemos igualmente por Remesal que Betanzos usó de esa autoridad de visitador episcopal poniendo un cura y quitando otro en la villa de Salvador, según parece por un escrito que estaba en los archivos de aquella ciudad fechado el 17 de junio de 1530.

¹⁴ Carta de los Ilmos. Señores don fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala y don fray Juan de Zumárraga electo obispo de México, a un noble señor de la Corte, consejero de los reyes, con fecha en México a 7 de agosto de 1529. ACI, citado por CUEVAS; 1946, I, pp. 511-512.

cación dominicana en la línea más pura de fray Pedro de Córdoba, sino también al interior de la misión, una línea que no se identificaba ni con las exigencias ultrarreformistas de Betanzos ni con las politiquerías de Santa María, y a la que sin duda se debió en gran parte el nuevo espíritu apostólico que se registra en los primeros años del vicario Santa María. Los hombres propuestos para la reforma hablan por sí mismos. Se trataba de una *reforma*, pero no de una ultrarreforma, ya que el auténtico movimiento misional partió de la reforma savonaroliana, donde la predicación de la palabra y las observancias se encontraban perfectamente armonizadas. Esta reforma a la que se refieren los obispos provenía del descontento en que tenía Santa María a muchos de estos religiosos, incluso a algunos partidarios de la línea de Betanzos que en esto coincidían con los llamados "antillanos", aunque una vez más por diferentes principios. El vicario había aceptado pueblos tributarios, concedidos por el gobernador de la audiencia, y más aún, había comenzado la construcción de un convento que al decir de los oidores de la segunda audiencia era "el más sumptuoso en cantidad que quantos hay en esos reinos".¹⁵

Es un complejo núcleo de tendencias el que nos presenta la misión dominicana de Nueva España en este periodo de controversias y discrepancias, en donde cada tendencia lucha por sobrevivir y hasta por imponerse, en un juego de tendencias contrapuestas.

2. Betanzos y la autonomía de la provincia

Al parecer, las quejas de los obispos encontraron eco favorable no sólo en las autoridades de la Corte sino en las de la Orden. Por su parte los religiosos de la Española, al saber de las intenciones y propósitos de los obispos de la Nueva España, así como de algunos religiosos con los que se comunicaban, vieron la posibilidad de recuperar los territorios misionales que tan hábilmente fray Tomás Ortiz había sustraído de su jurisdicción al formar una vicaría independiente. La coyuntura no podía ser mejor, ya que entonces los religiosos de la Española estaban trabajando por realizar el proyecto que desde 1518 fray Pedro de Córdoba había intentado, o sea la creación de una provincia de Indias independiente de España; y como la medida de enviar un visitador no era todo lo radical que ellos pretendían fray Tomás de Berlanga se embarca rumbo a España para hacer una petición formal al Capítulo General que debía celebrarse en Roma en junio de 1530, consiguiendo un éxito rotundo en su embajada, ya que el Capítulo aceptó la creación de la provincia de las Indias con el nombre de provincia de Santa Cruz, como se lee en las mismas:

Aceptamos el convento de Santo Domingo de Puerto Rico, en la isla de San Juan,

¹⁵ Carta de los oidores de la segunda audiencia de México a la Emperatriz, de 30 de marzo de 1531, en PASO Y TRONCOSO; II, p. 51.

y el convento de Santo Domingo de Puerto de la Plata en la isla Española así como el convento de *Santo Domingo de México*, en la Nueva España.¹⁶

Y agregaba:

Aceptamos igualmente los conventos constituidos recientemente y los que en lo sucesivo se construyan en las islas occidentales, descubiertas en el año de 1492, y en la Nueva España, y en las tierras descubiertas recientemente, para la Provincia de la Santa Cruz, declarando que estos conventos quedan separados de la Provincia de Bética, y pueden elegir un provincial, el cual no podrá ser reelegido inmediatamente después de haber cumplido su primer cuadriénio; y cuando se elija al provincial, queremos que estando todo el Capítulo, sea confirmado por el provincial antiguo, sin embargo por ahora instituimos como provincial para este primer cuadriénio al padre fray Tomás de Berlanga, con toda la autoridad que tienen los provinciales en sus Provincias, a tenor de nuestras Constituciones, queriendo que esta Provincia goce de todas las gracias y privilegios, como lo hacen las demás provincias de nuestra Orden.¹⁷

Esta trascendental determinación del capítulo general no tardó en hacerse sentir con todo su peso en la Nueva España. Por lo pronto aquel privilegiado estatuto de independencia respecto de la Española quedaba sin validez, y más aún, se establecía un nuevo tipo de relación entre Santo Domingo y la Nueva España, al depender el convento de Santo Domingo de México, y todos los que en el futuro se pudieran establecer, de la autoridad del Provincial de la Española o nueva provincia de Santa Cruz. Esto suponía que todo superior, para ser confirmado en el cargo y poder ejercerlo, debía ser aprobado por la autoridad de la Española, como de hecho sucedió, porque tan pronto como se pudo la provincia de Santa Cruz celebró su primer capítulo provincial y entre los acuerdos que se tomaron uno fue el designar prior y comunidad al convento de Santo Domingo de México, con lo que se creó un conflicto muy serio, y en el que tuvo que intervenir incluso la autoridad de la audiencia de México.

Pese a la unidad de fondo que conserva el relato de estos hechos en las crónicas, las diferencias que existen de una a otra son notables y además los errores cronológicos hacen más difícil el ralato ya de suyo complicado. Es un hecho que todos los cronistas tratan de evitar aquellas cosas que en su opinión van en desdoro de las personas en juego, o bien de la misma Orden; por ejemplo Dávila Padilla no relata detalles, y deja en una absoluta imprecisión lo referente a fechas; Remesal, más completo sin duda, corrige aquellas cosas que en su opinión debían enmendarse, y por último Cruz y Moya, que aunque sigue en todo el esquema de Remesal, en algunos puntos también le corrige, aunque injustamente.¹⁸

¹⁶ REICHERT; V, p. 228.

¹⁷ REICHERT; V, p. 228.

¹⁸ Para la exposición de este relato hemos adoptado la versión de Remesal por ser la más completa y documentada, y sólo nos referimos en nota a los otros para apuntar

Remesal comienza su exposición diciendo que Betanzos se encontraba en Guatemala cuando recibió un urgentísimo mensaje del vicario Vicente de Santa María, en el que le rogaba encarecidamente que fuera luego a verle y que dejara todo y que se pusiera inmediatamente en camino para México, porque había peligro en la tardanza y que allá le explicaría para qué lo necesitaba. Recibida la noticia, Betanzos se puso en marcha hacia México, encontrando en el camino a Pedro de Alvarado que iba a Guatemala a tomar posesión de su gobernación, a donde entró a principios de abril de 1530, porque a los 11 del mismo mes y año presentó sus despachos ante el cabildo e hizo juramento.¹⁹

Entre las personas que acompañaban a Pedro de Alvarado rumbo a Guatemala venía un sacerdote llamado Francisco Marroquín (más tarde primer obispo de aquella Iglesia), a quien Alvarado nombró cura de la ciudad el 3 de junio de 1530, entrometiéndose en asuntos que no eran de su competencia. El dato es importante para Remesal, ya que gracias a él y a otros trata de establecer la fecha de la salida de Betanzos rumbo a México, y así dice que "cuando Alvarado entró en la ciudad de Guatemala, Betanzos ya no estaba allí, porque incluso si no se cree —dice Remesal— que se encontraron en el camino y que Betanzos no estaba en la ciudad cuando entró Alvarado, es cierto que el 3 de junio ya no estaba, porque así como tuvo autoridad para conferir el curato a Antonio González, y lo mandó bajo pena de excomunión,²⁰ también diera título de cura a una persona tan benemérita como era el licenciado Marroquín, sin que el adelantado (Pedro de Alvarado), alcaldes y regidores le nombraran y el licenciado Marroquín hiciese juramento como lo hizo el tres de junio de 1530, aceptando el cargo de cura y predicador". Además, sigue Remesal, "que si Betanzos hubiera estado aún en Guatemala para entonces, los vecinos de la ciudad no se hubieran quejado de la falta de predicador y se hubieran ahorrado los 150 pesos oro que asignaron al licenciado Marroquín por tal oficio". Y por último cita Remesal una información que se hizo por orden de la audiencia de Guatemala, el 2 de marzo de 1556 cuyo original él vio, y en el que se memoraban las excelentes obras del obispo Marroquín, donde muchos testigos dicen y el obispo escribió de su mano que entró (en Guatemala) tres meses después que salió de allí el padre Betanzos. Por tanto si Marroquín

las diferencias que dan alguna luz o completen los datos. Los textos que emplearemos están tomados respectivamente de: REMESAL; lib. II, c. IV, V y VIII. DÁVILA PADILLA; lib. I, c. XVII. MOYA; lib. I, c. XXII, XXIII, nos. 328 a 347.

¹⁹ Según Dávila y Moya, el vicario hizo saber a Betanzos el porqué de su llamado, notificándole las intenciones de Berlanga. También conviene aclarar que mientras Betanzos se encontraba en Guatemala, Pedro de Alvarado tuvo que ir a España para deshacer algunos cargos que le habían hecho sus enemigos. De allá volvió con el título de gobernador de la capitán general de Guatemala, y plenamente justificado; pero en México, las autoridades le detuvieron para arreglar cuentas que tenía pendientes sobre unos "quintos" del rey; de manera que fue hasta abril de 1530 cuando entró en Guatemala.

²⁰ Cfr. Supra. Nota 13 - y REMESAL; lib. II, c. III, n. 2.

entró con Alvarado el mes de abril de 1530, Betanzos debió salir a más tardar a principios de febrero del mismo año y de haber llegado a México a principios de febrero de 1531, como afirma Dávila Padilla, significaría que tardó *un año en llegar*.²¹

La razón por la que el vicario Santa María solicitaba con tanta urgencia a Betanzos, y en esto concuerdan los tres, era para enviarlo a Roma para que aclarase la situación de la vicaría, así como lo decidido en el capítulo general sobre la sujeción que debían guardar a la nueva provincia de Santa Cruz, y finalmente obtener la autonomía nuevamente para la vicaría de México.

Ya hemos dicho cómo por este tiempo la provincia de Santa Cruz celebró su primer capítulo provincial²² nombrando prior para el convento de Santo Domingo de México a fray Francisco de San Miguel, quien había recibido el hábito de manos del padre fray Pedro de Córdoba. Al enterarse de esto el padre Santa María había adelantado la salida de Betanzos a España, quien llegó allá, según Dávila, después de un buen viaje, habiéndose embarcado por el mes de mayo de 1531.

Parece oportuno que antes de seguir adelante con los relatos hagamos un alto para tratar de aclarar en lo posible.

Lo que en un primer momento salta a la vista en esta compleja situación es el cambio tan repentino, por parte del vicario Santa María con relación a Betanzos, al hacerlo su hombre de confianza de la noche a la mañana,

²¹ Moya no parece muy convencido con estos argumentos de Remesal, y en su opinión Alvarado nombró cura a Marroquín, no el 3 de junio de 1530, sino el 11 de abril del mismo año, basándose en el testimonio de Gil González Dávila a quien da todo crédito porque “este autor —cito a Moya— que escribió el Teatro Eclesiástico indiano, fue archivista del rey, y escribió su historia de las iglesias de Indias, arreglada conforme a los instrumentos del archivo real”. Además dice Moya que la fecha del 3 de junio citada por Remesal, presenta dificultad, porque por aquel tiempo Betanzos aun estaba en Guatemala de acuerdo con el Acta de 17 de junio de 1530, por la que se certificaba que Betanzos privó del curato a Francisco Hernández de la Villa de Salvador (acta que consigna Remesal). Esto probaría que, o Alvarado se adjudicó la autoridad eclesiástica nombrando cura a Marroquín, o que no hizo caso del benito padre Betanzos. Moya elude el problema diciendo que todo debe ser una equivocación de fechas o de imprenta, porque de lo contrario Remesal se contradiría, ya que él mismo admite que ya no estaba en Guatemala el 3 de junio, y luego cita el acta de 17 de junio. Pensamos que a Remesal no se le escapó un error así, dado lo meticuloso de sus investigaciones, aunque tampoco se excluye el error, sino que más bien las cosas deben ser entendidas como sigue: Remesal no dice que Betanzos estuviera presente cuando se levantó el Acta por la que se hizo la deposición del cura Francisco Hernández, y el acta lleva precisamente la fecha del día que se levantó, lo cual se pudo hacer días después. El asunto no es claro de todos modos y habría que dar su parte de verdad a Moya; o, bien pudieron ser las cosas muy distintas, de modo que Betanzos no hubiera vuelto en un primer intento a México por la vía de Guatemala sino por la del mar, como da a entender la carta, ya citada de 1531, de los Oidores a la emperatriz, y luego, que por las dificultades de la navegación hubiese vuelto por Guatemala. Mientras no tengamos otro nuevo dato sobre el particular, que aporte alguna luz, preferimos la tesis de Remesal.

²² Sobre las Actas de los Capítulos Provinciales de la Provincia de Santa Cruz, no se ha conservado nada en los archivos de la Orden en Roma.

como si él fuera el único capaz de “salvar” a la provincia de las pretensiones de los de la Española, actitud extraña y que no parece lógica ni aceptable.

Por otra parte se recordará que en la carta del 30 de marzo de 1531 de los oidores de la segunda audiencia a la emperatriz, informaban cómo fray Vicente de Santa María había partido para España y cómo Betanzos había sido echado a Guatemala por las diferencias que había tenido con él y con el prior (lo que nos indica que ya para entonces eran cargos diferentes), y también ahí se asienta: “...e dicenos por muy cierto que de allá [Guatemala] es ido a esos reinos por la vía de Panamá, que ya es navegable por allí con facilidad, a dar cuenta a sus superiores de lo que pasa: dicenos que tiene grandes calidades para prelado en estas partes”.²³

Esta carta nos aclara dos puntos importantes: primero el que fray Vicente de Santa María ya no estaba en México a finales de marzo, y segundo, que Betanzos tampoco había llegado de Guatemala para esas fechas, por lo que no pudieron verse y el diálogo que se cruzó entre ellos no pasó de ser pura ficción de los cronistas, quienes con una fuerte dosis de buena voluntad quisieron suplir la realidad en este punto porque el propósito de Betanzos, como hemos visto, era el de ir a Roma, pero no enviado por Santa María, sino a quejarse de las arbitrariedades del vicario.

Podríamos aceptar que Betanzos hubiera ido a Europa por la vía de Panamá, lo cual facilitaría en mucho las explicaciones, sin embargo, si hemos de dar crédito a Remesal que cita el libro de profesiones y dice que Betanzos da la profesión a fray Pedro de Llano, con el título de Vicario General en ausencia de Santa María, las cosas se vuelven enormemente complicadas.

En el plano de la hipótesis, Betanzos pudo enterarse en Panamá de lo ocurrido en la Española, y de cómo se había creado la nueva provincia, y eso le hizo regresar a México bien por la vía marítima o bien por tierra, y eso explicaría la tardanza de su regreso. Pero tratar de encontrar una explicación al título de vicario general de Betanzos es algo muy difícil, y por ahora sólo quedaríamos en el plano de la conjeta. ¿Una medida política de Santa María, que así pretendía granjearse a los prelados y a un sector fuertemente partidario de Betanzos? ¿Sería esa la carta que le mandó a Guatemala con tanta prisa?

De todas maneras Betanzos no dura mucho en el cargo de vicario, ya que en el libro de profesiones se consigna que en el mes de septiembre fray Reginaldo de Morales es quien da la profesión a fray Francisco de Aguilar firmando como vicario general, lo cual nos indica que la salida de Betanzos para Europa fue en el mes de agosto de 1531.

De este modo tenemos resuelto, al menos en parte, el problema cronológico, aunque quedan muchas lagunas aún en el campo de las motivaciones.

Al llegar a México el nuevo prior de Santo Domingo fray Francisco de

²³ Carta de la segunda Audiencia de 30 de marzo de 1531, en PASO Y TRONCOSO; II, pp. 51-52.

San Miguel con los otros religiosos asignados desde la Española,²⁴ no hubo entendimiento con los que antes tenían “libertad”, pues estos últimos alegaban que no constaba la derogación de los títulos antiguos por los que aquella vicaría sería independiente en las bulas y cartas testimoniales que traía San Miguel, lo que provocó una gran discusión en la que no era posible un acuerdo; a tanto llegaron las cosas que unos y otros optaron por llevar el asunto ante la audiencia, que era ya la segunda.²⁵ Esta falló a favor de los recién llegados con el consiguiente disgusto de los partidarios de la libertad, quienes en prueba de reprobación se salieron del convento con el consiguiente escándalo.²⁶ Esto sucedía en el mes de octubre de 1531, porque en el mes de septiembre de aquel mismo año el vicario general en México era fray Reginaldo de Morales, como ya hemos asentado, al dar la profesión a fray Francisco de Aguilar, y en el mes de noviembre es ya fray Francisco de San Miguel quien la da a fray Juan de Hinojosa, con el título de prior.

Por lo que respecta a la salida del vicario Santa María rumbo a España, no parece necesario complicar el relato esperando a la llegada de fray Francisco de San Miguel para buscar un “pretexto” decoroso y sacarlo de la escena, como lo pretende Dávila y los demás cronistas, sino que las cosas pueden explicarse más o menos fácilmente porque la presión que sobre él hacían los prelados de la Nueva España se fue haciendo mayor: por otra parte la nueva provincia de Santa Cruz se preparaba para tomar posesión de la vicaría de México, y por último los choques que tuvo apenas llegó la segunda audiencia a tomar posesión de su oficio. Sobre este último punto podemos mencionar otra vez la carta de los oidores de la segunda audiencia a la emperatriz, que nos refiere un hecho singular que bien podría tener su réplica en la actitud que Zumárraga tomó con la primera audiencia, el texto, aunque un poco extenso, nos proporciona datos muy interesantes:

El demonio que le pareció que debía dar orden en algún desasosiego de semejante calidad, encaminó, cómo el alguacil mayor prendiese un esclavo del

²⁴ Los cronistas daban como cosa cierta que entre los religiosos que llegaron con fray Francisco de San Miguel se encontraba el famoso fray Bartolomé de Las Casas, pero gracias a las investigaciones del padre Benno BIERMANN se aclara el hecho diciendo que no fue factible esta aseveración de los anteriores, pues por una de las cartas de Las Casas, fechada en 1531, sabemos que entonces era prior en el período de 1530-33, en el convento de Puerto de Plata en la Española. En “*Zwei Briefe von Fray Bartolomé de Las Casas*”. AFP. IV (1934) 187.

²⁵ La Segunda Audiencia fue fundada el 12 de junio de 1530 y la integraron don Sebastián Ramírez de Fuenleal, obispo de Santo Domingo de la Española, como presidente; Juan Salmerón, Alonso Maldonado, Francisco Ceynos y Vasco de Quiroga, como Oidores. Entró en funciones el 10 de enero de 1531 y duró en ellas hasta el 13 de noviembre de 1535, fecha en que llegó el primer virrey, don Antonio de Mendoza, a la Nueva España.

²⁶ Dávila Padilla dice que el vicario Vicente de Santa María “consultó con los religiosos y hasta con los franciscanos y los letrados, y que todos le dijeron que tenía obligación de defender por oficio la Provincia de su exempcioón de que gozaba...” Sin embargo, esto no pudo ser, porque para entonces ya el vicario Santa María había salido de Nueva España.

licenciado Delgadillo e fué en una calle y el dicho esclavo se le fué retrayendo de manera que con su retraer se entró en el cementerio de Santo Domingo y el dicho alguacil lo trajo por los cabezones a la cárcel de lo cual incontinenti los frailes dominicos vinieron a nos informar dello a los cuales dijimos que lo proveeríamos: y nos proveímos que el licenciado Salmerón fuese otro día, que era domingo, a la dicha casa e se informase de cómo había pasado la dicha prisión para no tomar pendencia de poca cosa: con esta determinación se fueron a visitar la carcel el licenciado Quiroga e Ceynos e por lo acordado entre nosotros no visitaron el dicho esclavo e ya que se salían sin lo visitar llegó a ellos un clérigo con una carta e poco comedimiento diciendo que nos mandaba el prior y vicario de Santo Domingo que dentro de tres horas restituyésemos a la iglesia el dicho esclavo, no lo haciendo que procedería contra nosotros en forma, lo cual hizo con todo desacato que pudo e por evitar que no subcediese otra cosa como la pasada disimulamos e interpusimos cierta apelación por razón del breve término negando prencipalmente no ser juez e lo que mas convino alegar; informados otro día del lugar donde fué sacado pareció aunque era cementerio que debía gozar de inmunidad e porque la cosa era de poca calidad e por no dar lugar a mas desacato, juntos en el acuerdo enviamos a llamar al dicho vicario e al prior y al eletu porque viesen lo que pasaba e así estando solos nos quejamos dellos del descomedimiento que habían hecho sobre una cosa tan liviana e de tan poca importancia... mandámosses restituir el preso certificándoles que lo hacíamos por ser cosa liviana e les avisamos que habíamos de dar dello cuenta a vuestra majestad para que supiese cómo nos trataban, e cómo hacian aquí un monasterio ques el más sumtuoso en cantidad de cuantos hay en esos reynos porque tiene alas e cuerpo de iglesia mayor que ninguno que hallá haya e las oficinas e dormitorio dél conforme a esto, que ha sido una gran superfluidad, e aunque cerca dello no hemos hecho información estamos certificados que ha sido harto trabajo para los naturales...²⁷

Vistas así las cosas creemos que el vicario Santa María tuvo por muy conveniente volver a España y quizá aclarar personalmente la situación, pues sabía que en la península se le acusaba de revoltoso y desobediente, y por lo mismo de inobservante; allí se le había informado que una de las razones por las que se había aprobado la anexión de la vicaría de México a la nueva provincia de Santa Cruz había sido precisamente el procurar un mayor control sobre las misiones y los misioneros.²⁸

Ahora, si retrocedemos un poco, encontramos que con la salida del vicario

²⁷ PASO Y TRONCOSO; II, pp. 49-51. El escándalo a que se refieren los Oidores es el acaecido en el año 1530, el 7 de marzo. Zumárraga puso en entredicho a Nuño de Guzmán por violar la inmunidad del convento de San Francisco.

²⁸ Al parecer también en la vicaría de Santa Marta, recientemente fundada por fray Tomás Ortiz, se sintieron los efectos del centralismo de la provincia de Santa Cruz y de su Provincial fray Tomás de Berlanga, según se deduce en una nota de los registros del maestro general con fecha 30 de septiembre de 1530; "Se concede licencia a fray Tomás Ortiz de la Provincia de Bética, para que pueda venir a Roma a tratar asuntos que tiene con el Rev. García de Loaysa... en lo cual no sea impedido por ningún inferior". Cfr. AGOP. Series IV. vol. 24, fol. 130v.

Santa María²⁹ desaparece también de la escena la tendencia “politiquera” por él representada y en cierto modo heredada del conocido fray Tomás Ortiz, quedando casi frente a frente los dos actores de la vieja dialéctica la observancia representada por su paladín Betanzos, y la vida apostólica con los reformadores antillanos al frente.

Betanzos queda a cargo de la vicaría sólo por unas semanas, y aunque personalmente estaba de acuerdo con la austerioridad de vida llevada por los religiosos de la Española, no lo estaba en cambio con su metodología misional. De ahí que él quisiera arreglar las cosas a su manera, y al encontrarse nuevamente reivindicado ante las autoridades, se embarca rumbo a España muy posiblemente a mediados de agosto, un mes antes de la llegada de los religiosos de la Española.

Después de estos incidentes los cronistas se olvidan de la provincia y de los religiosos que quedaban en México para volcar todo su interés en el viaje de Betanzos y los trabajos que pasó en Europa ante el maestro general y el mismo capítulo general para tratar de la autonomía de la vicaría. Por eso existe una gran laguna en lo tocante a la vida que llevaron los dominicos en México durante los años de ausencia de Betanzos, desde finales de 1531 hasta mediados de 1535, fecha en que triunfante y fortalecido, regresa Betanzos de Roma para emprender una nueva etapa en la vida de la Orden en México.

²⁹ Según Remesal, Vicente de Santa María, o desistió en España de su empresa o bien no pudo ya realizarla “por haber muerto en el camino”, el hecho es que ya no volvemos a encontrarle. A su salida de México algunos religiosos le acompañaron también.

III. El triunfo de la observancia

La erección de la provincia de Santiago de México (1532-1535)

Para esclarecer los hechos que dieron el triunfo a Betanzos al erigirse en provincia independiente la vicaría de Nueva España con el título de provincia de Santiago de México, hemos dividido este capítulo en dos incisos, en el primero trataremos de las actividades del mismo Betanzos en Europa en pro de la independencia, y en el segundo lo relativo a las actividades de los dominicos en México en ese mismo período, y trataremos de suplir en algo el silencio de las crónicas.

1. BETANZOS EN EL VIEJO MUNDO

A. En la Cueva de María Magdalena

Si Betanzos salió de México a mediados del mes de agosto de 1531, muy posiblemente llegó a España a finales de septiembre o principios de octubre de ese mismo año.

Dávila Padilla, que en este punto es la fuente para los demás cronistas dice que Betanzos, al llegar a España, tocó puerto en San Lúcar de Barameda, y que de ahí se encaminó a Sevilla con su compañero fray Diego Martín, desde donde emprendió las 500 leguas que le separaban de Roma, y las hizo siempre a pie y viviendo de la mendicidad buscando su pan de puerta en puerta. Y para ir más libre —continúa Dávila— encargó a un mercader

que iba a Roma algunas cosas típicas que le había dado la provincia para que se las presentase al Sumo Pontífice en prueba de obediencia. Y como era gran devoto de la Magdalena, al llegar a Marsella, dos leguas antes de llegar a la Cueva de la Santa, las quiso recorrer de rodillas, lo que le llevó seis días y le produjo muchas heridas y llagas. Allí se quedó dos días y después partió para San Maximino, donde está el cuerpo de Santa María Magdalena; allí pasó otros dos días con no menos devoción y lágrimas que en la cueva; después continuó su camino hacia Nápoles, donde se encontraba el maestro general Pablo Butigella, quien sufría una grave enfermedad, así que Betanzos “hallólo enfermo, y contentose entonces de verle quedando para espacio de salud el tratar negocios. Holgóse el General de ver un religioso que lo fuese tanto en todo; agradeciéole sus trabajos y caminos, y hacíale favor con esperanzas de mostrársele en todo lo que pidiese”; y a petición de fray Diego Marín, el maestro general mandó a Betanzos bajo precepto formal que nunca volviese a caminar de rodillas o descalzo.¹

Aunque este primer encuentro con el maestro general prometía tanto para la realización de los planes de Betanzos, las cosas cambiaron repentinamente porque la enfermedad del general se agravó y éste murió el día 9 de octubre de 1531.

El capítulo general se convocó para la pascua del Espíritu Santo del año siguiente, por lo que Betanzos se vio obligado a esperar en los conventos de Italia hasta la fecha en que había de celebrarse el capítulo.

Este es el relato que hace Dávila Padilla, y aunque es ciertamente muy sugestivo, no deja de tener algunas fallas cronológicas que lo hace difícil de aceptar en su totalidad, pues si Betanzos salió de México a mediados de agosto, como propone Remesal, y una navegación rápida le condujo a España a finales de septiembre o principios de octubre, ¿cómo pudo recorrer esas 500 leguas y más contando las que hay de Roma a Nápoles, en tan pocos días ya que el maestro general murió en octubre 9? y eso sin añadir los días que pasó en la cueva de la santa.

Esto plantearía la alternativa de que habría que recorrer las fechas tanto de salida como de llegada al máximo, y aún así no sería fácil explicar o hacer coincidir los relatos.²

A esto hay que añadir que el capítulo general se programó en circunstancias muy especiales, pues seis días después de la muerte del padre Bu-

¹ DÁVILA PADILLA; lib. I, c. XVIII.

² DÁVILA PADILLA; lib. I, c. XIX, dice que “Betanzos quiso esperar un año al Capítulo General y no tratar sus asuntos con el Vicario de la Orden, para que tuvieran más fuerza (!) y autoridad; y tampoco quiso tratar con el Papa para enseñarnos que tenemos prelados en la Orden”. Pero ya se ve que esta piadosa interpretación sólo puede tomarse como una justificación de lo que Betanzos no hizo o no pudo hacer. Asimismo, la “entrevista” en Nápoles con el general enfermo, y el favor que éste le prometía, parece tener la intención de confirmar que la causa de fray Domingo era justa y por ello recibía la aprobación de los prelados. Es muy probable que Betanzos quedara muy poco tiempo en España o bien que se dirigiera directamente a Italia por la vía del mar dejando para el regreso a España la peregrinación a los lugares de la Magdalena.

tigella, el 15 de octubre confirmaba Clemente VII, por medio de la bula *Cum acceperimus*, vicario “interim” de la Orden al procurador general fray Juan Feynier,³ quien precipitó la elección del maestro general, contra las constituciones que preveían que si moría el maestro general después de la festividad del arcángel San Miguel (29 de septiembre), el capítulo no debía celebrarse antes de dos años, es decir, no antes de 1533 en este caso; sin embargo la bula de Clemente VII con fecha 20 de octubre fijaba la elección para la festividad de Pentecostés de 1532. No había, pues, tiempo que perder en convocar a los capitulares. El capítulo debía celebrarse en Avignon (Francia), pero otra bula de Clemente VII de 31 de diciembre de 1531 transfería el lugar del Capítulo de Avignon a Roma. Todo se hacía en la Curia Romana fuera del derecho constitucional de la Orden. Roma se había convertido en el lugar predilecto para celebrar los capítulos después de que los cardenales protectores de la Orden tuvieron autoridad suprema sobre la misma.⁴

Finalmente el capítulo general se reunió en el convento de Santa María Sopra Minerva, en Roma, el sábado 19 de mayo de 1532, vigilia del Espíritu Santo. Era un capítulo común a provinciales y definidores porque era electivo. La asistencia fue muy reducida, ya que en las actas del mismo sólo se cuentan 14 provinciales y 14 definidores; pero esto se explica tanto por la rapidez de la convocatoria, como por el cambio de lugar.

Durante la celebración del capítulo los tres cardenales protectores rivalizaron materialmente en generosidad, ofreciendo presentes ya en trigo, ya en vino y también en queso. Los padres capitulares agradecieron estas “comprometedoras” pruebas de benevolencia, ordenando que cada convento celebrara una misa solemne por las intenciones de cada uno de ellos, y además a cada religioso una misa privada. El cardenal Cayetano recibió muestras especiales de afectuosa simpatía y reconocimiento, al punto que algunos capitulares dijeron que tanto se preocupaba de sus hermanos que “les cobijaba bajo sus alas como una gallina a sus polluelos”, sin embargo, comenta irónicamente el padre Mortier, “los polluelos hubieran deseado tener un poco más de aire, es decir, de libertad”.

En efecto, nadie ignoraba que el candidato del protector y de la Santa Sede era Juan de Feynier, francés de nacimiento. Pero este religioso no era del agrado de todos los capitulares, en especial de los italianos observantes,

³ Al quedar vacante el cargo, el Vicario fue nombrado por el Papa. Esta intervención se debió al cardenal Cayetano. La antigua constitución que sabiamente mandaba la sucesión de poderes estaba en desuso.

⁴ El padre MORTIER comenta que “los capitulares de aquel tiempo tenían que partir rápidamente para llegar con oportunidad y sin saber a dónde tenían que dirigirse con exactitud. Porque los padres de Avignon no querían tener ya ahí la reunión previendo que sería una carga muy pesada. Por esta razón los de París habían aceptado, pero la peste hacia por entonces graves estragos en aquella región. Los capitulares no sabían, pues, a dónde ir, si a Avignon, a París o a Roma, lo cual no dejó de levantar severas críticas y murmuraciones. Los caminos estaban llenos de estos monjes a caballo preguntando por el lugar donde debían reunirse, cosa que tampoco dejó de ser muy pintoresca”.

quienes, además de ser francés el candidato, veían en él una vida menos edificante. Esto era porque el padre Feynier no pertenecía a la observancia, sino a la provincia de Tolosa, en donde las luchas contra las congregaciones reformadas de Francia eran muy ruidosas. (¿Habría que ver aquí la razón por la que Betanzos no quiso tratar con el vicario general sus asuntos?) Pero hay que decir que aunque el padre Feynier no pertenecía a la reforma, si vivía íntimamente con ellos.

Los italianos se dieron cuenta de que el candidato del protector tenía todas las posibilidades de ganar, pues contaba además con el apoyo del papa y los otros cardenales, y por eso prefirieron unirse a los demás eligiendo al padre Juan Feynier por unanimidad el día 19 de mayo de 1532.

Este padre Feynier, aunque religioso de edad avanzada, era un gran estudioso y buen predicador, además de buen conocedor de los asuntos de la Orden, ya que por dos veces había asistido a Capítulo General, una vez como definidor y otra como Provincial. El cronista de la Orden fray Sebastián de Olmedo, que le conoció personalmente dice que "era bueno, siempre bueno, lo que comportaba una cierta debilidad administrativa; lo que se le pedía lo concedía; sus negativas eran muy raras, incluso reprochaba a los superiores la manera impetuosa en el proceder con sus súbditos, porque decía que esa manera impetuosa tenía sabor de irritación. 'Sed buenos, decía, hay que gobernar con amor de las personas y odio de los vicios'. Sólo había una clase de religiosos que le ponía materialmente fuera de sí, y era la de los perezosos, que con la esterilidad de sus vidas excitaban su cólera".⁵

Nuestros cronistas hablan de la misión de Betanzos en Roma como de algo que según toda lógica debía seguir los derroteros del éxito, y así nos dice Dávila que fray Domingo presentó al maestro general las cartas del vicario Santa María, y que el recién elegido fray Juan Feynier, al verlas, le propuso que hablase a los capitulares, quienes después de oír al padre Betanzos, aprobaron la separación de la provincia de México de la Santa Cruz, revocando lo que el capítulo general de Roma de 1530 había mandado. Después de esto, continúa Dávila, pidió permiso para ver al Papa con el fin de que él confirmara lo que el Capítulo y los definidores habían decidido.

Una vez ante el Pontífice, Betanzos le entregó los objetos que llevaba desde México, en su mayoría artesanías indígenas. Después de un breve diálogo, el Papa ratificó la separación y creación de la nueva provincia por medio de la bula *Pastoralis Oficii*, de 11 de julio de 1532, dando el nombre de Santiago Apóstol a la nueva provincia. Betanzos, aprovechando la ocasión, pidió al Sumo Pontífice algunos privilegios tales como el poder celebrar la festividad de la Magdalena con octava solemne. Hasta aquí el relato de Dávila.⁶

⁵ MORTIER; V, pp. 297-300.

⁶ DÁVILA PADILLA; lib. I, c. XIX. Moya repite a Dávila Moya; lib. I, c. XXXV, n. 484. También aquí nos explica Dávila por qué se le dio a la Provincia el nombre de San-

Dejando a una lado las supuestas cartas del vicario Santa María, nos fijaremos únicamente en lo tocante a la decisión del capítulo general, sobre la erección de la provincia de Santiago de Nueva España.

En primer lugar constatamos que en las actas del capítulo general no se dice una sola palabra respecto a la creación de la nueva provincia, y menos aún sobre la revocación de lo mandado en el capítulo de 1530, antes por el contrario, en ellas leemos lo siguiente:

Aceptamos la Provincia de Santa Cruz de las Indias o de Tierra Nueva, instituida en el Capítulo precedente.⁷

Sin embargo, gracias a un documento inédito que encontramos en el destruido archivo del convento de Santo Domingo de México en el que el maestro general Feynier, con fecha 14 de septiembre de 1533, sabemos cómo en el capítulo de 1532, sí se trató de la separación de la provincia; transcribimos parte del documento, dejando para el apéndice correspondiente la totalidad de su reproducción.⁸

Fray Juan Feynier Morlano, profesor de Sagrada Teología y humilde Maestro General y siervo de toda la Orden, Salud y Consolación del Espíritu Santo.

En el capítulo General celebrado en Roma el año 1532, bajo la dirección de nuestro Reverendísimo en Cristo Padre y Señor Cardenal Saguntino, a instancias de los Consejos Provinciales de España, Aragón y Bética y de sus socios; así como de los Definidores y delegados, la Provincia de Santa Cruz fue dividida en dos partes, la primera, que comprenderá las islas, será la que conserve el nombre de la Santa Cruz, la Segunda, enclavada en la Nueva España, será llamada Provincia de Santiago.

Gracias a este documento tan importante podemos ahora certificar que en el capítulo de Roma de 1532 se trató la separación de la provincia de Santiago, debido sin duda a la intervención del cardenal García de Loaysa, siempre favorable a la vicaría de México y devoto partidario de Betanzos. Lo que aún quedaría por explicar sería el silencio que guardan las Actas de un hecho de tanta trascendencia.

B. *La reacción de Santa Cruz*

Las febres discusiones que sostuvieron los dominicos recién llegados de

tiago y no el de La Magdalena, como podría suponerse dada la gran devoción de Betanzos a la Santa: "Quisiera el sto.; si pudiera, que la Provincia se llamara de la Magdalena como al principio lo intentó; sino que había ganado la mano la advocación de Santiago en la devoción de fray Tomás Ortiz, primer vicario que a las Indias vino, y no les pareció a los padres mudar nombre". Pensamos que las razones eran más profundas y hasta queremos ver un redivivo recuerdo de la antigua Provincia de Galicia durante la Reforma Española.

⁷ ACCOP; IV, p. 249.

⁸ Carta (MS) del R.P. maestro general Juan Feynier, de 14 de septiembre de 1533. ACSD.

la Española y los antiguos moradores del convento de Santo Domingo de México, ante la segunda audiencia habían trascendido hasta España, creando recelo y aguzando la prudencia ante cualquier actividad de los religiosos. También el provincial de la Española fray Tomás de Berlanga, al enterarse de lo ocurrido en el capítulo general de Roma de 1532, pidió a la emperatriz, que gobernaba en ausencia del emperador Carlos V, que en virtud del regio patronato suspendiera la ejecución de lo mandado por el capítulo general, así como la bula del papa *Pastoralis Oficii*, hasta que él pudiera presentar ante el maestro general los inconvenientes que veía para que dicha división se hiciera en la provincia. La emperatriz, al aceptar la proposición del padre Berlanga escribió al maestro general, quien accedió a suspender la ejecución de lo mandado.

Cruz y Moya, que tuvo tiempo y paciencia de revolver los “empolvados archivos” del convento de Santo Domingo, es el único de los cronistas que nos refiere estos hechos, y aunque no dice de dónde obtuvo esa información, es casi seguro que lo hizo fundado en el documento del padre Feynier a que hemos hecho relación, ya que ahí se hace una breve relación de los hechos.

Ahora bien, si en las actas del Capítulo General no se hace referencia al hecho, se explica recordando que aquel capítulo de Roma, por las dificultades de su convocatoria así como por la breve duración que tuvo (siete días) no se pudieron tratar muchos asuntos, y los capitulares otorgaron al maestro general toda la autoridad de un capítulo general, para que sus decisiones tuvieran fuerza de ley; y no sólo le concedieron eso al padre Feynier, sino que se prodigaron a tal punto que una sola palabra del General era suficiente incluso en aquellas cosas que requerían mandato especial.⁹ Con tan extensas facultades el general bien pudo suprimir de las actas ese párrafo, dejando la confirmación de la provincia de Santa Cruz al recibir la carta de la emperatriz.

Por fortuna para Betanzos los asuntos no tuvieron que esperar hasta el siguiente capítulo general, como proponía la emperatriz y el mismo maestro general, porque según el documento del padre Feynier “entre fray Tomás de Berlanga, provincial y fray Domingo de Betanzos, ha habido coloquios y *se han reconciliado*, de tal manera que el emperador manda ahora que se efectúe la separación”¹⁰.

Hemos subrayado la palabra “reconciliación” entre Berlanga y Betanzos, ya que ello nos puede dar una clave para interpretar el sentido de la polémica entre las dos facciones.

Al parecer, fray Tomás Berlanga sospechaba que los movimientos inde-

⁹ ACGOP; IV, p. 253. “Concedimus et committimus reverendissimo magistro ordinis eandem nostram auctoritatem et facultatem addendi, minuendi, mutandi et disponendi et omnia singula faciendi, quae generale capitulum potest, etsi talia forent quae mandatum speciale exigerent, volentes, quod simplici eius verbo credatur.”

¹⁰ Carta (MS) del R.P. maestro general Juan Feynier, de 14 de septiembre de 1533. ACSD.

pendientes estaban auspiciados por los partidarios del revoltoso fray Vicente de Santa María, a quien se quería sujetar por su vida poco edificante y sobre todo para poder tener acceso desde la Española al prometedor territorio de la Nueva España, y era también éste el punto de discusión con Betanzos, pues representaba una corriente misional heredada por fray Pedro de Córdoba, de ahí los roces entre ambos al alegar derechos sobre los territorios de la Nueva España.

Sabemos también por otro documento inédito encontrado en el mismo archivo de Santo Domingo de México que lleva fecha 2 de marzo de 1533,¹¹ que fray Tomás de Berlanga había llevado 20 religiosos a México, además de los que llegaron con fray Francisco de San Miguel. Betanzos sabía que ese gran número de religiosos partidarios de los métodos antillanos podía crear serias dificultades al constituirse la provincia de Santiago, de ahí que pidiera al papa, por medio del procurador general de la Orden que era fray Serafino Bellandino, el poder formar una congregación ultrarreformada en caso de que decayera el espíritu de observancia, a lo cual accedió la Sede Apostólica.¹²

Podemos suponer que Berlanga no podía acceder tan fácilmente a las pretensiones de Betanzos, pero la poderosa influencia del cardenal García de Loaysa, gran amigo del emperador, le obligaron a “reconciliarse” con fray Domingo y fijar términos en el convenio, tales como la delimitación de “fronteras” entre las provincias. Se incluye en el documento una cláusula que revela cierta hostilidad entre los pactantes, que dice así:

Los veinte religiosos que el Provincial Berlanga llevó de las Islas a Nueva España, podrán regresar a su Provincia en el espacio de cuatro meses después de tener noticia de las presentes letras, si así lo desean...¹³

Acordados los puntos de la reconciliación entre el provincial Berlanga y fray Domingo de Betanzos, el emperador ratificó la bula del papa Paulo III *Pastoralis Oficii*,¹⁴ y el maestro general por su parte mandó también una carta el 14 de septiembre de 1533, por la que ratificaba todo lo referente a la división de la provincia de Santa Cruz, señalando algunas normas de interés para el gobierno de la nueva provincia de Santiago, además de las señaladas por el Papa en la bula.

Pese a todos estos logros de Betanzos, nos dice Remesal, fray Domingo no quedó conforme con una cláusula de la bula papal, en la que, conforme al derecho de la Orden, se señalaba la duración de los cargos: el de provincial duraría cuatro años, y tres el de los priores. Betanzos, que intentaba

¹¹ Carta (ms) del Vic. General de la Orden Serafín Bellandino, de 2 de marzo de 1533. ACSD.

¹² *Idem.*

¹³ *Idem.*

¹⁴ Bula (ms) “*Pastoralis Oficii*” Pablo III, de 11 de julio de 1532. ACSD, Una traducción en: CARREÑO; 1934, pp. 289-292.

seguir lo más de cerca el espíritu y la práctica ultrarreformista, quería que el cargo de provincial durase sólo tres años y dos el de prior. El Papa no vio inconveniente en acceder a esta súplica, y expidió una bula el 8 de agosto, concediendo el privilegio.¹⁵ Así se concluía un largo periodo de controversias, y por fin se estabilizaba el proceso metodológico característico de la labor dominicana en la Nueva España, y quedaba constituida la provincia de Santiago, a seis años de haber llegado los religiosos a tierras mexicanas.

Los territorios que se le asignaron, de acuerdo con la carta del maestro general, fueron los siguientes:

Pertenecerá a la Provincia de Santiago de la Nueva España, el territorio comprendido entre la provincia o gubernatura de Francisco Montejo [al norte] hasta la provincia de Guatemala [al sur]. Serán también de esta Provincia de Santiago, las provincias de México, Pánuco y la superficie de Chiapa en cuya conquista está empeñado Nuño de Guzmán, y todo aquello que tanto al norte como al occidente de este territorio de tierra firme, está habitado o fuere algún día por los cristianos. Lo mismo pertenecerán a la dicha Provincia de Santiago todas las demás tierras o islas que fueren conquistadas por los jefes militares de estas provincias. Finalmente, los conventos hoy construidos en la Nueva España, así como los que se habrán de construir en los sucesivos serán de la mencionada Provincia.¹⁶

Así logrados sus objetivos en Roma, donde además consigue del maestro general formar una misión de 30 religiosos para llevarlos a México,¹⁷ Betanzos se dirige a España a finales de 1533, y desde allí prepara el viaje de regreso a México; pero mientras reclutaba a los 30 religiosos en cuestión, nos dice Moya que queriendo “comunicar a la Provincia la noticia de su total independencia mandó parte de las bulas de Clemente VII y de las cartas del maestro general, que fueron recibidas en México a mediados de julio de 1534, informándoles que él se quedaba en España a *juntar religiosos*”.¹⁸

2. SANTIAGO DE LA NUEVA ESPAÑA

A. Actividad de la Vicaría de Nueva España durante el proceso de su independencia (1531-1534)

Mientras Betanzos queda en España organizando su regreso a México armado de bulas y privilegios, trataremos ahora de reconstruir la vida y ac-

¹⁵ REMESAL; lib. I, c. VIII, n. 3. Dice Remesal que él vio la mencionada Bula junto con la otra de 1532. Ahora bien, no ha sido posible localizar dicha Bula y tampoco aparece en el B.O.P. de Ripoll. Pero es muy posible que se haya concedido, porque ese fue el estilo que se siguió por muchos años en la Provincia.

¹⁶ Carta (MS) del R.P. maestro general Juan Feynier, de 14 de septiembre de 1533. ACSD.

¹⁷ ACOP; Serie IV, vol. 24, fol. 155. “Dominicus de Betanzos habet facultatem accipiendi triginta fratres ex provincia Bethica et Castellae et aliis provinciis et secum in Provincia Sancti Iacobi ducendi ab Ordinis Nostrae et fidei augmentum, nec propter in hoc ab aliquo prelato nobis inferiori molestare vel impedire.”

¹⁸ MOYA; lib. II, c. I, n. 541.

tividades de los dominicos durante los tres años de ausencia de fray Domingo de Betanzos.

Ya hemos hecho referencia a la escasez de datos sobre este periodo, que va desde la llegada de los dominicos de la Española con fray Francisco de San Miguel al frente de la Misión hasta el regreso de Domingo de Betanzos de España.

Una vez establecido fray Francisco de San Miguel como prior del convento de Santo Domingo de México, después del fallo favorable que la audiencia dio en la disputa entre los recién llegados de la Española y los antiguos moradores del convento de Santo Domingo de México, las relaciones de los dominicos con la misma audiencia parecen haberse mejorado considerablemente, como puede deducirse de una carta de los oidores a la emperatriz, y sobre todo por la respuesta que ésta dio a los mismos oidores, fechada el 20 de marzo de 1532, en la que se lee:

Mucho me holgado con la conformidad que decías que tenéis con los frailes de Santo Domingo aunque algunos sinsabores os hacen con los delincuentes que acogen.¹⁹

Esos *sinsabores* de los que habla la reina por acoger a los delincuentes en "sagrado" (amparo eclesiástico), se debía a una costumbre de los dominicos como defensores a ultranza del derecho de asilo. Para evitar malentendidos, la reina escribe una carta con la que quiere ayudar a los frailes "es-crupulosos" a descargar sus conciencias, exponiéndoles cuándo y cómo podrían los religiosos acoger a los delincuentes, y por cuánto tiempo.²⁰

La reina trata también en la carta citada del sentimiento de sujeción que experimentaban los religiosos que residían en Nueva España con relación a los de la provincia de la Española, y a la visita del Provincial de ella fray Tomás de Berlanga, y decía la reina que tan pronto como llegara fray Domingo de Betanzos platicaría con él sobre el particular.²¹

Estos datos nos ayudan a precisar algunos puntos oscuros, como el relativo al regreso de Berlanga a España con el fin de suspender las decisiones del capítulo general de Roma, y que Betanzos no se haya detenido mucho tiempo en España, sino que se haya dirigido a Roma a preparar la separación de provincias; de ahí que la reina, al no tener noticias directas de Betanzos y si en cambio de Berlanga, haya suspendido la ejecución de lo acordado por el Papa y por el maestro general relativo a la provincia de México.

¹⁹ PUCA; I, f. 76 v.

²⁰ Carta de la Reina de 20/III/1532 en: PUCA; I, fol. 72v 73r.

²¹ "En lo del Provincial de la Orden de Santo Domingo que decía que tiene nuevas de los frailes que va a visitarlos y que (los de México) sienten estar sujetos a Provincias que residen en la Isla Española y lo que desto decís yo mandaré platicar y proveré en ellos lo que convenga; hasta agora no es llegado fray Domingo de Betanzos; venido que sea se platicará con él en esto y en lo demás que en vuestra carta decís." PUCA; I, fol. 76v.

Resuelto el problema de la audiencia, quedaba el más difícil, el existente entre los religiosos, pues algunos se sentían “conquistados” por los de la provincia de Santa Cruz, con lo que se menoscaba la unidad y por lo mismo la efectividad en el apostolado. Esto era una consecuencia de la diferente mentalidad de ambos grupos, ya que algunos participaban con Betanzos de la mentalidad ultrarreformada y las secuelas monásticas propias de esa visión, mientras que los llegados con San Miguel y los 20 restantes llevados por Berlanga, pugnaban por una mayor actividad en la evangelización, al estilo de fray Pedro de Córdoba, aunque sin el empuje de éste. De ahí que la actividad de San Miguel como prior de Santo Domingo, y muy posiblemente como vicario provincial de Berlanga, se enfocara hacia la consolidación de la fisonomía interna de la vicaría. Sin embargo, poco fue lo que pudo hacer en este sentido, pues sólo duró un año en el cargo de prior, según afirma Remesal, ya que en 1532, fue elegido prior de Santo Domingo de México fray Bernardino de Minaya, y para su confirmación se debió recurrir a la provincia de Santa Cruz en la Española.²²

Otro cambio de importancia que se tuvo en la vicaría de Santiago fue el de vicario provincial, que ocupaba el padre fray Andrés de Moguer, poniéndose en su lugar a un fray Pedro de Aldama; este cambio obedeció a la carta del maestro general Feynier, de 14 de septiembre de 1533, en donde decía al maestro general que de estar impedido el dicho padre Aldama, ocupara el cargo de vicario provincial el prior o presidente del convento de Santo Domingo de México, que entonces era fray Bernardino de Minaya, y que al parecer fue quien lo ocupó, ya que nada sabemos de fray Pedro de Aldama.

Este cargo de vicario provincial no debe ser confundido con el de vicario general; al primero correspondía únicamente presidir la provincia hasta que se efectuara capítulo provincial y se eligiera provincial, además le competía convocar el capítulo y presidir la elección, donde él tenía la primera voz. El de vicario general, en cambio, era un cargo que duraba siete años y representaba al maestro general en las provincias de ultramar, con el fin de procurar el exacto cumplimiento de las constituciones, resolviendo las dudas que sobre ellas hubiere, pues las enormes distancias que retrasaban las consultas que se hacían a Roma, entorpecían la marcha general de esas provincias.

²² REMESAL; lib. III, c. VI, n. 3. Desgraciadamente no poseemos ningún otro dato que aclare por qué San Miguel duró tan poco en el cargo, debiendo conformarnos por ahora sólo con conjjeturas. ¿Sería que la tensión interna en la que se encontraba la Provincia o su misma comunidad le obligó a renunciar?; o bien el Provincial Berlanga con el fin de calmar los ánimos lo destituyó, alegando la “nota” que se dio con el pleito ante la segunda audiencia. También es muy posible que se haya alegado en contra de fray Francisco de San Miguel algún impedimento jurídico de derecho canónico, como por ejemplo el ser “hijo natural”, con lo que quedaba impedido para recibir dignidades dentro de la Orden, pues encontramos en los Registros del maestro general Feynier, con fecha de febrero-marzo de 1533, una “habilitación” para recibir las dichas dignidades “no obstante el defecto de nacimiento”. Cfr. AGOR; Serie IV, vol. 22, fol. 155.

Conforme a las instrucciones aprobadas por el papa Clemente VII para la provincia de Santiago de México, la elección del cargo de vicario general debía hacerse por el provincial y por los padres priores de los conventos de la provincia.²³ Una vez elegido para el cargo el religioso que había sido aprobado en él, no podía ser destituido más que por el maestro general o por el capítulo general, o bien por el procurador general de la Orden.²⁴

El primer religioso que en la provincia de Santiago ocupó dicho cargo fue fray Francisco de San Miguel, como consta en los registros del maestro general Feynier.²⁵ Pero es interesante constatar que en esta ocasión no hubo elección para designar a fray Francisco de San Miguel, sino que más bien se trató de una institución o nombramiento. Si la nómina recayó sobre el padre San Miguel, bien pudo ser, a falta de otro dato más cierto, resultado de los acuerdos entre Betanzos y Berlanga, pues significaba una garantía para la Orden tener un supervisor de la provincia de la Española que presidiera a la nueva provincia de Santiago, a la vez que se hacía la separación de ambas provincias de una manera más suave.

Lo que podemos ver en estos cambios es una cierta preponderancia de los religiosos de la Española sobre la de Santiago; pero es más interesante que ese movimiento de predominio haya tenido una modalidad independentista y no unionista o colonizadora, como en un principio parecía tener.

En esta tendencia a la independencia reconocemos uno de los hechos más importantes del periodo en que Betanzos estuvo ausente de la vicaría de México.

Nos hemos referido ya al relato que hace Moya de cómo Betanzos envió de España "parte de las bulas de Clemente VII y de las cartas del maestro general, comunicándoles la independencia de la provincia", las cuales se recibieron en México por el mes de julio de 1534, y también, siguiendo a Moya, cómo les informaba que él se quedaría aún en España "para juntar religiosos". Después Moya prosigue su relato hablándonos del furor de los religiosos al recibir dichos documentos, y de cómo con ocasión de la festividad del apóstol Santiago organizaron una sonada ceremonia a la que invitaron a todas las personalidades eclesiásticas y civiles, así como también a los religiosos dominicos que se hallaban de ministerio en los pueblos de indios de la comarca de México, y así reunidos, aprovechando la congregación de religiosos en el convento de Santo Domingo de México, algunos opinaron que debía procederse a la elección del provincial; la propuesta suscitó, según Moya, gran alboroto y discusiones entre los religiosos, divi-

²³ La dicha instrucción aclaraba que al haber más provincias en un mismo territorio, la elección del vicario general correspondía sólo a los provinciales.

²⁴ Carta del vicario general de la Orden Seraffín Bellandino, de 2 de marzo de 1533. ACSD.

²⁵ "Instituimos a fray Francisco de San Miguel como vicario general de la Provincia de Santiago de México, con plena autoridad, la cual dura por 7 años." Cfr. AGOP; Serie IV, vol. 22, fol. 156. Esta designación parece haber sido firmada en Bolonia por el mes de septiembre de 1533, inmediatamente después de la carta del maestro general del día 14.

diéndose las posiciones, y así “el bendito padre Gonzalo Lucero y otros religiosos de más recto sentir, dijeron que estando el tenor de los despachos como se debía, era lo más conveniente diferir la elección hasta la llegada de Betanzos, quien debía presidirla como Vicario General que era [!], y practicar por sí cuanto el Reverendísimo [Maestro General] para el buen orden y gobierno de la provincia ordenaba. Así dijeron . . . más prevalecieron los del parecer contrario, por ser los más, y se determinó proceder a la elección. Y en virtud de la primera bula de Clemente VII, se declaró tener voto en ella todos los religiosos sacerdotes del convento de México y los vicarios o presidentes de los pueblos de indios. Y así, el mismo día 24 de julio [de 1534], en que se habían publicado las letras de erección, eligieron provincial al padre fray Francisco de San Miguel. Sin embargo en este capítulo, como acéfalo que fue, no se nombraron definidores a los que estaba cometido confirmar la elección ni se hicieron ordenaciones algunas”.²⁶

Aunque en este relato Moya no disimula sus intenciones apologéticas, hay varios datos que necesitan aclaración, tales como el que Betanzos fuera ya vicario general, cuando hemos visto que el designado para ello era fray Francisco de San Miguel, y que Betanzos presidiera la elección y no fray Bernardino de Minaya, a quien correspondía por ser el prior del convento de México, y también que la dicha elección fuera *acéfala*, o sea sin definidores, cuando la bula de Clemente VII lo ponía como requisito.²⁷

Para resolver estas incógnitas contamos únicamente con indicios; así la nómina de Betanzos como vicario general no consta en ningún documento, como tampoco sobre la destitución de San Miguel en el oficio de Vicario General; sin embargo es verdad que Betanzos, al llegar a México, lo hace en calidad de vicario general. ¿Cuándo, pues, recibió Betanzos el oficio? Sabemos que no fue ni en Roma ni en Bolonia, ya que las ordenaciones de Clemente VII, en las que consta el nombramiento de San Miguel, están fechadas hacia el mes de septiembre u octubre de 1533, o sea cuando el maestro general comenzó su visita a las provincias de Italia y Francia, visita que le ocupó todo ese año hasta mediados del entrante de 1534, en que llegó a España, es decir, en la época en que Betanzos se disponía a partir rumbo a México, y también cuando ya se había celebrado el mencionado capítulo provincial de Santiago, de ahí que muy posiblemente no se tenía noticia en México del tal nombramiento en la persona de Betanzos. Ahora bien, la llegada del maestro general a España así como su entrevista con el cardenal Loaysa y el emperador, bien pudo ser para Betanzos la ocasión de adquirir nuevos favores y privilegios,²⁸ entre los cuales muy posiblemente

²⁶ MOYA; lib. II, c. I, nos. 541-542.

²⁷ Cfr. Bula “Pastoralis Oficii”, de Clemente VII, de 11 de julio de 1532. Traducción en: CARREÑO; 1934, pp. 289-292.

²⁸ A finales de 1534 el maestro general Feynier se entrevistó con el emperador Carlos V. Después de un discurso que encantó al emperador, éste dijo al padre Feynier: “Sed en nuestro Imperio como uno de nuestros príncipes, obrad como maestro y señor.” MORTIER; V, p. 302.

entró el de ser nombrado Vicario General a instancias del cardenal protector, ya que los informes que se habían recibido de él por las autoridades de la Nueva España no podían ser mejores, pues ponderaban sus grandes cualidades para ser prelado.²⁹

También es probable que ya para entonces la diferencia de opiniones entre los religiosos de México se conociera en España y que Gonzalo Lucero y otros religiosos "de mejor sentir" hubiesen escrito informando al cardenal de lo ocurrido. Sin embargo esto no pasa de ser una mera suposición, pues sobre este periodo los registros del maestro general, donde podríamos buscar alguna pista que aclarara la cuestión, son sumamente escasos y de su visita a España no se sabe absolutamente nada.³⁰ Según estos datos podemos sugerir la fecha de septiembre u octubre de 1534 para la designación de Betanzos en el cargo de vicario general, ya que él se embarca rumbo a México en noviembre de ese mismo año.

Sobre la elección de provincial en la persona de San Miguel sólo tenemos el testimonio de Remesal, que dice que fray Francisco de San Miguel dio la profesión a fray Diego de Santa Ana el día 24 de julio de 1534 firmando el acta con el título de *provincial*.³¹ No nos es posible explicar en detalle el suceso de la elección, ni saber si hubo o no defecto canónico y por ello no fue reconocido posteriormente. Lo que nosotros consideramos de gran importancia es el prestigio indiscutible que tenía este fray Francisco de San Miguel, y la fuerte influencia que habían logrado los religiosos de las Antillas en la Nueva España. Efectivamente éste fue el primer capítulo provincial que se celebró en Nueva España en la provincia de Santiago, pero al nulificarse después, no contó en el número de los capítulos provinciales.

B. Una mentalidad heredada

¿Y qué pasó con Betanzos después de regresar a la Nueva España?

Aunque desde un principio Betanzos tenía la intención de hacer un gran convento en el que se concentraran todos los religiosos, y que para ello había comenzado un convento de proporciones descomunales, hubo otros que pensaron que era mejor irse los religiosos a vivir entre los indios, sobre todo por iniciativa de Vicente de Santa María primero y después de Francisco de San Miguel, así como del Provincial de la Española fray Tomás de Berlanga. Fue así como se fundaron las primeras vicarías entre los indios, donde moraban dos o cuatro religiosos según la importancia del poblado, sistema que con el tiempo prevaleció, aunque también resurgió la idea y

²⁹ Es interesante notar que en los registros del maestro general Feynier, encontramos que Betanzos, ya el 10 de febrero de 1533, fue habilitado por el mismo maestro general para recibir las dignidades de la Orden, a pesar de un defecto de nacimiento (¿hijo natural?) como ocurrió también con Francisco de San Miguel. Cfr. AGOP; Serie IV, vol. 22, fol. 155.

³⁰ MORTIER; V, p. 302.

³¹ REMESAL; lib. III, c. VI, n. 2.

la práctica de crear grandes conventos para muchos religiosos, sobre todo los destinados a la formación, como veremos posteriormente.

La única casa que Betanzos edificó, fuera del convento de Santo Domingo de México, fue la pequeña recolección de Tepetlaoztoc, erigida muy posiblemente entre los años 1527 o 28, bajo la advocación de Santa María Magdalena, de la que Betanzos era fervoroso devoto,³² si bien esta casa se edificó más para fines de austerioridad eremítica de la que gustaba tanto fray Domingo, que por miras apostólicas.

Ya hemos hecho referencia a las fricciones que hubo entre los dominicos y los franciscanos por cuestiones territoriales, y cómo ellas no favorecieron el establecimiento de los predicadores en las zonas cercanas a lo que entonces era la ciudad de México, de ahí que poco a poco se iniciara un despliegue de los dominicos hacia las regiones del sur y sureste, que los franciscanos habían abandonado, al parecer por la extrema aridez del terreno y las dificultades de comunicación.

Los dominicos se extendieron en tres zonas que las actas de los capítulos provinciales de la provincia de Santiago definen como *naciones*, las que según la lengua principal fueron: la *Nación Mexicana*, que comprendía los estados actuales de Puebla, Morelos y el Valle de México; la *Mixteca*, que no constituye una unidad geográfica bien definida, dividiéndose en Mixteca Alta y Mixteca Baja, según que se refiere a las regiones localizadas por encima o debajo de los 1500 metros sobre el nivel del mar, la Mixteca Alta ocupa la parte oriental de la región y comprende los modernos distritos de Nochistlán, Tepoxcolula, Coixtlahuaca, Huajuapan y Tlaxiaco; la zona inferior o Mixteca Baja comprende también los modernos distritos de Putla, Silacayoapam, Justlaluaca, Jamiltepec, parte de Sola de Vega y Juquila,³³ y en la *Nación Zapoteca*, zona que actualmente se halla integrada por los distritos de Etila, el del Centro, Zimatlán, Saachila, Ocotlán, Ejutla, Miahualtán, la parte baja de Sola de Vega y Yautepec, Tlacolula, Villa Alta, Choaapan y Tehuantepec.³⁴

Durante el vicariato de fray Vicente de Santa María constatamos un periodo de gran actividad “expansionista”, aunque bastante disperso, localizándose sobre todo en la región del Valle de México, Puebla y el actual estado de Morelos. Posteriormente en las regiones del sur, la Mixteca y la Zapoteca, veremos una actividad fundacional más metódica, caracterizada

³² Tepetlaoztoc se halla entre Tezcoco y Otumba. Para mayores datos. Cfr. GERHARD; 1972, p. 313; VÁZQUEZ VÁZQUEZ; 1965, p. 68.

³³ Esta región estuvo muy poblada en tiempos precortesianos y posteriormente diezmada por las guerras y la peste.

³⁴ BURGOA habla de la Zapoteca Alta y la Zapoteca Baja. La alta comprendía lo que ahora se conoce con el nombre de Sierra, o sea, la región de Villa Alta, Chopan y parte de algunos otros distritos donde hay montañas elevadas, ríos caudalosos y clima frío. La Baja comprende los Valles del Centro que en general son lugares llanos, bien comunicados y con clima agradable, a excepción del Istmo que es muy caluroso. BURGOA; c. XII. Para mayores datos TAMAYO; *Geografía de Oaxaca*.

por un rápido crecimiento que se inicia a partir de la Villa de Antequera o Oaxaca.

a. *Fundaciones en la Nación Mexicana*

Además del convento de Santo Domingo de México que comenzó a construirse a finales de 1526, en lo que más tarde fue el tribunal de la Inquisición, y después transferido al lugar que ocupa actualmente, los dominicos fundaron casa en Tepetlaoztoc hacia 1527 o 28, como ya hemos dicho, pero donde no se realizaba un trabajo propiamente misional, ya que la región se encontraba en su mayor parte bajo el control de los religiosos franciscanos.

Fue fray Vicente de Santa María quien ocupó, desde 1528, nuevos territorios en las zonas cercanas a la laguna grande: de esta época son las fundaciones de la parroquia de San Juan Bautista de Cuyoacán,³⁵ la casa de San Vicente de Chimalhuacán Chalco³⁶ y la casa de Santo Domingo de Oaxtepec, en el actual estado de Morelos, cercana a la ciudad de Cuernavaca;³⁷ esta última fue la primera que los dominicos tuvieron en pueblo de indios y desde ella se visitaban otras poblaciones indígenas cercanas, como Cuauhtla-Amilpa, visitada desde 1528,³⁸ y Totolapan a partir de 1530, aunque esta última visita se dejó a los agustinos en 1535.³⁹

La expulsión de Betanzos a Guatemala abrió nuevas perspectivas hacia las regiones del sur, pues junto con Betanzos dejaron la capital fray Gonzalo Lucero y un tal fray Bernardino de Tapia, quienes se establecieron en Antequera, recorriendo a su paso las regiones de Puebla, Izúcar y Yan güiltlán,⁴⁰ y dieron a conocer a su paso la presencia de los dominicos.

Fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, favoreció enormemente la fundación de un convento de su Orden en la naciente ciudad de Puebla, hacia 1530. A esas fechas los dominicos tenían ya casa en Izúcar.⁴¹ Este convento ocuparía por su situación un lugar de máxima importancia, pues era el punto de unión entre las misiones del centro y las de Oaxaca. Al igual que Oaxtepec, que tenía casa y varias visitas, una de las más importantes era la de Tepapayeca.⁴²

³⁵ GERHARD; 1972, p. 101. Sólo citaremos a este autor, porque su obra es la más actual y completa, y remitimos a la bibliografía para quien desee datos complementarios. A partir de ahora Gerhard será citado G.P.

³⁶ G.P.; p. 103.

³⁷ G.P.; p. 96.

³⁸ G.P.; p. 93.

³⁹ G.P.; p. 105.

⁴⁰ No hay acuerdo entre los autores sobre el nombre del acompañante de fray Gonzalo Lucero, Dávila y Burgoa dicen que era fray Bernardino de Minaya, entonces simple diácono, pero esto no parece probable, ya que dos años más tarde (1532) le encontramos como prior de Santo Domingo de México. Moya, por su parte, parece más lógico, cuando dice que era fray Bernardino de Tapia, quien había tomado el hábito en 1526.

⁴¹ G.P.; p. 162.

⁴² G.P.; p. 162.

Pocos años más tarde, en 1533, y para consolidar la comunicación con el sur, los dominicos pidieron a los franciscanos les cedieran la casa de Guauinchán, que entonces la visitaban los religiosos de San Francisco de Tepeaca. El provincial de los franciscanos llamado fray Juan de San Francisco accedió, pero la hostilidad de los indios hacia los dominicos no les permitió establecerse allí por mucho tiempo, y devolvieron la casa en 1557.⁴³

Otra región visitada por los dominicos desde 1534 y que más tarde sería un convento de importancia fue el de Santo Domingo de Tepexi de la Seda, pero por entonces no se hizo fundación.⁴⁴

Hay también algún dato para suponer una limitadísima presencia de los dominicos hacia el norte, en Pánuco, por el año 1530,⁴⁵ pero que no prosperó.

b. *Fundaciones en la Nación Mixteca*

En la zona de la Mixteca no podemos hablar de fundaciones propiamente dichas en estos años, sino más bien de incursiones y reconocimientos del terreno. La casa de Yanguitlán, por ejemplo, que data de 1529, y más tarde sería el centro de actividad dominicana más importante de la Mixteca, fue abandonada rápidamente a causa de la fuerte oposición del encomendero Francisco de las Casas, primo político de Cortés.⁴⁶ Sin embargo, durante una corta estancia en ese lugar los dominicos se esforzaron por recorrer la zona cercana visitando el pueblo de Nochistlán desde 1532.⁴⁷

Algo semejante ocurrió en la villa de Chila, donde se establecieron hacia 1535, aunque debieron abandonarla por algunos años.⁴⁸

c. *Fundaciones en la Nación Zapoteca*

Aunque también en esta “nación” gran parte de la actividad primitiva se concentró en una simple visita del territorio, hubo sólidas fundaciones que muy pronto crecieron.

La primera fue la del convento de Santo Domingo de la ciudad de Antequera, por los dominicos fray Gonzalo Lucero y fray Bernardino de Tapia el 24 de julio de 1529,⁴⁹ desde donde desplegaron una considerable actividad visitando la cercana Villa de Oaxaca⁵⁰ y la de Etila, donde en 1530 fundaron una parroquia.⁵¹

⁴³ G.P.; p. 122. MENDIETA; cc. LVII-LVIII, refiere en detalle los hechos.

⁴⁴ G.P.; p. 282.

⁴⁵ G.P.; p. 214.

⁴⁶ G.P.; pp. 286-287. Véase también ARROYO; 1961, tomo II, pp. 63 y ss.

⁴⁷ G.P.; p. 43.

⁴⁸ G.P.; p. 287.

⁴⁹ BURGOA conservó en su *Palestra historial*, lib. I, c. I, el acta de donación del terreno hecha por el cabildo el 24 de julio de 1529. La construcción se realizó hasta 1533.

⁵⁰ G.P.; p. 89

⁵¹ G.P.; p. 89.

Por estas fechas también recorren el territorio de Coatlán, donde fundan una doctrina,⁵² visitan igualmente la población cercana de Miagatlán, muy posiblemente desde la de Coatlán.⁵³

Prosiguen hacia la región de Villa Alta entre 1531 y 1532, aunque sin fundar convento por entonces.⁵⁴

Una de las causas que mayormente favorecieron el establecimiento y desarrollo de los dominicos en estas regiones fue la benevolencia y decidido apoyo que don Juan López de Zárate (1535-55), primer obispo de Antequera les brindó, y a que los siguientes obispos pertenecían a la misma Orden de predicadores.

El exilio de Betanzos en Guatemala fue fructífero, por la fundación que realizó en dicha ciudad.

Esta mal llamada fundación, fue un reconocimiento del terreno, donde posteriormente se fundó un próspero convento que dio origen a una nueva provincia llamada de San Vicente.

C. *Un giro de 180 grados*

Después de haber tratado de reconstruir la vida de la provincia en los años que siguieron a la salida de Betanzos de Nueva España, es tiempo ya de volver a la península para ver la culminación de esta carrera de Betanzos y los antillanos por el predominio de la evangelización de México, y por encauzar los objetivos de la provincia de Santiago de México.

Una vez que Betanzos hubo juntado religiosos para su misión, se embarcó rumbo a la Nueva España por el mes de noviembre de 1534, o quizá un poco más tarde. Entre los religiosos que le acompañaban los cronistas nos hablan de dos de ellos, personas preeminentes y que posteriormente ocuparon cargos de importancia dentro de la provincia: fray Pedro Delgado y fray Tomás de San Juan o del Rosario, como se le conoció más tarde por haber fundado la Cofradía de esta devoción.

Hay una nota en los archivos de la Casa de Contratación de Sevilla donde consta que Betanzos pidió se le dieran a él y a sus religiosos camarotes en la nave durante la travesía, a lo que accedió la Casa Contratación, y concedió "una cámara para cada cinco religiosos, para que puedan ir recogidos".⁵⁵ Entonces sólo se embarcaron 20 religiosos, y aunque se trata de un hecho sin gran importancia, por él constatamos el singularismo de Betanzos que quiere llevar hasta el extremo la observancia, haciendo depender el espíritu de recogimiento del aislamiento, hasta con los pasajeros de un pequeño navío. Para él el rigor de la observancia regía en sus más mí nimos detalles, hasta en medio del océano.

Al parecer el viaje no fue muy placentero, pues dicen los cronistas que

⁵² G.P.; p. 189. Esta casa se dejó en 1538.

⁵³ G.P.; p. 189.

⁵⁴ G.P.; p. 369.

⁵⁵ CASTRO SEOANE; 1952, pp. 53-74.

"se vieron en los peligros de la mar", y llegaron a México hasta finales del mes de febrero de 1535, con un reducido número de religiosos, a causas de los naufragios que tuvieron a su salida de España.⁵⁶ Una vez en Nueva España Betanzos no pierde tiempo y se apresura a llegar a la capital, donde es informado en detalle de lo sucedido, con notable disgusto de su parte, pues según Remesal "por la autoridad de vicario general que traía, mediado el mes de marzo absolvió del provincialato a fray Francisco de San Miguel, y quedóse gobernando la provincia hasta los 24 de agosto de 1535 en que los padres se juntaron a Capítulo en el convento de Santo Domingo de México y le eligieron provincial".⁵⁷

Efectivamente Betanzos traía planes muy concretos sobre la organización de la provincia y San Miguel no era, en opinión de Betanzos, la persona apropiada para realizarlos. Muy claras eran las diferencias entre ambos con relación a la vida religiosa y el apostolado. En la relación que envió la provincia al maestro general en 1569 sobre los capítulos se dice que: "Betanzos al llegar hallando que el provincial [San Miguel] no regía como él quisiera, le absolvió del provincialato".⁵⁸

El siguiente paso que dio Betanzos, como nos refiere Remesal, fue convocar al capítulo provincial para el día 24 de agosto de 1535, seis meses después de su llegada, es decir el tiempo máximo señalado por el maestro general para que todos los religiosos de la Española llevados a México por fray Tomás de Berlanga pudieran volver a su provincia de Santa Cruz en la Española, de tal modo que los que libremente se quedaran pasaban automáticamente a formar parte de la provincia de Santiago.

También es de notar que durante el periodo que precedió a la elección, Betanzos hizo elegir a fray Pedro Delgado, llegado con él, como prior del convento de Santo Domingo de México, según nos dice Remesal:

Es indicio de gran talento de éste padre [Delgado] que tan recién llegado a la tierra y sin experiencia del estilo común, tan necesario para acertar, le entregasen el gobierno de un convento que era la cabeza de la Provincia y de cuyo acierto dependía el bien y aumento de toda ella.⁵⁹

En esta designación, sin prejuzgar las cualidades del padre Delgado, podemos ver el deseo de Betanzos de reconquistar el predominio sobre la provincia, la que en gran parte se encontraba a favor de los métodos antillanos.

El día 24 de agosto de ese año de 1535 se celebró el capítulo provincial, y en conformidad con las ordenaciones de Clemente VII y del maestro general, se eligieron a los definidores que debían confirmar al provincial elec-

⁵⁶ En la Relación de la Provincia y sus capítulos enviada al maestro general en 1569, se dice que Betanzos trajo sólo siete u ocho religiosos de los cuarenta que había logrado juntar; el número disminuyó debido a las tormentas y naufragios. CDIAO; V, pp. 458-459.

⁵⁷ REMESAL; lib. II, c. VI, n. 2.

⁵⁸ CDIAO; V, p. 459.

⁵⁹ REMESAL; lib. III, c. VI, n. 3.

to. Los elegidos para este efecto fueron fray Pedro Delgado, prior del convento de Santo Domingo de México; fray Tomás de San Juan o del Rosario, también recién llegado con Betanzos; fray Francisco de San Miguel y fray Bernardino de Minaya, lo que nos prueba la influencia que aún conservaban los partidarios de esa línea, pese a las radicales medidas empleadas por Betanzos a su llegada en contra del antiguo provincial.

Dada la importancia de la elección, creemos conveniente explicarla un poco para descubrir una vez más, en el interior de la provincia, la doble tensión dialéctica que se acentuará con el predominio de la corriente ultrarriformista en los años siguientes.

Según los breves de Clemente VII, así como las ordenaciones del maestro general, si no había número suficiente de prioratos a los que por derecho correspondía efectuar la elección de los definidores, concedían que fueran los vicarios de Las Casas quienes tuvieran voz y voto.

De los definidores electos debemos decir que al padre fray Pedro Delgado, de acuerdo a los breves citados, asistía al Capítulo por derecho propio, pues era prior del convento de Santo Domingo de México, y además presidía el capítulo juntamente con Betanzos, que era el vicario general. Los otros tres definidores estaban dispuestos en dos grupos: fray Francisco de San Miguel y Bernardino de Minaya de una parte, y fray Tomás de San Juan de otra, esta división indica una doble corriente entre los electores, y por lo mismo entre los miembros de la provincia.

Es una verdadera pena que no hayan llegado hasta nosotros las actas de este primer capítulo, ni del anterior de 1534, ni del siguiente de 1538. Sin embargo, gracias a la relación de sus capítulos que hizo la provincia al maestro general en 1569, tenemos algunos datos de lo que en aquel primer capítulo provincial se trató, y a juzgar por esos datos las conclusiones fueron muy del espíritu del padre Betanzos:

Se ordenó que en esta Provincia se vistiesen los religiosos de sayal, sayas, escapularios y túnicas, todo corto y estrecho, y que trajesen alpargatas de cuerda, y no zapatos; que no trajesen calzas con peal [media alta], sino a manera de una manga de capote; que no trajesen sayos, sacos, ni almillas, sino sólo la saya y la túnica y el escapulario, lo cual se usó mucho tiempo, y lo demás de ello se usa agora, y en todas las demás cosas pertenecientes al cuerpo, se guardaba semejante rigor.

Para que los religiosos no tuviesen ocasión alguna de importunar a sus padres ni a otros seglares, ordenaron que hubiese disciplina ordinaria cada noche, después de maitines, lo cual se guarda hasta hoy, salvo las fiestas solemnes.

En la pobreza se puso grandísimo rigor, de suerte que ni una pluma ni una aguja, ni hebra de hilo, ni un pliego de papel podía dar un religioso a otro sin licencia.

Esto todo era enderezado y ordenado así, porque aquel Sto. varón [Betanzos] y aquellos padres fundadores entendían la grosezada de la tierra á cerca de las riquezas, y porque no se ensuciases los religiosos con desordenadas codicias; lo cual así mismo duró muchos años en esta tierra, y dura gran parte de ello, y se

ponga gran diligencia en que se guarde, porque los predicadores puedan hablar con libertad.⁶⁰

No es difícil reconocer en las conclusiones de este capítulo una tendencia ultrarreformista en las prácticas penitenciales, ayuno y observancias que recuerdan las exageradas observancias del movimiento reformador de la Beata de Piedrahita. Y hasta en las prácticas que Betanzos enseñaba a sus novicios en 1527.⁶¹

Las medidas aprobadas por el capítulo provincial fueron un fuerte golpe para la corriente antillana de fray Francisco de San Miguel y fray Bernardino de Minaya, no por lo que tenía de espíritu de observancia y austeridad, sino por la exagerada importancia que los reformados daban a la misma, con detrimento del apostolado, como sucedía años atrás. Esta fue la razón por la que muchos religiosos prefirieron dejar la provincia de Santiago y buscar en otras regiones un campo más propicio para el apostolado que ellos entendían como dominicano, así por ejemplo fray Francisco de San Miguel se dirigió al Perú, adonde por dos ocasiones intentó dirigirse fray Bartolomé de las Casas, y el mismo fray Bernardino de Minaya, que le siguió un poco después,⁶² una vez que llevó a Roma la carta del obispo Julián Garcés en defensa de la racionalidad de los indios.

De esta manera Betanzos logró imprimir en la naciente provincia su sello rigorista, aunque los partidarios del cuestionamiento misional, al sentirse restringidos por un pesado aparato legalista, buscaron una mayor coordinación entre ellos, la que aparecerá posteriormente como una reacción "deso-

⁶⁰ CDIAO; V, pp. 460-461.

⁶¹ El padre Juan Hurtado, apóstol de la ultrarreforma, murió en 1525 siendo prior del convento de San Esteban de Salamanca, y diez días después de su muerte fue elegido por unanimidad para sucederle en el priorato el padre fray Diego de San Pedro prior de Piedrahita, y como tal representante de la austeridad; y cuanto había de laudable, dejadas las excentricidades, se trasplantaba a Salamanca —dice el padre Beltrán de HEREDIA— y perduró muchos años, lo cual es de importancia si consideramos que era precisamente de Salamanca de donde venía el mayor número de religiosos a la provincia de Santiago, por lo menos a lo largo de esa década y la siguiente. BELTRÁN DE HEREDIA, 1939, p. 169.

⁶² Al parecer fray Bernardino de Minaya, apenas terminado el capítulo provincial o muy poco después, se dirigió a España para hablar ante el Consejo de las Indias contra las disposiciones esclavistas acordadas el año anterior, y en gran parte provocadas por las imprudentes afirmaciones de Betanzos ante el Consejo, en las que decía que por un designio celestial, la gente india estaba condenada a la destrucción, además de ratificar la condición "humanamente" bestial de los indios. El cardenal Loaysa no pareció creer a Minaya, dando, en cambio, todo crédito al espíritu "profético" de Betanzos, a quien tenía gran estima. Minaya no se desanimó y recurrió a Roma directamente y con el apoyo que obtuvo del obispo Julián Garcés, quien le dio una carta que es uno de los textos más bellos de la historiografía misional de México y de toda América, y el de la emperatriz que escribió a su embajador en Roma con fecha 5 de octubre de 1536, obtuvo del Papa la famosa Bula "Sublimis Deus", declarando a los indios de América hombres libres, capaces de la fe de Jesucristo y, por tanto, aptos para la vida eterna y para la vida civil.

bediente” contra la que en repetidas ocasiones veremos declararse a la autoridad en las actas.⁶³

Se celebraba el primer decenio de la presencia dominicana en México con la creación de una provincia con una fisonomía y un estilo de vida propios, aunque se trataba de un estilo viciado por una estructura política característica de la época y por la miope orientación de un hombre de escasas perspectivas apostólicas. La provincia presenta un rostro *deforme*, pues se desvirtúa el ‘medio’ propio de una orden apostólica y contemplativa, con otro monacal meditativo en donde el medio dominicano se separa claramente de su mensaje, relegando el apostolado a un fin secundario. La *Quaestio* tomita había sido reemplazada una vez más por la *meditatio* monacal.

Durante el provincialato de fray Domingo de Betanzos, hacia el año 1537 y a petición del primer obispo de Guatemala, don Francisco Marroquín, fray Bartolomé de las Casas entra en esta ciudad procedente de Nicaragua junto con fray Luis de Cáncer, fray Rodrigo de Ladrada y fray Pedro de Angulo, para evangelizar la zona de Tezulutlán, llamada “tierra de guerra” a causa de la belicosidad de los aborígenes, y más tarde rebautizada con el nombre de Vera Paz por los resultados obtenidos por estos religiosos, aplicando el postulado lascasiano del *unico vocationis modo*.

De las actividades de Betanzos como provincial nada sabemos fuera de lo que la relación de 1569 nos dice: “durante su provincialato se guardó y tuvo grandísimo rigor en esta porvincia”.⁶⁴

A mediados de 1538 se convocó a los electores a participar en el segundo capítulo provincial fijado para el día 31 de agosto de ese mismo año. De acuerdo con lo aprobado por el Papa sobre la duración del cargo de provincial, en este capítulo debía efectuarse la elección y señalar un sucesor a fray Domingo de Betanzos. Reunidos en el convento de Santo Domingo de México los vocales eligieron a fray Pedro Delgado; tampoco de este capítulo provincial se conservaron las actas, por lo que no tenemos datos para conocer quiénes participaron en él,⁶⁵ ni quiénes fueron designados definidores. El que la elección recayera en la persona de fray Pedro Delgado es ya un hecho que habla por sí mismo, pues nos indica que en los tres años de provincialato de Betanzos el ambiente en la provincia había cambiado en cuanto a la mentalidad, bien porque los antillanos habían dejado la Nueva España, o bien porque los nuevos superiores de las casas o vicarías eran partidarios de Betanzos y de su línea ultrarreformista, quedando relegados y

⁶³ En este sentido es significativo el hecho de que Betanzos nombrara como prior del convento de Oaxaca en este primer capítulo al padre fray Tomás de San Juan o del Rosario, porque sabiendo Betanzos que aquella región era donde se habían concentrado algunos de los religiosos traídos de la Española por Berlanga, veía también la conveniencia que de ese convento, del que dependían en gran parte las regiones de la mixteca y zapoteca, estuviesen sujetos a un hombre de toda su confianza.

⁶⁴ CDIAO; V, p. 461.

⁶⁵ Se sabe que Las Casas y fray Rodrigo de Labrada participaron en este capítulo.

sin voz directa los pocos misioneros partidarios del movimiento antillano.⁶⁶

La relación de 1569, al referirse a este segundo capítulo provincial, se limita a decir que: "Fray Pedro Delgado, rigió a la provincia con gran rigor, y en su tiempo se sustentó toda la austereidad de la fundación y observancia de las cosas muy menudas de la Constitución".⁶⁷

Muchos debieron ser los religiosos que dejaron la provincia por entonces, quizá viendo que se consolidaba cada vez más la rígida línea de Betanzos, por lo que el padre Delgado se vio obligado a abrir las puertas del convento para que entraran en la Orden los más posibles, aunque en muchos de los casos los candidatos no reunían las condiciones exigidas por las constituciones, sobre todo desde el punto de vista cultural e intelectual o de edad, a los cuales posteriormente se les envió a las vicarías o doctrinas para que en ellas "hicieran algún fruto espiritual". Con esta medida, y vale la pena señalarlo ahora, se comienza a percibir cierta negligencia por procurar ministros adecuados para la tarea de la evangelización, confirmándose una vez más el valor secundario que la reforma daba al ministerio apostólico.

En 1540 el provincial fray Pedro Delgado convoca a capítulo intermedio, siendo el tercero de la serie, y del que por fortuna sí se conservan las actas, iniciándose así el fondo de actas de los capítulos provinciales de la provincia de Santiago de México, que corre del año 1540 a 1589. A la luz de estos documentos inéditos analizaremos la actitud de los dominicos frente a la evangelización en el dinamismo interno de su concepción monacal o ultra-reformistas.

⁶⁶ Al no haber conventos, fuera del de México y de Oaxaca, las demás casas o vicarías recibían el superior, no por elección sino por designación del capítulo provincial.

⁶⁷ CDIAO; V, p. 461.

Tercera parte

**Los dominicos de la Nueva España
y sus actas capitulares del siglo XVI**

El análisis de la dinámica interna de la Orden de Predicadores adquiere nuevas perspectivas y mayor profundidad al fundamentarse en un documento de gran riqueza histórica: el texto de las actas capitulares provinciales de la provincia de Santiago de México, que es la expresión interpretativa, local y temporal, del "medio" dominicano; la versión "oficial" que representaba la legítima autoridad. Esta riqueza está, sin embargo, limitada por la objetivación de uno solo de los términos dialécticos de nuestro estudio: *la observancia*. El otro término, *la misión*, con características de disidencia, se podrá apreciar leyendo entre líneas y esto sólo en los comienzos, y luego va desapareciendo hasta esfumarse bajo la impugnación metódica y constante de la autoridad, es decir, la "ortodoxia", que ve en ella una seria desviación del auténtico espíritu dominicano y le considera, además, incapaz de transmitir el valor de la Orden como institución.

El triunfo de la observancia, consolidado a lo largo de los tres o cuatro primeros lustros de vida independiente de la provincia, y la consiguiente desaparición de la misión, que irá quedando reducida a expresiones locales, verá por contrapartida surgir un nuevo término dialéctico, pero esta vez no como elemento externo a la observancia, sino como algo íntimo y por ello más peligroso para alcanzar su finalidad; será un cáncer maligno al que sin quererlo nutre para su propia ruina; este nuevo término dialéctico será la *decadencia*, que se traduce en una "burocracia espiritual" que hará de los

dominicos de México una Orden que lucha contra sí misma sin proyección eclesial, porque al desterrar de sí la *Quaestio ignoró* su vocación y su mensaje, y por lo mismo su razón de ser en la naciente sociedad cristiana de Nueva España. A medida que nos acercamos al siglo XVII encontramos en las actas un “crescendo” casi desesperado por restablecer el espíritu primitivo.

Volviendo sobre el documento mismo de las actas, además de las limitaciones mencionadas existen otras de tipo inmanente como son el estilo, que por lo general es muy oficial, pues sigue casi siempre un cliché estereotipado en los temas que desarrolla, sin poder escapar a la monotonía las más de las veces. Ajena a cualquiera inquietud creadora, se limitarán a corregir abusos, a cercar libertades, prever escándalos y poner coto a todo aquello que dentro o fuera pudiera menoscabar la integridad de la observancia. Por eso el conjunto presenta una imagen cansina de la vida interna de los religiosos, y dan más la impresión de querer conservar una herencia que conquistar los nuevos tiempos.

Es también verdad que junto a esa visión oficial de las cosas encontramos un febril, aunque soterrado movimiento entre quienes discuten y hasta disienten de la visión estática de la autoridad; estos individuos serán en ocasiones verdaderos rebeldes, religiosos de poco espíritu cuya actuación desdice no sólo de la profesión religiosa, sino también de la vida cristiana. Por fortuna esos casos no fueron muy frecuentes en Nueva España; por otra parte no todos esos “rebeldes” actuaban con el mismo espíritu ni luchaban bajo la misma divisa, sino que se trataba de movimientos evangélicos plenamente apostólicos, para los cuales la autoridad reservaba un trato semejante porque a todos los catalogaba por igual, lo que dio pie a confusiones, como en el caso de los misioneros de la Vera Paz (fray Bartolomé de las Casas, fray Pedro de Angulo y fray Rodrigo de Ladrada) a quienes Betanzos separó en el capítulo provincial de 1535, enviando a fray Bartolomé de las Casas al convento de Santa María de Tepetlaoztoc bajo la estricta vigilancia del mismo Betanzos.

Aunque las actas estaban destinadas a los religiosos exclusivamente —lo cual garantizaba en gran parte su autenticidad—, trascendían los límites de la provincia de Santiago al ser examinadas por el maestro general, quien debía autorizarlas o por lo menos tener conocimiento de las mismas, a esto se debe que también el estilo trate de salvaguardar la ortodoxia de la autoridad como expresión fiel de la tradición institucionalizada.

Un capítulo provincial es de suma importancia en la marcha de una provincia dominicana,¹ es el órgano legislativo supremo de una provincia en la Orden de Predicadores, cuyas decisiones deben ser acatadas por todos los religiosos, por ser la expresión del sentir común a través de representantes democráticamente elegidos para ese efecto. Además de esta función legisla-

¹ Por lo que respecta a la terminología especial, se incluye un vocabulario de tecnicismos al término de la obra.

tiva particular, al capítulo provincial corresponde la elección y la destitución del provincial; nombrar representantes de la provincia en el capítulo general; instituir vicarios en las casas no priorales y en fin, todo lo que tenga razón de autoridad conforme al derecho constitucional de la Orden.

El capítulo provincial tiene dos fases, una electiva y otra legislativa. La primera se lleva a efecto con la participación de todos los que tienen voz y voto conforme a derecho (por ejemplo, los priores y delegados de las casas, los ex provinciales, los maestros en sagrada teología, etc.), cuya principal función es elegir al provincial y a los definidores, que serán los encargados de legislar para la provincia. Provincial, definidores y las leyes por ellos formuladas es lo que constituye la segunda parte del capítulo provincial. Algunas leyes son mandadas "bajo pecado" es decir, que su incumplimiento implica, además de un castigo o pena implícita a la trasgresión, una falta moral en el foro de la conciencia; esto se expresa con las palabras: "Ordenamos bajo precepto formal y en virtud del Espíritu Santo..." tal cosa. A veces confirman una ordenación hecha por otro capítulo, con lo que esa ley sigue teniendo vigencia, o también pueden anularla o revocarla. Los definidores, en virtud de su autoridad, asignan a los religiosos a la casa o convento que se juzgue más conveniente, sin discusión por parte del súbdito así enviado, etcétera.

Sin embargo, para que todos estos actos jurídicos sean efectivos y tengan fuerza de ley, tienen que ser aprobados por la autoridad superior, o sea por el maestro general de la Orden. En la Nueva España y en otras provincias de ultramar, los mismos definidores confirmaban las actas "por privilegio", pues una demora considerable podía entorpecer grandemente la vida de la provincia.

Esta legislación, debidamente redactada y aprobada, se consignaba por escrito en unas actas; y son esos documentos lo que constituye nuestro material en cuestión.

I. Las observancias

1. LOS VOTOS DE LA VIDA RELIGIOSA

Las observancias son los medios más aptos para conseguir el fin de la vida religiosa, que no es otro que la “perfección cristiana” según la norma evangélica. El individuo que se siente llamado, que tiene vocación,² se compromete libremente a observar³ las prácticas que le conseguirán esa perfección.

Desde los principios del cristianismo la relectura de los textos evangélicos ha puesto a varios cristianos ante la exigencia, primero personal y después colectiva, de imitar más de cerca y hasta literalmente la vida de Cristo. Para los cristianos Cristo es la teofanía, la revelación perfecta y total de Dios al hablar a los hombres para comunicarles una vida nueva, libre, por oposición a la vida de pecado que hace al hombre esclavo del mal. Las palabras de Cristo tienen para los cristianos un valor divino, y la vida de Cristo es la norma de perfección por ser Él el hombre perfecto en la aceptación a Dios. Ahora bien, la vida de Cristo entre los hombres siguió el camino de la pobreza; nació, vivió y murió pobre; aunque no condenó el matrimonio, más aún, lo hizo uno de los sacramentos, Él nunca tomó mujer y vivió célibe; finalmente toda la vida de Cristo fue un acto libre de obediencia a Dios su

² La palabra *vocación* tiene su origen del latín *vocare*: llamar; de ahí, *vocatio*: *vocación* o *llamado*.

³ *Observar* viene también del latín *ob-servare*: guardar, poner atención a, dirigir sus pensamientos a alguna cosa, notar, observar. De ahí *observans* y *observatia*: el que *observa* con reverencia; respeto, veneración, etc.

Padre, por el sacrificio de su vida en la cruz, la redención del género humano; porque si la desobediencia de Adán había traído la muerte a los hombres la obediencia de Cristo traía la vida.

Así los primeros cristianos fueron un modelo de pobreza, castidad y obediencia, y así también vivieron las primeras comunidades cristianas de que nos hablan los hechos de los apóstoles en las que se tenía “una sola alma y un solo corazón”, y que años después fueron sometidas al crisol purificador de las persecuciones en los siglos II y III. Durante la paz constantiniana el cristianismo se extendió libremente por el imperio, pero al mismo tiempo el fervor y el celo de los primeros años decayeron; las comunidades se institucionalizaron y la Iglesia pasó a ocupar cargos públicos en la nueva sociedad; de este modo se hizo difícil la práctica de la pobreza evangélica, decayó también la práctica del celibato entre los eclesiásticos (nos referimos a occidente), y la obediencia a los obispos, como a los pastores de la grey de Cristo, perdía terreno frente a las arbitrariedades de los emperadores.

Esto sumado a la nostalgia que algunos cristianos sentían del martirio frustrado,⁴ dio origen al movimiento de la vida religiosa llamado “estado de perfección”, por oposición a la vida cristiana común de los fieles cristianos, que no se sentían obligados a realizar esfuerzos en lo tocante a la pobreza, al celibato o a la obediencia a una autoridad espiritual que hacía las veces de maestro en el camino de la perfección cristiana.

Fue la tradición la que canonizó este movimiento religioso que tenía por especial finalidad la perfección personal por la práctica y guarda de las exigencias del evangelio, mejor conocidas con el nombre de consejos evangélicos, que consistían fundamentalmente en la observancia de la pobreza, de la castidad y de la obediencia aludiendo al pasaje evangélico del joven rico. (Mc. X, 17)

Desde entonces en toda institución religiosa estos tres elementos son esenciales dentro de su constitución.

Cuando un cristiano quiere seguir ese camino de perfección lo hace por medio de la promesa o voto de observar esos tres modos de vida (pobre, casta y obediente); esa promesa se hace a Dios y por ello la Iglesia la considera como un acto de culto de la virtud de la religión, de ahí el nombre que reciben los que hacen dichos votos: *religiosos*.⁵ Sin embargo, para que la Iglesia otorgue categoría a éstos, es decir, dimensión eclesial en beneficio de toda la comunidad cristiana, deben hacerse hoy dentro de alguna de las instituciones reconocidas por ella como aptas para lograr su objetivo fundamental, que es la perfección cristiana.

Esto nos permite distinguir una finalidad común y fundamental a todas esas instituciones (v. gr.: jesuitas, agustinos, franciscanos, o dominicos, etc.),

⁴ Algunos cristianos que no habían sufrido el martirio buscaron la forma de llevar una vida de gran penitencia, con la que voluntariamente quería suplir el testimonio de fe que no habían podido dar frente al paganismo.

⁵ Religión viene del latín *re-ligare*: ligarse, atarse a Dios por un acto de culto personal de la propia vida, por medio de una promesa o un voto.

que consiste en un acto religioso por el que se *profesa*⁶ vivir obediente, casta y pobemente para alcanzar la perfección del evangelio a imitación de Cristo; y también otra, que proviene de la diversidad de instituciones de perfección que hay en la Iglesia, ya que cada una aportará un elemento específico, una proyección especial dentro de la Iglesia, y que será su manera propia y particular de comprender el evangelio. Así los mercedarios o religiosos de la Orden de la Merced fueron fundados para redimir a los cristianos prisioneros en poder de los musulmanes; los religiosos hospitalarios tenían la misión de atender a los enfermos, etc., de este modo cada institución religiosa además de los votos religiosos esenciales que hemos mencionado, establecerá otras prácticas propias que favorecen y salvaguardan esos objetivos propios para los que fueron fundadas. En nuestro caso concreto, la misión específica de la Orden de Predicadores es la salvación de las almas por medio de la predicación evangélica y la alabanza divina, y de ese modo la institución preconiza como prácticas particulares el estudio y la meditación de las Sagradas Escrituras junto con la recitación solemne del oficio divino. A todas estas prácticas se les llama también *observancias*, porque el religioso que se compromete a vivir para ese fin, se compromete también a observarlas para lograrlo, de modo que para él ya no se podrán cumplir las unas sin las otras. Además la misión específica también modelará con formas características la práctica de los tres votos esenciales; y así la obediencia entre los jesuitas, para quienes obliga *perinde ad cadaver* (como si se fuese un cadáver) es distinta de la obediencia que se exige a un dominico, que la puede discutir. Lo propio podríamos decir de la pobreza, que entre los franciscanos llega a exigencias que no vemos en otras órdenes. La castidad obliga a todos los institutos del mismo modo.

Se ve claramente que las observancias, tanto las esenciales (votos) como las particulares tienen sólo razón de *medios* dentro de la teología de la vida religiosa, por estar ordenados a conseguir un fin: la perfección evangélica, y no son ellos fines en sí mismos. Sin embargo, la excelencia y validez que la tradición y la práctica les concedieron, hizo que en algunas ocasiones se les considerase como fines en sí mismos, desvirtuando así el sentido de la profesión religiosa, y no de manera contraria, como lo pretendieron algunos que se consideraban más perfectos sólo por el hecho de ser más pobres o más obedientes, etcétera.⁷

Por eso una Orden religiosa podrá realizar su vocación específica dentro de la Iglesia según sus miembros ordenen los medios específicos correctamente, como elementos aptos al servicio de una vocación específica que es, en el caso de los dominicos, predicar la palabra de Dios y procurar la salvación del prójimo.

Pobreza, castidad y obediencia, comunes a toda institución religiosa, son

⁶ Profesar, también del latín: *professio*: declaración, disposición.

⁷ Recuérdese a este efecto el texto de fray Pablo de León sobre la perfección de la vida religiosa, antes citado.

también los votos esenciales de los dominicos. Trataremos de explicar someramente su teología según la doctrina de Santo Tomás de Aquino, con las modalidades propias que tienen dentro de la Orden de Predicadores.

La disciplina regular se refiere a aquellas normas que se ordenan en la regla o régula de los hermanos predicadores;⁸ la mayoría son antiguas prácticas monásticas que los dominicos heredaron de la tradición con el objeto de favorecer, por medio de cierta austeridad y mortificación, la guarda de los votos y el espíritu de oración y recogimiento necesarios para la perfección cristiana, la vida de fe y de caridad. Las principales son las relacionadas con los ayunos, la clausura, el vestido, el silencio, y otras reglamentaciones menores como la rasura, la sangría, la lectura en el refectorio, el lecho, el sueño, etcétera. En este apartado hemos considerado oportuno incluir la sección de penas y castigos porque aunque de suyo no son observancias, sí son una ayuda corregir la tibieza de los religiosos y las infracciones, como también por ser un índice de la jerarquía de valores en las observancias.

Los votos: en la teología cristiana la perfección no consiste ni en la pobreza, ni en la castidad, ni en la obediencia, sino en el amor de Dios y del prójimo por Dios, y no es necesaria la guarda material de esos consejos y menos aún la guarda de los mismos bajo voto. Lo cierto es que su práctica facilita grandemente el cumplimiento del mandato divino de amar a Dios y al prójimo. El que se prometan bajo voto es un compromiso ante Dios de procurar esa perfección por Él querida, mediante un fiel cumplimiento. Se dice además que perfecciona el amor, al liberar al hombre de aquellos afectos que pueden impedirle la unión total y completa con Dios, que es la suma bondad; voluntad perfecta y perfectiva para el hombre. La teología explica cuáles son esos bienes exteriores que sujetan e impiden al hombre la unión total con Dios, bienes exteriores como son las riquezas, el poder, bienes o satisfacciones corporales, y bienes de su alma o voluntad, de ahí que los votos se refieran a la renuncia de esos tres tipos de bienes.

Para Santo Tomás el estado religioso puede considerarse de tres maneras:

Primera, en cuanto es ejercicio para alcanzar la perfección de la caridad. Segunda, en cuanto aquietá el alma humana de las inquietudes exteriores, según aquello de San Pablo en su carta a los corintios ‘quiero que viváis sin inquietudes’ (I Cor. VII. 32).

Tercera, en cuanto es un holocausto por el que se ofrece a Dios totalmente con todo lo suyo. Y por esto, el estado religioso se integra de estos tres votos. (Cf. S. Th. II-II, q. 186 a. 7.)

Es de notar cómo en esta exposición de Santo Tomás la segunda y tercera razón están fundamentadas en la primera, que es la adhesión total a Dios por el amor. Tampoco debemos olvidar que en la teología católica, la caridad es precisamente el amor de Dios y del prójimo, o sea que la perfección de la vida religiosa consiste en ese doble pero único amor.

⁸ Los dominicos tienen como Regla la de San Agustín, aunque el hecho obedece más a la necesidad que al deseo de Santo Domingo.

El pensamiento de Santo Tomás de Aquino sobre los votos religiosos, y el justo valor de medios y que él les concede, medios de la perfecta caridad, es expuesto por él mismo cuando dice de la pobreza:

El estado religioso es un ejercicio o disciplina por el que se llega a la perfección de la caridad. Para lo cual es necesario que uno desprenda totalmente su corazón de las cosas mundanas; pues como dice San Agustín hablando con Dios: 'Menos te ama quien contigo ama algo que no ama en Ti' por lo cual dice el mismo San Agustín: 'El alimento de la caridad es la disminución de la codicia; su perfección, la carencia de codicia'; más la posesión de las cosas induce a quererlas... y por tanto el primer fundamento para adquirir la perfección de la caridad es la pobreza voluntaria. (Cf. S. Th. II-II, q. 186 a 3.)

Respecto de la pobreza conviene señalar que los religiosos, al emitir los votos en la Orden de Predicadores, sólo mencionan específicamente el voto de obediencia con la fórmula siguiente:

"Prometo obediencia a Dios porque al ser la voluntad el bien perfecto por excelencia, se incluyen en él los otros bienes, que son los exteriores y corporales lo que no sucede al contrario, el que promete obediencia está prometiendo vivir pobre y castamente Ademáis por el voto de obediencia se acerca más al fin de la religión, que es la caridad y el amor de Dios."⁹

Sobre la castidad dice Santo Tomás:

Para el estado religioso se requiere la supresión de cuanto impide al hombre darse totalmente al servicio de Dios... La sensualidad retrae al ánimo de aquella perfecta intención de tender a Dios... y también la solicitud que ocasiona al hombre el cuidado de la mujer y de los hijos y de las cosas temporales que necesitan para su sustento (Cf. *Ibid.*).

El voto de castidad, en cuanto medio para alcanzar la caridad, es decir, el amor de Dios, ordena los afectos para tender únicamente a Dios y darse plenamente a su servicio, en esto consiste su aspecto positivo; pero en cuanto a su aspecto negativo, la castidad, retrae de la sensualidad, y como entonces la sensualidad se ordenaba únicamente al matrimonio, y en él por su manera plena, la procreación, será la mujer el elemento que intervendrá a la hora de enjuiciar las causas preventivas y punitivas en relación a la castidad, del mismo modo que en la pobreza este papel lo jugaban la riqueza y la posesión.

Sobre la obediencia dice el de Aquino:

El estado religioso es cierta disciplina o ejercicio para tender a la perfección. Más cualquiera que se instruye o ejercita en la consecución de un fin tiene que seguir la dirección de otro, bajo cuyo dictamen se instruye o ejercita para conseguirlo, como el discípulo bajo el maestro. Por eso conviene que los religiosos, en lo que pertenece a la vida religiosa, se sometan a la instrucción y gobierno de otro. (Cf. *ibidem* a.4) y añade: Para el ejercicio de la perfección se requiere

⁹ S. Th. II-II, q. 186, a 9, ad. 1.

que cada cual aleje de sí todo lo que pueda impedir que su afecto tienda totalmente a Dios en lo cual consiste la perfección de la caridad... [entre ello] está el desorden de la voluntad humana, que se supera por el voto de obediencia. (Cf. *ibidem* a.7).

El voto de obediencia es el único pronunciado en la fórmula de profesión de los dominicos, porque de suyo implica a los otros dos. Por el voto de obediencia se ordena la voluntad humana a la consecución de su fin que es, en la teología tomista, hacer libremente la voluntad de Dios, de ahí que esta actitud permite todas las actividades de los religiosos, comprendidas en la regla y constituciones. Al tratar por eso de la obediencia hemos de referirnos al cumplimiento de esa regla y constituciones como medios de perfección que deben ser seguidos para alcanzar la realización del fin fijado y querido; sin embargo, por ahora sólo nos ocuparemos de la obediencia en cuanto voto, dejando de lado las implicaciones que tiene en las demás observancias.

Y concluye Santo Tomás de la siguiente manera:

Conviene, pues, que los preceptos de la Nueva Ley (Evangelio), se entiendan dados de lo que es necesario para conseguir el fin de la bienaventuranza eterna, al que la Nueva Ley introduce inmediatamente. En cambio los consejos (Votos) conviene que sean de lo que mejor y más expeditamente facilita al hombre conseguir dicho fin. El hombre en efecto, está en medio de las cosas de este mundo y de los bienes espirituales que constituyen la bienaventuranza eterna; y de tal manera, que cuanto más se da a unos, más se separa de los otros y viceversa. Quien pues, totalmente se apega a las cosas de este mundo poniendo en ellas su fin, tomándolas por regla y razón de sus obras, se separa totalmente de los bienes del espíritu. Y contra este desorden son los preceptos. Mas que el hombre se desprenda de las cosas de este mundo totalmente no es necesario para llegar al fin, porque usándolas puede el hombre llegar a la bienaventuranza, mientras que no ponga en ellas su fin. Sin embargo llegará más expeditamente dejando por completo las cosas de este mundo. De aquí, que se de consejo evangélico sobre esto. (Cf. S. Th. II-II, q. 187 a.4 c.).

Sobre las citas de Santo Tomás trataremos de replantear los términos de la dialéctica que hemos venido estudiando.

Ya dijimos que el régimen "betanciano" cuyo rigorismo disciplinar, que adolece de una gran miopía apostólica, obstaculizó primero y ahogó después una débil pero auténtica concepción evangélica dominicana, para convertir la presencia de los predicadores en la Nueva España en una institución religiosa con características monásticas, en donde la guarda de las observancias miran principalmente a la santificación personal y no tanto a la predicación apostólica.

El tema de la pobreza, abundante en las actas capitulares, nos revela cuánta importancia tuvo entre los dominicos de la Nueva España. Desde la primera acta que se conserva del año 1540, y que corresponde al tercer capítulo provincial hasta la última de 1589 el tema de la pobreza va *in crescendo* al

avanzar el siglo XVI, a tal punto que se llegó a penar el envío de dinero a España con la excomunión. Las alusiones capitulares unas veces se referían a lo que los individuos deben observar del voto y otras a las exigencias de las comunidades. En el año de 1540, por ejemplo, el capítulo provincial intermedio del padre Delgado¹⁰ consignó algunas ordenaciones,¹¹ una de ellas nos informa que los religiosos dominicos que vivían entre los indios pedían a éstos lo necesario para su sustento entendiendo por sustento la comida y el vestido, ya fuera en tributo o en especie; sin embargo, algunos religiosos, deseosos de un culto divino más solemne y vistoso, pedían a los indios algunas cosas extra para ese fin. El capítulo provincial se opuso a estos excesos, y estipuló que para exigir de los indios esa cooperación era necesario consultarlos antes con el padre provincial. Esta ordenación aparecerá con mucha frecuencia a lo largo del siglo XVI con matices circunstanciales, lo que indica la tendencia que había de hacer recaer sobre los indios los costos del culto; sin embargo, debemos decir que la pedagogía misional se orientaba a crear una conciencia nueva entre los indios, supliendo la riqueza de los cultos paganos con celebraciones solemnes y templos hermosos, aunque en ocasiones eran verdaderos abusos.

Otra de las ordenaciones que se dictaron en este capítulo recoge perfectamente el sentir de la línea de Betanzos, de la que el provincial fray Pedro Delgado era fiel seguidor, en el sentido de no poseer bienes o rentas de carácter permanente, como se practicó en los primeros años de la Orden y más tarde se preconizó en los movimientos reformadores, prohibiendo a las casas y conventos recibir sufragios permanentes o alguna cosa que tuviera ese carácter. En esto las actas son tajantes, pues ni siquiera el Provincial podía dispensar para hacer lo contrario. La razón de esta restricción era la de no gravar a los conventos y las casas con obligaciones, que andando el tiempo se convertirían en cargas difíciles de sobreponer, como era la de celebrar misas por un determinado número de años a cambio de una donación o cosa semejante; además se trataba de evitar que los conventos tuvieran entradas permanentes que aseguraran su sustento, lo cual estaba en contra del espíritu mendicante en el que había sido fundada la Orden; al parecer esta fue la razón más poderosa que llevó a los capitulares de 1540 a adoptar la medida con un innegable buen espíritu, pero en el que también entraba una fuerte dosis de romanticismo ultrarreformista.

Otra ordenación con relación a la pobreza se refiere a la austeridad que debían guardar los superiores en la construcción de las casas y conventos, prohibiéndoles realizar obras de importancia o cambios notables en lo trazado o edificado; esta ordenación la veremos también con frecuencia en actas

¹⁰ Según las actas capitulares fue provincial de 1538 a 1541, y de 1544 a 1546. Prior del convento de México y Definidor en 1541. Predicador general en 1547 para el convento de México, y el mismo año es nombrado maestro de novicios. Vicario en Yanhuitlán en 1548; prior en México en 1550 y ese mismo año participa como Definidor en el capítulo provincial. Muere en 1552.

¹¹ MS 1-1540, 3.3; 3.5; 3.6.

sucesivas redactadas casi en los mismos términos; sin embargo, en esta tercera ordenación hay un dato que vale la pena hacer notar: la prohibición está condicionada al consentimiento de los religiosos asignados a dicha casa. Esto prueba que la autoridad tenía mucha confianza en sus súbditos y que éstos se comportaban responsablemente sobre este punto; también el detalle puede ser indicio de que entonces la gran mayoría de los religiosos eran fervientes partidarios de la observancia. Parece ser que fueron muchos los religiosos que dejaron la Nueva España desde la elección de Betanzos como provincial hasta el año 1540 que estamos reseñando; entonces la provincia debía contar con unos 40 sacerdotes aproximadamente, a juzgar por la lista de asignaciones que se consignan en el capítulo siguiente de 1541,¹² una cifra que se mantiene estacionaria con relación a unos cinco años atrás; quizás a ese problema de deserción se refiere otra ordenación que encontramos en el capítulo de 1540, por la que se prohíbe al provincial conceder licencia a ningún religioso de ir a España sin el consentimiento de cuatro padres.¹³

Ninguna ordenación en este capítulo hizo referencia al voto de castidad, ni al de obediencia quizás por presentar los problemas perentorios pues las actas de los primeros capítulos eran muy concisas.

Un año y medio más tarde se celebró en el convento de México el cuarto capítulo provincial el día 24 de agosto de 1541, capítulo que fue electivo. En esta ocasión el severo control que tenía la ultrarreforma sobre la elección no prometía un cambio que pudiera favorecer una apertura hacia el apostolado, como de hecho sucedió. El nuevo provincial fue fray Domingo de la Cruz,¹⁴ quien en nada alteró la dirección que había tomado la provincia después del triunfo de la observancia, más aún, la presencia de Betanzos entre los definidores barruntaba una nueva ola de rigidez. Los hechos confirmaron las sospechas y los textos que aluden a la pobreza son dos ordenaciones y un precepto.¹⁵

La primera ordenación se limita a subrayar la prohibición de aceptar cargas perpetuas sin el consentimiento del capítulo provincial, y añade bajo la misma restricción aceptar sepulturas perpetuas, o sea el permitir a algunos laicos ser enterrados en los cementerios e iglesias de la Orden, y hacer partícipes a los difuntos así enterrados de los beneficios espirituales de los religiosos, a cambio de una donación o herencia congrua.

La segunda ordenación es más interesante y dice a la letra:

Ordenamos y exhortamos a nuestro padre provincial que escrute con mayor frecuencia las celdas de los hermanos.

Este espíritu casi inquisitorial, es una prueba más de la exagerada inquietud que tenían los representantes de la provincia por vivir una observancia

¹² MS 1-1541, 5.

¹³ MS 1-1540, 3.1.

¹⁴ Desde 1541 a 1544 fue provincial. Murió en México en 1561.

¹⁵ Las ordenaciones: MS 1-1540, 4.8; 4.20. El precepto: MS 1-1540, 8.1.

a ultranza, inquietud en la que se derrochaba no poca energía. Sin embargo, hay que reconocer que esta ordenación no carecía de fundamento, pues sucedía que algunos religiosos, sobre todo los recién llegados de España, no querían quemar todas sus naves y dejaban a buen recaudo algún dinero para poder echar mano de él si las cosas no resultaban a medida de sus ilusiones. Este comportamiento desdecía del espíritu religioso, y las Constituciones de la Orden prohibían a los religiosos guardar dinero o cosas de valor, obligándoles a manifestarlas a sus prelados en el término de 24 horas, so pena de graves castigos.¹⁶ Es por ello que el capítulo provincial formuló un precepto para abolir estos excesos:

y porque se destierre totalmente el vicio de la propiedad, mandamos so el mismo precepto formal que ninguno tenga depósito en poder de seglar.¹⁷

En el mismo precepto se incluye la prohibición de dar algo de los bienes de la comunidad a familiares o a cualquiera otra persona, o bien pedirlos para este efecto, a no ser que se trate de "menudencias". El texto concluye con estas palabras:

y si tal caso se ofreciere que nos parezca que la caridad nos obliga, dese lo que se hubiere de dar en limosna con consentimiento de los padres del Consejo, y que lo que se diere se asiente en un libro para dar cuenta.¹⁸

El precepto es tajante, aunque su motivación puede responder a dos actitudes distintas; primeramente parece ir en contra de los abusos de algunos religiosos que por necesidad de sus parientes o aprovechándose de su condición social de religiosos obtenían beneficios, no para la comunidad sino para otros fines; y por otra parte el texto nos da pie para pensar que había otros frailes que movidos por la indigencia de algún pobre, procuraban ayudarle, y a esto respondería la segunda parte del precepto. La ley se aplica, pues, a ambos casos, teniendo un ejemplo más de cómo la autoridad engloba indiscriminadamente a todos los que no observan la rigidez de la regla, ya fuese por negligencia o por motivos de misericordia y caridad, sabiendo que "contra la caridad no hay precepto".¹⁹

Esto es lo que se refiere a la segunda parte del precepto en cuestión; sin embargo, la primera parte es de gran interés por estar presente en todas las actas capitulares sin excepción, y dice:

Mandamos en virtud del Espíritu Santo y de la Santa obediencia y bajo precepto formal y pena de excomunión *latae sententiae*, que lo que exponemos en estos

¹⁶ CLOCHE: *Constituciones*, p. 90, g.

¹⁷ MS 1-1541, 8.1.

¹⁸ MS 1-1541, 8.1.

¹⁹ El dato evoca la respuesta que algunos años más tarde dará a su superior en Lima un hermano cooperador llamado Martín de Porres, hoy santo de gran popularidad, cuando su prelado le riñó por haber socorrido a un pobre en contra de sus mandatos.

escritos después de una admonición canónica que vale por tres,²⁰ si alguno contraviniere lo dicho, incurra ipso facto en las dichas penas: que ningún religioso de esta provincia de cualquier calidad que sea, súbdito o prelado, presente o futuro, envíe dineros o su valor a España, ni por libros ni ornamentos aunque sean para conventos, ni para otra cualquier cosa; ni lleno a España los lleve suyos ni agenos por cédula ni por otra cualquier vía ni cautela que aya; ni lleve de las cosas que tiene a uso, ni disponga dellas sin licencia de nuestro padre provincial, declarando que las cosas de comer para el camino y precisamente el flete no caygan debaxo deste precepto y censura.²¹

La primero que hay que notar en este precepto es su formulación solemne y grave tanto por su materia como por su estilo. En realidad se trata de una orden superior, y su confirmación la tenemos en una bula del papa Pío IV (1559-1565), fechada en Roma el día 12 de agosto de 1562 *Provida Sedis Apostolicae soleteria* por medio de la cual el Papa prohíbe en términos muy semejantes, y con la misma pena de excomunión a todos los religiosos que viajaran de las Indias a España, llevar dinero en mayor cantidad de la necesaria para su preciso sustento.²² Dice Tobar en su Bulario índico, que esta bula se impetró a instancia del emperador Carlos V, como parece de una carta suya escrita el 17 de abril de 1553 a don Diego de Mendoza, su embajador en Roma. Sin embargo, hay un lapso de doce años desde que este precepto es consignado en las actas de los dominicos hasta la impetración de la bula por el emperador; y no tenemos noticia de ningún otro documento que explique la dependencia. Lo más probable es que el Consejo de las Indias, por orden del emperador hubiese hecho una petición semejante a los superiores de las órdenes que tenían religiosos en América; y como no fue posible controlar los abusos, años después el emperador se vio precisado a impetrar la bula.

Por lo que hace a la castidad la legislación señala normas preventivas y correctivas de algunos abusos o desviaciones que ponían en peligro no sólo la vida espiritual de los religiosos sino también la de los laicos y catecúmenos que podían scandalizarse con comportamientos extraños a la doctrina que se predicaba, aún cuando los indígenas no siempre comprendieron el sentido de la castidad cristiana, creándose malentendidos y hasta maliciosas insinuaciones.

²⁰ MIGUELES-ALONSO-CABREROS; I, 1969, sobre el canon 2309.

²¹ MS 1-1541, 8.1.

²² El resumen de la bula de Pío IV es el siguiente: "Que los religiosos que de las Indias vinieren a España, de cualquier orden que sean, no puedan traer más dinero del que para el camino hubieren menester, y esto lo manifiesten a sus prelados, para que se lo tasse, y les de licencia, y testimonio de la tasa y de las más (cosas) que traxeren". Se manda además de la pena de excomunión que: los dineros "se lo puedan quitar los ministros reales y se gasten en obras pías al arbitrio del ordinario del lugar (obispo) y que los oficiales del rey, antes o después de estar los religiosos en las naves, les puedan pedir las tales licencias, y tassa, y buscarles si traen dineros, usando de los medios que les pareciere y lo que hallaren más de los tasado lo puedan tomar y convertir en obras pías, como queda dicho. Datum Romae A.S.P. 12 Augusti Anni 1562". TOBAR; I, pp. 334-335.

Los capítulos provinciales son muy claros en referir la salvaguarda de la castidad, y en el de 1541 se manda contraviniendo el adagio español que dice que “casa con dos puertas mala es de guardar”, que en todos los conventos haya sólo dos puertas: “la portería, y otra por la que se introduzcan las cosas necesarias”,²³ debiendo haber en dichas puertas doble llave, de tal modo que durante la noche una de esas llaves la tuviera el prelado y la otra el “circator” (vigilante de que la observancia se cumpliera). Esto respondía a la necesidad de la vigilancia durante la noche, y para que nadie saliera del convento sin necesidad y licencia del superior, puesto que durante el día la vigilancia no era indispensable porque todos estaban en casa, y si era necesario salir, debía hacerse de dos en dos como estaba señalado por la regla y las constituciones, a no ser en caso de enfermedad o de cualquier otro motivo poderoso que los obligara a salir del convento y permanecer fuera de él, aunque en dicho caso debían salir acompañados del mismo modo, de manera que siempre estuvieran juntos los compañeros.²⁴ Las actas se hacen eco de estas prescripciones regulares y las aplican con un rigorismo casi infantil, llegando a ordenar bajo precepto que cuando un hermano llegara a donde tenía que llegar, los dos compañeros permanecieran juntos “de tal manera que en todo lugar el compañero vea al acompañado y éste al compañero; de tal manera que si se perdieran de vista tienen la obligación de referirlo al prelado bajo la pena de *gravis culpae*”.²⁵ Para ir sólo a algún sitio por motivos estrictamente de salud se debía obtener un permiso del padre provincial, y en caso de obtener dicha licencia el religioso que así viajara tenía como única condición no entrar nunca sólo en las ciudades de españoles, sino que debía mandar llamar a un compañero del convento a donde se aproximaba y permanecer en dicho convento hasta salir de la ciudad, y sin poder ir a casa alguna de amigos o parientes, a no ser con los permisos necesarios.²⁶

Como se ve, estas medidas trataban de salvaguardar la castidad tanto en el interior de la comunidad religiosa como fuera, y a evitar cualquier escándalo o malas interpretaciones. Pero también existían otros tipos de medidas para resguardar la virtud de los religiosos, como la clausura conventual, que las actas recogen aquí; así leemos en una de las ordenaciones que todos los presidentes de los conventos lean todas las cartas y cédulas incluyendo las selladas, enviadas por los hermanos así como las enviadas a ellos,²⁷ y para reforzar la orden se manda bajo pena de privación de voz activa y pasiva y absolución de oficio al prelado negligente, y a los súbditos transgresores con otras severas penas.²⁸ La razón de este mandato es la censura para obtener un control de cualquier anomalía afectiva en los religiosos.

²³ MS 1-1541, 4.16.

²⁴ La Regla de San Agustín dice sobre este punto: “Cuando salgáis del monasterio id juntos, y cuando lleguéis a donde vais permaneced también juntos”.

²⁵ MS 1-1541, 4.3.

²⁶ MS 1-1541, 4.3.

²⁷ MS 1-1541, 4.17.

²⁸ MS 1-1541, 4.17.

Las Actas sobre el punto concreto de la obediencia son muy escasas en datos, debido a que la obediencia se encarna en realidades y lo que se obedece son cosas concretas como preceptos, mandatos, y lo contenido en la regla y las constituciones.

Además, porque algunas leyes podían interpretarse ambiguamente, se mandó que todos los preceptos debían interpretarse a *tenor de las palabras*, como sonaran, y en caso de duda nadie podía atreverse a interpretarlos de otra manera, sino que debía consultarse al legislador.²⁹

Sucedía también en aquellos primeros años que algunos religiosos pertenecientes a otras provincias tenían cartas de sus respectivos provinciales, o permisos apostólicos que les permitían volver a la península en el momento que ellos quisieran y preferían conservar estos permisos sin mostrarlos a los superiores de México, para no verse privados de ciertas prerrogativas que les podría dar el que se pensara que se quedarían, tales como cargos de superiores o maestros, con lo cual se creaba un notable daño en la organización de la provincia al no poder contar con un número determinado de religiosos. Para evitar este inconveniente el capítulo manda bajo precepto y censura manifestar al provincial todos esos permisos en el término de un mes, y para que los recién llegados no pudieran alegar ignorancia se mandaba a todos los religiosos de la provincia comunicarles esta decisión.³⁰

En el capítulo provincial celebrado en México el año 1543 hay una única referencia al voto de pobreza: la que trata de la prohibición de mandar dinero a España. Según la frecuencia con que se le consigna en las actas, hace pensar que era contravenida repetidamente.

Del voto de castidad nada se dice, como tampoco se le menciona hasta mucho más tarde. Este silencio puede significar que era observado según la legislación de la Orden de Predicadores, o que dado que su legislación es tan precisa no se presta a ambigüedades de interpretación.

En este capítulo de 1543 se observó que algunos religiosos que eran nombrados superiores o vicarios y no gustaban de los lugares de su asignación, alegaban indignidad para ocuparlos, o bien escudados en otros argumentos retardaban mucho la toma de posesión de sus respectivos oficios, y mientras en las casas se vivía una situación anormal al no tener superior que velara por la integridad de la vida religiosa. Para solucionar el problema se manda bajo precepto formal que todos los nombrados vicarios aceptaran el cargo sin dilación.³¹ Al parecer éste fue uno de los vicios más difíciles de combatir entre los religiosos nombrados vicarios porque invariablemente esta admisión a lo largo de las actas, ya en forma de precepto, ya en forma de ordenación. Esto se explica porque casi siempre los vicarios eran impuestos por el capítulo provincial o el provincial directamente, y el uso mandaba que esos cargos fueran rotativos, de modo que en el transcurso de cuatro

²⁹ MS 1-1541, 4.14.

³⁰ MS 1-1541, 8.2.

³¹ MS 1-1543, 4.1.

años aproximadamente un vicario había cambiado ya dos veces de residencia, con el fin de ejercitar al religioso en la virtud de la obediencia y del desasimiento de las cosas particulares. Esto sin duda significaba grandes sacrificios en algunos, pero más todavía la necesidad de renunciar también a una labor ministerial organizada, pues no siempre el nuevo lugar de asignación se enclavaba en la misma zona geográfica o lingüística, y así los religiosos poco a poco iban cayendo en una completa pasividad en la organización provincial.

Por otra parte esto no inquietaba grandemente a las autoridades para cuya mentalidad ultrarreformista lo primordial era el cumplimiento de los votos y de la observancia por encima de cualquier ministerio que pudiera hacer disminuir el rigor de la disciplina, así que hasta podían ver como un buen logro la pasividad, confundiéndola con la virtud de la obediencia de los religiosos, que así optaban por la puerta falsa de la decadencia y la comodidad.

En el siguiente capítulo de 1544, cuando se volvió a elegir al padre fray Pedro Delgado como provincial, y Betanzos como uno de los definidores, además de insistir en no enviar dinero a España, aparece una curiosa ordenación que prohíbe pedir dinero a los seglares para comprar libros, y eso con el fin de no escandalizar a los fieles con tales peticiones, y así se manda que nadie pueda comprar libros sin la expresa licencia del padre provincial, a no ser una Biblia y un Breviario.³²

Aunque la ordenación se dirige directamente a reglamentar la pobreza, evitando abusos y escándalos, es también una importante medida con miras a controlar la lectura de los religiosos, haciendo en gran parte el criterio de la autoridad la norma cultural de la provincia; así la preocupación de la pobreza repercutirá inevitablemente en una pobreza intelectual.

Por otra parte, la responsabilidad inicial que existía entre los religiosos sobre la norma de pobreza, a estas fechas se había “viciado” y al parecer existían discrepancias en cuanto a las exigencias del voto; por esa razón el capítulo reservó a los superiores la declaración de las dudas sobre los votos esenciales, señalando un límite a la infracción, el cual, superado, debía ser absuelto sólo por el superior previa declaración del culpable. Este fenómeno que se irá agravando en los años siguientes indica cómo la casuística moral comenzaba a ganar terreno, y de cómo la observancia empezaba a salvar su pureza por medio de la misma casuística, con las nefastas consecuencias de un irrefrenable círculo vicioso.

No hubo ninguna mención nueva acerca de los votos de castidad y obediencia en este capítulo, a no ser la recomendación de que “no sea llamativo vuestro hábito, ni tratéis de agradar con vestidos, sino con las costumbres”.

En 1546 aparecen nuevos elementos en la legislación sobre la pobreza, y así junto a los ya mencionados, hay dos ordenaciones, una de ellas encamina-

³² Breviario, edición manual de los libros de oraciones litúrgicas a que están obligados los clérigos.

da a obtener un mayor control administrativo sobre las vicarías, ordenando a los vicarios llevar al capítulo provincial los libros de la procuración, en donde debían anotarse los ingresos y los gastos, para ser revisados por el padre provincial.³³ La otra ordenación es un mandato urgente para que se cumpla la Constitución que disponía que ningún religioso podía tener dinero, ni en la celda ni en ningún otro lugar más de 24 horas, sino que debía ser depositado en un lugar común, bajo el control del prelado y del procurador.³⁴ La ropa debía tenerse en común, y usarla sin escogerla. Muchas veces la ropa que se recibía no era del agrado del recipiendario, o como se anota "se juzga indigno porque se le viste igual que a los demás hermanos"; entonces se reflexiona: "deducid de aquí cuánto os falta en el santo hábito del corazón, cuando litigáis por el hábito del cuerpo".

En el capítulo provincial de 1547 se consignan dos preceptos de importancia en lo que hace a la obediencia a los cuales se les suma la pena de la excomunión para que los religiosos que tuvieran permisos de la Santa Sede o del general o de cualquier otro superior de la orden "para cualquier cosa" los manifiesten, no ya en el término de un mes, sino en el de un día. Y como algunos habían mandado pedir permisos o breves, llevados de un espíritu casuista alegaban no tenerlos mientras no les llegaran, y se resistían a comunicar la obtención o tramitación de los mismos; de ahí que los capitulares, conocedores de la maniobra, salieran al paso ordenando bajo las mismas penas "comuniquen al provincial cómo han enviado por los tales breves y letras",³⁵ y declaren "si tienen o han mandado pedir licencias".

El otro precepto, expresado en los mismos términos y bajo la misma pena y censura, manda a todos los religiosos que hubieran tomado la bula de la cruzada notificarlo al padre provincial, y la misma obligación tenía el que en adelante la tomara.³⁶

De estos dos preceptos se desprende con bastante claridad que en la provincia había lo que podríamos llamar una crisis de autoridad, un rechazo de la misma, recurriendo al papa o al maestro general para alcanzar ciertas licencias tales como ir a España, o cambiar de provincia, y esto sin siquiera informar al provincial de Santiago. Se está apuntando a la raíz del problema el progresivo debilitamiento de la obediencia y la autoridad, y los capítulos exigen ser informados para tener el control de los religiosos. Todo eso indica

³³ MS 1-1546, 4.3.

³⁴ Esta ordenación se repetirá en el capítulo de 1547, sólo que entonces comportará un elemento punitivo su incumplimiento, que consistirá en lo que el libro de penas y castigos de las constituciones designan como *gravis culpae*, y de la cual hablaremos más adelante.

³⁵ MS 1-1547, 7.2. También los ausentes tenían dos días de plazo.

³⁶ MS 1-1547, 7.3. La Bula de la Cruzada fue concedida al emperador Carlos V a título de la fábrica de San Pedro, y era para todos sus reinos excepto Sicilia. Para las Indias e islas y Tierra Firme se mandaba que el trienio para las mismas comenzara desde el día que se publicara en ellas. La cuota que se fijaba en las Indias para obtener la bula era de un peso oro. En las Indias comenzó a correr desde el 27 de agosto de 1544. TOBAR; I, p. 202.

que hay, entre superiores y súbditos, un lamentable ambiente de mutua desconfianza, cuyas serias repercusiones en el futuro de la orden veremos más adelante.

Se recomienda en este capítulo que los prelados "no podrán enviar solos a sus súbditos a hacer camino ni tampoco mandarles que fueran fuera de casa por ninguna necesidad que haya", y esto con pena de quince días de *gravis culpa*, a no ser que se tratara de un caso de enfermedad grave. El definidor en el capítulo de 1548 fue nuevamente fray Domingo de Betanzos. Ya se sabría, pues, el tono que habrían de tener las ordenanzas. De la pobreza se ordenó que ningún hermano llevara consigo dinero a los mercados para comprar cosa alguna, bajo pena de *gravioris culpeae*, de tal manera que sólo el padre procurador pudiera efectuar las compras para la comunidad, quitando así una ocasión más para que los religiosos se distrajeran de su vida claustral y pudieran así dedicarse con mayor ahínco a la contemplación y a la penitencia.³⁷ Las actas de este capítulo insisten en el estricto cumplimiento de la ordenación y precepto de no enviar dinero o valores a España,³⁸ y también las que prohibían poseer o retener dinero por más de 24 horas.³⁹

En este mismo capítulo de 1548 se insiste nuevamente, en cuanto a la obediencia, en la obligación bajo precepto de comunicar al provincial el haber tomado bulas, aunque ahora el plazo para informarlo se extiende hasta ocho días. También se reclama la obligación de manifestar al provincial cualquier licencia que llegara de España o de cualquier superior, ya que varios religiosos seguían afiliados a sus provincias de origen, casi siempre de España, y dependían jurídicamente de ellas mientras no fuesen transfiliados a la de México. En este caso el plazo que se da para informar al provincial es de un mes.⁴⁰

En 1550, la obligación de manifestar los valores o dinero al superiorcobra mayor fuerza al ser mandada como precepto y no como simple ordenación,⁴¹ en su formulación el acta se vuelve casuística al querer "cerrar todos los resquicios" que los renuentes buscaban, y así notamos la diferencia entre Superiores y súbditos; entre dinero y valor, etcétera, lo que nos muestra cómo la costumbre de poner "a salvo" el pasaje de regreso a la península no se había podido erradicar completamente. En este capítulo la tónica general es dictada por la rigidez de los capitulares, y por lo que se refiere a la pobreza, son sólo preceptos los que hablan de ella, de cuatro que hay en las actas tres son para legislar sobre el voto; el más interesante es el tercero, que trata de la pobreza que debían observar los religiosos que vivían entre los indios, como lo dice el texto del acta:

³⁷ MS 1-1548, 5.4.

³⁸ MS 1-1548, 8.1.

³⁹ MS 1-1548, 5.1.

⁴⁰ MS 1-1548, 8.2.

⁴¹ MS 1-1550, 6.4.

Item, mandamos en virtud de santa obediencia que ningún religioso subdito ni prelado gaste de las comunidades de los indios, ni pida dineros algunos de 5 pesos arriba, ni decirles que lo compren para ornamentos ni para otra cosa sino para la sustentación (de los religiosos). Y que si otra cosa tuvieran de pedir, que lo comuniquen con nuestro padre provincial y que el que esta obediencia quebrantare incurra en un mes de gravior culpa.⁴²

El testimonio de pobreza que los religiosos debían dar a los indios era fundamental en la metodología misional, y tanto la corona como las autoridades religiosas sabían que cualquier abuso en materia tan delicada podía echar a perder las intenciones o los intereses de la corona o de la evangelización; de ahí la necesidad de legislar vigorosamente al respecto.⁴³ Es hasta el capítulo de 1550 cuando encontramos principios de una legislación más definida sobre las transgresiones del voto de la castidad. El capítulo define que las faltas contra los tres votos quedan reservadas a los prelados, y sobre la castidad se dice:

Declaramos estar reservado cualquier acto externo contra persona que llegue a la gravedad de pecado mortal.⁴⁴

Esto no quería decir que otras faltas como las de pensamiento no fueran pecado mortal, sino que las externas con segundas personas quedaban reservadas al prelado, para que además de la penitencia sacramental de la confesión se le aplicara una penitencia correctiva por el escándalo que se seguía o podía seguirse de tales faltas.

Lo mismo se dice en el capítulo siguiente (1552). A lo largo de las actas el tema es sustancialmente tratado de la misma manera, aunque poco a poco se le fueron añadiendo especificaciones y restricciones, según fueran necesitándose.

En 1552 se confirma la ordenación y se manda “que ningún vicario o hermano exija alguna cosa más a los indios, sino sólo lo que se refiere a la comida y al vestido”.⁴⁵

Pero ya en el capítulo de 1553, el tema de la pobreza se trata escasamente, pues sólo se limita a repetir lo ya legislado y a insistir en su exacto cumplimiento.⁴⁶ Pero en lo que hace a la castidad, además de la sanción sobre los pecados reservados contra el voto, se repite la prohibición de enviar a los religiosos solos fuera de casa sin compañero, “conviene a saber, fuera del patio de la Iglesia”.⁴⁷

Capítulos posteriores habrán de ser más estrictos en cuanto a la guarda

⁴² MS 1-1550, 6.3.

⁴³ MENDIETA; III, 3. También la real cédula del emperador a las autoridades de las Indias de 2 de agosto de 1533, CDIAO; X, p. 172.

⁴⁴ MS 1-1550, 4.3.

⁴⁵ MS 1-1553, 4.10.

⁴⁶ MS 1-1553, 5.4; 5.5; 9.1; 9.3.

⁴⁷ MS 1-1555, 7.5.

de la castidad, pues se prohibía permanecer solos dentro de la casa, a no ser con una especial licencia del provincial.

Es a partir de 1555 cuando se advierte un considerable aumento en la legislación sobre la pobreza. Las actas de este capítulo contienen nada menos que 12 referencias sobre el tema. Hay que notar también que es el primer capítulo provincial que no se celebra en el convento de México, sino en el de Izúcar. Las actas manifiestan que la intención fue la de hacer una recapitulación legislativa en un sentido más realista, afrontando las dificultades económicas por las que atravesaba la provincia. De ahí que junto a las normas ya "tradicionales" que reclamaban mayor austeridad a los religiosos en el cumplimiento del voto, aparecen otras nuevas que significan una relativa apertura, aunque sea como un mal tolerado. Tal es el caso de una ordenación que permite que el convento de Puebla reciba todas las "limosnas y herencias" que pueda para poder sustentar a los religiosos, pues al parecer la comunidad de la ciudad de los Ángeles pasaba por momentos muy críticos.

El texto de la ordenación dice así:

Igualmente ordenamos que, como nuestro convento de la Ciudad de los Ángeles no tiene suficientes limosnas para el sustento de los religiosos, como es justo; y como se quitan no pocos inconvenientes y sí se siguen muchas cosas óptimas, concedemos pues, a tenor de las presentes al prior de dicho convento, presente y futuro, y a todo el convento, que puedan recibir como necesario lo que se les ofrece en herencia o les fuere ofrecido en el futuro para el sustento de los hermanos; así como para la construcción y reparación de la casa y otras cosas semejantes que se nos mandan y prescriben en las Actas del Capítulo General de Roma celebrado el año del Señor de 1553 bajo el reverendo padre Maestro General Fray Esteban Genuensi.⁴⁸

El realismo de los capitulares no deja lugar a dudas, sin embargo es muy significativo que al ampararse en una admonición del capítulo general, ésta legisla para aquellos lugares en donde la reforma religiosa aún no regía plenamente, y a los que por una verdadera necesidad, se les permitía un cierto peculio,⁴⁹ esto es, que cada religioso viera por sí mismo. La diferencia radica en que aquí la concesión se hace a la comunidad y no a los particulares, y por ello el capítulo provincial aclara que los religiosos no deben poseer bienes o dineros en poder de seglares, como se había ordenado anteriormente.⁵⁰

Otra de las medidas adoptadas por el capítulo provincial para hacer frente a las dificultades económicas fue la de ordenar una ayuda para solventar los gastos de los tres conventos: México, Oaxaca y Puebla, que eran los centros de formación religiosa de la provincia.⁵¹ Por entonces el convento de

⁴⁸ MS 1-1555, 5.15. El texto del capítulo general en ACCOP, IV, p. 348.

⁴⁹ Bienes o dineros para uso personal.

⁵⁰ MS 1-1555, 5.15.

⁵¹ Sobre el convento de Oaxaca, las actas hacen una mención especial para que todas las casas comarcanas le ayuden, "como hasta aquí lo han hecho", con todo lo que pudieren. MS 1-1555, 19.

Méjico albergaba a 35 religiosos, de los cuales sólo 12 eran ya sacerdotes; el de Puebla 18 con siete sacerdotes. Esta ayuda que recaía principalmente sobre las demás casas, consistía en que cada sacerdote de la provincia celebrara 50 misas, de modo que los estipendios o limosnas arancelarios que se recibieran por ellas se debían enviar a los conventos señalados. En esta ocasión quedaban exceptuados de esta obligación los conventos de Oaxaca y de Izúcar "porque no pueden por tener muchas que deber".⁵² Haciendo cálculos, la aportación representaba una suma considerable, ya que de 82 sacerdotes que entonces había en la provincia, tomando como base para este dato las mismas actas capitulares en su sección de asignaciones, 50 estaban obligados a cumplir con dicha ley, o sea 2 500 misas, y aunque no hemos podido averiguar cuánto era el total de los estipendios, es de creerse que la cantidad no sería despreciable y que sí aliviaría en buena parte las necesidades de dichos conventos. Es importante notar que los capitulares no quieren hacer recaer el peso de esta dificultad económica sobre los indígenas, y por ello insiste en que no se pida nada a los indios fuera de lo ya establecido que era el vestido y el sustento.⁵³

Pese a la pequeña apertura que este cambio significó para la provincia, podemos afirmar que el espíritu de observancia y de rigidez no disminuyó, al contrario, las exigencias a nivel personal se hicieron mayores, y el excederse en un peso de plata se consideraba una falta muy grave contra el voto de pobreza, y para ser absuelto debía hacerse una confesión al prelado y no a cualquier sacerdote.⁵⁴ También a los superiores se les aumentan las restricciones, de modo que no puedan administrar a su arbitrio los bienes de la comunidad, y así se les ordena que no den nada de dichos bienes sin el consentimiento de los padres del consejo de la casa, a no ser que fueran "menudencias"⁵⁵ y más aún, se manda como precepto bajo pena de *graviori culpa*, que ningún prelado regale las cosas de la comunidad que se consideran necesarias para la misma: "libros de la librería, mantas o colchones o almohadas u otras cosas semejantes" y esto inclusive a los religiosos del mismo convento.⁵⁶ A los súbditos también se les prohibía dar a otros religiosos, aunque fueran del mismo convento, alguna de las cosas que tenían destinadas para su uso.⁵⁷

En opinión de los capitulares, el vicio de la propiedad se disimulaba en la

⁵² MS 1-1555, 1.4.

⁵³ MS 1-1555, 5.9.

⁵⁴ Las faltas contra los votos podían ser leves o graves, según la materia del mismo. En el caso de la pobreza, el capítulo designa como falta grave el excederse en un peso de plata; con ello el trasgresor, además de ser reo de un castigo, cometía un pecado, es decir, una falta mortal por tratarse de un voto; ese pecado podía ser perdonado en la confesión por cualquier sacerdote. Sin embargo, los prelados tenían facultad, como en este caso, para reservar la absolución de dicho pecado, y sólo podía impartirla el confesor designado por el prelado para el efecto.

⁵⁵ MS 1-1555, 5.8.

⁵⁶ MS 1-1555, 7.4.

⁵⁷ MS 1-1555, 6.3.

posesión de algunos objetos, como libros, los que, por identificarse con la vocación intelectual de la orden, se convertían para algunos en válvula de escape, y para corregir esos abusos el capítulo decidió que ningún religioso pudiera tener más de 12 libros para su uso, fuera de los lectores (profesores), los predicadores y los prelados, a quienes el provincial señalaría el número que podían tener.⁵⁸ Esta medida, además de identificarse con la tendencia monacal enemiga de los estudios vanos, y prescindiendo del fin correctivo que pudiera tener, alimentaba la falta de interés por el estudio y más tarde propiciaría el no menos vano deseo de refugiarse en los títulos de lectorado, para conseguir algunas libertades en beneficio personal.

“Obedeced al superior como a padre; mucho más al Superior Mayor, que tiene el cuidado de todos vosotros”, se recomendaba a los religiosos en este capítulo, y a los superiores se les decía que no se creyera feliz por tener la autoridad, sino por servir a sus hermanos con caridad. “Sostenga con agrado la observancia e impóngala con temor”, agregaba. Sobre los hombros del superior estaba el “corregir a los inquietos, consolar a los pusilánimes, alentar a los débiles y ser paciente con todos”. En cuanto a la castidad se recomendaba no hacer nada que ofendiera la vista de los demás, ni en el porte ni en los movimientos.

El siguiente capítulo provincial celebrado en el convento de Santo Domingo de México el día 20 de septiembre de 1556, es también abundante en noticias relativas a la pobreza, y aunque en su mayoría se trata de reiteraciones de las actas ya mencionadas, encontramos algunas novedades que ilustran el proceso casuístico de la observancia. Se insiste, por ejemplo, en que las faltas contra el voto que excedieran de un peso de plata quedaran reservadas a los prelados,⁵⁹ pero como algunos religiosos acusados en este punto y en otros, alegaban con razones no previstas por la legislación, el capítulo concedió a los superiores el poder aclarar las dudas que surgieran con relación a los tres votos,⁶⁰ pero como la casuística no era monopolio de los súbditos sino también de los superiores, amparándose en que podían dar “menudencias”, distribuían cosas que en opinión de los más observantes no eran tan insignificantes, los capitulares se vieron obligados a tasar el valor de tales objetos hasta dos pesos, de tal manera que los superiores que quisieran disponer de cantidades mayores debían consultar al consejo.⁶¹

Otra corruptela que por entonces comenzó a observarse entre los superiores principalmente, fue que al ir a los capítulos provinciales, sintiéndose amparados por su cargo y por la misión que tenían, tomaban para su viaje algo más de lo estrictamente necesario ya en dinero o en cosas, y como algunos de ellos presentían que serían enviados a otros conventos, como súbditos o como superiores, procuraban llevar consigo aquellos objetos que juzga-

⁵⁸ MS 1-1555, 5.4.

⁵⁹ MS 1-1556, 3.3.

⁶⁰ MS 1-1556, 3.4.

⁶¹ MS 1-1556, 5.8.

ban podían serles de utilidad en su nuevo destino, o porque se habían encariñado con ellos. En contra de estas cosas, el capítulo prohíbe bajo pena de “grave culpa” llevar más de lo necesario para el viaje, y hasta les manda que no fueran cargados con las cosas de los indios; esto se refería probablemente a las limosnas que durante su viaje los indígenas les ofrecían, y también podría tratarse de objetos artesanales que obtenían para regalar, cuando no vender, a sus familiares o amigos.⁶²

Las demás ordenaciones y preceptos de este capítulo son confirmación de leyes anteriores, tales como el no enviar dinero o su valor a España por ningún motivo,⁶³ o bien no tener dinero en poder de seglares,⁶⁴ y no disponer de más de 12 libros para uso personal.⁶⁵

Ya en este capítulo hay más información, y más precisa, sobre la castidad. El acta ordena que ningún confesor, bajo pena de grave culpa, confesara a mujeres en otro lugar que no fuera el confesonario o reja, exceptuando el caso de grave enfermedad.⁶⁶ Las medidas de precaución para evitar el trato con mujeres alcanzaban inclusive a las monjas, y así en 1558 se ordena a todos los religiosos que por ningún motivo fueran a los monasterios de monjas ni a dar sacramentos ni a ninguna otra cosa.⁶⁷

El capítulo de 1558, que fue intermedio del padre fray Domingo de Santa María,⁶⁸ y se celebró el día 15 de enero en el convento de Yangüitlán, presenta ricas novedades sobre nuestro tema de la pobreza. Los capitulares quieren hacer frente a repentinos abusos hasta entonces tolerados, o recientemente aparecidos, como las caballerizas en las casas y conventos. Como en las comunidades indígenas se tenían caballos para el servicio de las mismas, algunos religiosos usaban de ellos como propiedad; por eso los capitulares mandaron que los caballos permanecieran sólo en las comunidades indígenas. La constitución mandaba a los religiosos ir siempre a pie como muestra de pobreza, a ejemplo de Santo Domingo de Guzmán, que siempre viajó conforme al modelo apostólico; sin embargo, la dispensa permitió rápidamente el uso del caballo como medio de transporte en caso de estricta necesidad, de la cual, por otra parte, debía juzgar únicamente el prelado. De todas formas al generalizarse la dispensa, la reacción de la observancia, apegándose al espíritu, primero, y a la letra, después, procuró abolir este medio de locomoción. En la provincia desde un principio se ordenó la rigidez sobre el particular, hasta el punto de mandarse, en el capítulo de 1541, que los religiosos que sólo pudieran asistir al capítulo provincial caminando a caballo se abstuvie-

⁶² MS 1-1556, 5.17.

⁶³ MS 1-1556, 8.1.

⁶⁴ MS 1-1556, 8.2.

⁶⁵ MS 1-1556, 5.4.

⁶⁶ MS 1-1556, 5.13.

⁶⁷ MS 1-1558.

⁶⁸ Es una de las columnas de la fundamentación de la provincia. Ocupa diversos cargos, ya como provincial en dos ocasiones (1547 a 1550 y 1556 a 1559). Fue definidor en diversos capítulos. En 1555 es nombrado vicario de toda la nación mixteca. Muere en 1559.

ran de ir al dicho capítulo.⁶⁹ No es, pues, difícil imaginar el horror que experimentaron algunos religiosos observantes al constatar no sólo el uso de caballos entre los religiosos, sino el establecimiento de caballerizas en los conventos, por ello el capítulo manda que se quiten, y para que surtiera efecto la ordenación se acompañaba con la pena de absolución del oficio al prelado que no ejecutare la orden.⁷⁰

La necesidad para poder hacer uso de los caballos de las comunidades indígenas, a que se referían los capitulares, en muchos casos era condicionada por la geografía, pero también en otros era un abuso, fruto de la comodidad y hasta de vanidoso exhibicionismo. En ambos casos el tiempo llegará a sancionar el uso. Conviene notar que el acento de esta ordenación recaía principalmente en la negación de la propiedad y no tanto sobre el uso; no se sabe si la medida obedecía a cierta tolerancia o a una real necesidad.

Otro aspecto nuevo en la legislación sobre la pobreza es una ordenación al provincial para que en su visita canónica, o sea la inspección que en calidad de autoridad debía realizar en los religiosos y casas de la provincia, revisara los libros de la administración conventual como los de las comunidades indígenas, imponiendo la obligación (a los respectivos prelados) de llevarlos al capítulo provincial. La medida era para evitar que los religiosos menos escrupulosos se lanzaran sobre los bienes de las comunidades indígenas, al no poder disponer de los de sus propias comunidades. Y así encontramos en las actas un precepto por el que se prohíbe a los religiosos pedir a los indios más de 20 pesos para gastos de sacristía, campanas o iglesia sin la licencia del provincial.⁷¹

Por otra parte, mientras en lo relativo a las contribuciones de los indios para los objetos de culto se percibe una mayor apertura, en contraposición el capítulo reduce por medio de una ordenación la cantidad de la que un superior podía disponer sin consultar con el consejo de la casa, de dos pesos a sólo uno.⁷²

Ya hemos visto también cómo las actas insisten en que los religiosos se abstengan de tener dinero o valores con los seglares, y este capítulo tampoco es la excepción,⁷³ sólo que ahora a esa ordenación se añade otra que prohíbe a los religiosos conservar en los depósitos conventuales bienes de los seglares, indios o españoles, mandando bajo precepto formal devolverlos a sus dueños en el término de un día natural.⁷⁴ En este caso la intención de los capitulares es evitar que las comunidades tuvieran un fondo con el que se respaldaran económicamente, y sobre todo para desvanecer cualquier malentendido entre los indios acerca de la verdadera intención de los religiosos al fundar casas

⁶⁹ MS 1-1541, 4.4; lo mismo se decía de la ley de la abstinencia.

⁷⁰ MS 1-1558, 5.23.

⁷¹ MS 1-1558, 7.6. Se recordará que años atrás la cantidad se había fijado en cinco pesos.

⁷² MS 1-1558, 5.9.

⁷³ MS 1-1558, 7.8.

⁷⁴ MS 1-1558, 7.7.

y misiones. En este sentido el capítulo ordena, haciéndose eco de un documento del maestro general de la orden y del cual no tenemos ninguna otra referencia, la revocación de todas las licencias concedidas a los prelados para pedir algunas limosnas, destinadas sobre todo a la construcción de conventos y santuarios; y al mismo provincial se le ordena que a tenor del mandato del maestro general, no conceda semejantes licencias sin antes tener el consentimiento de dos de los cuatro definidores.⁷⁵

Estas actas concluyen recordando a todos los religiosos la prohibición de enviar dinero a España, y a los capitulares que no tomen para su viaje más de lo estrictamente necesario. Al provincial se le encomienda quitar a los frailes aquellos libros que en su opinión fuesen superfluos, y hasta manda que nadie compre o venda libros sin licencia del mismo padre provincial.⁷⁶ Los excesos en más de un peso de plata se consideran pecados reservados contra el voto.⁷⁷

En el capítulo electivo de 1559, celebrado en el convento de Santo Domingo de México, la legislación sobre la pobreza carece de originalidad, repitiendo ordenaciones y preceptos de capítulos anteriores. Sin embargo, hay en estas actas un apéndice con datos muy interesantes de orden práctico, que en el documento se denomina actillas; se trata de los criterios del provincial y los definidores para encarar algunos problemas muy concretos. De 13 incisos de que se componen las actillas, tres se refieren a la pobreza. El primero de ellos trata de poner fin a una costumbre que nada tenía que ver con la mendicidad, y consistía en hacer regalos a los seglares; de modo que el provincial y los definidores lo prohíben tanto a súbditos como a prelados.⁷⁸ Aquí podemos ver ya cómo el ambiente secular comenzaba a filtrarse en algunas comunidades, y al mismo tiempo cómo el ambiente de estabilidad sociopolítica en el que crecían las comunidades urbanas impulsaba a los religiosos a ganarse las simpatías y el reconocimiento de los seglares por medio de presentes, más que por sus cualidades estrictamente religiosas.

De los otros dos puntos de las actillas, uno trata de la necesidad de recurrir al procurador del convento cuando fuera a comprarse algo en los pueblos de españoles para las casas de vicaría establecidas entre los indios. Esto se hacía para evitar que los religiosos se divagaran entre los españoles con pretexto de la necesidad. Y también para no escandalizar a los seglares que vieran a los frailes cada uno comprando por plazas y mercados.⁷⁹ Por último, las actillas usaron otra vez el procedimiento de hacer celebrar un determinado número de misas a los religiosos en beneficio de los tres conventos de México, Puebla y Oaxaca. Esta vez el número de misas señalado a cada religioso fue de 50, lo cual daba un total de 5 000 misas, pues el número de sacerdotes ascendía a 100, sin contar a los 36 sacerdotes asignados en los tres conventos.

⁷⁵ MS 1-1558, 5.16.

⁷⁶ MS 1-1558, 7.1; 5.14; 5.5.

⁷⁷ MS 1-1558, 3.3.

⁷⁸ MS 1-1559, 15.2 y MS 2-1559, 16.1.

⁷⁹ MS 1-1559, 15.6 y MS 16.5.

mencionados.⁸⁰ Según las mismas actillas la distribución de esos fondos debía hacerse del siguiente modo: 4 000 misas para el convento de México, y las mil restantes para los otros dos conventos; y se hacía de esa manera para aliviar el peso de la formación de los futuros sacerdotes que estudiaban en esos centros religiosos;⁸¹ y también para controlar y limitar los ingresos de las casas, cosa que dio pie para que un nuevo tipo de fricciones se estableciera entre las vicarías y los conventos.

En las actas de este capítulo encontramos algunas precisiones útiles para ilustrar el proceso de decadencia que iba afectando a la provincia, así aparece la necesidad de precisar lo que se entiende por bienes necesarios a la comunidad para que nadie pudiera disponer de ellos sin autorización; esos bienes son: "sacristía, enfermería, librería, hospedería y demás oficinas —y añade— y los de las comunidades de los indios".⁸² aclarando que quien los tomare para sí o para otro, sería castigado con la pena de *gravioris culpea*.

Por lo que hace a las caballerizas, este capítulo manda que se supriman, pero además se precisa que los caballos que se encontraran en las caballerizas, los "aplique" el provincial, es decir que podía disponer de ellos y enviarlos a las casas "que a nuestro provincial pareciere".⁸³ Ese es uno de los pasos más decisivos en el proceso de decadencia, pues al hacer la distinción entre casas que podían tener caballos y casas que no podían tenerlos, se estaba autorizando de manera implícita el uso de este animal como medio de transporte.

También notamos una ligera apertura en relación con los libros, permitiéndose a los religiosos elegir sobre la calidad de los mismos, aunque el principio de que ningún religioso comprara o dispusiera de ellos sin licencia del provincial quedaba en pie.⁸⁴

En la sección de preceptos, hay uno que parece tener su raíz en el análisis que hicieron los capitulares de los libros de cuentas de las casas, en los cuales no todo estaba claro, pues leemos:

... todos los dineros que vinieren a la casa de cualquier manera que sea, o de misas o de otra cualquier limosna, se meta en el depósito en el qual aya dos llaves, las quales tengan diversos religiosos, y de allí se saque con cuenta y razón.⁸⁵

En el capítulo de 1559 encontramos una importante ordenación que tiene que ver con el voto de castidad y que completa el sentido de la que hemos citado de no salir solo del patio de la iglesia ni quedar en casa igualmente solo, y que añade: "y que ni solo ni acompañado valla a casa de ningún

⁸⁰ MS 1, 15.8 MS 2, 16-7. Los sacerdotes estaban distribuidos como sigue: diecisiete en el de México, nueve en Puebla y diez en Oaxaca.

⁸¹ Según las Actas, había entonces en el convento de México veintiún profesos; trece en Puebla y nueve en Oaxaca.

⁸² MS 1 y MS 2-1559, 6.1.

⁸³ MS 1-1559, 6.7.

⁸⁴ MS 1-1559, 6.8.

⁸⁵ MS 1-1559, 9.3.

indio si no fuere a confesar algún enfermo que no pueda ser traído a la Iglesia”,⁸⁶ esto se manda bajo pena de diez días de *gravioris culpa* al súbdito desobediente y con la absolución del oficio al prelado.

Por otra parte, la guarda de la castidad por los religiosos trata de evitar cualquier familiaridad sospechosa con los indígenas, al divagar de la clausura con el pretexto del ejercicio ministerial de evangelización.

Las mismas ordenaciones y preceptos volvemos a encontrarlos en este capítulo de 1561.⁸⁷ Como algunas casas no tenían confesonarios apropiados para confesar a las mujeres, en el siguiente capítulo de 1562 se manda a los vicarios que con toda rapidez construyan confesonarios tanto en sus casas como en los pueblos pertenecientes a su jurisdicción.⁸⁸

En el capítulo siguiente celebrado en Tepozcolula en 1561, las actas, al igual que las precedentes, anexan unas “actillas”, en donde se incluye el precepto en cuanto a la pobreza por el cual se prohíbe a los superiores dar a ningún religioso en particular *dineros o misas*⁸⁹ para él o para ayuda de parentes o para cualquiera otra necesidad; pero es raro que se aclare que sólo de los bienes de la comunidad,⁹⁰ dejando así la mano abierta en otros casos, con lo que se sentaba un funesto precedente para la conservación de la observancia, ya que se aprobaba el *peculio* en beneficio personal o de personas ajenas a la Orden. Si compramos esta legislación con la contenida en los primeros capítulos, no podemos negar que la letra era una solapada tolerancia a la creciente ola de relajación, a la vez que un impotente esfuerzo por salvaguardar lo “esencial” de la observancia.

Las actas nos revelan que los capitulares ya se habían dado cuenta de que algunos religiosos, sobre todo los que vivían entre los indios, seguían pidiendo más de lo necesario y ‘exigido’ para su vestido y manutención, y así manda a todos los religiosos que respeten la legislación, y hasta llega a especificar que la prohibición alcanza a los conventos y oficinas, de manera que no se podían alegar las necesidades que éstos tenían para usar de los bienes de las comunidades indígenas o inducir a los mismos indios a “hacer limosnas” para esos fines. La transgresión se pena con seis días de *gravior culpa*, y con absolución de oficio al prelado.⁹¹

Los abusos no paraban ahí, sino que en otras ocasiones, con motivo de construcciones, principalmente, algunas casas gastaban el dinero de los estipendios antes de celebrar las misas, por lo que el capítulo reacciona en contra de este desorden poco digno, mandando que no se gaste el dinero de las misas antes de haberlas celebrado.⁹² Con el mismo fin de evitar abusos en la administración de los bienes de hospitales o cofradías, el capítulo manda

⁸⁶ MS 1-1559, 6.2.

⁸⁷ MS 1-1561, 4.4; 4.8; y MS 2-1561, 6.1.

⁸⁸ MS 1-1562, 5.5.

⁸⁹ MS 1 y MS 2-1561, 15.1.

⁹⁰ MS 2-1561, 15.1.

⁹¹ MS 1 y MS 2-1561, 6.2.

⁹² MS 1 y MS 2-1561, 6.6.

que no se gaste nada de dichos bienes sino en favor de los mismos hospitales y cofradías. Más aún, como algunos religiosos abusaban del prestigio que les daba el hábito y aconsejaban a los indios prestar dinero y vender tierras a los españoles, el capítulo, consciente del peligro que esto traería para la evangelización, lo prohíbe terminantemente y amenaza con pena de seis días de *gravior culpa* a los súbditos desobedientes y con absolución de oficio al prelado.⁹³

Finalmente aparece en esta acta por vez primera la distinción entre súbditos y prelados con relación al pecado contra el voto de la pobreza reservado por el exceso en el gastar o disponer de algún objeto sin licencia; en las actas anteriores esta falta se estipulaba en dos pesos primero y después en uno, ahora se fijaba un peso para los súbditos y dos para los prelados,⁹⁴ y aunque con anterioridad le estaba prohibido al prelado dar cosas por valor de más de dos pesos sin el consentimiento del consejo de la casa, no estaba sancionado como falta reservada.

Hay un lapso en las actas de los capítulos provinciales que corre hasta el celebrado en 1562, el 19 de septiembre en el convento de Santo Domingo de México, que consigna una ordenación por la que se manda a todos los religiosos residentes de otros conventos que no fueran los suyos propios de asignación, que no pueden ir a sus prelados sin el consentimiento de los superiores en cuya casa están de huéspedes; la pena a los transgresores es la privación de la voz activa y pasiva durante un año, y además tres días de grave culpa. Y como según parece había bastantes abusos en ese sentido, se le manda al provincial que la pena señalada se ejecutara sin dispensa.⁹⁵ En el mismo estilo continúan las actas siguientes hasta 1568, donde al hablar de los pecados reservados a los prelados para su absolución, por vez primera se dice que el voto de obediencia es reservado siempre que haya transgresión de los preceptos de los prelados y se especifique en los mismos la reserva.⁹⁶ Lo mismo se dice en el capítulo de 1572,⁹⁷ y la razón de esta necesidad es que, como ya se dijo antes, en la orden ninguna falta obliga a pecado, aunque sí a castigo, a no ser que por la materia misma de los votos comporte una falta moral intrínseca; pero también puede aplicarse la falta moral en algún caso especial. En la provincia de Santiago este tipo de preceptos se aplicaba con relativa frecuencia, recurso muy propio de sistemas autoritarios decadentes que necesitan recurrir a la presión moral cuando no a la física

⁹³ MS 1 y MS 2-1561, 6.3.

⁹⁴ MS 1 y MS 2-1561, 4.2.

⁹⁵ MS 1 y MS 2-1562, 6.3. Hemos de señalar que esta ordenación provenía de la legislación general, sancionada por tres Capítulos Generales. Sin embargo, en México tuvo muy buen eco y hasta se llegó a prohibir a los religiosos ir de visita a otros conventos que no fueran los más cercanos. Así por ejemplo, en el capítulo de 1568 (MS 2, 8.2) se lee: "que los religiosos no salgan fuera de sus distritos ni vayan a las fiestas de las otras casas sin licencia de nuestro padre provincial, si no fuere a la casa más cercana, y esto pocas veces".

⁹⁶ MS 2-1568, 4.2.

⁹⁷ MS 2-1572, 6.2.

para obtener los resultados deseados. Creemos que en la provincia de Santia-go son ambos elementos los que se conjugan y originan una falta de creatividad tan arraigada que desemboca en una pasividad conformista. Esta desoladora situación se alimentó y vivió de una institución conservadora, vegetativa, al margen de una sociedad urgida de evangelización y en evolución constante.

Las actas de este capítulo de 1562 son muy parcas en el tema de la pobreza y en su totalidad se trata de repeticiones de lo ya legislado.⁹⁸ En cambio en el siguiente capítulo de 1564, encontramos nuevos elementos que proponen reglamentar la administración de los fondos económicos y abolir ciertas prácticas de propiedad referidas siempre en cada capítulo, y cada vez más calurosamente.

Se manda además no sólo no usar de los bienes de los hospitales y cofradías para otros fines, sino incluso el tener los depósitos de dichos hospitales y cofradías, bajo pena de absolución de oficio al prelado que fuese negligente y seis días a pan y agua al súbdito.⁹⁹ También se insiste en que ni los prelados ni los súbditos pidan a los indios ni en comunidad ni en particular cosa alguna fuera de lo estipulado, que era lo relativo al vestido y a la comida, pero como algunos querían hacer extensivo este mandato u obligación de los indios hacia los misioneros, les pedían vestido y alimento no sólo para ellos, sino también para otros religiosos. El capítulo prohíbe terminantemente la medida bajo pena de seis días de grave culpa sin dispensa a los súbditos o prelados que mandaran hilar a los indios más de lo que necesitaran los religiosos de su casa.¹⁰⁰

Los capitulares pretenden también limitar el abuso de ciertos frailes que sin licencia disponían de las cosas que la comunidad les había dado para su uso, por ejemplo, mantas, hábito, libros, etcétera; como si fueran propietarios de las mismas, vendiéndolas o trocándolas a veces hasta con la misma comunidad; para estas cosas hay una prohibición enérgica en términos semejantes a las anteriores.¹⁰¹

Por otra parte, en las actas hay un precepto que manda poner en el depósito común “todo lo que en dineros viniere a la casa, a no ser aquello que de próximo se obiere de gastar en el gasto de la casa”.¹⁰² El precepto no se impone sin motivo, y aunque de suyo tiene buen sentido, no deja de hacer pensar que por esa puerta entraba más de un desorden, de ahí la necesidad de poner coto a abusos, pues los religiosos comenzaban a tener bienes personales y a disponer de ellos a su arbitrio.

Las actas de este capítulo concluyen por fijar la contribución de los sacerdotes de la provincia en un determinado número de misas; en esta ocasión se manda celebrar a cada sacerdote 30 misas en beneficio de los conventos

⁹⁸ MS 1-1562, V. gr.: 7.2; 5.11; 5.12, etc.

⁹⁹ MS 1-1564, 3.5.

¹⁰⁰ MS 1-1564, 3.5.

¹⁰¹ MS 1-1564, 4.7. Por el voto de pobreza se renuncia a la posesión pero no al uso.

¹⁰² MS 1-1564, 5.2.

de México y Puebla;¹⁰³ al de Oaxaca no se le menciona en esta ocasión. El número es sensiblemente menor en proporción al estipulado en otros capítulos (50 misas). Desgraciadamente no pudimos hacer una evaluación exacta del número de sacerdotes y de misas por faltar en el documento la sección de asignaciones, sin embargo, basándonos en años anteriores, podríamos dar un monto aproximado de 3 000 misas.

Al aumentar las casas y dejarse como cosa de poca importancia, o por muy sabidas, algunas normas como la clausura de los conventos bajo llave, en el capítulo de 1564 se ordena que en las puertas de los conventos, especialmente las de la cerca, se tuvieran las dos llaves.¹⁰⁴ En el de 1565, la estrechez de la clausura debía ser respetada; además de las llaves, y la prohibición de que personas extrañas a la orden entraran en los conventos y casas, se ordena también que por las noches no quede ningún seglar, español o indio, a dormir dentro de los cercos del convento.¹⁰⁵

El capítulo de 1565 es una recapitulación de lo ya legislado sobre el tema, pero contiene también algunas precisiones nuevas que ayudan a comprender mejor la evolución del problema. A manera de resumen creemos conveniente referir esquemáticamente las diversas ordenaciones y preceptos que se consignan en estas actas, ya que es el punto medio en la cronología que estudiamos.

Primeramente se confirma una sanción por la que quedan reservados todos los pecados que cometieren los súbditos contra la pobreza al excederse en más de un peso de plata;¹⁰⁶ igualmente se confirma que ningún religioso, súbdito o prelado, pida a los indios alguna cosa fuera de lo que se les ha señalado para el sustento de los religiosos, y que tampoco aconsejen que presten dinero a personas seglares. Se incluye la prohibición de guardar el depósito de los hospitales en el fondo de la comunidad, y el gastarlo en cosas que no fueren para el bien de las mismas instituciones bajo pena de grave culpa.¹⁰⁷

En la sección de ordenaciones se manda en primer lugar que los prelados no gasten más de dos pesos sin la autorización de los padres de la casa,¹⁰⁸ aunque en esta ocasión no se consigna esa falta de los prelados como reservada. Se ordena también que las cajas del depósito, así como los libros del recibo y gasto de ingresos estuvieran en una celda aparte bajo dos llaves, cada una de las cuales en mano de distintos religiosos, con el fin de evitar la malversación de fondos,¹⁰⁹ y la de que ningún religioso trueque con la comunidad alguna de las cosas que se le han permitido para uso.¹¹⁰

¹⁰³ *Idem*, 11.

¹⁰⁴ MS 1-1564, 4.5.

¹⁰⁵ MS 2-1565, 7.3.

¹⁰⁶ MS 2-1565, 6.2.

¹⁰⁷ MS 2-1565, 6.5.

¹⁰⁸ MS 2-1565, 7.2.

¹⁰⁹ MS 2-1565, 7.3.

¹¹⁰ MS 2-1565, 7.4.

Es también dentro de las ordenaciones donde encontramos algunos elementos nuevos: el que para solventar los gastos que un capítulo provincial oca-sionaba a la casa en donde dicho capítulo se celebraba, cada uno de los capitulares contribuyera con 10 pesos; hasta entonces nada se había mandado y al parecer la contribución era voluntaria, y hasta podría incluirse en la aportación que las casas hacían en pro de los tres conventos en misas, ya que por otra parte la mayoría de los capítulos se hacían en el convento de Méxi-co, por lo menos los electivos.¹¹¹

Sobre las caballerizas, los definidores encargan sobremanera al padre provincial que las quite de las casas; pero conceden que las haya en las casas de Teguantepec, Jalapa, Nejapa, Tlaxiaco, La Villa Alta, Chila, Tonala y Yautepec.¹¹² La medida no deja de ser un avance real si consideramos la zona misional y geográfica de las casas, pero desde el punto de vista de la obser-vancia es un verdadero *retroceso tolerado*, ya que es la aprobación oficial de un elemento tan encontrado con la mentalidad y tradición de la observan-cia. El esfuerzo de la autoridad por salvar lo salvable dentro del proceso de relajación frente al cual ya casi nada puede hacerse, se manifiesta en deci-siones de este tipo, que es más timidez que prudencia.

Otra novedad, aunque de menor importancia, es el que nadie pueda vender o cambiar libros sin licencia del provincial,¹¹³ en este caso se refiere a los seglares y no a la comunidad, aunque el principio es el mismo; la no pro-piedad de los religiosos sobre los bienes. No obstante se sabe que los religio-sos podían disponer de algunos bienes recibidos de sus parientes o como li-mosnas, y la autoridad lo toleraba. La ley quiere salvaguardar, al menos for-malmente, el sentido de la no propiedad. Relacionado con esto, las actas re-fieren otra ordenación: que los sacerdotes no se "carguen" de misas, o sea aceptar más de las que pudieran celebrar y que les fueran encomendadas.¹¹⁴ Esto por lo que se refiere a los estipendios, pues en caso de que los religiosos no las pudieran celebrar, la obligación de cumplir con el compromiso pasaba al convento o casa en donde el dicho religioso estaba asignado, y como a veces sucedía que los estipendios ya se habían gastado antes de celebrar las misas, el perjuicio recaía sobre la comunidad. Cada sacerdote sólo podía ce-lebrar una misa diaria, y con frecuencia los religiosos no celebraban diaria-mente. Lo más notable es que la legislación se dirige a los particulares, dando a entender que había una administración privada en este punto, siendo ello un capítulo más de propiedad.

En la sección de preceptos hay algunos dedicados a la pobreza; el prin-ci-pal es el que se refiere a no enviar dinero o su valor a España, aunque fuera para ornamentos para los conventos. También se dice que nadie puede llevar o disponer de las cosas que tiene para su uso sin licencia del padre provin-

¹¹¹ MS 2-1565, 7.5.

¹¹² MS 2-1565, 7.6.

¹¹³ MS 2-1565, 7.7.

¹¹⁴ MS 2-1565, 7.8.

cial, pues sucedía que algunos, al regresar a España, se llevaban los objetos que habían usado durante su estancia en México, o bien los regalaban o vendían.¹¹⁵ En este precepto se incluye la prohibición de tener dinero en poder de seglares, y queda reservada la absolución de dicha falta únicamente al provincial.¹¹⁶ Se insiste también en la obligación de poner en el depósito común todo el dinero que entre a la casa, y que nadie tenga dinero en su poder, ya fuera de comunidad o “bien se los *hubiesen dado de limosna en particular*”, a excepción de los que fueran a usar de inmediato en el gasto de la casa.¹¹⁷

Esta última cláusula es la más clara prueba de cómo ya se permitía el tener propiedades personales, aunque la condición que se ponía era de que esos bienes quedasen en el depósito común y no en poder de los particulares, lo cual no deja de ser un verdadero formulismo que nada tiene que ver con el espíritu de la pobreza religiosa ni de la vida comunitaria, porque era ésta la que sufragaba los gastos de sus miembros, ya que cada uno de ellos formaba parte de una misma vida y trabajo. Este proceder provenía de los frecuentes cambios de personal que se llevaban a cabo en la provincia, cambios que creaban un clima de inestabilidad en el apostolado y en la vida de comunidad.

Las actas concluyen recordando la obligación que había de viajar sin dinero,¹¹⁸ y asignar un número de misas por cada sacerdote asignado en la provincia en favor de los tres conventos de México, que ahora es de 40, sumando un total de 5 000 misas aproximadamente.¹¹⁹

En este capítulo se confeccionó una “memoria particular que se leyó después de las actas y se manda guardar”; se trata de las actillas, todas muy prácticas y concretas. Una de ellas se refiere al trato que se daba a los indios, pero por las implicaciones que tiene con la pobreza la consignamos aquí, y es la prohibición de mandar hilar a los indios más de lo necesario para las casas de los religiosos,¹²⁰ y es a la vez un testimonio de cómo lo mandado con anterioridad sobre este punto no había surtido efecto. Otra de estas normas prácticas mandan que no se preste el dinero de las casas ni ninguna otra cosa a los seglares.¹²¹

Por lo que respecta a la obediencia no hay ordenaciones explícitas acerca de este voto; una laguna que repite sólo lo ya estipulado en otros capítulos, y una ordenación para todos los religiosos residentes de otros conventos que no fueran “los suyos propios” de asignación, que no pueden acudir a sus prelados sin el consentimiento de los superiores en cuya casa estén de huéspedes.

¹¹⁵ MS 2-1565, 8.1.

¹¹⁶ MS 2-1565, 8.1.

¹¹⁷ MS 2-1565, 8.2 (el subrayado es nuestro).

¹¹⁸ MS 2-1565, 8.2.

¹¹⁹ MS 2-1565, 18.

¹²⁰ MS 2-1565, 20.6.

¹²¹ MS 2-1565, 20.9.

pedes; la transgresión era muy penada: privación de la voz activa y casi por un año, y tres días de grave culpa; sin dispensa.

En 1567 se celebró el capítulo intermedio del padre fray Pedro de Feria,¹²³ por vez primera en el convento de Puebla, el dia 18 de enero. El interés los capitulares recae sobre la necesidad de controlar las administraciones povedas de los religiosos, y así leemos que las "limosnas particulares de los hermanos" deben ser manifestadas al superior en el término de un mes máximo dos, de otra manera las limosnas serían aplicadas a la comunidad. Una vez más es notorio el esfuerzo de parte de la autoridad por evitar posesión directa por lo menos, ya que la posesión real parecía inevitable, hasta parece establecerse la división entre bienes comunitarios y personales.

Otra ordenación de este capítulo intenta reglamentar los abusos en materia de estipendios de misas, al mandar a los religiosos que no reciban limosna misas en mayor número de las que él mismo pudiere celebrar dentro de los primeros meses siguientes, y sin encomendar a otro que las diga,¹²⁴ puescedía que algunos aceptaban celebrar misas aunque fuera con un bajo estipendio, y cuanto tenían otras intenciones mejor remuneradas, cedían a otros compañeros las primeras. También se prohíbe dar libros o cosas semejantes a cambio de misas, como si se tratare de papel moneda, y se declara traidor del voto de la pobreza a quien hiciere lo contrario.¹²⁵ Se insiste una vez más en que nadie puede vender o comprar libros sin el permiso del provincial, y en caso de comprarse dicho libro en México con la previa autorización, debería hacerse por intermedio del procurador del convento y no interesado.¹²⁶

Como puede verse, estas medidas fueron desde una tolerancia tan gran como la de autorizar bienes personales, hasta una rigidez igualmente extrema; eso prueba el descontrol que tenía la autoridad frente a la situación que cada vez se hacía más crítica.

Los capitulares están seguros de que la causa de múltiples abusos de parte de los súbditos en materia de pobreza se debía a la excesiva rigidez con que muchos superiores les trataban, sobre todo al ser enviados a otras casas de ahí que encarguen a todos los superiores que provean a sus súbditos lo necesario durante el tiempo que pasen en su compañía, y también cuando la obediencia les destina a otro lugar, y esto sin cargarles de misas, o sin proporcionarlos los medios para su transporte.¹²⁷ La medida, aunque bien orie-

¹²³ Provincial de 1565 a 1568. En 1553 es subprior del convento de Oaxaca hasta 1560 en que es vicario en la casa de Tetepac. En 1558 es prior del convento de México, funge como definidor en el capítulo provincial. Vuelve como vicario a Tetepac 1561 y es hecho predicador general para el convento de Yanhuitlán. Se le nombra examinador de una *cartilla* en lengua zapoteca. Vuelve a México como prior en 1565 hasta su elección de provincial en 1565.

¹²⁴ MS 1-1567, 7.13.

¹²⁵ MS 1-1567, 7.13.

¹²⁶ MS 1-1567, 7.13.

tada, era inadecuada para resolver el problema, que tenía raíces muy profundas, ya que sólo evitaba que los súbditos resolvieran sus necesidades materiales por otros medios. El verdadero problema, sin embargo, quedaba sin tocar al no ofrecer a los religiosos razones convincentes para impulsarlos a vivir la pobreza voluntaria, como lo podría hacer la misión, ya que en el ministerio comunitario la vivencia de una realidad social y religiosa cuestionaba al hombre religioso y vertebraba los esfuerzos de evangelización, mientras que la ley no dejaba de ser letra muerta o un esquema frío, inútil muchas veces. No debemos olvidar que el compromiso de los votos es ante todo algo personal, y que por ello la legislación tiene un valor normativo, no definitivo, y no podemos juzgar definitivamente la vida religiosa de estos hombres sólo a través de la ley, pero sí podemos hacerlo en cuanto norma y expresión perfectiva del ideal; en ese sentido encarna circunstancialmente ese ideal, corrigiendo las desviaciones o previéndolas y rectificando los caminos en orden a la realización del objetivo, en este caso con la vivencia del evangelio, personal y comunitariamente.

Otro punto de interés es el relacionado con los caballos; al aceptarse con anterioridad su uso en casos necesarios, el presente capítulo se ve obligado a reglamentar sobre la materia, respondiendo con casuística a la casuística, como suele suceder al pretender soluciones de equilibrio. Y así, en primer lugar confirma la supresión de caballos y caballerizas en las casas en donde no habían sido autorizados, y después dice que en los lugares permitidos “de aquí en adelante no se compre ni se venda ni trueque caballo alguno sin licencia del prelado mayor (provincial)”, y añade: “si algún religioso tiene algún caballo señalado para sí, por la presente lo aplicamos a la casa donde es el morador”.¹²⁷

Finalmente ordena que ningún religioso, cuando se mude, pueda llevar caballo alguno de una casa a otra, a no ser que dicho caballo sea prestado, y en caso contrario se declara propietario del animal al religioso, es decir, transgresor del voto de la pobreza.¹²⁸

Se consigna también una curiosa ordenación que reglamenta el número de “chiquihuites” o baúles que los religiosos podían poseer para guardar sus pertenencias, de tal modo que ninguno podía poseer más de dos, ni al ir de viaje llevar más de uno, los cuales debían ser “pequeños aunque de buen tamaño”.¹²⁹

En 1567, las actas insisten sobre el tema de la confesión de mujeres, especificando que en los pueblos de indios, los religiosos no podían confesar a las mujeres ni antes de salir el sol ni tampoco después de puesto, y esto inclusive en los confesonarios autorizados, es decir, con rejas.¹³⁰

¹²⁷ MS 1-1567, 7.12.

¹²⁸ MS 1-1567, 7.12.

¹²⁹ MS 1-1567, 7.17.

¹³⁰ MS 1-1567, 7.7. Por esta razón se mandaba que ningún confesonario fuera usado antes de recibir la aprobación del provincial.

Otra ordenación que se consigna en las actas de este capítulo se refiere también al comportamiento de los religiosos establecidos en los pueblos de indios, al prohibirles entrar los unos en las celdas de los otros sin licencia del prelado, y esto “se entienda no solo con los moradores (residentes) sino también con los huéspedes después de haber aposentado, so pena de un día de pan y agua por cada vez que lo contrario hicieren”.¹³¹ Esto se hacía para evitar las sospechas de sodomía que podían surgir en más de un indio, sobre todo al constatar el exagerado cuidado que ponían los religiosos en evitar a las mujeres.¹³²

Una prueba de este rigorismo antifeminista la encontramos en las actas del capítulo de 1568 en la sección de “actillas” que dice: “Que no entren mujeres en nuestros conventos, ni huertos; ni coman en las porterías de los conventos”.¹³³

Del voto de obediencia, al hablar de los pecados reservados a los prelados para su absolución, por primera vez se dice que es reservado siempre que haya transgresión de los preceptos de los prelados y que se especifique en los mismos la reserva.

Las actas del siguiente capítulo celebrado en México en 1568, se caracterizan por el sentido práctico de sus decisiones, y en el tema de la pobreza encontramos nuevos aspectos. La legislación se basa en la situación real de la provincia, con sus defectos y cualidades, y parece abandonar el romanticismo de una observancia ideal de los tiempos dorados, aunque sin dejar la rigidez; más bien procura imponer la estrechez en situaciones concretas. Así por ejemplo al señalar como pecado reservado en los súbditos los excesos contra la pobreza en más de un peso, declara que:

Por esto no entendemos conceder licencia para gastar cantidades menores.¹³⁴

y sobre los prelados fija el exceso en dos pesos sin el consentimiento de los súbditos, “de tal modo que si hubiere exceso en dicha cantidad, será pecado mortal”.¹³⁵

Se manda también no pedir a los indios cosa alguna fuera de lo señalado para el sustento de los religiosos; sin embargo, se aclara que en caso de pedírseles algo que superara los 10 pesos, tenía que ser autorizado directamente por el padre provincial y por escrito.¹³⁶ Esta medida quiere evitar los abusos ya consagrados por el uso de hacer recaer sobre los indígenas parte de los gastos de la comunidad religiosa en contra de la línea seguida en los prime-

¹³¹ MS 1-1576, 7.17.

¹³² En este sentido recuérdese la actitud del episcopado mexicano en los dos primeros concilios provinciales de México y la discusión sobre el Colegio de Tlatelolco por la tendencia incontinente de los indios.

¹³³ MS 2-1568, 26.3.

¹³⁴ MS 2-1568, 4.2.

¹³⁵ MS 2-1568, 4.2.

¹³⁶ MS 2-1568, 4.3.

ros años. Sin embargo, se mantiene en pie la ordenación de no aconsejar a los indios que presten dinero a los seglares, esto es, a los españoles, ni que les dieran en renta caballerías de tierra,¹³⁷ con el fin de evitar no sólo perjuicios a los indios, o desacreditar la presencia de los misioneros ante los catecúmenos, sino también para quitar a los mismos religiosos cualquier "retribución" de los españoles así favorecidos.

Por otra parte, como la ordenación de no guardar dinero de españoles en los conventos había sido violada constantemente y hasta en ocasiones había sido causa de que algunos religiosos conservaran esos bienes como albaceas, el capítulo, que prefiere tolerar un mal menor, acepta que se guarden dichos bienes en los conventos, pero con la condición de que se hiciera en el depósito común.¹³⁸

Es muy importante que en esta acta se consigna por vez primera la bula del papa Pío IV, *Provida Sedis Apostolicae Solertia*, del 12 de agosto de 1562, que prohíbe bajo pena de excomunión a todos los religiosos de cualquier estado y condición y dignidad que volvieran de las Indias, llevar dinero fuera del viático, y también que "antes de que suban a los navíos tienen que manifestarlos a sus superiores establecidos en aquellas partes y pedirles cartas de denunciación y taxación de su viático bajo la dicha pena de excomunión"¹³⁹ Curiosamente, esta denuncia la consigna el capítulo provincial como una intimación hecha por el señor arzobispo mexicano Montúfar (que era dominico), en el capítulo anterior de 1567. La denuncia se había expedido en Roma en 1562, y hasta su intimación en México pasaron cinco años de trámites en el Consejo de Indias, aunque entre los dominicos ya se practicaba desde 1541 y bajo la misma pena.

Para entonces la costumbre de pedir limosna y estipendios de misas para solventar necesidades personales o de familiares se había generalizado en casi toda la provincia, por ello el capítulo, aún aceptando este estado de cosas, procuró restringirlo y mandó que para hacerlo era necesario obtener la licencia del padre provincial, aunque los capitulares le encargan que no la conceda fácilmente sin grave necesidad.¹⁴⁰

Al final de las actas hay una aclaración firmada por uno de los definidores, un fray Claudio de Villalobos, y que parece no tener relación directa con el contexto, y que dice:

Declaramos que sólo se entienda este mandato de las demandas que andan en la provincia de dineros y misas y de joyas de plata y oro, y que esto se entienda que no se pida a indios ni a religiosos y que en lo demás les quede a los prelados su autoridad.¹⁴¹

Ahora bien, el único mandato que hay en las actas de este capítulo es el

¹³⁷ MS 2-1568, 4.3.

¹³⁸ MS 2-1568, 4.3.

¹³⁹ MS 2-1568, 5.1 y 10.1.

¹⁴⁰ MS 2-1568, 12.

¹⁴¹ MS 2-1568, 25.

que hemos referido, con lo que la restricción excluiría a los indígenas de ayudar para estos fines.

En cuanto al uso de los caballos entre los religiosos, como al parecer la legislación anterior no se había cumplido y el uso de estas bestias se había generalizado, el capítulo acepta que los frailes usen los caballos, pero les manda que ningún religioso venda o cambie sin antes consultarlos con el padre provincial.¹⁴²

El número de misas que cada sacerdote debía celebrar en favor de los tres conventos de formación nuevamente es elevado en este capítulo a 50 cada uno.

Por último el documento concluye con las ya conocidas “actillas”; de las nueve ordenaciones que contiene sólo dos se refieren a la pobreza en cuanto tal. La primera de ellas manda a los religiosos que en los días de “tianguis” no salgan a comprar ni tampoco vayan a ninguna otra cosa. La razón de esta ordenanza quizá fue evitar en los indios la impresión de que los religiosos tenían dinero para hacer compras a su antojo.¹⁴³ La segunda se limita a mandar que haya “estrechura en no tener caballos”¹⁴⁴ como última tentativa para controlar este abuso tan generalizado.

Nada sabemos de lo legislado en el capítulo de 1570 por no haberse conservado en los documentos el acta, pero es muy posible que tratándose de un capítulo intermedio no se hayan realizado cambios notables, lo cual se confirma por las actas del capítulo siguiente de 1572, que sigue la línea progresiva, concretándose a repetir lo mandado anteriormente.

Este capítulo de 1572 se celebró en México en el convento de Santo Domingo, y se inspiró sobre todo en el capítulo de 1568. En las declaraciones, hablando del pecado reservado contra el voto de pobreza, dice que los superiores incurren en dicho pecado cuando se exceden de la cantidad de dos pesos sin consultar antes con sus súbditos y obtener de ellos la autorización o consentimiento, y se especifica que esa cantidad no la podrán dar ni en metálico ni en especie a los seglares o a sus súbditos, aunque sea como limosna.¹⁴⁵

Más interesante es la insistencia en limitar la compra o venta de los caballos,¹⁴⁶ que no su uso, pues para entonces había una franca decadencia en este punto. Y así leemos en las actas:

porque hay mucha corruptela en andar a caballo no solamente los padres ancianos y otros cuya necesidad es manifiesta, pero aún los mozos recién profesos.¹⁴⁷

Se puede comprender perfectamente lo que esta “corruptela” significaba no sólo para la antigua observancia de andar a pie, sino para la misma po-

¹⁴² MS 2-1568, 13.

¹⁴³ MS 2-1568, 26.5.

¹⁴⁴ MS 2-1568, 26.7.

¹⁴⁵ MS 2-1572, 6.2.

¹⁴⁶ MS 2-1572, 6.2.

¹⁴⁷ MS 2-1572, 8.12.

breza, y no sólo por el costo de los animales, que debían ser numerosos para que se hablara en términos tan generales de su uso, sino también por el costo del mantenimiento, el cual en gran parte se haría recaer sobre las comunidades indígenas.

Hechos como éste nos dicen cuánto se había propagado la relajación de la observancia entre los religiosos, y hasta en la institución, y cómo la legislación se vuelve, cada vez más débil e impotente no ya para vitalizar la pobreza, sino para neutralizar los efectos perniciosos de esa decadencia.

Por otra parte el fuerte centralismo conventual que ejercían los tres conventos, así como las nuevas exigencias de una creciente vida urbana hacían recaer cada vez con más fuerza el peso de la subvención económica de la provincia sobre las vicarías de los indios, prueba de ello es que en este capítulo la contribución de cada sacerdote para los tres conventos aumenta nuevamente, esta vez a 60 misas cada año, porque, dicen las actas, "padecen gran necesidad"¹⁴⁸. Como medida para salvaguardar la castidad, se manda no confesar mujeres, ni españolas ni indias, fuera del confesonario con reja¹⁴⁹. En el siguiente capítulo se rechazaba una costumbre venida de España; al parecer algunos religiosos, amparándose en la Bula de la Cruzada de 1529, elegían confesores para poder ser absueltos de las censuras y hasta de los pecados reservados, de tal modo que, a juicio de los superiores, los religiosos que habían delinquido en materia reservada al confesarse al amparo de la bula quedaban "impunes"¹⁵⁰.

El texto del acta al hablar sobre el pecado reservado contra la castidad dice así:

Y advertimos a todos los religiosos de esta provincia que no pueden ser absueltos de los casos reservados por la Bula de la Cruzada, como aparece por esta

¹⁴⁸ MS 2-1572, 18. De acuerdo con una declaración jurada por varios dominicos ante las autoridades de la Corona en 1572, sabemos que para esa fecha el convento de Santo Domingo de México, que antes "no tenía un real de renta", poseía en la ciudad de México "algunas casas y censos" además de "tierras de labor y de pan y unos molinos de moler trigo. Todo lo cual redituá 6.000 ducados de rentas poco más o menos". Y a esto se habían visto obligados porque "las limosnas habían disminuido por la pobreza de la tierra". La declaración está firmada separadamente por Fr. Alonso de Aguilar; Fr. Juan de Neyra, que era procurador del convento; Fr. Fernando de Morales; y Fr. Diego de Osorio, que era el prior. Fray Alonso de Aguilar, como depositario que era del convento, da cuenta del origen de las posesiones y dice que "el dicho convento tiene obligación (de celebrar) 24 misas rezadas a la semana; 171 misas cantadas al año y 12 rezadas de obligación perpetua (por las dotes, limosnas y capellanías que se habían aceptado)", todo lo cual daba un total de 1479 misas al año. Cf. Información Apologética de los dominicos 1572. AINAH 774ant. 320 C.A. Como se ve hay una considerable desproporción entre las obligaciones del convento de Santo Domingo de México y las que los capitulares imponían a toda la provincia.

¹⁴⁹ MS 1-1572, 8.9.

¹⁵⁰ Así parece indicarlo el hecho de que la Provincia de España impetró con éxito una bula del papa Pío V, *Romani Pontificis circunspecta Benignitas* a 21 de julio de 1571, contenida en el B.O.P.; V, p. 283. Es curioso que las actas no citan esta bula que tiene un carácter universal para la Orden.

cláusula sacada del original palabra por palabra: "en esta derogación, no queremos, sin embargo, comprender las facultades semejantes o desemejantes concedidas a los superiores de las Órdenes mendicantes respecto de los hermanos de sus órdenes, ni tampoco causarles algún perjuicio; más aún queremos que dure respecto de los dichos hermanos de sus órdenes como está".¹⁵¹

Aunque de suyo esta cláusula se refiere a los tres votos, el hecho de referirla a la castidad puede ser un indicio del cuidado que los superiores querían tener en controlar a los religiosos sobre el particular.

El capítulo provincial de 1574, celebrado en el convento de Santo Domingo de México, el 2 de octubre, fue el capítulo intermedio del padre fray Domingo de Aguinaga.¹⁵² En las actas, junto a un viejo estilo, se da una nueva manera de presentar lo relativo a la pobreza. Lo primero que llama la atención es el reducido número de alusiones sobre el tema: dos confirmaciones una ordenación y dos preceptos. Una de las confirmaciones se refiere a la pena impuesta a súbditos y prelados en cuanto a la cantidad fijada en el voto de pobreza (uno y dos pesos respectivamente); sin embargo, refiriéndose a los prelados dice: "les encargamos miren que son dispensadores y no señores absolutos y así no pueden dar pro libito suo (a su arbitrio) sin parecer de los compañeros", y dice además: "y encargamos a los padres vicarios de las casas tengan particular cuidado de ayudar con sus limosnas a los tres conventos, las cuales puedan dar sin escrupulo, que por esta se les da plena licencia sin el parecer de los compañeros".¹⁵³

Este dato nos indica cómo los religiosos de las vicarías veían con recelo la necesidad de colaborar con limosnas cada vez más cuantiosas para los tres conventos de México, Puebla y Oaxaca. Esto hace pensar que quizá entre los mismos superiores no era bien mirada la exigencia monetaria de los grandes conventos, pues aunque efectivamente existía una necesidad real, también era verdad que en los mismos conventos había gastos injustificados de retablos, ampliaciones, etcétera, lo cual estaba vedado para las casas de vicaría, debiendo siempre consultar antes con el provincial para emprender cualquier obra en sus casas.¹⁵⁴ Esta situación se agravará más en los años siguientes hasta el punto de que los capitulares se verán obligados a *suplicar* a todos los súbditos y prelados que fuesen generosos y no se mostrasen reticentes en conceder algunas limosnas para ayuda de los tres conventos. A esto se sumaba una nueva ordenación que prohibía a todas las casas tener más de dos caballos, y a los vicarios el cambiar o vender dichos animales sin permiso del provincial; en caso de desobediencia inmediatamente se aplicarían los ca-

¹⁵¹ MS 1-1574, 6.2.

¹⁵² Fue dos veces provincial, una de 1572 a 1576, y otra de 1585 a 1589. Fue varias veces superior sobre todo en la región mixteca, ocupando los cargos de vicario en Cuijala, Yanhuitlán y Teutila. En 1558 es instituido visitador de la nación Mixteca, y fungió varias veces como Definidor en diversos capítulos provinciales.

¹⁵³ MS 1-1574, 6.2

¹⁵⁴ MS 1-1574, 6.3.

ballos a uno de los tres conventos, según la cercanía de una y otra casa.¹⁵⁵ Apuntamos también cómo se había legitimado el uso de los caballos en las casas y hasta en los conventos, y si a esto le añadimos que en la mayoría de las vicarías el número de religiosos era de dos sacerdotes, podemos afirmar que casi todos los religiosos en las vicarías tenían caballo.

El antiguo precepto de que todo lo que entrase a la casa debía ser anotado en un libro, señalando ingresos y egresos con recibo, para que el padre provincial pudiera verlo al hacer su visita canónica, adquiere ahora un nuevo cariz, que más que celo por la observancia del voto parece tratarse de una fiscalización de los ingresos para ver cuánto podían colaborar las casas a la provincia.¹⁵⁶

En el capítulo siguiente, celebrado también en el convento de Santo Domingo de México en 1576, se limitan casi a repetir lo anteriormente legislado sobre la pobreza, pero contiene algunos otros detalles de interés, como el que dice que las faltas de los prelados contra la pobreza en más de dos pesos no se consideran reservadas, pudiendo ser absueltas de ellas por cualquier sacerdote.¹⁵⁷ Hay también un intento por controlar abusos sobre las posesiones, principalmente de los caballos, mandando al provincial que en aquellos lugares en donde él juzgare que no fueren necesarios, los quitara.¹⁵⁸

En cuanto a la obligación que tenían los indios de hilar para los religiosos como en esta materia el término medio siempre fue objeto de discusión, en este capítulo se pide al provincial que juzgue y tase lo que se debía pedir.¹⁵⁹

Por primera vez en estas actas encontramos una ordenación que tiende a reglamentar el número de los indios que de ordinario servían en los conventos, así como la obligación de remunerarles en caso de emplearlos en otros menesteres que no fueran los que tenían obligación de ejecutar, y manda en primer lugar que el número de estos servidores se reduzca, pues como algunos indios, agobiados por la necesidad, recurrián a los conventos y prestaban sus servicios como criados a cambio de la comida, las necesidades de la casa aumentaban al aumentar el personal, de ahí que el peso de esta necesidad recayera no sólo sobre las comunidades religiosas sino sobre las indígenas, que se veían obligadas a hilar más¹⁶⁰ y a trabajar más en otros menesteres.

Por otra parte, al reducir el número de indios servidores se quería evitar el abuso de algunos religiosos que aprovechando la condición precaria de los indígenas, les enviaban con recados de mandaderos o a trabajar en las huertas de los conventos sin retribuir sus trabajos más que con la comida, o bien de los indígenas que debían tributar a los conventos algún trabajo

¹⁵⁵ MS 1-1574, 7.4.

¹⁵⁶ MS 1-1574, 8.2.

¹⁵⁷ MS 1 y MS 2-1576, 7.2.

¹⁵⁸ MS 1 y MS 2-1576, 7.3.

¹⁵⁹ MS 1 y MS 2-1576, 7.3.

¹⁶⁰ MS 1-1576, 8.9.

concreto, por ejemplo, arar la tierra; de ahí que el capítulo mande que se les pague su trabajo.¹⁶¹ En esto los abusos más importantes y comunes eran con relación al número de indios que el gobierno concedía a los conventos para su fábrica, que por ser abundantes, se les encomendaban otros menesteres, como parte de la obligación que tenían de colaborar en las edificaciones; a éstos se manda también que se les pague si se les empleare en otra cosa, y esto bajo pena de grave culpa.¹⁶²

Por último en este capítulo el número de misas que los capitulares fijan a cada sacerdote en beneficio de los tres conventos se estipula en 60, “por las que deben los tres conventos”.¹⁶³ Se insiste también a los prelados que no dejen de ayudar a dichos conventos con limosnas y con todo lo que pudieren autorizándoles para ello, como en el capítulo anterior, inclusive sin consultarlo con sus súbditos. Esto será un elemento importante en la nominación o designación de los vicarios ya que deberían garantizar lo más posible la fidelidad a la autoridad.

Este capítulo se advirtió a los religiosos que no se acogieran a la bula de la cruzada, sino que en caso de haber cometido algún pecado reservado acudieran a sus prelados respectivos para ser absueltos.¹⁶⁴ Y hablando de las faltas reservadas contra la castidad, por primera vez en las actas se especifica lo que se entiende por *acto externo*, con las siguientes palabras: “Todo tacto o contacto corporal que sea pecado mortal”; y añade: “además las cartas de amor”,¹⁶⁵ aunque cabe señalar que sólo se refería a las cartas que los religiosos enviaban; más tarde se incluirían también las que con culpa se recibieran.

En las actas se insiste mucho en que ningún religioso confesor debía confesar a mujer alguna, fuera ésta india o española fuera de confesonario público y que fuese visto por todos.¹⁶⁶ También se renueva la ordenación de no permitir la entrada a mujeres sin importar su estado o condición, poniendo como pena a los transgresores la absolución del oficio si eran prelados, y un mes de grave culpa si súbditos, y esto sólo por el hecho de consentirlo.

En el capítulo siguiente al hablar los definidores de la castidad, se refieren sólo a los pecados reservados contra este voto, repitiendo lo que otros capítulos anteriores.¹⁶⁷

Conforme avanza el siglo XVI las actas son más y más pobres en legislación sobre la obediencia, sólo repeticiones y aclaraciones, como la de que ningún religioso podrá hacer uso de la bula de la cruzada para ser absuelto de los pecados reservados¹⁶⁸ como si importara más el valor correctivo

¹⁶¹ MS 1-1576, 8.9.

¹⁶² MS 1-1576, 8.9.

¹⁶³ MS 1-1576, 19.

¹⁶⁴ MS 1-1574, 7.2.

¹⁶⁵ MS 1-1574, 7.2.

¹⁶⁶ MS 1-1576, 8.15.

¹⁶⁷ MS 1-1578, 5.2.

¹⁶⁸ MS 1-1576, 8.1.

de la ley que el beneficio de la absolución. Ante esta presión de la autoridad, los menos escrupulosos alegaban que no siempre se expresaba en los preceptos formales la fórmula correcta de los mismos, y que por lo tanto no eran válidas sus reservas, y en ocasiones ni los mismos preceptos. Por eso se hace la declaración de que un precepto formal obliga formalmente sólo con poner las siguientes palabras: *Praecépimus in virtute Sanctae Obedientiae* (mandamos en virtud de la santa obediencia)¹⁶⁹ y eso por decreto apostólico.

De aquí en adelante se hace en las actas un gran silencio respecto de la obediencia. Pasan 15 años sin que se haga ninguna alusión a este voto. ¿Sería que la vida de la provincia en los últimos años del siglo XVI estaba francamente en decadencia? Así podemos suponerlo, pues donde hay estancamiento no puede haber vida.

En 1578, al celebrarse el capítulo provincial intermedio del padre fray Gabriel de San José, en el convento de Santiago de Cuilapa, los capitulares insistieron sobre todo en el control que debía tenerse en la administración de los superiores de manera especial. Y así se manda a los súbditos que no concedan a sus superiores respectivos una licencia general para gastar más de la cantidad señalada de dos pesos, sino que cada vez que fueran a gastar debían consultarlos con ellos y obtener de ellos el permiso;¹⁷⁰ sucedía en efecto que algunos superiores pedían a sus súbditos un permiso general para gastar dichas cantidades a su juicio, lo cual no dejaba de ser ocasión de malversación de los bienes comunitarios. En este sentido encontramos también en estas actas que ni los vicarios ni los presidentes gasten de los bienes de las casas más de 10 pesos en cosas de sacristía, sin el expreso permiso del padre provincial.¹⁷¹

Tampoco falta en este capítulo la petición a todos los sacerdotes de la provincia de celebrar 60 misas cada uno por las que "debían los tres conventos".¹⁷² Gracias a que en las actas se consignan las asignaciones de los religiosos sabemos que el número de sacerdotes asignados entre los indios era de 150, lo que daba un total de 9 000 misas. Sin embargo, hay que notar que el número de estudiantes asignado a los tres conventos no es sensiblemente mayor, en contraposición al número de misas, que en los años anteriores. Según las actas se registra un total de 42 estudiantes religiosos distribuidos como sigue: 28 en el de México, ocho en el de Oaxaca y seis en el de Puebla.¹⁷³

En lo único que la legislación concede plena libertad administrativa a los superiores es en poder enviar dinero y limosnas a dichos conventos, como ya hemos referido de otros capítulos.¹⁷⁴

¹⁶⁹ MS 1-1581, 10.1.

¹⁷⁰ MS 1-1576, 5.2; 6.14.

¹⁷¹ MS 1-1576, 5.4.

¹⁷² MS 1-1576, 16.

¹⁷³ MS 1-1576, 9.

¹⁷⁴ MS 1-1576, 6.14; 16.

Por lo que se refiere al capítulo provincial siguiente celebrado en México en 1581, apenas si encontramos variantes en las líneas generales, sin embargo, por el hecho de ser capítulo electivo, es motivo para algunas innovaciones. Una de ellas es la que permite o prohíbe que no se gasten más de 50 pesos anuales de los bienes de las comunidades de los indios en las sacristías e iglesias sin el consentimiento del padre provincial,¹⁷⁵ lo que no deja de sorprender, ya que a escasos diez años esa cantidad no podía rebasar los 10 pesos.

También aparece la necesidad de controlar abusos en cuanto a la posesión de libros, pues hay “muchos que no se aprovechan dellos”,¹⁷⁶ y así los capitulares mandan al provincial que revise las celdas de los religiosos y les quite los superfluos.

Por otra parte la aceptación que había hecho la provincia de tener granjas, huertas y hasta rentas, ocasionaba el problema de que los religiosos que tenían a su cargo las fincas hacían trabajar a los indios en las mismas como parte del servicio que éstos debían a los conventos sólo en cuanto al vestido y al sustento, y por lo mismo no les remuneraban estos trabajos extras a pesar de las ordenaciones de los capítulos anteriores; así en el presente capítulo se vuelve a insistir en la obligación de pagar a los indios que sirvieran en: “las caballerizas, estancias o sembrados de nuestras casas” así como también de ver y controlar el número de empleados que ahí hubiere.¹⁷⁷

Aquí podemos apreciar claramente el profundo distanciamiento entre la mentalidad ultrarreformista de 30 años antes y la que privaba en este capítulo de 1581; constatamos un rápido declinar en la observancia como norma de vida comunitaria, y aunque ella quitaba el convencimiento del ideal en la conciencia de la autoridad también en otros religiosos, a nivel personal, la práctica general demostraba plenamente su ineficacia para sobrevivir en un ambiente necesitado cada vez más de medios para mantener una estructura inoperante, en la que la misión seguía ocupando el segundo lugar por la debilitación de una vida volcada sobre sí misma.

Con esta perspectiva llegamos al año 1583, fecha del capítulo provincial intermedio del padre fray Andrés de Ubilla, y cuyas actas son abundantes en el tema de la pobreza. Se aprecia en ellas un cambio de estilo en las ordenaciones, que abandonan el “tradicional” y adoptan uno más práctico, en un esfuerzo por hacer frente a las situaciones concretas más apremiantes. Por ejemplo se manda que los edificios de las casas y conventos se terminen lo más pronto posible, y como la causa general de este retraso era la riqueza con que pretendían adornarlos, el capítulo manda que se modere lo superfluo: los costosos retablos, las imágenes y canterías, etcétera,¹⁷⁸ pues ello ocasionaba que se “vejara a los indios con esos gastos excesivos”, y que

¹⁷⁵ MS 1-1581, 8.7.

¹⁷⁶ MS 1-1581, 7.10.

¹⁷⁷ MS 1-1581, 7.3; 8.9.

¹⁷⁸ MS 3-1583, 8.6.

para todas esas cosas debía consultarse primero con el provincial y obtener la debida licencia.¹⁷⁹ Este espíritu humanitario en pro de los indios, ya que la medida atañía directamente a las casas de vicaría establecidas entre los indios, es en verdad laudable; sin embargo, choca con otra medida adoptada por el mismo capítulo al ordenar a los conventos de Puebla y Oaxaca que no se pare la fábrica de sus iglesias respectivas, y para ello se pida a las vicarias que “acudan con la parte que les cabe en ello”.¹⁸⁰

Ya hemos dicho cómo esta distinción entre las casas de vicaría y los conventos urbanos era fuente de descontento entre los religiosos, al ver cómo sus zonas quedaban privadas de buenas iglesias y conventos por tener que enviar a las ciudades parte de sus recursos precisamente para que allí sí se edificaran. Estas manifestaciones de disgusto las percibimos por medio de la ordenación que les hace el capítulo a los súbditos para que no fueran difíciles en conceder a los superiores licencia para enviar limosnas a los tres conventos.¹⁸¹ Estas fricciones no escapaban a los superiores provinciales, y quizás por eso permitieron a las vicarías gastar hasta 50 pesos en sacristía e iglesia, con el fin de suavizar las cosas.¹⁸² Pero como la medida también podía deformar la impresión que los misioneros debían dar en sus vicarías, los capitulares buscaron el equilibrio mandado a los vicarios que no permitieran a los presidentes (es decir los encargados de alguna capellanía dependiente de una vicaría), que gastasen más de lo necesario para el sustento cotidiano y ordinario de la casa o presidencia, y hasta prohíben a los vicarios darles facultades mayores en este asunto.¹⁸³

Todas estas medidas, en muchos puntos laudables, pero en donde hay una buena dosis de paternalismo religioso, parecen adolecer, sobre todo en la provincia, de una falta de conciencia para evitar no sólo privar a los indios de sus bienes, sino para promover obras que les beneficiaran; pues ya hemos referido cómo en las granjas, fincas y caballerizas que tenían los religiosos los productos eran para los mismos frailes, olvidando inclusive en ocasiones la retribución a los indios.¹⁸⁴

Con el fin de controlar el dinero que por diversos caminos llegaba a las casas o conventos, hay dos ordenaciones: una de ellas prohíbe a todos los religiosos comprar, vender o “tener granjerías” por medio de los laicos, debiendo en todo recurrir los procuradores señalados,¹⁸⁵ y se amenaza al superior que se mostrara negligente, con la absolución del cargo.¹⁸⁶ La otra ordenación manda a todos los religiosos que no saquen sin permiso los

¹⁷⁹ MS 3-1583, 8.6.

¹⁸⁰ MS 3-1583, 8.6.

¹⁸¹ MS 3-1583, 19.

¹⁸² MS 3-1583, 8.7.

¹⁸³ MS 3-1583, 8.18.

¹⁸⁴ MS 3-1583, 8.9. También en este capítulo se manda remunerar a los indios que trabajan como servidores en las dichas fincas.

¹⁸⁵ MS 3-1583, 8.15.

¹⁸⁶ MS 3-1583, 8.15.

bienes de la casa, ni para sí ni para otro, y se impone la obligación de restituir lo que sin permiso se hubiera sacado.¹⁸⁷

En el capítulo de 1585 se vuelve sobre los asuntos tradicionales, concretándose a repetir monótonas ordenaciones y preceptos, como sucede a lo largo de los diez precedentes capítulos.¹⁸⁸ Lo más sobresaliente de estas actas en lo relativo a la pobreza es que el número de misas que obligaba a cada sacerdote en la provincia para los tres conventos se reduce de 60 a sólo 45, equivaliendo a un total aproximado de 6 000 misas. Las actas no explican el porqué de esta reducción, pero es muy probable que se trate de un esfuerzo por disminuir las tensiones con las vicarías.¹⁸⁹

En las actas de este capítulo además de señalar los pecados reservados respecto de la castidad, se manda que ningún religioso vaya a los conventos de monjas que había en México, Oaxaca y Puebla, so pena de quince días de grave culpa, declarando además que el prior del convento de Puebla, por razones que desconocemos, no podía dispensar a sus súbditos en esto, y reservaba esta autoridad solamente a los de México y Oaxaca, quienes por otra parte debían proceder con mucha moderación.¹⁹⁰

En el siguiente capítulo, que corresponde al año de 1585, no se agrega ninguna variante en las ordenaciones.

En el capítulo de 1587, celebrado en el convento de Santiago de Cuilapa se dice que no sólo el escribir cartas de amor es pecado reservado, sino que también el leerlas.¹⁹¹ Y se asienta que es pecado reservado recibir conscientemente cartas de amor.¹⁹²

Como se ha podido ver, las actas son muy pobres en datos como para hacer un juicio más amplio del estilo de vida de los dominicos en este punto, y aunque aquí también se aprecia una falta de razones positivas para fomentar la salvaguarda de la castidad; hemos de decir que como en el caso de la pobreza, la legislación sólo refleja elementos externos que no abarcan ni pueden comprender la decisión personal de cada religioso, que se sitúa en el plano de la libertad, por eso es que la ley por externa al individuo es sólo una ayuda clarificadora. No queremos decir con esto que neguemos todo valor interpretativo a la norma, sino que no basta para comprender toda la riqueza de una vivencia personal.

Por otra parte, situándose la castidad a un nivel más profundo que el de la pobreza, pues se trata de valores afectivos y no sobre cosas materiales, las normas externas que sobre ella se dan son más limitadas, y por lo mismo menos claras para interpretarlas dialécticamente. Aunque tampoco esto es argumento válido para canonizar la vida de todos los religiosos, sabemos que hubo faltas graves, aunque no muy abundantes, como lo veremos al

¹⁸⁷ MS 3-1583, 8.19.

¹⁸⁸ MS 1-1585, 10.2; 11.5; 12.1.

¹⁸⁹ MS 1-1585, 19.

¹⁹⁰ MS 3-1583, 8.17.

¹⁹¹ MS 1-1587, 10.9

¹⁹² MS 1-1589, 5.2.

tratar las penas y castigos. Esto y el aumento progresivo de algunas precisiones legislativas sobre la castidad, son indicio de un estilo anquilosado y en proceso de relajación.

En el capítulo de 1587 apreciamos por parte de la autoridad una mayor apertura en lo referente a gastos de iglesia y sacristía, pues ahora se estipula en 100 pesos, aunque se advierte que los indios no deben ser cargados con esos gastos.¹⁹³ Este dato es muy elocuente en cuanto a los considerables ingresos que tenían ya las casas de vicaría para poder destinar cantidades como esas al culto; y aunque es verdad que había una creciente necesidad de edificar mejores templos y auspiciar un culto más rico y vistoso al aumentar la práctica religiosa de los fieles, es también un signo del grado de asentamiento que había alcanzado la orden, y de la transformación del espíritu misional, al abandonar la vocación itinerante para convertirse en curas de almas, lo que propició la secularización de las parroquias religiosas años más tarde.

Es precisamente a ese fenómeno que se debe la aparición de las "visitas" o casas dependientes de una vicaría desde las cuales se les visitaba, y de ahí el nombre. Al frente de cada visita se ponía un presidente o encargado de la doctrina y la celebración de la misa los domingos. Algo parecido a lo que antes eran las mismas vicarías.

Otro aspecto que merece atención es el paso del centralismo urbano a cierta forma de independencia de las vicarías rurales, que a su vez, sobre todo en lo económico, comenzaban a ejercer cierta influencia centralista con relación a las visitas o presidencias; así las actas mandan a los religiosos que estuvieran en dichas visitas que no gasten más de lo necesario para el sustento cotidiano;¹⁹⁴ en el mismo sentido se manda a los religiosos que fueren a las estancias que presentaran todo lo que les fuera ofrecido así en misas como en otras cosas, sin tomar nada para ellos.¹⁹⁵

Sin embargo esa autonomía de las vicarías dejaba mucho que desear, pues aunque se les permitía una mayor autonomía en lo administrativo, continuaban sujetas a la supervisión y revisión del provincial, y así se ordena en las actas que los vocales lleven al capítulo los libros del gasto y recibo, así como los de las haciendas.¹⁹⁶

A juzgar por las actas, la ordenación del capítulo anterior que prohibía a los religiosos tener granjerías o mercancías y tratos, no se había cumplido convenientemente, porque en éste se insiste otra vez, pero dando para ello una razón inspirada en la moral "por el mal ejemplo que en ello se da a los seglares",¹⁹⁷ pero como también es cierto que no todos los seglares eran tan escrupulosos, sino que se aprovechaban de la ingenuidad y de la autoridad moral que algunos religiosos tenían sobre los indios, hacían que éstos

¹⁹³ MS 1-1587, 10.7

¹⁹⁴ MS 1-1587, 10.10

¹⁹⁵ MS 1-1587, 10.10.

¹⁹⁶ MS 1-1587, 10.12.

¹⁹⁷ MS 1-1587, 10.15.

les vendieran tierras o casas que no venderían directamente a los españoles. Por esta razón el capítulo manda a todos los religiosos que no se presten a ser intermediarios, y para ello les prohíbe comprar cosas para los españoles o admitir granjerías de ellos y hasta les manda que no tengan demasiada conversación con ellos o que duerman en las casas de los religiosos “a no ser que fuere persona de calidad”.¹⁹⁸

En cuanto a limitar el peculio el capítulo prohíbe bajo precepto, tener cabalgadura de pariente o seglar en el convento, porque algunos astutamente alegaban no ser de ellos para poder utilizarlas sin infringir el voto de pobreza, mientras que por otra parte la manutención de los animales corría por cuenta de la casa y en última instancia sobre las limosnas o los trabajos de indios y seglares, destinadas para lo necesario y no para lo superfluo.¹⁹⁹

Por último el capítulo reduce más el número de misas que cada sacerdote debía celebrar por los tres conventos a 30 misas,²⁰⁰ y hace también un llamado para que las casas de la mixteca alta y baja ayuden durante dos años a la casa de Chila, porque padecía gran necesidad por ser “casa de paso ”.²⁰¹

El último capítulo provincial de esta serie de actas del siglo XVI, fue celebrado en México en 1589. Una vez más el estilo es por lo general monótono y repetitivo, y los datos nuevos escasos. El deseo, como en la mayoría de los capítulos, es el de restablecer la observancia regular, sin embargo el lenguaje es ya una ratificación de un estilo de vida decadente.

En cuanto a la pobreza este capítulo establece la cantidad tope de dos pesos de plata en los súbditos; excederla sería un pecado reservado, lo que significa un aumento con relación a los años anteriores que era de uno solo.²⁰²

Se insiste mucho en el control de las visitas y sus presidentes, y se confirman las ordenaciones de los capítulos anteriores que prohibían a los presidentes gastar más de lo que correspondiera a un gasto necesario cotidiano, y a los vicarios amplían las facultad.²⁰³ En este sentido se manda que todo aquello que recibieren en las visitas se mostrara al prelado y se pusiera en común, en esto estaban incluidos los estipendios de las misas.²⁰⁴ Se pensaba que esto de las misas era de capital importancia para reformar la observancia, pues versaba sobre un elemento muy delicado que podía rayar en simonía, por eso los capitulares mandan que ningún religioso puede tomar para sí de las misas que se ofrecían al convento, obligándolos a manifestarlas al prelado o depositarlas en la sacristía; mas es revelador que nada se diga de las misas que se recibieren a título personal y no para el convento. En este asunto de las misas parece ser que ni los prelados de los tres con-

¹⁹⁸ MS 1-1587, 10.15.

¹⁹⁹ MS 1-1587, 11.1.

²⁰⁰ MS 1-1587, 19.

²⁰¹ MS 1-1587, 10.13.

²⁰² MS 1-1589, 5.2.

²⁰³ MS 1-1589, 7.9.

²⁰⁴ MS 1-1589, 7.10.

ventos llevaban las cosas con el orden requerido, pues se les manda que cada mes tomen cuenta del recibo y depósito de las misas, así como de lo demás que hallaren en la sacristía, ordenándoles no gastar nada hasta no haber hecho la cuenta de todo.²⁰⁵ La medida pretendía evitar que algunas misas fueran tomadas particularmente por lo que hace al estipendio, pero dejando al convento la obligación de celebrarlas. Y aunque por este concepto los tres conventos recibían considerables entradas para mantenerse, los gastos superaban a los ingresos, lo que llevó a los capitulares a elevar nuevamente la cantidad de misas que los sacerdotes asignados entre los indios debían celebrar por los tres conventos a 34 cada uno. Que el número de misas se haya fijado en 34, puede indicar que hubo un estira y afloja entre los capitulares.²⁰⁶ Pero también debemos señalar que a estas alturas la ayuda que las vicarías podían percibir de las misas era muy inferior a la que algunas tenían de las haciendas o estancias, por ello las actas mandan a los prelados de dichas vicarías, bajo precepto formal²⁰⁷ que dieran cuenta al provincial de la administración de las misas, sobre todo de lo que se sembraba y recogía y el provincial dispusiera lo más conveniente.

Finalmente las actas repiten una vez más el precepto de no enviar o llevar consigo dinero a España; así como el poner en el depósito común todo lo que entrare a la casa en limosnas o dinero, asentándolo en el libro correspondiente.²⁰⁸

Es de notarse que si los dominicos insistieron con sobrada frecuencia en la obligación de practicar la pobreza, no siempre supieron las autoridades presentarla como una necesidad con motivaciones suficientes para llevarla a la práctica, al estilo de los reformadores. Por otra parte, las sucesivas concesiones que se hicieron, primero a las comunidades y después a los individuos, son reflejo de la incapacidad de la institución para sobrevivir en un medio ambiente cada vez más exigente de aparato y consumo.

Por otra parte, el asentamiento de los conventos en zonas urbanas hizo que los mismos participaran en el complejo ritmo social, creando necesidades de tipo "mundano" que fueron causa de no pocas concesiones en terreno de la relajación de la observancia.

Con relación a los indígenas, las autoridades nunca dejaron de insistir en la obligación de los religiosos por evitar que los indígenas cargaran con un peso pecuniario excesivo, consecuencia de la evangelización; sin embargo su preocupación se manifestó más en cuanto a la abstención de dañar, que en algo positivo y constructivo.

Así pues, aunque en general los dominicos no dejaron de practicar la pobreza como voto perfectivo de la caridad, el sistema seguido por la ultrarreforma primero y la decadencia de la misma después, hicieron que duran-

²⁰⁵ MS 1-1589, 7.12.

²⁰⁶ MS 1-1589, 16.

²⁰⁷ MS 1-1589, 8.3.

²⁰⁸ MS 1-1589, 8.2; 8.3.

te el siglo XVI y a lo largo de 50 años se perdiera de vista el significado de la pobreza misional. En la pobreza, la provincia se irá convirtiendo en una institución absorbente, necesitada ya de una infraestructura, aunque al mismo tiempo será expresión de un círculo vicioso, porque necesitará elementos que resuelvan el complejo mecanismo que se va creando, haciendo de los religiosos medios al servicio de sí misma, sin hacer de sí misma un medio para los hombres en el camino de la búsqueda de Dios.

Al analizar la evolución del voto de obediencia a través de las actas capitulares creemos que el proceso dialéctico, aunque limitado por la escasez de material, es suficiente para explicar la tensión entre la autoridad y el poder ante los súbditos dentro de un marco de sorda imposición. Esos tres elementos guardaban, durante la observancia más estricta, una gran armonía entre sí,²⁰⁹ pero la evolución de la observancia al aceptar elementos ajenos a su naturaleza, la escasa actividad misional y la aceptación indiscriminada de personal religioso propiciaron un desequilibrio entre los medios y el fin propios de la observancia, de tal modo que la provincia, como comunidad religiosa, carecía de mensaje y era ya inoperante. La provincia necesitaba implantar urgentes medidas orientadoras para sus súbditos, pues al usar más del poder que de la autoridad se había roto el equilibrio interno. Por otra parte los súbditos, a causa de la relajación del ambiente, habían reducido las posibilidades de realizar el fin a un ámbito puramente personal y limitado.

De este modo la proyección de la observancia se volcó sobre sí misma, víctima y verdugo de su propia institucionalización.

El resultado fue la imposición de un estilo de vida que recurrió al precepto formal, a la presión moral para afirmarse como rector y medio único de alcanzar el fin trascendente, y al mismo tiempo experimentó un distanciamiento de las realidades sociales y humanas al concebirlas como causa de desviación del fin deseado. El resultado fue, en la mayoría de los religiosos súbditos, un aumento del proceso casuístico al que tratará de hacer frente la autoridad en los capítulos provinciales, aunque sin resultado.

No debemos olvidar que aquí interviene también el elemento personal de la libertad teológica propia del voto de obediencia, por el que se acepta la voluntad de un superior como perfectiva de la propia en relación con el bien sobrenatural, aspecto que sólo puede transmitirnos la legislación de una manera velada.

En fin podemos afirmar que la evolución legislativa de los votos refleja primero el espíritu de la observancia como elemento integrante, y después la meta a realizar, todo ello siguiendo el ritmo de un ciclo que nace y culmina en sí mismo sin proyección primaria hacia afuera. La plenitud de

²⁰⁹ Por lo que se refiere a la integración de estos elementos dentro de la misión, siendo la "quaestio" teológica el sustrato de la relación apostólica entre súbditos y superiores, el poder de ejecución se fundamentó en la autoridad ejercida conjuntamente, de ahí que el equilibrio dependerá de la profundización que se haga de la misma "quaestio" para verter el dinamismo interno en la explicación del mensaje.

la caridad alcanzada por medio de esta metodología redundaría en beneficio de la institución y sus miembros como comunidad de perfección, y de la iglesia como cuerpo místico de Cristo, en el que la acción de un miembro repercutiría en bien de todo el organismo.

El dinamismo misional de una caridad operante no se da, salvo excepciones, es decir, que la contemplación tomista está ausente de la vida de la provincia en cuanto tal.

La observancia sin el genio creador del reformador engendra la casuística, y de igual manera los medios sin mensaje, carecen de sentido.

2. LA DISCIPLINA REGULAR Y LAS OBSERVANCIAS MONÁSTICAS

La disciplina regular son las normas contenidas en la regla de los hermanos predicadores. En su mayoría son antiguas prácticas monásticas ordenadas para favorecer el cumplimiento de los votos por medio de la mortificación y la austерidad. Ya dijimos cómo Santo Domingo de Guzmán nunca pensó elaborar una regla ni tomar alguna de las entonces existentes cuando fundó la Orden, sino que la adopción de la famosa regla de San Agustín fue fruto de la necesidad exigida por el tercer concilio de Letrán. Según Santo Domingo la mejor salvaguarda de los votos era vivir el evangelio en la vida apostólica, de manera que las prácticas monásticas y ascéticas surgirían naturalmente de la misma vida de contemplación apostólica, y no al revés. Pero con el tiempo, los frecuentes contactos con otras órdenes religiosas, y el proceso normal de institucionalización, la llamada disciplina regular fue adquiriendo cada vez más importancia en la Orden de Predicadores, sobre todo al reformarse la Orden sobre los modelos monásticos.

En la provincia de Santiago estas observancias serían el baluarte de la práctica ultrarreformista primero, mas al desaparecer la misión como medio de conciencia y dejar de infundir sentido apostólico a las mismas observancias, la decadencia iría adueñándose de todas ellas, vaciándolas de sus contenidos y dejándolas como momias desaimadas.

De las observancias monásticas, las que se relacionan con el ayuno, la comida y el servicio en el refectorio ocupan el primer lugar.

Hoy día el ayuno apenas si tiene sentido dentro del marco de la cultura occidental. Esta práctica consiste en la privación de alimentos y bebidas durante uno o varios días, y en casi todas las religiones ocupa un lugar muy importante como purificación, luto, súplica, penitencia, etcétera. La Biblia, que es en donde se funda esta práctica de la Iglesia católica, además de coincidir con las demás corrientes religiosas, regula su práctica con la oración y la limosna, y expresa delante de Dios la humildad, la esperanza y el amor del hombre.

La razón del ayuno proviene de la dimensión corporal y espiritual de la religión que así expresa de manera sensible su unión corporal con la divinidad. Sin embargo, para que el ayuno sea realmente agradable a Dios, debe ir acompañado del amor al prójimo, en la búsqueda de la justicia, pues ya

antiguamente existía el peligro de caer en un formalismo, como de hecho ocurrió no pocas veces tanto en el judaísmo como en el cristianismo. En materia de ayuno la Iglesia de los apóstoles conservó las costumbres heredadas del judaísmo, y podemos decir que en general toda la Iglesia ha permanecido fiel a esa tradición hasta hace unos años, procurando poner a sus miembros mediante esa práctica en una actitud de apertura total a la acción de Dios sobre el cuerpo y el espíritu.

En la tradición monástica siempre se practicó el ayuno como parte integrante de la vida ascética; y así por ejemplo en la regla de San Agustín se lee: "Domad vuestra carne con ayunos y abstinencias en la comida y bebida, cuanto os permita la salud". Entre los dominicos el ayuno es una virtud en cuanto que está ordenado a un bien honesto, como dice Santo Tomás, primero porque es un sedante de la concupiscencia de la carne y en este sentido ayuda a guardar la castidad, según la tradición de los santos padres como San Jerónimo que dice: "Sin Ceres ni Baco se amansa Venus", o lo que es lo mismo, por la abstinencia de comida y de bebida se calma la lujuria. En segundo lugar, el ayuno es bueno, para elevarse a contemplar verdades más altas y sublimes, y por último para satisfacción por los pecados.²¹⁰

Por otra parte, ya en las constituciones primitivas de la Orden se reglamentaba el tiempo del ayuno, en conformidad con la tradición monástica de la época que consistía en que "desde la festividad de la Santa Cruz (14 de septiembre) hasta pascua de Resurrección guardaremos ayuno continuo y comeremos después de recitar la hora nona (del Oficio Divino), a excepción de los domingos; durante todo el adviento y la cuaresma, en los ayunos de las cuatro témporas, en las vigilias de la Ascensión, Pentecostés, San Juan, San Pedro y San Pablo, San Simón y San Judas, Todos los Santos, San Andrés Apóstol y todos los viernes, a no ser que en uno de ellos cayese el día de Navidad, hemos de tomar comida cuaresmal, a menos que se dispense a alguno por razón de trabajo o por hallarse en lugares que se comience de otro modo o fuese una fiesta principal (religiosa). Sin embargo, los que van de camino pueden comer dos veces al día, excepto en Adviento y en los ayunos más rigurosos establecidos por la Iglesia".²¹¹

El resto del año, que iba de pascua hasta la fiesta de la Santa Cruz exclusive, decía la misma constitución que podrían comer dos veces al día exceptuando los días de las Rogativas, todos los viernes del año, la vigilia de Pentecostés, los ayunos de las cuatro témporas o plegarias para la recolección de los frutos de la tierra, las vigilias de San Juan Bautista, de San Pedro y San Pablo, de Santiago, de San Lorenzo, de la Asunción de María y la de San Bartolomé.²¹²

A esto debemos añadir que desde el principio la Orden mantuvo la severa

²¹⁰ Cfr. S. Th. II/II, q. 147, a.1 c.

²¹¹ *Liber consuetudinum*, c. de Ieunio.

²¹² *Liber consuetudinum*, c. de Refectionie.

costumbre de la abstinencia perpetua de carnes, y sólo a los enfermos se les podía dispensar por su debilidad, y en ese caso no debía comer con los demás hermanos en el refectorio común, sino en otro lugar destinado para estos casos, y al cual las constituciones designaban descriptivamente como "uno para comer carne y otro para los demás manjares". También a los que iban de viaje sólo se les permitía tomar comida condimentada con carne. También se indicaba que de ser posible se dieran en la comida dos platos nada más, aunque el prelado podía añadir algo más según las posibilidades de la casa y la conveniencia.

En tiempo de ayuno (más de la mitad del año), y de preferencia por la tarde, se llamaba con la campana para que los religiosos acudieran al refectorio, y después de hacer las oraciones mandadas en el procesionario, podían tomar algo líquido mientras escuchaban la lectura de algún texto bíblico o de los santos padres. Los días ordinarios, que no eran de ayuno, en lugar de esta "cena líquida" se tenía comida y cena, también se mandaba que cuando alguno quisiera beber fuera de las comidas, debía antes pedir licencia al prelado, a no ser en caso de enfermedad, siguiendo la regla de San Agustín que decía que fuera de las horas de comida no se tomara ningún alimento a no ser en caso de enfermedad. Este régimen de austeridad, debilitado en la época de la claustura, volvió a implantarse con todo rigor durante la reforma y ultrarreforma, y es así como podemos comprender mejor el sentido de las actas capitulares.

Entre los ultrarreformados y los partidarios de la misión no había gran diferencia en cuanto al cumplimiento de la observancia, ya que para ambos la raíz de su movimiento estaba en la reforma;²¹³ mas entre una y otra cabría hacer una distribución en cuanto a su razón de ser, pues para la misión tenían el valor de medios únicamente y para la observancia casi era un fin, por su carácter de "indispensable" para la perfección, y se anteponía su cumplimiento a toda otra cosa. Pero pasado el primer fervor se presentará ese cumplimiento "indispensable" como un mero formalismo, hasta convertirse en un estorbo en el proceso de adaptación de la vida religiosa a nuevas circunstancias y exigencias.

En las actas de los primeros capítulos provinciales hay una exagerada intransigencia muy propia del espíritu betanciano, pues llega a mandarse que si algunos de los capitulares, para poder asistir al capítulo provincial necesitare comer carne para hacer el viaje, se abstuviera entonces de emprender el camino, pues se juzgaba más importante el cumplimiento de la observancia que cualquiera aportación personal de su voto al mismo capítulo, más aún, su ejemplo era ya la mejor aportación.²¹⁴ Es ésta sin duda la expresión más rígida de las actas con relación al ayuno. Algunos años más tarde, en el capítulo de 1552, se permitió que los religiosos hablaran durante el tiempo

²¹³ Compárese la manera de vivir de fray Pedro de Córdoba en la Española, o en Tierra Firme, con la de Betanzos en cuanto a la austeridad de la regla y constituciones.

²¹⁴ MS 1-1541, 4.4. En esta ordenación se incluye también el no andar a caballo.

de la comida, ya que practicaban el silencio como otra de las observancias, pero sólo cuando estuvieren fuera del refectorio, con lo que se propiciaron algunos abusos, pues muchos religiosos buscaban la manera de comer fuera de casa o del refectorio, descuidándose grandemente la regla en este punto,²¹⁵ de manera que en el capítulo siguiente de 1553 se ordenó que la comida de los religiosos fuera parca y moderada, “como conviene a los religiosos”, según lo que en este punto dice la constitución:

en el tiempo de ayuno se den dos platillos y dos contornos y en el otro tiempo se de un solo platillo y dos contornos con excepción de las fiestas solemnes como es costumbre en las casas de los religiosos.²¹⁶

En las actas del capítulo de 1555²¹⁷ se quiere corregir otro abuso de los religiosos que no observaban el ayuno, ya porque aumentaban los alimentos, o bien porque adelantaban la comida recitando el oficio canónico antes de la hora señalada, pues el tiempo de ayuno prescribía que los religiosos retardaran la comida hasta después de la hora nona. De ahí que en el capítulo de 1558 se mandara que la hora de nona se recitara puntualmente.²¹⁸

Un año después, en el capítulo provincial de 1556, se recuerda a los predados que no les es lícito hacer concesiones generales o introducir manjares de más y cambiar el horario de las comidas.²¹⁹ Alguna nueva corruptela en este punto debió introducirse ese año porque en las actillas del capítulo se manda observar con gran rigor la constitución de no comer carnes dentro ni fuera de casa,²²⁰ ordenación que se repetirá con todo rigor en el capítulo de 1561; y en el de 1565 se recomienda al provincial que ponga todo cuidado en el cumplimiento de esta ordenación.²²¹

Como aparentemente las cosas iban empeorando, el capítulo de 1567 decidió imponer el cumplimiento de esta observancia bajo precepto, esto es bajo pena de pecado mortal y reservado, a todo aquel que sin manifiesta necesidad comiere carne “delante de personas seglares” o en casa de otra orden religiosa, con la obligación de satisfacer por su debilidad una vez que fuese absuelto, con la pena de grave culpa por tres días,²²² y para evitar que algunos religiosos que iban de camino al pasar por los conventos alegaran estar enfermos o tener dispensa del provincial para comer carne, el capítulo ordena que no se de carne en las casas de la Orden a los religiosos huéspedes si no llevaren licencia del provincial por escrito, y se agregaba:

²¹⁵ MS 1-1552, 8.3. En este sentido, puede entenderse una ordenación que hace el capítulo de 1558, por la que se manda que todos los religiosos coman siempre en el refectorio y también cenen allí, a no ser que llegare algún huésped *una vez* y en las fiestas solemnes. MS 1-1558, 5.11.

²¹⁶ MS 1-1553, 6.2.

²¹⁷ MS 1-1555, 5.11.

²¹⁸ MS 1-1558, 5.1.

²¹⁹ MS 1-1556, 5.7.

²²⁰ MS 1-1559, 16.4.

²²¹ MS 1-1561, 5.7 y MS 2-1565, 7.6.

²²² MS 1-1567, 7.8.

y para el cumplimiento desto mandamos a los prelados so pena de grave culpa que pidan las tales licencias a los religiosos huéspedes y si no las manifestaren den aviso al prelado mayor [provincial].²²³

Esto nos dice que el fenómeno se presentaba con mucha frecuencia para entonces, y según parece dentro de los mismos conventos había más tolerancia en este punto de la abstinencia, porque se dice en este capítulo:

cuando algún religioso hubiere de comer carne, si hay dos o más que hubieren de comer de los alimentos comunes, los tales coman en el refectorio; y en esto de comer en el refectorio y ir a las gracias [dispensas] haya mucho rigor.²²⁴

Esta ordenación la veremos confirmada en el capítulo de 1568, cuando se insiste en la obligación de no comer carne delante de seglares y de religiosos sin evidente necesidad, y la pena esta vez se aumenta de tres días a ocho;²²⁵ en cambio en el capítulo de 1572 se suprime de esta ordenación la parte referente a no comer carne delante de religiosos de otras órdenes, y se deja únicamente a los seglares, además la pena se disminuye a seis días de grave culpa.²²⁶

El rigor de estas órdenes parece desaparecer en las actas del capítulo provincial siguiente celebrado en 1574, pues en ella sólo se hace una recomendación a los prelados y a los súbditos para que lean y guarden las constituciones de la Orden, en especial aquello relacionado con el no comer carne, o andar a caballo, traer lienzo y otras cosas “las cuales no ponemos aquí —dicen las actas— por quitar prolixidad”.²²⁷ Esta recomendación no parece haber encontrado eco suficiente en los prelados y súbditos, porque en el capítulo siguiente, el de 1576, con tono de alarma y casi desesperado se encarga al provincial que “procure la reformación de la provincia y la observancia de la religión conforme a nuestras santas constituciones especialmente: que no anden a caballo, ni coman carne y que coman en refectorio y que tengan licción (lectura en el refectorio durante el tiempo de la comida) a la mesa, aunque sea fuera del (refectorio) . . . si no fuere con su licencia”.²²⁸

Podríamos decir que esta ordenación fue como el canto del cisne por lo que se refiere al ayuno, ya que en los diez años siguientes no encontramos en las actas ninguna referencia a esta observancia, a no ser que por fórmula rutinaria y vaga se recomienda a los prelados que procuren la reforma de la religión,²²⁹ y que en 1587, al hacerse un llamado urgente a la reforma y al tratarse del refectorio, se dice que la comida se haga en la mesa y

²²³ MS 1-1567, 7.9.

²²⁴ MS 1-1567, 7.9.

²²⁵ MS 2-1568, 8.1.

²²⁶ MS 2-1572, 8.2.

²²⁷ MS 1-1574, 7.5.

²²⁸ MS 1-1576, 8.16.

²²⁹ MS 1-1581, 8.10; MS 3-1583, 8.1; MS 1-1585, 11.13.

con lectura, y que después de ella se de gracias al Santísimo Sacramento en la iglesia. Aún más nebuloso es el sentido de las actas de 1589, donde sólo se dice que los religiosos "coman las más de las veces que pudieren en el refectorio".²³⁰

No se puede negar la gran diferencia que hay entre las primeras actas que nos hablan del ayuno en la plenitud de la exigencia y estas últimas que piden que se coma en el refectorio las más de las veces. También en este punto es notorio el proceso de relajación así como la incapacidad de la autoridad para proponer elementos de una reforma más auténtica y realista.

Algo semejante podríamos decir de otra observancia propia de los predicadores itinerantes que era la de viajar a pie, a ejemplo de Santo Domingo de Guzmán y de los mismos apóstoles, punto que ya examinamos al tratar del voto de pobreza.²³¹

Otra de las observancias monásticas de importancia es el hábito o vestido de los religiosos. Refiriéndose a esto la regla de San Agustín dice:

Tened vuestra ropa en común, bajo el cuidado de uno o dos o de cuantos sean necesarios para sacudirla, a fin de que no se apolle; y así como os alimentáis de una misma despensa vestíos de una misma ropería. ... Si es posible no dependa de vosotros señalar el vestido que habéis de usar... Y si por esta causa del vestido se originan entre vosotros contiendas y murmuraciones, quejándose alguno de recibir algo peor que lo que antes tenía o se juzga indigno porque se le viste igual que a los demás, deducir hermanos, cuanto os falta en el santo hábito del corazón, cuando litigáis por el hábito del cuerpo.

En cuanto a las constituciones antiguas de la Orden desde un principio se exigía el rigor en el vestir, pues no sólo la piadosa tradición según la cual fue la Santísima Virgen María quien dio el hábito al Beato Reginaldo, compañero de Santo Domingo, hacía que el hábito fuera tenido en gran veneración, sino también la condición de mendicantes les obligaba a vestir pobemente.

El hábito de los predicadores consistía en una túnica talar blanca ceñida con una correa o cinturón, un escapulario igualmente blanco y un poco más corto que la túnica que cubría espalda y pecho, una capucha que cerraba el cuello y se prolongaba sobre los hombros ligeramente, todo ello de lana blanca.²³² Durante la cuaresma y el adviento se usaba también la capa de un material igualmente basto, pero de color negro. Podríamos decir que con excepción del escapulario, así era el traje típico de la gente pobre de la edad media.

La tosquedad del material con que estaba confeccionado el hábito, ade-

²³⁰ MS 1-1587, 10.1; MS 1-1589, 6.1.

²³¹ Estos son los principales textos sobre el tema: MS 1-1541, 4.4; MS 1-1556, 5.23; MS 1-1567, 7.12 y MS 2-1572, 8.12.

²³² Entre los hermanos cooperadores, el escapulario y la capucha no eran blancos, como los que usaban los clérigos, sino negros; fue gris hasta 1532, cuando fray Diego Martín, compañero de Betanzos, pidió al general el cambio.

más de ser elemento de mortificación, ya que lo debían usar los religiosos directamente sobre la piel, debía expresar el espíritu y la práctica de la pobreza de los religiosos, y en tanto tenían esta práctica los antiguos religiosos, que ni siquiera a los enfermos se les permitía usar lino, es decir, alguna otra tela suave.

Muy ligeras transformaciones sufrió el hábito de los dominicos a lo largo de la historia; sin embargo se insiste desde un principio sobre la necesidad de que todo él sea un testimonio de la profesión religiosa y de un estilo de vida propio, en concordancia con el evangelio que se predica. Serán, pues, la sobriedad y la austерidad las notas más características en la vestimenta del dominico.

Por lo que se refiere a nuestras actas, debemos antes recordar que en la reforma de España, que precedió al descubrimiento y conquista de América y en la ultrarriforma que le siguió, un elemento clave y distintivo de los reformados era la austereidad en el hábito pobre y estrecho, por oposición de los suaves y ampulosos mantos y túnicas de los claustrales. Betanzos instauró en Nueva España el uso de la jerga para la confección de los hábitos, cuya pobreza y tosquedad maravillaron mucho a los religiosos europeos. Y no es de extrañar que mientras vivió Betanzos las actas de los capítulos provinciales no consignaran ningún dato o reglamentación sobre el hábito. Es en 1552, a escasos tres años de la muerte del fundador cuando encontramos las primeras alusiones, las cuales se seguirán casi sin interrupción hasta 1590, para corregir abusos y reclamar en nombre de la constitución la austereidad y la sencillez en el vestir.

La primera de estas llamadas de atención se dirige a los superiores para que ninguno cambie nada de lo que está mandado en las constituciones sobre el hábito.²³³ Esta ordenación será tema fundamental en muchas actas y se refiere no sólo al hábito sino a la comida, ya que ambas cosas eran consideradas como un todo, y los indios tenían obligación de proveer de vestido y sustento a los religiosos. En el capítulo de 1553, la ordenación al respecto es tajante, y dice: "bajo pena de gravioris culpae mandamos que ningún superior permita el uso de linos".²³⁴ En las actas siguientes se repiten estas ordenaciones literalmente,²³⁵ en cambio en el capítulo celebrado en 1558 se dice que la autorización para cambiar algo en el vestido o la comida de los religiosos corresponde únicamente al provincial, y se consigna que todos los prelados que se atribuyan estas prerrogativas serán privados de sus oficios.²³⁶

En las actas del capítulo celebrado en 1559 los testimonios que encontramos sobre el vestir de los religiosos son más interesantes; entre otros se manda conservar la uniformidad en toda la provincia en el vestido y el

²³³ MS 1-1552, 4.9.

²³⁴ MS 1-1553, 5.3. Lino se usa aquí por cualquier género de tela suave y delicada.

²³⁵ MS 1-1555, 5.3 y 5.7; MS 1-1556, 5.3 y 5.7.

²³⁶ MS 1-1558, 5.8.

calzado.²³⁷ En las actillas los definidores explican su idea sobre la uniformidad mandando con ordenación que: “ninguno use lienzo ni almohadillas, ni zaragüelles,²³⁸ ni paños de cabeza ni pañuelos ni otra cosa, y que a los que las tienen de aquí se las quitamos y aplicamos a la comunidad”²³⁹

Al través de esta ordenación podemos darnos cuenta cómo la tónica general entre los religiosos de la provincia no era ya la del rigor en el vestir; y a juzgar por otra ordenación en las actas del capítulo siguiente podríamos afirmar que el uso de linos se había generalizado tanto, que los definidores sancionaron con la privación de la voz activa y pasiva a quien sin enfermedad usaran las “semejantes vanidades”²⁴⁰ El hacer una excepción con los enfermos era un considerable atenuante respecto a la legislación primitiva que ni siquiera en esos casos permitía la dispensa.

Esta concesión a los enfermos fue causa de que no pocos alegaran este motivo para acogerse al privilegio sin manifiesta necesidad, por eso los definidores del siguiente capítulo decidieron anular todas las licencias y frenar así la ola de mundanidad que se había colado en los conventos, y mandaron que de ahí en adelante todos los permisos para usar linos deberían estar autorizados por escrito por el padre provincial, de tal manera que si no llevaban consigo dichos permisos, ipso facto se les debía castigar con la privación de la voz activa y pasiva.²⁴¹

Los abusos en este sentido no se limitaban al uso de los linos porque en el capítulo se manda que tampoco se usen “capas de agua de lana, ni de cuero, de ninguna suerte y manera, ni botas, ni otro cualquier hábito ni traje prohibido en nuestras constituciones y ageno a nuestra profesión, so pena de tres días de grave culpa”²⁴²

Dos años después, en el capítulo provincial de 1564, se menciona otro tipo de curiosidades que habían surgido en la manera de vestir de los religiosos, contra las cuales se alzan los capitulares prohibiendo entre otras cosas usar “calzas de aguja” y “botonaduras en los jubones”. Y como había algunos que solamente dentro del convento se apegaban a la regla pero afuera ya no tanto, se asienta que la obligación de guardar la constitución en el vestir obligaba tanto dentro como fuera del convento, y para que tuviera mayor fuerza se manda bajo pena de grave culpa.²⁴³

Por lo que se refiere a la tolerancia del lino, en el capítulo de 1565 se insiste en la necesidad de tener para ello un permiso expreso y por escrito del padre provincial. Pero como algunos conseguían estas licencias ya por sus provinciales o directamente del maestro general de la Orden, el capítulo

²³⁷ MS 1-1559, 6.5. El calzado entre los dominicos fue siempre el normal, es decir, zapatito de cuero.

²³⁸ Los aragüelles eran una especie de calzones anchos y folidados en pliegues.

²³⁹ MS 1-1559, 16.5.

²⁴⁰ MS 1-1561, 5.5.

²⁴¹ MS 1-1562, 5.15.

²⁴² MS 1-1562, 6.5. En el MS 1-MS 2-1562, 6.5, se añade al texto citado lo siguiente: “ni capas de agua de fieltro, ni de cuero, ni albornoces”.

²⁴³ MS 1-1564, 4.8.

manda que ninguno de los religiosos que tuviera esos permisos use de ellos sin antes haberlos mostrado al provincial.²⁴⁴ Por lo que se refiere a otras cosas sólo dice que “en el vestir se guarde la constitución”:²⁴⁵

Después del capítulo de 1567, en cuyas actas sólo se insiste muy vagamente sobre la reforma de la provincia,²⁴⁶ volvemos a encontrar invitaciones a los religiosos para que vivan la austerioridad. Así por ejemplo en las actas de 1568, en la sección de actillas se dice que los religiosos no compren paños de castilla, ni para “xaquetas ni sayosacos” debiendo usarse el tejido de la tierra.²⁴⁷ Y como algunos por cierta vanidad ensanchaban o alargaban los escapularios, los definidores mandan secamente que se acorte.²⁴⁸ Aunque el detalle es de suyo insignificante, puede ser un indicador de la pompa que había en los conventos, sobre todo en los de ciudades, donde el creciente influjo de la sociedad colonial envolvía en una atmósfera mundana los débiles ecos de una observancia que se expresaba también con signos muy externos.

Es significativo que a partir de este capítulo las actas, como ya lo observamos al hablar del ayuno, comiencen a repetir ordenaciones de carácter general sobre la incumbencia de los prelados en la reforma de la provincia.²⁴⁹ Es hasta 1576 cuando los definidores de ese capítulo insisten en la rigidez y exigen por escrito la licencia del provincial para poder usar lino, al mismo tiempo que revocan todas las licencias dadas hasta entonces.²⁵⁰

En el capítulo de 1581 veremos cómo se reitera esta ordenación, y cómo se recomienda al provincial no ser fácil en conceder a los religiosos esas licencias, a no ser en caso de enfermedad; pero se dice también que dichos enfermos se abstengan de usar superfluidades, tales como “las holandas” sino que usen lienzo basto.²⁵¹

Los dos capítulos siguientes se hacen eco de estas ordenaciones,²⁵² y después las actas guardan total silencio sobre el hábito y vestido de los religiosos para volver a las genéricas e inocuas recomendaciones de “velar por la reforma de la provincia y las observancias”.²⁵³ Una vez más la reforma es punto de llegada más que de partida, como en un principio; la fuerza de gravedad de la decadencia hizo que poco a poco la observancia se debilitara hasta aceptar la tolerancia y después la relajación. Esta observancia está muy ligada con la castidad y la pobreza, de manera que al disminuir la práctica del voto de pobreza por medio del peculio, los afectos se resintieran

²⁴⁴ MS 2-1565, 6.8.

²⁴⁵ MS 2-1565, 20.7.

²⁴⁶ MS 1-1567, 14.

²⁴⁷ MS 2-1568, 26.2.

²⁴⁸ MS 2-1568, 26.9

²⁴⁹ MS 2-1572, 8.13 y 8.14; MS 2-1574, 7.5; MS 1-1576, 8.16.

²⁵⁰ MS 1-1578, 5.6.

²⁵¹ MS 1-1581, 7.4.

²⁵² MS 3-1583, 7.3 y MS 1-1585, 10.3.

²⁵³ MS 1-1587, 10.1 y MS 1-1589, 6.1.

también en su expresión más externa y personal como lo es el hábito, en cuanto testimonio de la profesión mendicante.

Otra de las observaciones monásticas importantes es la llamada ley de la clausura,²⁵⁴ que impide la entrada a personas ajenas a un recinto religioso, para que su presencia evocadora del mundo y sus vanidades no disturben la paz ni la concentración espiritual de los que ahí moran. Esta ley, además de favorecer el recogimiento interior, protege y ayuda a los religiosos a observar la castidad, puesto que la prohibición mira principalmente a las personas del sexo opuesto.

Sin embargo la clausura no sólo trata de proteger el recinto sagrado de las influencias mundanas, sino también quiere que los que viven bajo su ley se abstengan de todo contacto innecesario con el exterior, de ahí que la clausura se extiende no sólo al lugar físico del monasterio, sino también a las relaciones humanas y sociales tales como las visitas, las cartas, los libros, etcétera.

Ya también hemos dicho cómo la clausura se convirtió en elemento característico de la ultrarreforma, por la proximidad que guarda con el método contemplativo monacal. Recuérdese la manera como Betanzos educaba a sus novicios, y cómo pretendía edificar un gran convento que fuera el centro de la vida religiosa y contemplativa, desde el cual se dimanara el ministerio apostólico.²⁵⁵

Referirse a la clausura es, en cierta manera, mencionar el voto de castidad, y como frecuentes disposiciones que tocan al voto incluyen la clausura, procuraremos señalar los aspectos nuevos que ayuden a conocer el gran cuidado que se tenía en salvaguardar la intimidad de los religiosos por medio de la clausura, tanto ad extra como al interior de los conventos.

Ya desde 1541 las actas son testimonio de esta preocupación, al prohibir que los seglares durmieran en los conventos y casas de la Orden,²⁵⁶ con el fin de que su presencia y conversaciones no perturbaran el modo de vida de los religiosos, es decir, que no se sintieran molestados por "el mundo". Como la puerta de los conventos era el camino por el que el mundo podía

²⁵⁴ Clausura viene del latín *claudere*: cerrar.

²⁵⁵ Esta opinión estaba en contra de la tendencia misional apostólica, que pretendía la convivencia con los fieles e infieles en las zonas de evangelización, incluso con detri-
miento de la observancia. Y aun cuando ésta fue la que prevaleció en la provincia du-
rante los años conflictivos que siguieron a la erección de la de Santiago; cuando la
Reforma se consolidó, en un plazo muy corto se fundaron los tres grandes conventos
de México, Puebla y Oaxaca, como centros geográficos y religiosos desde los cuales se
ejercía un fuerte control sobre las vicarías de su jurisdicción, y en los que se preten-
día observar con toda pureza el rigor de la observancia. En tales conventos, sin em-
bargo, no se ejerció nunca una influencia evangelizadora, porque su principal cometido
era la formación religiosa de los candidatos al sacerdocio. Por esto y por su situación
urbana, fueron más fructíferos en la producción intelectual académica.

²⁵⁶ MS 1-1541, 3.2.

penetrar y por donde los frailes podían “ir al mundo”, había que evitar a toda costa que los religiosos cedieran a la mundanal tentación, las actas mandan que en las casas y conventos sólo hubiese dos puertas, a saber: la portería y otra para el servicio de la casa, y ambas debían estar bajo doble llave por las noches, y una de las llaves debía quedar en posesión del prelado y la otra con el *circator* o celador de la disciplina conventual.²⁵⁷

Al ampliarse la clausura a las personas y sus extensiones, se manda a los prelados que lean toda la correspondencia de sus súbditos, so pena de ser absueltos de sus oficios y privados durante una año de voz activa y pasiva.²⁵⁸

En los capítulos siguientes la legislación sobre la clausura son sobre todo consignas a los superiores para que lean la correspondencia de sus súbditos.²⁵⁹ y a que los seglares no coman en los refectorios de los conventos,²⁶⁰ como se consignó al hablar de la castidad.

Es hasta 1567 cuando encontramos una legislación más precisa sobre la clausura de los religiosos. Se trata de una ordenación que manda que en los pueblos de españoles tengan mucho rigor en las salidas de los religiosos a la ciudad, y dice:

fuera de los religiosos que han de tratar negocios comunes [los del convento], como son procuradores obreros, confesores cuando van a confesar a los cuales no ponemos tasa; que los demás que pidieren licencia para negocios propios nunca anden fuera de casa más de un binario [dos religiosos] a la mañana y otro por la tarde de los conventuales [por distinción de los huéspedes]; y el prelado que en esto fuere negligente sea castigado por el prelado mayor.²⁶¹

En las actas del capítulo de 1568 hay también una ordenación que parece referirse más bien a los conventos establecidos en los pueblos de los indios, por la que se manda que la clausura se respete hasta el punto de no permitir “a ningún seglar ni indio (sic)” dormir dentro de los cercos de los conventos, y esto bajo pena de grave culpa.²⁶² Y como algunos alegaron en contra de esta ordenación que era difícil su cumplimiento debido a que principalmente los indios estaban encargados de ciertos servicios domésticos, o bien trabajaban en la construcción de las iglesias y los mismos conventos, y se veían obligados a permanecer durante las noches cerca de los conventos, el capítulo siguiente dictó que: “envíen con tiempo los indios a dormir a sus casas. Y si algunos obvieren de quedar por necesidad en el convento duerman fuera del cerco”²⁶³

Sin poder precisar las profundas razones que movían a los superiores de la provincia a ser tan radicales en este punto (quizá evitar las habladurías),

²⁵⁷ MS 1-1541, 4.16.

²⁵⁸ MS 1-1541, 4.17.

²⁵⁹ MS 1-1555, 7.5; ms 1-1556, 5.5 y ms 1-1558, 5.6.

²⁶⁰ MS 1-1559, 16.10.

²⁶¹ MS 1-1567, 7.18.

²⁶² MS 2-1568, 8.3.

²⁶³ MS 2-1572, 8.7.

el hecho demuestra hasta qué punto el cumplimiento de una observancia se podía anteponer al precepto de la caridad. Aunque también es cierto que enviar temprano a los indios a sus casas era un acto de justicia y de caridad.

Años más tarde aparece otro tipo de ordenaciones que pretenden evitar los abusos de algunos religiosos que al ir de viaje se hospedaban en casas de seglares, alegando no haber casas de la Orden en los pueblos adonde iban o llegaban durante su recorrido. Y así en 1578 los definidores mandan que ningún religioso sin licencia del padre provincial podrá ir a las casas de los españoles, si en los lugares adonde fuera no había convento de religiosos de cualquier orden.²⁶⁴ La misma ordenación se repetirá en el capítulo de 1583,²⁶⁵ con la adición que concede a los religiosos poder parar en las casas de las justicias, exceptuando el caso que fueran a tratar asuntos con las dichas justicias, y se citan a Atlixco, Cholula y Texcoco como casos especiales, pues había precepto expreso del provincial para no hospedarse nunca en esos pueblos.²⁶⁶

Como aparentemente estas ordenaciones no bastaban para controlar el espíritu andariego de los religiosos, en el capítulo de 1587 las autoridades provinciales deciden imponer un precepto formal para que nadie "llendo camino, pose ni duerma en casa de seglares, habiendo en el pueblo a donde llegaren casa de religiosos nuestros o de otra orden".²⁶⁷ Por último, en las actas del capítulo de 1589 los capitulares abandonan el precepto formal volviendo a la simple ordenación sin embargo las notas aclaratorias que se insertan en el texto son prueba del espíritu casuístico que imperaba, pues se dice que el no dormir en casas de seglares incluía también a los pipientes.²⁶⁸

Así los religiosos poco a poco fueron evadiendo la clausura, no porque fuera considerada un impedimento para dedicarse mejor a la misión, sino como triste fruto de una rigidez monótona de la observancia a ultranza, y de la que se quería escapar.

Otra de las observancias monásticas de gran importancia es la llamada *Sacratissima ley del silencio*. Esta práctica se adoptó desde un principio con gran celo y reverencia hasta consagrarse en la Orden dominicana con la frase *Silentium pater praedicatorum*.²⁶⁹

El silencio no es sólo la ausencia de ruidos y palabras, lo que sería una mera práctica material y vacía de la observancia, es ante todo fruto de la meditación y la salvaguarda de la misma, que podríamos describir como

²⁶⁴ MS 1-1578, 6.1.

²⁶⁵ MS 3-1583, 8.5.

²⁶⁶ MS 3-1583, 8.5.

²⁶⁷ MS 1-1587, 10.5.

²⁶⁸ MS 1-1589, 7.4.

²⁶⁹ Que se traduce: El silencio, es el padre de los predicadores.

lleno, enriquecedor e interiorizante. Es por eso que los predicadores que tienen por vocación la exposición de la Palabra de Dios, deben meditarla y reflexionarla, creando un ambiente propicio al interior tanto de la persona como del convento, y también al exterior, pues Santo Domingo prescribió a sus hermanos que siempre estuvieran interiorizados en el estudio y contemplación de la Palabra de Dios “de día, de noche, en casa y de camino”.

Las constituciones prescribían el silencio a los religiosos en los siguientes lugares:

en el claustro, en el dormitorio, en las celdas, en el refectorio, en el oratorio de los religiosos a no ser que en voz baja digan algo [plegarias y oraciones], y esto sin completar la frase. En otros lugares podía hablarse con una licencia especial.²⁷⁰

En tanto se tenía esta ley, que obligaba también a los religiosos itinerantes cuando comían, uniéndose a esta práctica la lectura en el refectorio, ya que a tenor de la regla de San Agustín, desde que se sentaban a la mesa hasta levantarse los religiosos debían escuchar la lectura sin alboroto ni discusión, para que de esa manera tomara el cuerpo su alimento y el alma se nutriera también con la Palabra de Dios.

Como medio de contemplación y estudio tenía también el silencio una dimensión social o beneficio común, por eso las faltas contra el silencio se castigaban con severidad, pues no sólo dañaban a las personas de los religiosos, sino a todo el ambiente de la casa.

En nuestras actas capitulares las referencias a este tema son poquísimas, y por lo general aluden al silencio en el refectorio. Así por ejemplo en el capítulo de 1552, y con el fin de hacer cumplir la regla y constituciones que mandaban silencio perpetuo en este lugar, se acepta una concesión para poder hablar durante la comida a condición de que sea fuera del refectorio, y esto muy pocas veces y con licencia del prelado.²⁷¹ Esto se explica por la necesidad de comunicación entre los religiosos, ya que eran muy pocos en las vicarías y la visita de otros hermanos era importante en la vida social, pero las autoridades buscaban una solución que en nada afectara a la ley.

En el capítulo de 1559 las actillas mandan respetar el silencio “principalmente en los lugares prohibidos y tiempos que manda la constitución”;²⁷² podríamos decir que esta es la única referencia que hacen las actas con el fin de corregir la relajación de esta observancia, según se consigna en el capítulo de 1583.²⁷³ Esto se deduce de alusiones directas, porque en las actas se insiste con frecuencia, desde el capítulo de 1564, en la reforma general de la observancia y de la provincia.

²⁷⁰ *Liber consuetudinum* en: *Gelabert*; p. 881.

²⁷¹ MS 1-1552, 8.3.

²⁷² MS 1-1559, 16.9; ms 2-1559, 16.8.

²⁷³ MS 3-1583, 8.1.

Estas brevísimas referencias al cumplimiento del silencio obedecían posiblemente a que el escaso número de religiosos asignados en cada casa, con excepción de los conventos, permitía mayor flexibilidad en este punto, y también porque el cumplimiento dependía más directamente del superior de cada casa, y por su materia misma se prestaba poco a la casuística.

Quizás por esa misma razón las actas no hacen mención de otras observancias menores, tales como la sangría²⁷⁴ y la rasura,²⁷⁵ ambas muy antiguas, pero cuya práctica no presentaba discusión, ya que su reglamentación, además de ser muy precisa, se situaba dentro de un marco social sin conflicto.

CORRECCIONES Y CASTIGOS

El *liber consuetudinum* habla de culpas,²⁷⁶ y distingue entre las *levioribus culpis* (culpas leves), *gravis culpa* (culpa grave), *graviori culpa* (culpa más grave), y *gravissima culpa* (culpa gravísima) y *apostasia*.

De estas penas, las actas no hacen mención de las culpas leves, por tratarse de materia muy particular y de poca monta; las constituciones primitivas consignaban hasta 40 casos en los que se podía faltar levemente, por ejemplo no ser puntual en los actos comunes como el coro o la comida; tratar con descuido los libros comunes; dormir en el tiempo de estudio; beber o comer en el reectorio antes de que el prelado diera la señal para ello; reírse en el coro o hacer reír a los demás; decir palabras indecorosas o vanas, etc.²⁷⁷ Los religiosos que hubieran faltado en estas cosas estaban obligados, después de humillarse por medio de la venia (postración ante el prelado o la comunidad), a pedir penitencia, la que podía consistir en la recitación de un salmo, o tomar una disciplina voluntaria (azotes).

²⁷⁴ En las constituciones primitivas se decía sobre la sangría: "Practíquese cuatro veces por año; la primera en el mes de septiembre, la segunda después de Navidad, la tercera después de pascua, y la cuarta alrededor de la fiesta de San Juan Bautista".

²⁷⁵ En las constituciones primitivas se lee sobre la rasura: "La rasura ha de ser más bien grande que pequeña, según conviene a los religiosos, de suerte que entre la misma y las orejas no haya más de tres dedos... La tonsura se haga más arriba de las orejas, ambas deben hacerse en esta forma: primero en Navidad; segunda entre Navidad y la Purificación (2 de febrero); tercera en la Purificación y cuarta entre la Purificación y Pascua; quinta en jueves Santo; sexta entre Pascua y Pentecostés; séptima en Pentecostés; octava entre Pentecostés y la fiesta de San Pedro y San Pablo (29 de junio); novena en la festividad de los mismos; décima en la festividad de Santa María Magdalena; undécima en la Asunción de Santa María Santísima (15 de agosto); duodécima en su natividad; decimotercera, en la fiesta de San Dionisio; decimocuarta, en la fiesta de Todos Santos; decimoquinta en la fiesta de bienaventurado San Andrés".

²⁷⁶ El uso común habla de *culpa*, pero, como ya hemos dicho, Santo Domingo declaró expresamente que sus constituciones no obligaban bajo pecado, de ahí que las transgresiones se castigan sólo con pena. MORTIER; tomo I, p. 284.

²⁷⁷ *Liber Consuetudinum*; en: *Gelabert*; pp. 285-289.

La *Gravis culpa*, que aparece con bastante frecuencia en las actas, obligaba a tres disciplinas en el capítulo de culpas,²⁷⁸ y a un ayuno de pan y agua por tres días, cuando los transgresores se acusaran a sí mismos, pero en caso de ser proclamados (acusados por otros religiosos)²⁷⁹ debía añadirse un día de ayuno y una corrección o disciplina. El *liber consuetudinum* consideraba como *gravis culpa* entre otras el porfiar descaradamente con otros religiosos en presencia de seglares; fijar la mirada, al andar, donde había mujeres; ser sorprendido en una mentira dicha de propósito; sembrar la discordia entre los frailes; ser sorprendido profiriendo amenazas de maldición y palabras desordenadas e injuriosas maliciosamente contra aquel que le proclamó en el capítulo de culpas o contra otros cualesquiera; ser murmurador o detractor; cabalgar sin permiso y urgente necesidad, o comer carne, o hablar a solas con una mujer a no ser en confesión o de cosas útiles y honestas, o quebrantar sin causa o licencia los ayunos establecidos, y cosas semejantes. Estas faltas eran graves porque además de la pena constitucional había una culpa o pecado por la materia de la falta, y lo mismo hay que decir de las siguientes culpas.²⁸⁰

La *graviori culpa* se aplicaba sólo en casos muy serios, como por ejemplo herir a otro o cometer un crimen capital; la pena consistía en que después de haber confesado el delito se le despojaba del hábito y recibía azotes, tantos cuantos plugiera al prelado, y para que permaneciera en la pena, debía ser siempre el último de todos los religiosos cuando estaban éstos en comunidad; en el refectorio no debía sentarse a la mesa común sino en otra pequeña al centro, y su alimentación sería pan y agua, y como signo de proscripción las sobras de su comida no debían mezclarse con las de los demás religiosos, durante el oficio divino y en la acción de gracias, después de comer, debía permanecer el religioso así castigado postrado ante la puerta de la iglesia mientras los religiosos de la comunidad entraban o salían.

La misma penitencia debía sufrir quien ocultara una cosa que le hubieran regalado, pues según la regla de San Agustín debía castigarse como un ladón. También era reo de esta pena quien hubiera cometido un pecado de la carne, pero con mayor severidad que las demás faltas.

Se incluía también bajo esta pena a quien conjurara o conspirara manifiestamente por malicioso acuerdo contra su superior o prelados, y además de la pena señalada, durante toda su vida quedaría en el último lugar de la Orden, privado de voz en el capítulo.²⁸¹

²⁷⁸ El capítulo de culpas era el lugar donde se reunían los religiosos de una comunidad para confesar públicamente sus propias faltas contra las constituciones o la regla y recibir la penitencia del prelado.

²⁷⁹ La proclamación o acusación era otra práctica del capítulo de culpas, por la que un religioso denunciaba a otro de alguna falta que había cometido y de la que no se había acusado. La razón de esta práctica era la conciencia del bien común y la particular de los hermanos en el cumplimiento de la regla para la santificación de todos.

²⁸⁰ *Liber Consuetudinum*; en: *Gelabert*; pp. 289-290.

²⁸¹ Cfr. *Idem*, pp. 891-893.

La *Apostasía* en la Orden no se refiere a la fe, sino al abandono de la vida religiosa, de modo que religioso que en el plazo de 40 días no regresara a su convento o provincia, quedaba excomulgado. Pero si arrepentido volvía, después de confesar su culpa con humildad, debía ser sometido a las penas asignadas a la *graviori culpa* durante el tiempo que determinara el prelado, presentándose cada domingo ante el capítulo de la comunidad para recibir penitencia de azotes y ayunar a pan y agua dos días por semana durante todo un año. En caso de huir por segunda vez y volver, además de hacer la penitencia del modo mencionado, al primer año debía añadirse otro, y si por tercera vez un tercero, etcétera.²⁸²

Finalmente la *gravísima culpa* era la incorregibilidad de aquel que sin temor cometiera faltas y rehusara sufrir las penas. San Agustín mandaba en estos casos que si él no se marchaba, debía arrojársele del monasterio.²⁸³

Las constituciones primitivas decían que “según el apóstol (San Pablo), si alguno es acusado de herejía, después de mediar la primera y segunda corrección y haber hecho patente la incorregibilidad, húyase de él como del pecado mortal en el que se ha sumergido quien se halla en estas condiciones. Este tal, desnudado de su hábito religioso y vestido con la ropa de seglar, ha de ser obligado a salir, si hasta aquella hora es dueño de sí mismo y goza del dominio de sus facultades”.²⁸⁴

La constitución añadía que sólo en este caso y en ningún otro podía darse licencia para salir de la Orden, para que no se vilipendiara ni la Orden ni la disciplina canónica, de tal modo que a nadie, por muy grande que fuera su importunidad, se le concediera licencia para salir.²⁸⁵

Este tema de las condenaciones es constante en las actas, y es una prueba del cuidado que ponían los superiores en mantener la disciplina regular, y también a qué extremos llegó la relajación y con cuánta frecuencia se transgredían las ordenanzas. A través de las páginas anteriores hemos podido familiarizarnos con las palabras que hablan de culpas y castigos, mas a pesar de lo “escandaloso” del tema no podemos considerarlo suficiente para hacer un juicio valorativo de la conducta general de los religiosos en la provincia; por otra parte desconocemos en la mayoría de los casos los procesos en contra de los que sufrieron condenas de este tipo. Para nuestro estudio, el valor de estas punciones estriba sobre todo en la materia del delito, que podía ser la fuga o apostasía, el *lapsus carnis*; el poner las manos violentamente sobre los hermanos y el vicio de la propiedad. Estos delitos, reflejan la conciencia provincial de la gravedad en materia religiosa.

²⁸² Cfr. *Idem*, p. 895.

²⁸³ En la Regla de San Agustín se lee a propósito de la corrección fraterna: “...una vez convicto debe sufrir el castigo medicinal conforme al criterio del superior, pero si no quiere recibirla, aunque él no quiera irse, echarle de vuestra compañía. Esto no es obrar con crueldad sino con misericordia, para que no inficie a otros en su contagio pestilente”.

²⁸⁴ La última cláusula se refiere a que si por sus delitos no ha caído en manos del brazo secular.

²⁸⁵ *Liber Consuetudinum*; en: *Gelabert*; p. 897.

En las actas del capítulo de 1541, bajo el presidium de Betanzos, aparecen tres condenaciones, una por fuga, otra por haber golpeado un religioso a otro y una tercera por el vicio de la propiedad.²⁸⁶ En el primer caso se aplica la pena de *graviori culpa* al delincuente por espacio de un año “cuando sea encontrado”.²⁸⁷ En el segundo caso, las palabras de la condenación hacen pensar que las faltas a la modestia y a la mansedumbre entre los religiosos se daban con relativa frecuencia, pues leemos:

para que de aquí en adelante se reprenda la ferocidad y el desenfreno de los religiosos, y no se olviden de la mansedumbre de Cristo, que presentó sus mejillas a los que le abofeteaban e insultaban, y mandó hacer lo mismo a sus seguidores, y no pongan sus manos violentamente en los hermanos, aprobamos la condenación de Fray ...²⁸⁸ a la pena de *gravoris culpare* ... y para que esta peste contagiosa no se extienda a los demás de quedar impune, añadimos a la pena señalada un més más de la misma pena, de suerte que el tiempo de la penitencia sea de dos meses y medio.

Sobre este punto la constitución mandaba que si algún religioso golpeaba a otro fuertemente, se debía consultar al provincial para poder absolverlo, y mientras tanto el agresor debía permanecer bajo “arresto” en la cárcel conventual, separado de los demás, y una vez que fuera absuelto debía sufrir las penas de la *graviori culpa* al menos por dos meses, según estaba mandado por el capítulo General de Londres celebrado el año de 1314.²⁸⁹

La tercera condenación a que se refieren las actas de 1541, se castiga con la misma pena de *graviori culpa*, por el vicio de la propiedad.

En el capítulo de 1543 encontramos dos condenaciones a la pena de *gravoris culpare* y cárcel, ambas por dos años, por fugarse y “otros graves escándalos”.²⁹⁰ El hecho de unir la cárcel a la pena de *gravoris culpare* se debía a una ordenación del capítulo general de Lyon celebrado el año de 1318 que dice así: “como la culpa de la apostasía, más bien se aumente, por los delitos cometidos por los apóstatas, comunes a toda apostasía, y se les deba encarcelar; queremos y ordenamos que si algún religioso cometió algún delito antes de su apostasía, del cual no hizo satisfacción, o bien lo cometió durante su apostasía, si después volviere a la Orden, inclusive voluntariamente sea confinado a la custodia carcelaria”.²⁹¹

Efectivamente, había ocasiones en que el temor al castigo de una falta cometida inducía a la fuga, y después de fugados el temor a volver a sufrir las penas de la constitución hacía perder la esperanza, lanzando a los delincuentes a nuevos delitos, de tal forma que al volver, después de pedir la

²⁸⁶ MS 1-1541, 9.1; 9.2.

²⁸⁷ MS 1-1541, 9.1.

²⁸⁸ En la mayoría de estos casos de condenaciones, los nombres de los delincuentes fueron borrados por una mano pudorosa.

²⁸⁹ L. *Constitutionum; Cloche.* p. 126. sub “d”.

²⁹⁰ MS 1-1543, 2.1 y 2.2.

²⁹¹ L. *Constitutionum; Cloche.* p. 151.

absolución, se les custodiaba en la cárcel mientras se hacía el proceso por sus faltas y se imponía la satisfacción de las mismas.

Las actas del año de 1552 nos refieren la condena de un religioso por el delito de apostasía,²⁹² con las penas señaladas en la constitución que ya hemos referido, y en el capítulo de 1553, las actas asientan el caso de la condena de dos religiosos a la pena de un año de *graviori culpa*, también por fuga.²⁹³

Por lo que toca al capítulo de 1556, las condenaciones son más numerosas y severas. Por primera vez en las actas encontramos una condenación a la *gravissima culpa*; se trata de un religioso de quien dicen las actas que se le castiga por "sus gravísimos escándalos así como por su incorregibilidad y dureza de corazón para la enmienda como aparece claramente en su proceso,"²⁹⁴ de tal suerte que el religioso en cuestión es condenado a ser despojado del hábito religioso y expulsado de la Orden "como oveja mortífera" y a ser entregado al brazo secular para que lo destierren de todo el Nuevo Mundo.²⁹⁵ A la misma pena se condena a un religioso acólito "por los gravísimos delitos y escándalos que ha cometido, como parece manifiesto en su proceso".²⁹⁶

Otra de las condenaciones contenidas en estas actas es la que se hizo contra un religioso de la provincia de España, al cual se le manda ir a España "ligado", para ser presentado a su provincial con las acusaciones de su proceso.²⁹⁷

En las actas de 1561 hay también abundantes condenaciones, tres de las cuales son de cárcel.²⁹⁸ Una de ellas se aplica a un acólito llamado fray Bartolomé de Montaño, condenado a 20 años de cárcel, 12 prescritos y ocho voluntarios, por graves delitos, como el fugarse cuatro veces de la cárcel.²⁹⁹ Este religioso, es muy posiblemente el mismo que hemos encontrado años atrás en el capítulo de 1556.³⁰⁰ Y más aún, en el capítulo siguiente de 1562 demostró su incorregibilidad fugándose por quinta vez de la cárcel, de manera que se le aplicó la *gravissima culpa* y fue expulsado de la Orden y condenado al exilio perpetuo de la Nueva España, además de ir a las galeras a trabajar por dos años precisos en los remos.³⁰¹

Por otra parte en esta actas encontramos, por única vez, la absolución de

²⁹² MS 1-1552, 2.1.

²⁹³ MS 1-1553, 8.1. En esta ocasión los nombres aparecen claramente: fray Rodrigo de León y fray Diego de Tremiño o Temiño.

²⁹⁴ MS 1-1556, 9.1.

²⁹⁵ MS 1-1556, 9.1. Los priores no podían condenar a nadie, sólo lo podían hacer el provincial o el capítulo general, a partir de 1561, cuando el capítulo general de Avignon decide que ni siquiera el provincial solo podía hacer estas condenaciones.

²⁹⁶ MS 1-1556, 9.2.

²⁹⁷ *Idem*, 9.3; ms 1-1556, 9.2.

²⁹⁸ MS 1-1561, 3.1, 3.2 y 3.3.

²⁹⁹ MS 1-1561, 3.5.

³⁰⁰ MS 1-1556, 9.4.

³⁰¹ MS 1-1562, 4.1.

una condenación; se trata de un tal fray Domingo de Monterrey, sacerdote, quien había sido condenado a las penas de *graviori culpa* por el provincial, no sabemos por qué motivo, pero el capítulo le absuelve “dada su humildad y contrición y buena esperanza de su vida”,³⁰² y lo restituye a su antiguo lugar con todos los privilegios de la Orden.

En 1565 vuelven a aparecer las condenaciones, la más fuerte de este capítulo es una contra un fray Gregorio Galeote, a la pena de cárcel por seis años (tres de ellos voluntarios) por escándalos e infracción de los votos esenciales, y para prevenir que ocurriera lo que con fray Baltasar de Montaño, se advierte que si llegara a fugarse sería tratado como incorregible y se le aplicarían las penas de la *gravíssima culpa*.³⁰³

Las otras dos condenaciones son de menor importancia; una de ellas recae sobre un tal fray Domingo de Vejarano y es sólo a privación de voz activa y pasiva;³⁰⁴ la otra es una doble condenación de fray Diego Tremino (condenado ya en 1552 por fuga) y fray Gregorio de la Cruz, a ser privados de los privilegios de la Orden por el delito de fuga.³⁰⁵

En las actas del capítulo de 1567 hay sólo una condenación y es contra un hermano cooperador o lego, por el delito de apostasía a la pena de un año de *gravioris culpeae*.³⁰⁶

En el siguiente de 1568, encontramos una vez más a fray Domingo de Vejarano, diácono, sujeto a condenación junto con otro religioso llamado fray Cristóbal Bermúdez, sólo que en esta ocasión se le aplica el castigo máximo, o sea la expulsión de la Orden y el exilio de toda la Nueva España, y en caso de no cumplir el destierro se le entregaría a los trabajos de las galeras en los remos por seis años, por sus “terribles delitos y gravísimos escándalos”.³⁰⁷

Además de esta condenación las actas consignan otra por apostasía sobre fray Humberto de Contreras y fray Melchor de la Mota, a sufrir las penas señaladas por la constitución.³⁰⁸

En las actas del capítulo siguiente de 1572 se condena a fray Juan Bautista de Villaga, sacerdote, a ser despojado del hábito de la Orden y ser remitido a España, y como sucedía que algunos lograban escapar y no llegaban a España por temor a sufrir allá las penas correspondientes a sus delitos, se quedaban en estas tierras violando así el exilio que se les imponía

³⁰² MS 1-1561, 3.4.

³⁰³ MS 2-1565, 4.1.

³⁰⁴ MS 2-1565, 4.2.

³⁰⁵ MS 2-1565, 4.3.

³⁰⁶ MS 1-1567, 4.1.

³⁰⁷ MS 2-1568, 3.1.

³⁰⁸ De estos religiosos, parece ser que fray Humberto de Contreras no aceptó la pena impuesta por el provincial, o por lo menos apeló de la sentencia en el siguiente capítulo, una vez que terminó el provincial que le había impuesto la pena pero para su desgracia, el nuevo provincial no sólo confirmó la sanción, sino que la amplió de manera que hubo de someterse a la pena de *gravioris culpeae* y a cárcel durante un año. Cfr. Ms 2-1572, 3.2.

en estos casos. Por eso los capitulares advierten que en caso de no exiliarse sería condenado a la pena de cinco años a las galeras.³⁰⁹

En estas mismas actas se incluye una ordenación, que aunque no es personal, podemos incluirla dentro de esta sección. Al parecer se hallaba muy extendida la costumbre entre los religiosos de la provincia de amenazarse con palabras y gestos diciendo que “no se puede probar”, o “no es delito tan grave”; el capítulo manda bajo pena de quince días de *graviori culpa* a quienes amenazaren a otros “con palabras y meneos”. Y para que el castigo surtiera efectos de enseñanza se mandaba también que se ejecutara en el convento donde se había cometido el delito en caso de no haberse divulgado la falta fuera del dicho convento, y si estuviera divulgada debía entonces castigarse en uno de los tres conventos.³¹⁰

En el capítulo de 1574 sólo se hace mención a una condenación por fuga,³¹¹ al mismo tiempo que confirma todas las condenaciones realizadas por el provincial fray Domingo de Aguinaga.³¹²

Una novedad en el tema es la condenación que hace el capítulo de 1576 sobre fray Juan Bautista, sacerdote, a dos años de *gravioris culpeae* por el vicio de la propiedad en contra del voto de la pobreza.³¹³ Por lo que hace a las actas del capítulo de 1578, aunque no hay ninguna condenación expresa, se reitera una vez más la ordenación bajo pena de *graviori culpa* de no amenazar a ningún hermano con “palabras o meneos”.³¹⁴

Otro caso triste de expulsión y exilio aparece en el capítulo de 1581 en la persona de fray Domingo de Covarrubias, a quien se le castiga por graves delitos, *lapsus carnis* e incorregibilidad.³¹⁵ Y muy semejante es el caso de fray Tomás de Pozo, sacerdote de la provincia Bética, a quien se le expulsa de la Orden y se le destierra de todo el Nuevo Mundo con la amenaza de que si volvía sería condenado a trabajar perpetuamente en los remos.³¹⁶

Las actas del capítulo de 1585 consignan la condenación de un religioso sacerdote de nombre fray Juan Bautista, a la pena de *gravissima culpa* y exilio del Nuevo Mundo por “sus grandes crímenes”;³¹⁷ quizá se trata del mismo religioso que refieren las actas de 1576. A la misma pena y también por “gravísimos escándalos e incorregibilidad convicta”, se condena en 1587 a fray Juan Ortiz.³¹⁸

A juzgar por una petición que los definidores hacen al provincial en este último capítulo, suponemos que no siempre los religiosos condenados al exilio cumplían con la disposición judicial, pues piden al provincial que tenga

³⁰⁹ MS 2-1572, 3.1.

³¹⁰ MS 2-1572, 8.14.

³¹¹ MS 1-1574, 3.1.

³¹² MS 1-1574, 4.1.

³¹³ MS 1-1576, 4.1.

³¹⁴ MS 1-1578, 6.8.

³¹⁵ MS 1-1581, 3.1.

³¹⁶ MS 3-1583, 3.1.

³¹⁷ MS 1-1585, 3.1.

³¹⁸ MS 1-1587, 4.1.

gran cuidado para que este Juan Ortiz y los demás religiosos que habían sido privados del hábito cumplieran la disposición del exilio, porque muchos continuaban “vagueando” por “estos reinos provocando graves escáculos a su paso”.³¹⁹

Como se ha podido observar, aunque el rigor de las constituciones no estaba ausente de la vida de la provincia, los casos que se consignan no están en proporción al número de religiosos de la provincia, fuera de lo que podríamos llamar normal; sin embargo la dureza de los castigos se reserva casi exclusivamente para casos muy concretos de incorregibilidad, o a aquellas faltas que por su naturaleza merecían penas semejantes. De todas formas, estos datos son insuficientes para hacer una evaluación general de la conducta de la provincia, aunque si ayuda a completar el cuadro del estilo de vida de la Orden de Predicadores en la Nueva España.

³¹⁹ MS 1-1587, 4.1.

II. El estudio en la orden como medio específico

Nos hemos referido ya a los medios que promueven el fin primario de la Orden: la consecución de la caridad por medio de la entrega a Dios de los bienes personales, materiales y espirituales, o sea los votos y observancias, hemos dejado la oración litúrgica o recitación solemne del oficio divino, que es también una observancia, para tratar de ella aquí ya que por su naturaleza está íntimamente ligado con la contemplación teológica de Santo Tomás.

El análisis que de esos medios primarios hemos hecho nos da una visión incompleta de la vida y sentido de la Orden si no se habla de lo propio y característico de la misma, o sea su peculiaridad y razón de ser distinta de las demás órdenes religiosas, y de cómo esos medios primarios se encarnan sensiblemente sin confundirse con otras prácticas ya existentes; en una palabra, cómo la Orden justifica su existencia dentro de la sociedad cristiana.

De este modo la “parcialidad” de los medios comunes (votos y observancias) adquirirán su plena significación al relacionarlos con su fin específico, que en el caso de la Orden de Predicadores es la salvación de las almas por la predicación de la palabra de Dios. El ministerio apostólico es, pues, parte esencial a la vida dominicana, y su expresión interna no será total si no se integra a la externa. De ahí la importancia de tratar de los medios

ordenados a promover el fin específico de la Orden, lo cual nos permitirá replantear en cierto modo los términos originales de la dialéctica: observancia y misión. Al analizar la observancia en sí misma, desconectada de la realidad misional, la oposición se presentará entre la austерidad y la relajación; en cambio ahora la observancia ratificará principalmente el desenfoque que sufrió el fin apostólico de la Orden, pues como los medios de la vida dominicana están tan íntimamente trabados, no se pueden dar los unos sin los otros, so pena de desvirtuar el todo.

Esos medios específicos que en la Orden de Predicadores son aptos para promover su fin son *el estudio y la predicación* (o ministerio sagrado). Y es explicable que lo sean si tomamos como base la teología magisterial de la *lectio* de la Palabra de Dios; la *quaestio* que lanza la realidad humana frente a la trascendente, y la *disputatio* o explicación.

Se va a tratar aquí el tema del oficio divino y la oración litúrgica porque la oración está ordenada a la contemplación y es al mismo tiempo fuente de estudio y de predicación, por aquello de que el acto contemplativo dominicano-tomista se integra de los dos elementos: *conocer* la obra de Dios sobre la humanidad y *amarla*; y *actuar* colaborando activamente en su realización temporal. Y esto sin insistir en el carácter público que tiene en sí la oración litúrgica, como acto de culto de la Iglesia a Dios.

1. LITURGIA Y CONTEMPLACIÓN

En la liturgia dominicana, que fundamentalmente es la misma de la Iglesia romana con algunas variantes de rito, la recitación coral solemne del oficio divino ocupa, junto con la celebración eucarística (misa) el lugar más importante.

El oficio divino es el culto público de la Iglesia a Dios, es decir, la oración que cotidianamente hacen los ministros de la Iglesia a nombre de ella y de todo el pueblo cristiano al cual están obligados los religiosos,¹ y se llama *divino* porque su fin principal es la alabanza de Dios.

Este oficio se llama también *horas canónicas* porque se debe rezar en partes y tiempos determinados por los cánones y leyes eclesiásticas.² Consta este oficio de salmos, lecciones de la Sagrada Escritura, de los santos padres de la Iglesia y de otras oraciones, distribuyéndose a lo largo del día en un ciclo semanal. Las horas canónicas son: maitines u oración matutina, a la que siguen los laudes o alabanzas a primera hora del amanecer; posteriormente vienen las cuatro horas menores: prima, tercia, sexta y nona,³ luego las vís-

¹ Además, todos los religiosos que han recibido las llamadas órdenes mayores (diaconado, subdiaconado y presbiterado), así como los beneficiados y religiosos de ambos sexos que hayan hecho profesión en las órdenes religiosas tienen instituido el rezo del oficio divino en el coro.

² Se le llama también breviario, tomando el nombre del libro o manual en que se encuentra contenido.

³ Estos nombres corresponden a las horas en que los romanos dividían el tiempo.

peras u hora de la tarde, al ponerse el sol, y finalmente las completas como oración de la noche.

Desde la época apostólica la Iglesia tomó de la tradición judía la costumbre de santificar las diversas horas del día por la oración en común; pero fue San Benito quien en el siglo VI las reglamentó y nombró *horas canónicas* en su famosa regla (Cap. 67). La razón de que fueran siete obedece a las palabras de un salmo que dice: "siete veces al día canté tus alabanzas"; así se cumple el deseo de la Iglesia de rendir una alabanza perpetua a Dios; por eso en la edad media muchos monasterios adoptaron este sistema de oración perenne. Además, como en la misma Sagrada Escritura se dice en el salmo 118: "a media noche me levantaba para alabarte", muy pronto se establecieron oficios nocturnos.

Las horas diurnas constan de tres elementos principales: salmodia, lecciones y oraciones, a las que se añaden otros elementos complementarios como responsorios, himnos, antífonas, etcétera. Sin embargo la parte más importante la constituyen los 150 salmos bíblicos usados en el judaísmo, distribuidos en el ciclo de una semana, que es la imagen de la obra de la creación del mundo y de la redención del hombre. Las lecciones son del Antiguo y del Nuevo Testamento o bien de los escritos de los santos padres de la Iglesia. Los laudes y las vísperas constan de cinco salmos, himno, cántico y oración final, mientras que las horas llamadas menores (prima, tercia, sexta y nona) sólo tienen tres salmos, un himno especial para las horas menores, cántico y oración final, y además lectura bíblica, letanía de *kyrie eleison*, el padre nuestro y la oración final. La oración de prima difiere un poco de las otras tres por habersele añadido la oración capitular llamada *capitula o pretiosa*, en donde se leía parte de la regla de los monjes y el martirologio o santoral.

Los oficios de la noche o maitines, aunque parecidos a las demás horas, constan en la tradición monástica de tres nocturnos con tres salmos cada uno, y además tres lecturas según la festividad que se celebre. Todo el oficio es precedido por el *invitatorio* que es un salmo responsorial, y se concluye con el cántico del te deum. El oficio de los maitines comenzaba temprano aproximadamente a las 3 de la mañana.

Las completas también difieren un poco de las demás horas menores, pues el himno está al final, y es la hora en que se hace la confesión de las culpas y se recibe la absolución.

Los dominicos adoptaron el oficio monástico; sin embargo, como el fin específico de la Orden no era la recitación y la alabanza divina, sino el estudio de la Palabra de Dios y su predicación, Santo Domingo prescribió que el rezo del oficio divino se hiciera "breve y succinctamente" de forma "que los religiosos no perdieran la devoción o fuera impedimento para su estudio", ya que la recitación coral de los monjes ocupaba la mayor parte del tiempo.

La ultrarriforma, hará del oficio coral una aproximación al estilo monástico y también, pasado el primer fervor, una creciente decadencia en

este punto, fruto del desuso del oficio coral como forma de piedad, sobre todo después de la creación de algunas órdenes religiosas como la Compañía de Jesús, que enfocaba la espiritualidad como medio para alcanzar la propia santificación. Pero debemos recordar que por muy grande aproximación que hubiera entre la contemplación dominicana y la monacal, no se puede hablar de identidad por tener ambos oficio coral, pues como dice Santo Tomás, hay una organización y método diferente entre una y otra:

Ambas formas de vida religiosa, la de los monjes y la de los canónigos regulares se ordena a los actos de la vida contemplativa. De estos actos los principales son los que se realizan en la celebración de los divinos misterios, a la que la Orden de los canónigos regulares está *directamente* consagrada. Por eso son religiosos clérigos. En cambio los monjes no lo son necesariamente.⁴

Es por esto que el oficio tiene un valor educativo también entre los clérigos, es decir “en aquellos que por oficio o vocación sacerdotal están destinados a la predicación”. (Santo Tomás).

Esta visión unitaria y dinámica de la contemplación y el apostolado (estudio y predicación) la comenta con plena autoridad Santa Catalina de Siena, maestra de espiritualidad dominicana y extraordinaria contemplativa, autora de las famosas cartas políticas. Según la santa, hablando en sus *diálogos*, pone en boca de Dios Padre la manera como Santo Domingo concibió la Orden con estas palabras: la concibió amplia y alegre, como un huerto ameno, es decir en perfecto equilibrio; sin embargo algunos rompieron este equilibrio, unos por mundanismo, convirtiendo el jardín en inculto y salvaje, y otros recargándolo con pesos excesivos de tendencias monásticas.⁵

Hay que decir que además del rezo del oficio divino existían otros “oficios” litúrgicos a los que también estaban obligados los religiosos dominicos, tales como el “oficio de la Santísima Virgen María”, que se recitaba diariamente; y el de “difuntos” una vez por semana. El oficio de la Santísima Virgen era una réplica del oficio litúrgico divino común, sólo que un poco más breve; la razón de esta devoción obedecía a que desde un principio la Virgen María había sido protectora especial de Santo Domingo y de los religiosos de su Orden, de ahí la oportunidad de recomendar su veneración entre los frailes.

Por lo que se refiere al oficio por los difuntos, los dominicos estaban obligados a recitarlo una vez por semana en el coro, sin dispensa posible. Este oficio se componía de maitines con tres nocturnos y nueve lecciones (tres en cada uno), laudes y vísperas que tenían la misma estructura del oficio divino. Esta costumbre de orar por los difuntos fue siempre una de las más respetadas y queridas en la Orden.

Ya se puede ver cómo en la constitución del oficio divino y en las de-

⁴ S. Th. II-II, q. 189, a. 8, ad. 2.

⁵ Santa Catalina de SIENA; El Diálogo, c. 158.

más devociones litúrgicas tenían los dominicos una riquísima fuente de estudio y contemplación, y por lo mismo la íntima relación que la liturgia guarda con los medios específicos. En la Orden de los dominicos, existían otros ejercicios de piedad y prácticas de oración como la meditación, devociones privadas como el rosario, todas ellas ordenadas para mantener el espíritu en “tensión” hacia la contemplación y la predicación.

En lo que hace a la manera como las actas de los capítulos provinciales de Santiago reflejan la importancia de la oración litúrgica en la segunda mitad del siglo XVI, en el capítulo de 1552 encontramos la primera alusión sobre el oficio; en la sección de aceptaciones se absuelve a los conventos de recitar diariamente el oficio de “las tres lecciones” por los difuntos, con excepción del convento de México,⁶ en donde se quería conservar con más rigor la fuerza de la observancia.

Esta aceptación se fundamentaba en lo que el capítulo general de la Orden celebrado el año de 1551 en Salamanca había concedido, a saber: que los ministros del altar y del coro quedaban dispensados de recitar las vigilias de las tres lecciones; pero en cambio “como un deber de caridad y de justicia, exigía a todos que una vez por semana rezaran en común o en privado todo el oficio de los difuntos con las nueve lecciones, con excepción de las Octavas de Pascua y Pentecostés, siguiendo una misa de difuntos, o aplicable a ellos si no lo permitiere alguna festividad.”⁷

Para entonces los únicos conventos que había en la provincia por su localización geográfica y urbana, eran los tres que se llamaban de “españoles”; sin embargo, la concesión era aplicable a todas las demás casas o vicarías en los pueblos de indios.

En el capítulo de 1555 que pretendió ser recapitulador de los anteriores, encontramos tres notas sobre el oficio divino; una de ellas, ya anotada, manda que en los pueblos de españoles la hora nona se diga a su tiempo, hacia las 2 de la tarde, pues algunos adelantaban el oficio para anticipar también la comida; y ahora se dice además que la oración de la Nona se diga a maitines.⁸ Esto se refiere a la costumbre de los religiosos de quedarse en el coro después de los maitines haciendo oración, meditando en silencio, y después algunos (durante el verano en Europa) la pasaban a la hora de nona, lo cual desaprueba el capítulo para los conventos establecidos entre los españoles; en cambio a los situados entre los indios se les permitió decirla “en todo tiempo si no fuera cuaresma”; es decir que por razones de ministerio se les permitía hacer su meditación a la hora más conveniente, sólo en la cuaresma debían conformarse a la regla general y hacer su oración secreta después de maitines.

Esta ordenación nos permite conocer algunos detalles sobre el horario y modo de recitar los frailes de México el oficio divino. Es interesante señalar que las cuatro Horas Menores no se recitaban cada una por separado, sino que

⁶ MS 1-1552, 8.2.

⁷ ACCOP Vol. IV, p. 320.

⁸ MS 1-1555, 5.16.

formaban binomios prima-tercia y sexta-nona. El primer binomio debía recitarse “luego por la mañana” y el segundo “un poco antes de comer”,⁹ en cambio durante la cuaresma las cuatro horas se recitaban juntas por la mañana dejando las vísperas para un poco antes de comer, por razón del ayuno.

Sucedía también que algunos religiosos, principalmente huéspedes, no asistían al oficio divino, alegando para ello no haber señal en las casas para asistir, o no oírla; así que el capítulo provincial recuerda la obligación de llamar dos veces “primera y segunda” para que los religiosos estuvieran presentes en los oficios conforme a la legislación general,¹⁰ y así leemos en las actas de este capítulo que en los conventos y casas de la provincia se “taña a las horas primero y segundo porque lo entiendan los huéspedes, como los conventuales”.¹¹

En contra de las innovaciones “curiosas”, se manda con rigor que nadie, fuera del provincial, osara aclarar las dudas que surgieran en este punto,¹² y más adelante se ordena que siempre se lea el “ordinario” o libro ritual, para que todos se enteren de las ceremonias.¹³

Muy interesante es el dato que consignan estas actas sobre el rezo del oficio en las casas establecidas entre los indios, pues aunque repite que la Prima y la tercia se recen por la mañana, y la Sexta y la nona poco antes de comer (excepción hecha de la cuaresma, domingos y días festivos en que debían recitarse todas las horas menores por la mañana), se especifica la causa de esa variante en el horario diciendo que es, “por lo mucho que ay aquellos días en que entender”.¹⁴ Esto nos hace deducir que en la mentalidad de las autoridades provinciales el ministerio, al menos durante la cuaresma y días de catequesis, concedían una importancia mayor a la evangelización que a la práctica de la observancia, y a fin de equilibrar esta apertura apostólica se manda que la meditación se diga siempre después de los maitines, añadiendo además otra meditación después de las completas por la noche.¹⁵ De todas formas, fuera por razones ministeriales o por espíritu de comodidad, las casas de vicaría no se apegaban al horario establecido por la constitución y por el capítulo provincial, sino que se acogían al “privilegio” del tiempo cuaresmal, de tal suerte que ordena tajantemente que la nona se diga a su hora”.¹⁶

Después las actas insisten en la obligación de la uniformidad que debía guardarse tanto en las ceremonias de la misa como del oficio divino.¹⁷ Con este

⁹ MS 1-1555, 5.17.

¹⁰ Desde un principio las constituciones primitivas mandaban dos signos para llamar a las horas canónicas, el primero de los cuales debía ser breve, de suerte que los religiosos al oírlo dejaran sus ocupaciones y se prepararan para la oración; el segundo debía ser suficientemente largo, intermitente, como para permitir a los religiosos que se encontraran en los lugares más remotos del convento llegar antes de concluirse el último golpe de campana.

¹¹ MS 1-1555, 5.17.

¹² MS 1-1555, 5.18.

¹³ MS 1-1556, 5.16.

¹⁴ MS 1-1556, 5.15.

¹⁵ MS 1-1556, 5.15.

¹⁶ MS 1-1558, 5.1.

¹⁷ MS 1-1559, 16.7 y MS 2-1559, 16.6 MS 2-1561, 15.9.

objeto la provincia aprobó en el capítulo de 1565 un calendario perpetuo para recitar el oficio de acuerdo con el rito propio de la Orden de Predicadores, estableciendo de manera clara las festividades que debían celebrarse con solemnidad, las de segunda clase, y hasta las que no debían celebrarse; este calendario fue publicado en 1563 por fray Diego Ximénez en Salamanca, para que se siguiera en toda la provincia sólo un modo en las celebraciones de las fiestas, y se quitaran de enmedio las originalidades y devociones particulares.¹⁸ Este deseo de uniformidad comprendía no sólo al oficio divino sino también a todas las ceremonias litúrgicas, de manera especial el canto y las rúbricas. Y por ello en este capítulo hay una ordenación que quiere que el provincial "examine las cosas del canto porque no se usen cosas profanas"¹⁹. El dato es de gran interés porque muestra que algunos religiosos, establecidos entre los indios, se esforzaban por adaptar una liturgia más consonante con la cultura indígena, al menos en sus manifestaciones rituales, pero la autoridad, temerosa de cualquier desviación de la "ortodoxia", cierra, inmediatamente las puertas para volver sobre una liturgia europea a la que el indígena tendrá que adaptarse so pena de quedarse sin religión y culto externo.²⁰

Por lo que hace al cumplimiento de las rúbricas,²¹ las actas mandan que se observen al pie de la letra, tal y como estaban en las constituciones; "las cosas del culto divino se traten por mano de religiosos como son cálices y corporales, hostias y demás";²² y que en las misas mayores (cantadas de fiesta) "el credo sea cantado";²³ pues a veces, para acelerar la celebración sólo se recitaba, y en otras ocasiones se encargaba al organista o músico que lo ejecutara él solo quedando el coro de los religiosos sentado.

Una vez más se recomienda recitar el oficio divino a sus horas, con la siguiente admonición: "por cuanto nuestras sagradas constituciones nos encargan como cosa principal la celebración del oficio divino"; pero insiste de manera especial sobre los maitines, oración de media noche, donde aparentemente se comenzaba a aflojar la observancia. Algunos adelantaban el rezo de los maitines para no interrumpir el sueño, o bien lo retardaban hasta el amanecer por la misma razón. Por ello los capitulares fijan el horario de los maitines entre las 12 de la noche y las dos de la mañana en los pueblos de indios.

Por otra parte se insiste en el problema de la uniformidad en las ceremonias con una nueva ordenación por la que se manda a todos los religiosos obser-

¹⁸ *Calendarium perpetuum, sive ordo recitandi Divinum officium juxta ritum Ordinis fratrum praedicatorum in perpetuum. Tabulis 36.* Por fray Diego Ximénez. Salamanca 1563. (Amberes, 1566). Cfr. MARTÍNEZ VICIL; 1884.

¹⁹ MS 2-1565, 7.1. En esto se llegó también a prohibir el uso de bailes y danzas en las fiestas de los indios, y el enseñarles bailes a los indios.

²⁰ MS 2-1565, 7.1.

²¹ El nombre de rúbricas viene de que se hacían resaltar los textos litúrgicos con tinta roja.

²² MS 2-1565, 7.1.

²³ MS 2-1565, 20.8

varla tanto en el oficio divino como en la celebración eucarística; sobre este último punto se manda especialmente que:

cuando el sacerdote llega al altar y comienza la ‘confesión’ no se santigüe antes, y los corporales no se doblen hasta después de acabada la misa.²⁴ Después de consumir [comulgár] no diga ‘nunc dimitis’ ni otra oración, sino solamente ‘quod ore sumpsimus’, etc.²⁵ Acabado el evangelio no digan: “secudum Joannem, ni Mattheum, etc. sino besar el [libro del] evangelio sin decir nada después de comenzar el *credo*, o dicho el ‘dominus vobiscum’ cuando no hay credo.²⁶ El Credo siempre se cante y no con órgano.²⁷ Como se mandó en el capítulo General de Salamanca.²⁸

En el capítulo provincial de 1568, se encuentra que las actas reiteran la obligación de guardar el calendario de la provincia de España compuesto por el padre fray Diego Ximénez para la recitación del oficio, de modo que no se omita ninguna de las festividades señaladas ni tampoco se añada otra nueva, a no ser las aprobadas por el capítulo general de Bolonia celebrado en 1564, el cual declaró que la fiesta de la Corona de Espinas y las festividades de Santa Bárbara y Santa Dorotea fueran celebradas en la categoría de *totum duplex*;²⁹ se incluía además una llamada general a la reforma, sobre todo en lo tocante a la recitación del oficio divino, tanto diurno como nocturno.³⁰ Nuevamente se acepta el *Kalendario Perpetuo* del P. Fr. Diego Ximénez, y se ordena que el oficio divino se celebre como allí se prescribe.³¹ El capítulo general de 1571 había mandado que todos los primeros domingos de cada mes se celebrara una procesión en los conventos e iglesias de la Orden para promover entre los fieles la cofradía del Dulce Nombre de Jesús; sin embargo, el capítulo provincial de 72 no acepta esta ordenación y suspende su ejecución hasta que se confirme si en España se lleva a cabo o no. Esto se hacía con el fin de salvaguardar la unidad litúrgica entre ambas provincias.³² Se alegaba además como razón de peso que en esta provincia de Santiago tradicionalmente se hacía cada sábado la procesión por los difuntos, de tal forma que sería un grave inconveniente para los conventos el hacer dos procesiones seguidas.³³

²⁴ Sobre el uso de los corporales y otros objetos del culto, estas mismas actas mandan que en los pueblos de indios los vicarios manden hacer unas “cajillas decentes”, en las que se lleven los corporales al altar, y acabada la misa se guarden nuevamente y se pongan en la sacristía. MS 1-1567, 7.1.

²⁵ El *Nunc Dimitis* es el cántico de Simeón que se encuentra en Lc. 2, 29.

La Oración *Quod ore*... es una acción de gracias después de la comunión.

²⁶ *Dominus vobiscum* es el saludo que el sacerdote dirige a la asamblea durante la celebración litúrgica y significa: El Señor esté con vosotros. Cfr. MR 1-1567, 21.

²⁷ MS 1-1567, 23.

²⁸ ACCOP; IV, p. 223.

²⁹ MS 2-1568, 6.1.

³⁰ MS 2-1568, 7.1.

³¹ MS 2-1572, 5.2, y ACCOP; V, pp. 128-129.

³² MS 2-1572, 5.4.

³³ Existía entonces la costumbre o el privilegio en algunas provincias de aceptar o

Otra de las ordenaciones capitulares que se refieren al oficio divino es un testimonio del descuido en que había caído la recitación coral, pues se recomienda de manera especial que el oficio se diga siempre en el “coro conventualiter” pues algunos descargaban esta obligación canónica en privado por razones de comodidad. El texto dice así:

Y porque somos informados que hay notable descuido en esto, encargamos la conciencia a nuestro padre provincial descargando las nuestras, amonestándole de parte de Dios que los prelados que en esto hallare notablemente descuidados y defectuosos los absuelva de sus oficios yndispensabiliter.³⁴

La reforma litúrgica del Concilio de Trento comenzaba, aunque lentamente, a hacer sentir sus decisiones en la cristiandad, y por eso en las actas del capítulo provincial de 1585 se manda que todas aquellas imágenes que desdijeran notablemente de la devoción y la decencia religiosa se quitaran y deshicieran, como las que representaban a la Santísima Trinidad con tres rostros, “por ser pintura que no conforma con lo que tiene y cree nuestra santa fe católica”.³⁵

Podemos imaginar el ambiente de efervescencia litúrgica que existía entonces en la Iglesia; los rumores y las noticias aunadas al ambiente de expectación renovadora, sobre todo en ciertos medios más conscientes de la necesidad del cambio, influía indudablemente en asuntos de tanta importancia como el oficio divino. Sin embargo, la incertidumbre del cambio hacía que otros vieran con cierta desconfianza la reforma. Es, pues, en este estado de inquietud como debemos entender una admonición hecha a todos los religiosos y en especial a los prelados en el capítulo de 1587, para que se aplicaran “de todo corazón” a la reforma de las costumbres y las ceremonias de la orden, así como a las acostumbradas en la provincia; especialmente el ir a coro y recitar las horas canónicas delante del Santísimo Sacramento; “lo cual mandamos a todos los vicarios de nuestra provincia”;³⁶ lo que se repite en el capítulo de 1589.³⁷

Aunque este mandato como otros, fue transgredido, es menos sensible que en otras observancias, pues esta vida de oración litúrgica comprendía la mayor parte del tiempo, y su reglamentación se prestaba menos a la casuística; de hecho la legislación mira principalmente al modo de observar la obligación más que a la obligación misma.

Es también importante notar que la autoridad propicia cierta apertura para dar primacía al ministerio sobre la recitación coral, enraizada en la más auténtica tradición de la Orden, pero bien podríamos hablar de *tolerancia*, si consideramos en primer lugar que el esquema de las actas habla idealmente para las comunidades urbanas, en donde el ministerio evangélico ocupa un

rechazar las decisiones de los capítulos generales, en la medida que contradijeron las legítimas tradiciones de las respectivas provincias, y que por ello tenían valor de ley. MS 2-1572, 5.4.

³⁴ MS 2-1572, 8.13.

³⁵ MS 1-1585, 11.8.

³⁶ MS 1-1587, 10.1.

³⁷ MS 1-1589, 6.1.

segundo plano, y en cambio el estado de privilegio y dispensa se aplica a las comunidades indígenas que deben dedicarse a la catequesis, aunque especialmente limitado a la cuaresma, los domingos y el adviento, ya que en el tiempo "ordinario" se les exige un cumplimiento semejante al de los conventos urbanos o de españoles. Hay un esfuerzo de adaptación al medio, pero no una transformación radical del sistema frente a la evangelización, el *questionamiento* es limitado sólo a concesiones, y no a creaciones, de manera que la riqueza de la vida litúrgica dominicana no trasciende al pueblo cristiano como participación, comenzando por la lengua, sino que permanece en el interior de la misma institución religiosa como un medio de santificación personal. Por otra parte la clausura conventual incomunica a los religiosos de los problemas humanos y culturales de los catecúmenos, y hace imposible un verdadero diálogo.

No podemos dejar de reconocer que la causa principal de esta deficiencia no era la orden sino la misma Iglesia, que absorbida totalmente por la reforma protestante, había perdido de vista la realidad americana como efecto de la reacción, y por lo mismo no comprendió que en el Nuevo Mundo se podían aplicar algunos de los principios de la reforma cristianamente, como lo hicieron San Francisco de Asís y Santo Domingo con las herejías medievales, demostrando que se podía vivir como los herejes, pero sin serlo. Tampoco debemos olvidar otro aspecto muy importante de la oración, arraigado profundamente en los dominicos del siglo XVI, y es que la oración oficial de la Iglesia, que es de alabanza y de impetración a Dios, redonda en beneficio de todos los hombres. Además, ya lo hemos dicho antes, el contacto con las Sagradas Escrituras no sólo es fuente de meditación y contemplación en la vida dominicana, sino también de estudio y de proyección apostólica, como revelación de la obra de Dios al hombre.

El estudio

El fin específico de la orden dominicana, como se dijo anteriormente, se obtiene con medios igualmente específicos, pero ordenados armónicamente con el todo de la vida religiosa y apostólica instituida por Santo Domingo para servicio de la Iglesia; uno de esos medios es *el estudio*.

Esta fue sin duda una de las grandes novedades de la orden de predicadores, concebida no como una mera virtud o valor humano innegable, sino como misión religiosa, es decir como *acto de culto*. El pensamiento dominicano es sagrado, religioso, teológico, porque está íntimamente ligado y subordinado a su razón de ser, a su ideal; el estudio continuo de la verdad sagrada, la revelación, la Palabra de Dios.

Santo Tomás tiene en la *Suma teológica* un artículo dedicado expresamente a justificar la existencia de su Orden, y en él se pregunta si debe fundarse una orden religiosa dedicada al estudio. La respuesta es iluminadora y explica claramente el sentido que en dicha Orden tiene el estudio (podemos suponer que Santo Tomás habla aquí como dominico).

El doctor Angélico distingue en primer lugar la vida religiosa “activa” de la “contemplativa”, según su ordenación, y aclara que en la vida activa las obras más importantes son las que llevan a la salvación de los hombres como la predicación (por el beneficio espiritual que de ellas se sigue), y dice que por tres razones le corresponde a la vida religiosa el estudio:

- a) Primero porque es exigido por la vida contemplativa misma a la que presta una doble utilidad; una directa iluminando el espíritu, y otra indirecta apartándola de los errores o interpretaciones falsas de las cosas divinas.
- b) Segundo, es necesario el estudio a las órdenes religiosas fundadas para la predicación o ministerios parecidos, porque como dice San Pablo en su carta a Tito: ‘Muestra adhesión a la Palabra fiel conforme a la doctrina recibida, para que seas capaz de exhortar conforme a la sana doctrina rebatiendo a los que la contradicen’. (Cf. Tito 1.9).
- c) Y por último es necesario el estudio a las órdenes religiosas por su conveniencia a lo que es esencial en todas ellas. En primer lugar para frenar la concupiscencia de la carne, y cita a San Jerónimo que dice ‘ama el estudio de la Escritura y no amarás los vicios de la carne’; y es que aparta el espíritu de los malos pensamientos y mortifica la carne por el trabajo que supone el estudio. Por consiguiente, concluye Santo Tomás es manifiesto que es muy conveniente fundar una orden dedicada al estudio de la Escritura.³⁸

Es, pues, el estudio de las Sagradas Escrituras como *mensaje revelado*, lo que constituye la fuente del mismo y de donde obtiene su carácter religioso.

Una vez más vemos aquí realizado el método teológico de los predicadores, permeándose de la Lectio, pero no una Lectio sofisticada, pedante y egoista, sino totalmente ligada al misterio del tiempo de la historia, que es el marco *natural* en donde la palabra adquiere dimensiones de realidad encarnada y recreadora; y como según esta teología bíblica el hombre es un proyecto dinámico realizante hasta alcanzar *libremente* su perfección en el designio amoroso de un Dios igualmente amoroso, la comunicación de esa palabra se convierte en *Quaestio*, de este modo la tercera operación magisterial se desprende como consecuencia casi natural, *disputando* el sentido recto de esa palabra. Recuérdese por ejemplo a Montesinos o a Las Casas disputando el sentido de justicia que sus contemporáneos colonizadores querían dar a las palabras del Evangelio.

Visto así el asunto es fácil comprender que el estudio, para que sea realmente un acto de culto y medio de salvación, debe estar compenetrado de la vida superior de la caridad o amor de Dios y del prójimo, como solía decir el mismo Santo Domingo: “que él estudiaba más en el libro de la caridad que en los otros”.³⁹

No es extraño pues, el continuo interés que a lo largo de los siglos esta Orden ha mostrado por el estudio, hasta el punto de aparecer como una orden de “intelectuales”.

³⁸ S. Th. II-II, q. 188, a. 5 c.

³⁹ SPIAZZI; 1967, p. 239.

Sin embargo, esta observancia como algunas otras van decayendo según pasa el tiempo, aunque esta decadencia presentará formas peculiares, ya bien por estar el estudio ausente, despreciado como vana curiosidad, o bien como exuberantes formas de intelectualismo, como las estériles sutilezas de la escolástica decadente, que desconectan el estudio de su razón de ser teológica. Así sucedió en la provincia de Santiago.

Con lo dicho hasta ahora podemos ya formular un esquema de los elementos que constituirán el presente apartado, el primero de ellos será el relativo a la aceptación de los candidatos a la vida religiosa en la orden de predicadores; es decir aquellos elementos humanos y espirituales requeridos en los aspirantes a un estilo de vida religiosa intelectual; y en segundo lugar, aunque no en importancia, la formación de los religiosos en el espíritu de la orden; es decir la comunicación de los valores propios de la orden para ser encarnados en sus miembros. Para lograr esto la institución contaba con una elaborada estructura, como los conventos llamados de formación, universidades, colegios, maestros, y también de una *doctrina*, de un *sistema*, con lo que la Orden podía asegurar su fidelidad al espíritu del fundador, y a su razón de ser propia dentro de la Iglesia.

No haremos aquí la relación de este proceso en la historia de la Orden, sino únicamente de su expresión americana en la Nueva España del siglo XVI; sin embargo, trataremos de completar explicativamente las secas referencias de las actas capitulares con esa historia general.

Decíamos también que el estudio como *medio específico* se dirige hacia un fin apostólico: el llamado ministerio intelectual. De ahí que podamos distinguir dentro del estudio una fase estrictamente mediata, formativa y de preparación, y otra íntimamente relacionada con su ejercicio ministerial apostólico.

A. *La formación religiosa y sus implicaciones académicas*

a) La recepción al hábito dominicano

La primera mención que hacen las actas provinciales sobre la aceptación de los candidatos al hábito dominico data de 1541; es una ordenación calcada del espíritu y letra de las constituciones de la época, por la que se manda que no se reciba a novicios menores de 17 años, y cuyo aspecto no sea grave y maduro. Además, no podían ser recibidos quienes no conocieran por lo menos los rudimentos de la lengua latina.⁴⁰

Efectivamente, la constitución mandaba, en conformidad con la legislación general de la Iglesia, que los candidatos tuvieran edad suficiente como para tomar la libre decisión de abrazar el estado religioso. La edad que el concilio de Trento fijó más tarde fue la de quince años cumplidos, para hacer profesión a los 16 años también cumplidos.⁴¹ Nadie que no supiera latín podía ser

⁴⁰ MS 1-1541, 4.10.

⁴¹ Cfr. *Concilium Tridentinum*, sesión XXV; C. 15.

admitido al hábito de los clérigos, es decir de los que serían ordenados sacerdotes (este requisito no era necesario para los legos o cooperadores); estas decisiones fueron confirmadas posteriormente por la autoridad apostólica en el capítulo general de Roma de 1589.

Estos eran sólo requisitos especiales, pues junto a ellos había otros exigidos por los cánones eclesiásticos, así como las constituciones de la Orden. Entre éstos se requería el salvar los impedimentos, tales como ser hijo ilegítimo sin dispensa del general o provincial, los asesinos, los endeudados y fugitivos por crímenes, los siervos o esclavos sin consentimiento de sus amos, etcétera, medidas todas ellas con las que se quería salvaguardar la dignidad de la vida religiosa como valor espiritual y humano. La orden mandaba un acusoso examen de los candidatos antes de ser recibidos, examen que estaba confiado a personas maduras y graves, las cuales después de inquirir con toda seriedad a los pretendientes al hábito debían transmitir el resultado al prior del convento por medio de una relación.

La materia sobre la que versaba dicho examen consistía principalmente en conocer las cualidades que podríamos llamar negativas, como la carencia de impedimentos; y también de las positivas, como aptitud para el estudio, espíritu de piedad, mansedumbre, buenas inclinaciones; se rechazaba a los naturalmente iracundos o violentos, viciosos o enfermizos.

Pero lo que más importaba era conocer la motivación y el fin que inspiraba al candidato para entrar a la vida religiosa, de forma que se pudiera saber si había deseos de abrazarla para servir a Dios, o si las motivaciones eran de índole humana e interesadas. (Esto fue declarado más tarde por Clemente VIII, 1592-1605, en su constitución apostólica.)

Pese a todos estos requisitos y exigencias el rigor en este punto decayó considerablemente cuatro años más tarde, al ser reelegido provincial el padre fray Pedro Delgado, quien movido por la necesidad de personal que entonces había en la provincia, ordenó que se permitiera recibir novicios al hábito aunque no supieran latín, "dispensando en esto lo que manda la constitución" con tal que supiesen leer y escribir.⁴²

El comentario que hace la relación de 1569 dice:

Hasta estos tiempos en que esto pasaba [el provincialato del P. Delgado] no había habido en la Provincia estudios de nuestra Orden en esta tierra, sino gramática y algunos casos de conciencia [prácticas de teología moral], y así, los religiosos, como iban tomando el hábito y estudiando un poco los iban sacando entre los indios, por la gran necesidad que había de ministros y ahora hay. Los que a la sazón estaban en el convento de México, en el cual solamente se criaban novicios, porque no teníamos aún otro priorato, aún no eran para salir al oficio de la predicación, y había ya lecciones de Artes [filosofía] y teología, que leían religiosos que habían venido de España y ya parecía que comenzaba a haber ejercicio de letras en la Provincia, y que comenzaba a tener algún lustre.⁴³

⁴² MS 1-1544, 4.2.

⁴³ Cfr. CDIAO; V, pp. 447 y ss. El mismo documento dice que años atrás, durante el primer provincialato del padre Delgado, 1538-1541 "habían tomado el hábito muchos re-

El testimonio es de gran valor para conocer el criterio que predominaba en las autoridades al hacer la selección del personal; y aquí nos encontramos frente a la mentalidad ultrarreformista. No olvidemos que el padre Delgado no quiso aceptar el provincialato por tercera vez porque "no podía regir la provincia, decía, como prelado por causa del modo de vivir que teníamos entre los indios, así de tres en tres como de cuatro en cuatro".⁴⁴ Sin embargo, no es sobre esta supervivencia de la tendencia misional, ni tampoco sobre los principios del convento de estudios que por entonces comenzaba a tomar algún lustre sobre lo que queremos llamar la atención, sino más bien sobre el estado de excepción que se impuso entonces en la provincia para aceptar a los novicios, lo cual confirman las actas cuando conceden a las vicarías recibir novicios al hábito con la condición de enviarles cuanto antes al convento de México, "donde se debían criar"⁴⁵ por la gran penuria de vocaciones que había.

Esta *penuria* comprende uno de los puntos neurálgicos de la historia de la Iglesia en América Latina, pues en última instancia se trata de la aceptación o rechazo del indígena al sacerdocio y a la vida religiosa.

La mentalidad ultrarreformista como se ha visto tendía a minimizar los valores del indígena tanto en el aspecto humano como en el religioso, como la misional a exaltarlos, pero ambos con un enfoque eminentemente conceptual y abstractivo, más propio de la filosofía que de la razón práctica. De ahí que para los ultrarreformistas la posibilidad de admitir a los indígenas a la vida religiosa, no digamos ya al sacerdocio era nula, y hasta podríamos ver en esa negativa el sentido más profundo de las afirmaciones de Betanzos sobre la incapacidad de los indios para la "perfección" cristiana y no la absurda negativa sustancial de la naturaleza humana en los americanos. Eran nuevos en el evangelio, el temor de que la cabra siguiera tirando al monte le daba razones, para no aceptar a los indios. Por otra parte hemos de confesar también que la tendencia general sobre la admisión de los naturales, tanto al sacerdocio como a la vida religiosa fue más bien negativa con excepciones y matices; la misma corriente misional más pura, según los datos que poseemos, nunca se declaró abiertamente por una integración total del indígena, aunque tampoco podemos concluir que la negara, porque en realidad nunca pudo explayarse plenamente ni siquiera en las Antillas.

Por lo que toca a Nueva España, la base del problema era la diferencia de raza y cultura entre conquistadores y conquistados, entre cristianos y neófitos, y el proceso de concientización sacramental no fue unido y fácil, pues a un primer periodo de ensayo y fracaso siguió el que excluía formalmente al in-

ligiosos, los cuales vivían y sustentaban la provincia desde las vicarías que estaban entre los indios. Estos no eran muy doctos, y dependieron la lengua de los indios, y como eran varones espirituales, enseñados en gran oración y en gran abstinencia y en gran recogimiento, con esto y con la vida que hacían y la lengua que tenían, hacían gran fruto entre los naturales para con los cuales no es menester ser muy doctos". (p. 461.)

⁴⁴ Cfr. *Idem*, p. 464.

⁴⁵ MS 1-1544, 6.2.

dígena de las ordenes sagradas, para al final permitir su acceso al sacerdocio.⁴⁶

Los dominicos siempre fueron contrarios a la formación del clero indígena y se opusieron a que se les enseñara el latín, y nunca tuvieron colegios de enseñanza media o superior con este fin. Los agustinos, al contrario, no compartieron esta manera de pensar clasista de los dominicos y establecieron colegios con vista a formar indios que pudieran ser sacerdotes.⁴⁷ Por su parte los franciscanos, con su famoso colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, son quizá la expresión más neta en favor de la naciente Iglesia mexicana al promover la formación de un clero autóctono que pudiera responder mejor a las necesidades de una nueva civilización cristiana. Sabemos el triste fracaso de esta experiencia, sin duda la más audaz concebida en América con miras a la evangelización. Sin embargo, más interesante que este fracaso es conocer las causas del mismo, pues fueron muchos los enemigos de que los indígenas fueran promovidos al sacerdocio, los dominicos entre ellos. Estos últimos lanzaron un feroz ataque contra el Centro de Santa Cruz ante la Corona, por medio de una carta firmada por los padres fray Domingo de la Cruz, que era entonces el provincial y fray Domingo de Betanzos, en la que entre otras cosas se decía lo siguiente:

los indios no deben estudiar, porque ningún fruto se espera de su estudio, lo primero porque no son para predicar en largos tiempos, porque para predicar se requiere que el predicador tenga autoridad en el pueblo y esta no la hay en estos naturales, porque verdaderamente son viciosos, más que los populares, estos que estudian, o son personas de ninguna gravedad ni se diferencian de la gente común en el hábito ni en la conversación, porque de la misma manera se tratan en esto que los hombres bajos del pueblo. Lo segundo porque no es gente segura de quien se debe confiar la predicación del evangelio, por ser nuevos en la Fe e no la tener bien arraigada, lo cual sería causa que dijesen algunos errores, como sabemos por experiencia haberlos dicho algunos; lo tercero, porque no tienen habilidad para entender cierta y rectamente las cosas de la fe ni las razones de llas, ni su lenguaje es tal ni tan copioso, que se pueda por él explicar sin grandes impropiedades que facilmente puedan llevar a grandes errores.

De aquí se sigue que no deben ser ordenados porque en ninguna reputación serían tenidos, más que si no fuesen porque aún el sacramento de la eucaristía no se les administra por muchos motivos que personas muy doctas y religiosas para ello tienen, así por ser nuevos en la fe, como por no entender bien que cosa sea e como se deba recibir tan alto sacramento, porque todas las cosas se ordenan a algún fin. Quitadas estas razones porque ellos no debían estudiar, como cosa muy necesaria queda, se debe quitar el estudio.

En Sto. Domingo de México. cinco de Mayo de 1544. (firman).

Fray Domingo de la Cruz, provincial.

Fray Domingo de Betanzos.⁴⁸

⁴⁶ SPECKER; 1950, p. 76.

⁴⁷ RICARD; 1933, pp. 261 y ss.

⁴⁸ ACI. 60-2, 18 En: CUEVAS; 1946. tomo I, pp. 440-441.

Estas afirmaciones que se fundamentaban en criterios tradicionales y únicos de una religiosidad española que exigía, entre otras cosas, pureza de sangre en los candidatos al sacerdocio, influyeron de tal manera en el mismo Zumárraga (vía Betanzos, que fungía como confesor del obispo) que el buen franciscano insospechadamente cambió de opinión sobre el Colegio de Tlatelolco, retractando su donación y apoyo al mismo.⁴⁹

Es verdad que estas opiniones negativas no eran monopolio de los dominicos, pues tanto civiles como religiosos y entre ellos algunos franciscanos veían en la famosa casa de Tlatelolco una posición muy avanzada para su tiempo. Sin embargo, no podemos pasar por alto la negativa a priori y pertinaz de los dominicos frente al problema porque en él se jugaba el futuro de la evangelización y hasta la evangelización misma. La *quaestio* está ausente, pues para cristianizar es necesario imbuirse del medio, con su problemática local, tratando de comprender y conocer los elementos fundamentales de la cultura y la religiosidad, y así poder proveer a la *creación* de una Iglesia “independiente”, de una cultura identificada con las estructuras políticas, históricas y económicas.

Los dominicos no sólo no mostraron interés por conocer su realidad ambiental, sino que hasta prohibieron a sus miembros interesarse por ella de manera “científica”, como aparece en las actas capitulares de 1576, en donde se lee:

ningún religioso trate ni conozca juridicamente de los negocios de los indios tocantes a sus ídolos y supersticiones antes lo remitan a nuestro padre provincial para que él vea lo que en tal caso más convenga.⁵⁰

No hay entre los dominicos de Santiago un equivalente de Sahagún, de Torquemada, de Motolinia o de Medietta; sólo puede anotarse a fray Diego de Durán, como una de las muy contadas excepciones que confirmar la regla.

Cuando se celebró el primer Concilio Provincial Mexicano en 1555, presidido por el arzobispo Montúfar, dominico y ex calificador del Santo Oficio de Granada, la tesis rigorista que negaba la entrada al sacerdocio a los indígenas se mantuvo con toda rigidez. Y así en el capítulo XLIV que trata “de el examen que se debe hacer antes que sean ordenados los clérigos, o dadas Prevendas, y que no se den más de para un orden Sacro”, se dice que ningún candidato podía ser admitido al sacramento del orden sin un minucioso examen de la debida ciencia y

El testimonio de testigos graves y dignos de fe, así clérigos como legos, en cuya compañía el tal clérigo que se quiere ordenar obiere vivido, o de aquellos con quien obiere conversado, y si tal ha sido, o es infamado de alguna infamia vulgar, o descendiere de padres, o abuelos quemados, o reconciliado [por la Inquisi-

⁴⁹ En 1540, Zumárraga escribía al emperador: “El colegio de Santiago no sabemos lo que quedará, porque los estudiantes indios... Tendunt ad nuptias potius quam ad continentiam”. En: CUEVAS; 1914, p. 441.

⁵⁰ MS 1-1576, 8.10.

ción], o del linaje de moros o *fuere mestizo, indio o mulato*, y se hallare alguna de las sobre dichas cosas, no sean admitidos...⁵¹

No fue sino hasta 1585, cuando se celebró el Tercer Concilio Provincial Mexicano, que volvió a tratarse la cuestión de la admisión de los indios o mestizos a las Ordenes Sagradas, y se abrió un poco la puerta del sacerdocio a los nativos de la Iglesia mexicana.

En el libro I, título IV “*De Vita, fama et moribus Ordinandorum*” en el párrafo III, leemos:

para que se dé al Orden clerical el honor y reverencia que corresponde, está establecido por los sagrados cánones, que no sean ordenados los que padecen algunos defectos naturales u otros, que aunque no se imputen a culpa, traen indecencia para el estado clerical; porque no sea que los iniciados en los sagrados ordenes sean despreciados o vituperado su ministerio. Por tal motivo prohíbe este sínodo que sean admitidos a los sagrados ordenes, los que desciendan de los que hayan sido condenados por la santa Inquisición, hasta el segundo grado en cuanto al padre, y en primero solamente en cuanto a la madre, por la razón de que están notados de infamia pública. Y será suficiente requerir su nacimiento llegando solamente a los padres y abuelos porque sería difícil pasar más adelante por la antigüedad y se daría lugar a perjurios, calumnias y enemistades. De aquí es que tampoco deben ser admitidos a los ordenes sino los que cuidadosamente se elijan de los nacidos de padre o madre negros, ni los mestizos, así de indios como de moros.⁵²

Por lo que hace a la participación de los indígenas en la vida religiosa la oposición no fue menor, incluyendo su forma más sencilla y humilde, como podía ser la de los hermanos legos o de los donados.

En las primeras constituciones de la provincia mexicana del Santo Evangelio los franciscanos prohibían expresamente aceptar el hábito religioso a los indios y a los mestizos.⁵³ Conocida es también la posición negativa de los agustinos según el testimonio de Muñoz sobre el indio Lucas, que “era tanta su virtud y tan ejemplar su vida que trataron de hacerle fraile profeso, aunque no hubo efecto, por ser indio”. Hasta los jesuitas, que en otros aspectos se mostraron liberales en éste siguieron la línea de las otras órdenes religiosas, y así leemos en la instrucción que el general de la Compañía de Jesús, San Francisco de Borja, dio al provincial de México en 1571:

⁵¹ Cfr. LORENZANA: *Concilios provinciales mexicanos Primero y Segundo*, pp. 105-106.

⁵² Sobre el desarrollo de la mentalidad episcopal que rigió en el concilio así como en la redacción del texto, puede consultarse la obra del padre José Llagundo S. J.: *La personalidad jurídica del indio en el III Concilio Provincial Mexicano*, pp. 123-124.

También SPECKER; 1950 quien señala en este punto cómo Roma, al aprobar el texto del episcopado mexicano, suavizó la rigidez del texto conciliar, dando una mayor entrada a los indígenas en las órdenes sagradas como se desprende del documento original manuscrito del Concilio, encontrado en el Archivo Vaticano, sección “Congregatio Concilii”, fol. 21v, donde se lee: “Sed non admitendus ad ordines Indi janizaros (sic) tam ex descentibus ab indiis quam a mauris in primo gradu nec etiam moreti (sic) in oedem gradu”.

⁵³ CUEVAS; 1946. T. II, p. 165.

con esto, aunque tenga facultad de admitir gente a la compañía, sea muy retenido y circunspecto en admitir la que naciere en aquellas partes, aunque sea de cristianos viejos, y mucho más si fuere de gentiles o mestizos.⁵⁴

En cuanto a los dominicos no es difícil suponer que su negativa fuera también tajante, conocido su criterio sobre los indígenas y sus aptitudes para el sacerdocio y de hecho su posición fue la más intransigente, porque no sólo comprendió a los naturales mestizos, sino que inclusive alcanzó a los mismos criollos, sobre los que Betanzos principalmente manifestó siempre una gran desconfianza, como si el nacer en estas tierras americanas degradara la virtud de la sangre de los “cristianos viejos”. Más aún, sabemos que Betanzos durante su provincialato (1535-1538), para confirmar su posición adversa a los indios en cuanto a que entraran en religión, impetró de la Santa Sede un breve pontificio, por el que el Papa confirmaba con su autoridad las ordenaciones que el capítulo provincial de la provincia de México había hecho, prohibiendo la entrada a los indios y a los mestizos a los estudios de latín que tenían los dominicos en el convento de Santo Domingo de México para los religiosos dominicos y algunos hijos de nobles españoles, e igualmente prohibiendo que los indios y mestizos moraran en los conventos de la orden, excluyéndolos además, como a “neófitos y tiernos en la fe, de ser, en tiempo alguno recibidos en la orden, aunque fueran de los venerados entre ellos por muy nobles, a no ser con expresa licencia del capítulo general o provincial”.⁵⁵

El comentario que hace de esta decisión fray Juan de la Cruz y Moya casi 200 años más tarde en su crónica de la provincia de Santiago, es aún muy elocuente:

dió motivo a esta ordenación el constar que habiendo dado el hábito a algunos indios principales o mestizos en una provincia de las Indias [¿los franciscanos de que habla Motolinía?] manifestó después la experiencia que no eran muy aptos para el estado religioso. Para preaver pues, en lo futuro se llegara hasta practicar en la provincia y que por esta causa perdiera algo de su esplendor nuestro sagrado hábito, pués admitir a él gente neófita o de sangre mixta es llenarlo de lunares y aun oscurecerlo con borrones, se determinó, el definitorio, suplicar al Papa confirmara y corroborara con su autoridad apostólica cuanto sobre el particular se había ordenado.⁵⁶

Esto quiere decir que la mayoría de los religiosos sacerdotes provenían de España directamente, y que los que por entonces tomaban el hábito eran principalmente castellanos viejos, que cansados de la vida mundana o decepcionados de las correrías conquistadoras, iban a buscar la paz al claustro o a hacer penitencia de sus pecados, como el caso de Francisco de Aguilar, soldado de Cortés, que se hizo fraile de Santo Domingo.

Podemos suponer que también se admitieron algunos criollos dada la escasez

⁵⁴ ZUBILLAGA; 1947, pp. 183 ss.

⁵⁵ BOP; tomo IV: breve del papa Paulo III de 23 de abril de 1538, 558 pp.

⁵⁶ MOYA; T. II, No. 770.

de religiosos, aunque éstos debieron ser muy pocos, conociendo la manera de pensar de Betanzos.⁵⁷

Este criterio quizá perduró varios años en la provincia, porque no volvemos a encontrar referencias sobre el tema hasta el capítulo de 1550, en el que sólo se ordena que los candidatos no sean recibidos si no han alcanzado la edad de los 17 años cumplidos y su estatura sea suficiente.⁵⁸

Más importante que el detalle curioso de la estatura, es lo relativo a la edad que se pide, pues veremos cómo poco a poco la exigencia irá aumentando, superando con mucho la fijada por los cánones eclesiásticos sobre todo tratándose de los criollos; así en el capítulo de 1558 se manda en las actas la siguiente ordenación:

Igualmente mandamos que los nacidos en esta Nueva España, para ser recibidos en la Orden deberán ser examinados con rigor, y si no se vieren aptos para nuestra religión no sean recibidos, y si fueren manifiestamente aptos entonces deberán tener 20 años de edad y antes de recibidos deberán ser probados durante algunos días en la cocina.⁵⁹

y más adelante se dice: También se ordenó en éste capítulo [1559], como en todos los demás se había ordenado, que se tuviera gran cuenta en el recibir de los novicios, y que sin licencia del provincial *no se diese el hábito a ningún hijo de español nacido en esta tierra*, porque ó por el clima destas partes, ó por otras causas a nosotros incógnitas no nos parecen tan cabales para el estado religioso, como es menester. (Cf. CDIAO, T.V., p. 475.)

En cambio algunos años más tarde (en 1576) las actas capitulares reflejan una mayor apertura con relación a los criollos:

Ordenamos y mandamos que de los nascidos en esta tierra no se reciban al hábito si no fueren *españoles meros* y de veinte años de edad poco más o menos, y que sólo nuestro padre provincial pueda dispensar en esta Acta y esto con muy urgentes razones y causas, y pocas veces.⁶⁰

De ese modo quedaban admitidos los criollos de manera casi regular, aunque seguía inflexible en cuanto a admitir indios y mestizos.

En 1583 las actas se convierten en un llamado genérico, y por lo mismo muy apto para la ineficacia, que en un tono convencional recuerdan a los maestros de novicios y examinadores conventuales su obligación de observar con fidelidad las constituciones en lo tocante a la admisión y rechazo de los candidatos:⁶¹ en cambio es de gran valor a la vez que muy sugestiva la orde-

⁵⁷ Esta "penuria" continuó durante el capítulo de 1546, porque en las Actas se ordena que puedan ser recibidos al hábito los sujetos que, aunque no conocieran la gramática, por lo menos supieren leer latín. MS 1-1546, 4.1.

⁵⁸ MS 1-1550, 4.1.

⁵⁹ MS 1-1558, 5.15.

⁶⁰ MS 1-1576, 8.2.

⁶¹ MS 3-1583, 8.2.

nación que se encuentra en las actas del capítulo siguiente de 1585, coincidente con la celebración del III concilio provincial mexicano, y que dice así:

Ordenamos y mandamos que en la recepción de los novicios se observe nuestra constitución en la medida de lo posible.⁶²

Sin poder precisar en qué consistieran esas medidas de excepción por falta de otras fuentes documentales, podemos aventurarnos a decir que se referían a la edad o al grado de conocimientos de los postulantes, porque en el capítulo provincial siguiente de 1587, al hablar de los aspirantes al hábito, se declara que de los nacidos en la tierra no podían ser admitidos antes de los 20 años de edad y sin los conocimientos necesarios de latín.⁶³

Como se ve, el esquema se vuelve rígido, posiblemente estimulados por las decisiones del Concilio Provincial Mexicano, aunque finalmente las actas descubren una nueva perspectiva de apertura, porque en los textos ya no se habla distintivamente de “los nacidos en la tierra” o de “españoles meros” sino que usa el término más amplio de “los novicios que vinieren a pedir el hábito”,⁶⁴ encargando sin embargo a los prelados que antes de presentar a los candidatos al convento (comunidad) después del examen, informen al consejo del convento, alterando el orden normal que pedía lo contrario. Esto se hacía sin duda con el fin de “equilibrar” la votación de ambos organismos, y más aún podía ser un mecanismo de “defensa” de parte de las autoridades de origen español frente a un elemento criollo en constante aumento; de esto tenemos también testimonios sobre todo al implantarse la ley de la “alternancia”, que trató de disminuir las fricciones entre criollos y españoles.

b) Aparato intelectual formativo o sistema de estudio dominicano.

Visto el criterio de selección a que eran sometidos los candidatos a la vida religiosa dominicana, y que una de las notas, bastante frecuente, era la de la capacidad intelectual de los mismos para el estudio, es necesario ocuparnos del sistema que la orden tenía para transmitir a sus miembros el espíritu del fundador, o sea los medios específicos para lograr el fin propio de la orden dentro de la Iglesia, como orden al servicio de la Palabra de Dios, estudiada, meditada y predicada.

Al hablar del método teológico dominicano según Santo Tomás, señalábamos cómo en un principio la Orden adoptó el sistema magisterial de la Universidad medieval, y cómo fue la misma Universidad el lugar en donde se formaban los religiosos dominicos en lo intelectual, dejando el complemento religioso y espiritual a la vida del convento, en donde se tenía comunidad de vida y de oración. Pero al poco tiempo surgió en la Orden la necesidad de establecer centros de estudio propios que garantizaran la formación intelectual

⁶² MS 1-1585, 11.1.

⁶³ MS 1-1587, 10.3.

⁶⁴ MS 1-1589, 7.2.

deseada y que llenaran las exigencias del ministerio dominicano. Esta medida que marcaba un nuevo estilo en la vida de la Orden obedeció, entre otras razones, a la riqueza intelectual que había alcanzado la misma Orden, gracias a que muchos maestros y universitarios de valía habían abrazado la vida de los predicadores; y también a que el lógico desarrollo institucionalizante hacía ver como sospechosos los brotes racionalistas que se introducían impetuosamente en las Universidades, sobre todo después de las condenaciones oficiales del episcopado en el año 1277. A esto se sumaba la fuerte oposición que algunos clérigos universitarios, como Guillermo del Santo Amor, desataron en contra de la validez de las órdenes mendicantes, de modo especial por su presencia en los centros universitarios.

En tiempo de Santo Tomás existían ya tres tipos de estudios, o centros de formación intelectual dominicana: el “conventual”, el “provincial” y el “general”. Como cada convento aceptaba a sus novicios por cuenta propia, era el mismo convento el encargado de darle toda la formación religiosa e intelectual en una síntesis de vida, y para asegurar esto la Orden preveía que en cada convento hubiera por lo menos doce religiosos⁶⁵ y entre ellos que uno fuera “lector”, es decir maestro en teología, a quien se le profesaba gran estima por la importancia que tenía para los dominicos la ciencia sagrada. A este maestro o “lector” se le añadieron después otros: bachiller, maestro en Biblia (lenguas bíblicas), y lector en ciencias y artes. En un principio los lectores son abundantes y los conventos se pueden permitir el lujo de formar íntegramente a sus miembros; pero poco después las crisis de la época hacen que este número disminuya, entonces las necesidades apostólicas obligan a fundar nuevos conventos sin lectores, por lo que se procura la formación intelectual de sus religiosos en otros conventos mejor dotados de personal docente.

Este es el principio de un centralismo académico que con el tiempo provocaría en la orden una distinción chocante entre conventos de “intelectuales” y de aquellos dedicados más directamente al ministerio pastoral, en donde el estudio ocuparía lógicamente un lugar secundario, y sólo es un requisito indispensable para ordenar a los miembros que el convento necesita para su ministerio.⁶⁶ Lo anterior, unido a los movimientos místicos que aparecen en esa época en la orden, sobre todo con los alemanes (Eckhart, Taulero, Susone), que suplantan el estudio con la mística y el iluminismo, confirmarán la praxis de un estudio meramente formativo, y no como un hábito y medio específico para la predicación.

Los conventos enviaban sus religiosos a aquellos centros de estudio que garantizaran la formación necesaria, o bien a los que por sus especiales dotes se destinaban a la enseñanza y requerían una formación especializada; a esos

⁶⁵ El papa Clemente VII redujo a siete el número de religiosos en los conventos de Indias y el Capítulo General de Salamanca lo limitó a seis. ACCOP; IV, p. 314.

⁶⁶ Puede recordarse al respecto cómo en la Provincia de Santiago el padre fray Pedro Delgado recibió un buen número de religiosos para que trabajaran entre los indios, diciendo que “aunque no eran doctos, para trabajar con ellos no era menester serlo”.

centros se les llamaba “studium solemne”, y en cada provincia debía existir uno. Pero como la necesidad por una parte, y la inercia por otra fueron haciéndose costumbre, hasta el punto de no procurar suplir la deficiencia de lectores, no ya en los conventos sino hasta en las mismas provincias, en el capítulo general de 1288 se mandó como obligatorio que en cada provincia hubiera *por lo menos tres conventos* en los cuales se enseñara lo esencial de la teología y la filosofía, siguiendo el texto de la época para esas materias que eran las sentencias de Pedro Lombardo.

Con el tiempo algunos de estos estudios llegarían a convertirse en estudios generales, por la calidad de sus profesores, adonde acudían religiosos de todas las provincias, como alumnos y como profesores.⁶⁷

Sin embargo, esto provocó en ocasiones ciertas rivalidades odiosas y hasta competencias, como sucedió entre los conventos de Salamanca y Valladolid.

Otro descalabro que provocó este tipo de estructura académica, como consecuencia de la decadencia general que sufrió la Orden antes de la reforma dominicana de Raymundo de Capua y Catalina de Siena, fue que algunos religiosos comenzaron a cultivar cierto espíritu de superioridad e independencia con relación a otros, que por estar menos dotados o bien por otras causas, sólo recibían una formación de base indispensable para el ministerio, sin poder aspirar a obtener los deseados grados académicos, creándose con ello una especie de casta “intelectual” privilegiada.

Con todo, la vitalidad intelectual de las provincias y de la Orden en general se manifiesta por el número de estudios generales que florecieron en toda Europa hasta el siglo XVI. Entre otros, ya hemos citado el estudio de París, que fue el primero y el de más tradición hasta principios del XVI precisamente. Fundado en 1229 o 30, en él estudiaron y enseñaron entre otros San Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino. En Tolosa se fundó en 1248 el de Montpellier; y en el mismo año en Italia, el de Bolonia y en Alemania el de Colonia. En 1272 el de Florencia, y en 1300 el de Nápoles; en Inglaterra los de Oxford y Cambridge. En España se habla ya en 1270 de un estudio; y en 1303 tenemos el de Barcelona, después el de Salamanca y Valladolid y por último en 1504 el de Sevilla.

En Europa oriental ya había en 1383 un estudio en Praga, incorporado a la universidad; también existían este tipo de estudios en Budapest (Hungria) y en Polonia, los cuales no gozaron de tanta popularidad como los de Francia, Italia e Inglaterra.⁶⁸

Por lo que se refiere a España sabemos que en la segunda mitad del siglo XVI la orden contaba con 18 estudios generales, y en seis de ellos, que eran

⁶⁷ En un principio, el estudio general de la Orden estaba en París, y cada provincia tenía derecho a enviar tres religiosos a ese estudio. Tanto por la selectividad de sus alumnos, como por la calidad de sus maestros, el estudio de París tenía preponderancia sobre todos los demás, hasta el punto de que durante muchos años sólo los estudiantes de París podían ostentar el título de Maestro en Teología. MORTIER; T. I, pp. 245 y ss.

⁶⁸ WALZ; 1947, pp. 220 ss.

también universidades, se conferían grados académicos: eran los de Ávila, Almagro, Sevilla, Tortosa, Orihuela y Jaén.

Podríamos continuar con la lista, ya que deberíamos añadir los ceneventuales y los solemnes o provinciales; sin embargo, ahora debemos hacer referencia a los estudios que florecieron en América, antes de referirnos a los de México, durante el siglo XVI.

El primero de todos (y el hecho es de gran importancia para nosotros), fue el establecido en la isla de la Española o Santo Domingo en 1518, primero de manera modesta con cursos de gramática y quizás algo de teología moral, hasta llegar a constituirse después en el primer estudio general dominicano en 1538; ésta fue la base para la primera universidad americana.⁶⁹

Además de este estudio de la Española, los dominicos fundaron otros más en las Antillas: el de Puerto Rico y el de La Habana; y ya en el continente el de México, Guatemala, Bogotá, Quito, el Cuzco, Lima y Santiago de Chile.⁷⁰ Podríamos incluir aquí también, el estudio general que se estableció en Manila en 1611, más tarde elevado al rango de universidad civil en 1624.⁷¹

Por lo que se refiere a los estudios de un dominico, estaban orientados a la predicación, como medio específico para conseguirla. Ya hemos dicho cómo las constituciones primitivas decían que el oficio divino se hiciera breve y succinctamente, para que no impidiera el estudio ni la predicación, y con ese mismo espíritu la primitiva *ratio studiorum* o plan de estudios de la Orden elaborada en 1228 por el maestro general fray Jordán de Sajonia, mandaba que los que estudiaban fueran dispensados por el prelado de la recitación del oficio coral, así como de otras cosas comunitarias para que no se les distrajera.

Se decía también que los religiosos en las celdas debían leer, escribir, orar, dormir e incluso por la noche podían pasarse en vela por razón del estudio. Sin embargo, pese a esta disciplina intelectual, los dominicos no podían ocuparse de las ciencias "profanas", y en las constituciones primitivas se mandaba, al hablar del maestro de los religiosos estudiantes, que éstos "no estudian en los libros de los gentiles y de los filósofos, aunque los miren alguna vez. No se entreguen al estudio de las ciencias mundanas, ni tampoco de las artes que llaman liberales, sino que estudien solamente libros teológicos, tanto los jóvenes como los demás".⁷²

Evidentemente se trata de una directiva, ya que al admitir casos especiales, aunque con las reservas prudenciales, conceden la dispensa. El sentido es claro, los religiosos dominicos no debían estudiar las ciencias "profanas" fueron las que fueren, por sí mismas, es decir para convertirse en matemáticos o astrónomos e inclusive filósofos de renombre, pues la orden no se había fundado para formar una academia de sabios sino predicadores de la verdad teológica.

La concepción teológica de las ciencias hace de la teología la ciencia por

⁶⁹ BELTRÁN de HEREDIA; 1954, p. 12.

⁷⁰ WALZ; 1947, p. 436.

⁷¹ Idem, pp. 436-437.

⁷² GELABERT; 1947, p. 90.

excelencia, de modo que todas las demás, incluyendo a la filosofía, estarán su servicio y por lo mismo no podían ser útiles a un dominico si no le lleva al iluminar los problemas teológicos, como decía el Papa a los profesores París, hacia 1228 en su bula *Ad Egyptiss argentea vasa*.⁷³ Y en este sentido interpretan los capítulos generales siguientes, pues vemos que a sólo unos cuantos años (en 1232) los dominicos se aplican con todo ahínco al estudio de los autores profanos y a unir la filosofía pagana de Aristóteles con las cristianas sentencias de Pedro Lombardo “en un matrimonio sacramental e inseparable”, como escribe el padre Mortier;⁷⁴ ejemplo de este estudio son S. Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Es de capital importancia referir que en el capítulo general celebrado el año de 1259, bajo el maestro general fray Humberto de Romanis, asistieron cinco de los más destacados maestros de la Orden: fray Florent, fray Alberico Magno, fray Tomás de Aquino y fray Pedro de Tarantasia. A éstos se les asignó con mandato elaborar las ordenaciones más útiles según su criterio para orientar los estudios en la Orden, y esas decisiones, desde entonces base todas las reformas escolares de los dominicos, se fundan precisamente en esas. Las ordenaciones se aplicaban para incrementar el ritmo de actividad intelectual entre los religiosos, y para ello imponían la obligación a los priores de impedir a los lectores el estudio, o alejarles de las clases con otras actividades y a los provinciales se les mandaba que velaran por asegurar la enseñanza con gente capaz y con alumnos igualmente aptos, castigando con severidad a los negligentes.

Algunos años más tarde el padre Américo de Placencia, (1304-1311) durante su generalato, continuó la obra disciplinaria de sus predecesores. Como maestro que había enseñado por muchos años, conocía mejor que nadie la importancia que el estudio tenía en su orden. Sus capítulos generales estaban llenos de ordenaciones, reproches, leyes y exhortaciones sobre este punto. Idría incluso llamársele “el maestro general de los estudiantes” dice el padre Mortier. Pretender estudios serios requiere en primer lugar tener buenos maestros, y así leemos en una de las ordenaciones del capítulo general de 1305:

Nadie podrá enseñar la lógica si antes no ha seguido por dos años los cursos la lógica Nueva [la de Aristóteles desconocida por Abelardo]; después la Filosofía Natural, la Física, la Metafísica y la Ética según Aristóteles por dos años si no ha sido aprobado por el lector principal y el de dichas ciencias.

Ninguno enseñará la Filosofía Natural si antes no ha enseñado Sentencias [Pedro Lombardo] o seguido la materia durante dos años; y si no ha sido declarado capaz de responder con pertinencia a las preguntas y objeciones del lector principal, el lector ordinario o censor y el maestro de estudiantes.

Igualmente ninguno podrá ser nombrado lector ordinario si no ha seguido

⁷³ BOP; I, p. 114.

⁷⁴ MORTIER; T. I, p. 247.

curso de las Sentencias por dos años en el convento y dos años más en un estudio General, además de recibir la aprobación de sus profesores.⁷⁵

Estos estudios eran los llamados *inferiores*: artes y filosofía. En los estudios de artes se enseñaba la gramática, la retórica, y la lógica, que después de la mitad del siglo XIII se dividió en antigua y nueva, según siguieran a Porfirio o a Aristóteles, respectivamente. La filosofía comprendía la filosofía natural y moral, la física, la metafísica y la ética; ciencias que entonces se tomaban de los libros de Aristóteles.

Los estudios superiores eran los de teología, cuyo texto oficial eran las sentencias de Pedro Lombardo, y después lo fue la *Suma teológica*. El curso teológico estaba precedido de uno bíblico, en el que un lector leía la Biblia explicando el sentido literal del texto, pero sin profundizar en él, para que después el bachiller leyera las sentencias. El maestro en sagrada teología, como se le llamaba entonces, era quien explicaba la Biblia y hacía sus cursos sobre la misma Sagrada Escritura y por ello se le llamaba maestro en *sacra página*.

Una de las principales preocupaciones del maestro Américo era que los lectores ejercieran sus oficios con dignidad y competencia, y para ello les prohibía disputar sin la autorización del maestro en sagrada teología o del provincial, para evitar la confusión en los alumnos que les oyeron discutir en materias no maduradas aún. Por ese motivo encontramos en las actas del capítulo general de Zaragoza, celebrado en 1309, el siguiente mandato:

Vigílese estrictamente a los lectores y sub-lectores [suplentes o ayudantes] que enseñen y definan según la doctrina y las obras del venerable doctor Fr. Tomás de Aquino. Que instruyan a sus alumnos de acuerdo con esta doctrina, y que los estudiantes se apliquen con cuidado a comprenderla. Y aquellos que se aparten notablemente de ella, y después de ser advertidos se obstinen en sus ideas, deberán ser castigados ejemplarmente.⁷⁶

Esta ordenación es de capital importancia, pues es la primera vez que aparece en la legislación de la Orden la obligación de seguir la doctrina de Santo Tomás como la propia de los dominicos. Los capítulos generales ordenarán cada vez con más énfasis esta obligación, con lo que establece una tradición dominicanotomista de la que surgirán los movimientos reformadores de la teología del siglo XVI en España con Victoria, Soto y Bañez, pero también la escuela servil y estéril a la doctrina del aquinatense.

Mas ¿de qué manera concibió esta provincia del siglo XVI el estudio como medio religioso para ejercer su vocación doctrinal?

La primera noticia que tenemos acerca de un estudio provincial dominicano en la Nueva España nos lo proporciona el texto de las actas capitulares del capítulo provincial celebrado en México el año de 1540, que dice:

⁷⁵ ACGOP; II, p. 12.

⁷⁶ ACGOP; II, p. 12.

Asignamos el estudio de las Summas en el convento de Santo Domingo de México, etc.. [sic].⁷⁷

Aunque el texto es breve no carece de importancia, pues la forma en que está redactada hace pensar que se trata de algo bien conocido por todos, de ahí la abreviación “etc.”, y puede ser indicio de que un tipo de estudio semejante se venía realizando con cierta frecuencia desde años atrás. De hecho sabemos que en el capítulo general de 1530 se aprobó y aceptó el convento de Santo Domingo de México⁷⁸ lo que significa que debía tener dicho convento por lo menos un lector que *leyera gramática y moral*; a ello se refiere con toda probabilidad de relación de 1569, cuando dice que en un convento de México “sólo se criaban novicios porque no teníamos aún otro priorato”.⁷⁹ Y en el mismo sentido estaría el breve de Paulo III, de 1538, impetrado por Betanzos para no admitir a los indios y a los mestizos al hábito y “a los estudios en los colegios de la orden”,⁸⁰ petición que de no haberse tenido entonces algún centro de estudios hubiera parecido pretensiosa.

Se recordará que en la carta del procurador de la orden fray Esteban Bellandino de 2 de marzo de 1533, se autorizaba a la provincia a establecer un estudio “universal” o “solemne”, en el que todos los estudiantes de la naciente provincia recibieran su formación intelectual. En un principio las materias estaban reducidas al mínimo, ya que sólo se prescribe el estudio de la gramática y de la teología moral. Estas son las palabras del texto:

... y puesto que nuestra Orden fué fundada principalmente para la salvación de las almas, misión que no podemos cumplir si no estamos amparados por la ciencia y buenas costumbres, establecemos y ordenamos que en toda provincia nuestra ya fundada o por fundarse, se elija el convento más idóneo para que en él se instituya un estudio universal. A dicho estudio, los provinciales habrán de enviar sus religiosos para hacer sus estudios, y no podrán dejar el estudio sin la debida constancia de su suficiencia en gramática y en los casos de conciencia; ninguno podrá ser promovido a las Órdenes Sagradas sin haber demostrado sus conocimientos de gramática.

Los novicios de cuya educación se ha de cuidar gradualmente, no se les tenga sino en el convento de México o en otro lugar señalado por el capítulo provincial; en donde se observe una perfecta vida regular.⁸¹

Y en otras ordenaciones de carácter general confirmadas de puño y letra por el maestro general en Burdeos, el día 8 de junio de 1534, dice:

Nos Fr. Juan de Feynier, Maestro en Sagrada Teología, siervo y Maestro de toda la Orden de Predicadores, por el tenor de las presentes concedemos a los reve-

⁷⁷ MS 1-1540, 5.

⁷⁸ ACCOP; IV, p. 228.

⁷⁹ CDIAO; V, p. 464.

⁸⁰ BOP; IV, p. 468.

⁸¹ Carta del R.P.M. Gral. Fr. Serafín Bellandino, de 2 de marzo de 1533 - ACSD.

rendos padres: Vicario General y Provincial de la provincia de Santiago de la Nueva España, y al hermano Domingo de Betanzos, determinar ciertas cosas de utilidad en pro del Estudio General del convento de Santo Domingo de México, en el sentido que a dichos padres pareciere, de tal forma que lo establecido por vosotros, Nos lo aprobamos y confirmamos ratificandoos desde ahora. Dado en Burdeos, 8 de junio del año del Señor de 1534, bajo el sello, etc.⁸²

Por Moya sabemos que en el capítulo de 1535, en el que fue elegido provincial fray Domingo de Betanzos, se determinó aceptar el convento de Santo Domingo de México por universidad y estudio general de la orden, “en el que se leyesen artes y teología como ciencias muy precisas para predicar el evangelio con pureza, a cuyo alto ministerio envió Dios a el mundo a nuestro sagrado orden de predicadores...”⁸³ Sin embargo, por circunstancias que desconocemos, la organización de dicho estudio se difirió algunos años, limitándose la actividad académica a sólo lo elemental, añadiéndose a esto el estudio de alguna lengua indígena, según se insinúa en la relación de 1569.⁸⁴

Parece que algunos religiosos de esta primera hornada eran enviados a España, bien porque sus padres podían cubrir los gastos para el envío, o bien por mostrarse aprovechados en las letras, como fue el caso de fray Andrés Alvarez y fray Domingo de Loyola, que en 1544 regresaron de España ya ordenados sacerdotes.⁸⁵ No tenemos en cambio ningún dato para saber si la provincia de Santiago envió a algunos de sus estudiantes al estudio de la isla de la Española, lo cual es improbable, conociendo las tirantes relaciones entre ambas.

El estudio provincial de México fue erigido en el capítulo de 1541, según la carta del maestro general Fenario de 1534, con la siguiente declaración:

Asignamos el Estudio de Artes y Teología en el convento de Santo Domingo de México.⁸⁶

el lector principal fue el padre fray Andrés de Moguer.

Conforme a la relación de 1569 sabemos que hacia 1544 habían llegado a la provincia algunos lectores de artes y teología, con lo que “parecía que comenzaba a haber ejercicio de letras en la provincia y que comenzaba tomar algún lustre”.⁸⁷ Hasta entonces el convento de Santo Domingo seguía siendo el único en la provincia, aunque ya se perfilaban como tales los de Oaxaca y Puebla.

Por lo que hace al número de alumnos, a juzgar por la tabla de asignaciones de los capítulos de esos años, era muy reducido aún, pues se anotaban dos

⁸² El texto lo transcribe MOYA; T. II, No. 855.

⁸³ MOYA; T. II, No. 556.

⁸⁴ CDIAO; V, p. 464.

⁸⁵ Méndez Arceo; 1952, p. 28.

⁸⁶ MS 1-1541, 5.11.

⁸⁷ CDIAO; V, p. 464.

diáconos, tres subdiáconos y seis acólitos,⁸⁸ sin embargo esto prueba que ya había cursos de teología moral por lo menos desde el año anterior de 1540.

La legislación general de la orden señalaba el calendario de clases desde el mes de septiembre, comúnmente el día 14, fiesta de la exaltación de la Santa Cruz, que coincidía con la inauguración del ayuno en la Orden, hasta el mes de junio, con la festividad de San Juan Bautista.

Los estudiantes se distinguían según el grado de estudios que tenían. En primer lugar estaban los que debían recibir la primera instrucción en la escuela conventual; les seguían los destinados a “repetir”, es decir a leer en las mismas escuelas conventuales una vez acreditaba la materia; y otros que según sus dotes para el estudio, serían enviados a los estudios solemnes o generales; por último estaban los destinados a la “praxis”, es decir al ministerio, que recibían una formación general de base y se les enviaba a las labores ministeriales después de ser examinados en materia de confesión y predicación.⁸⁹

En la provincia de Santiago no existían las escuelas conventuales, porque además de ser muy poco numerosas las casas de vicaría, había una gran escasez de lectores.

A esto se sumaba el energético centralismo con que las autoridades provinciales marcaron la provincia desde su origen. Se recordará que el capítulo provincial de 1544 había concedido a las vicarías aceptar novicios, pero con la condición de enviarlos cuanto antes al convento de Santo Domingo de México.⁹⁰

Cuatro años más tarde se manda, en contra de todo el espíritu de la constitución, que los novicios que habían hecho la profesión después del año de noviciado, y que por lo mismo debían iniciarse normalmente en los cursos de artes, tendría que permanecer un año más en la comunidad de los novicios con el fin de imbuirlos más en el espíritu de la oración y del recogimiento.⁹¹ Esto puede darnos una idea de hasta qué punto estaba desintegrada la unidad religiosa de vida y estudio, fenómeno muy frecuente entre los ultrarreformistas de tendencia monástica. Sabemos que para entonces también se recibían novicios y estudiantes en los conventos de Oaxaca y Puebla,⁹² y hasta existía cierto intercambio de estudiantes de los tres conventos, lo que indicaba el nivel de estudios semejante que había entre estos centros de estudio.

En el capítulo de 1550, en el que fue elegido provincial el padre fray Andrés de Moguer, que fuera lector primario del estudio de la provincia,⁹³ se ordena

⁸⁸ Las llamadas órdenes sagradas se distinguían entre: *mayores* y *menores*; las primeras eran: el sacerdocio, el diaconado y el subdiaconado; las menores; la tonsura. ostirado, lectorado, exorcistado y acolitado.

⁸⁹ WALZ; 1947, pp. 213-214.

⁹⁰ MS 1-1544, 6.2.

⁹¹ MS 1-1548, 5.2.

⁹² El convento de Oaxaca se menciona como tal en las actas del año de 1547; en cambio el de Puebla se aceptó como convento en el capítulo provincial de 1548. MS 1-1548, 4.1.

⁹³ El padre Moguer era un “hombre docto y estudioso, leemos en la relación de 1569, y muy trabajador, así en la Orden como acerca de los naturales... muy amigo de la conservación de los indios y de que todos trabajasen en ello” CDIAO; V, p. 467.

por vez primera que los novicios fueran examinados tres veces por año sobre la *lectura*, es decir sobre sus conocimientos del latín, para que el convento y la provincia pudieran formarse una idea de las aptitudes de los candidatos antes de darles su aprobación para pertenecer a la Orden de manera definitiva.⁹⁴ Este hecho representa una considerable apertura en comparación con el capítulo anterior, que prohibía toda actividad intelectual a los novicios, que por otra parte les era muy necesaria porque hasta entonces se admitía a los candidatos sin los requisitos exigidos por las constituciones de la orden, debido a la falta de sacerdotes. Pero tampoco podemos hablar de un estudio propiamente dicho en el tiempo de noviciado fuera de esta preparación indispensable; más aún, era ése el sentir común de la orden pues en el capítulo general de Salamanca celebrado en 1551, se prohibió estrictamente a los novicios cualquier estudio, debiendo dedicar todas las energías del primer fervor a la oración y a la formación religiosa.⁹⁵ En lo referente al estudio, este mismo capítulo de Salamanca hace algunas innovaciones, como quitar el bonete magisterial a los candidatos de menos de 30 años; la precedencia que tenían los lectores sobre los demás religiosos; la obligación de establecer en los conventos cursos de teología y de sagradas escrituras, al menos en los principales de cada provincial, y si eso no era posible, al menos se exigían los de filosofía y de teología moral. Se ordena también que tanto en filosofía como en teología se explicara y defendiera la doctrina de Santo Tomás de Aquino,⁹⁶ y que los comentarios a esta doctrina del aquinatense debían ser los de Cayetano o Capreolo, prohibiendo a los profesores comentar al doctor Angélico, según sus propias "fantasías" o "apuntes personales".⁹⁷

Estas determinaciones del capítulo general las encontramos reflejadas en las actas del capítulo provincial de 1552, que fue intermedio del padre Moguer. Y así vemos cómo se instituye el estudio de la teología nombrando al padre fray Diego Osorio como el lector de esta asignatura y maestro del estudio, junto con los demás lectores de artes que ya existían desde antes.

La presencia del padre Osorio se explica por una carta que dirigieron el padre Moguer y el que fuera provincial, Domingo de Santa María entre otros, al emperador Carlos V, para que obtuviera del maestro general de la orden un lector para la Universidad de México, que estaba por inaugurarse; peti-

⁹⁴ MS 1-1550, 4.2.

⁹⁵ ACCOP; IV, p. 314.

⁹⁶ El capítulo general de Salamanca está aquí urgiendo el cumplimiento de una vieja ordenación, por la que los novicios en número menor de seis no podían permanecer en sus respectivos conventos de afiliación para formarse, sino que debían ser enviados a otro convento destinado para ello en el capítulo provincial y bajo la dirección de un solo maestro de estudiantes. Esta ordenación será confirmada años después por dos capítulos generales celebrados en Roma (1553 y 1558).

El cambio de mentalidad en la provincia de Santiago con relación a los estudios, parece haber obedecido a una nueva conciencia pues el nuevo provincial Moguer era un hombre de estudio y amante del fin doctrinal de la Orden.

⁹⁷ ACCOP; IV, p. 316 y MORTIER; T. V, p. 433.

ción que ellos habían hecho ya por su cuenta al mismo general.⁹⁸ La respuesta no se hizo esperar y ese mismo año llegaron a México tres religiosos de gran valía intelectual; fray Pedro de la Peña, más tarde catedrático de la Universidad; fray Pedro de Pravia que también regenteó cátedra en la Universidad, y el padre fray Diego de Osorio, a quien se nombró lector y maestro en sagrada teología en el estudio de la provincia.

Las actas del capítulo provincial ordenan también un examen de “ciencia y lengua” a los religiosos antes de ser ordenados, y otro de “confesión y predicación” antes de iniciarse en estos menesteres. Y para que en esto los prelados no se mostraran negligentes, ordenando a los religiosos con precipitación o dedicándoles al ministerio sin la debida preparación, se les amenazaba con la absolución del oficio en caso de no cumplir con dicho requisito.⁹⁹

Por lo que hace al llamado “caso de conciencia”, que era un residuo de la actividad intelectual teológica de los conventos y casas, ahora estratificado a una “guía de casos”, ya desde un principio se hacía en la provincia de Santiago, y en las actas del capítulo provincial de 1543 encontramos una ordenación para que en cada convento se tuviera diariamente.¹⁰⁰

Diez años más tarde, en el capítulo de 1553, en el que fue elegido provincial el padre fray Bernardo de Alburquerque,¹⁰¹ (después nombrado obispo de Oaxaca) al principio de las actas se consigna un sermón del mismo provincial con motivo de su elección dirigido a toda la provincia. La pieza oratoria concuerda plenamente con la descripción que hace de su personalidad la relación de 1569 que dice: “buen religioso humilde y pacífico... amador de la pobreza; de medianas letras, fue y es primera lengua que hubo en su obispado de los naturales dél, que se llaman zapotecas; fue trabajador con los indios y aficionado a ellos”. El sermón, además de llamar a los religiosos a la unidad tratando de eliminar las diferencias pasadas, y exhortando a mirar únicamente hacia adelante, recuerda con notable precisión la misión de los predicadores y los invita a “preparar sus cuerpos y sus corazones para toda obra de santidad y edificación”, tomando las palabras del apóstol San Pablo.¹⁰²

Es importante el cambio que se advierte en la mentalidad al enjuiciar a los indios, porque si antes no era menester ser “muy doctos para hacer mucho fruto entre los naturales”, ahora se prohíbe predicarles a los mismos indios

⁹⁸ El texto de la carta puede verse en *Cartas de Indias*, p. 90 y ss., con fecha cuatro de marzo de 1550.

Los otros firmantes fueron los padres fray Pedro Delgado y fray Jordán de Bustillos.

⁹⁹ MS 1-1552, 4.4.

¹⁰⁰ MS 1-1543, 1.3.

¹⁰¹ Personaje notable en la provincia. Provincial de 1553 a 1556. Ejerce una gran influencia en la región zapoteca. En varias ocasiones es elegido Prior en el convento de Oaxaca; vicario en Huexotitlán y en Cuilapa. Es instituido visitador de la nación zapoteca en 1558.

¹⁰² MS 1-1553, 0.

si antes los encargados del ministerio no tienen suficientes conocimientos de la ciencia teológica o de la lengua de los naturales.¹⁰³

Durante el capítulo intermedio del padre Alburquerque fue cuando se mandó, entre otras cosas, que los religiosos no tuvieran más de doce libros con excepción de los prelados, predicadores y los lectores,¹⁰⁴ y aunque la medida se tomaba principalmente para atajar la “cudicia de algunos religiosos”, la distinción que se hace entre lectores y predicadores es prueba de que ya se concebía el estudio como algo más que una mera vanidad.

De esa manera los cuidados de la provincia por elevar su nivel académico comenzaron a dar frutos, de manera que ya en el capítulo provincial de 1556 se mandó con ordenación que en el convento de Santo Domingo de Oaxaca se leyieran dos facultades, una de artes y otra de gramática, dejando al prior del convento la designación de los lectores que impartieran los cursos.¹⁰⁵ Así la provincia contaba ya con un estudio superior provincial que era el de México, en el que se leían artes y teología,¹⁰⁶ y el de Oaxaca como estudio menor.

Al considerar el centralismo denunciado anteriormente, pensamos en una “presión” de los religiosos establecidos en Oaxaca para poseer un estudio propio, pues por la geografía y más aún por la lengua, era necesario preparar a los futuros sacerdotes en su medio ambiente “natural” y no en México en donde, entre otras dificultades, la distancia desconectaba de su realidad apostólica inmediata a los dominicos de los conventos del sur. Estos primeros brotes de “independencia” con relación a la provincia de Santiago culminarán en 1592 con la creación de una nueva provincia del sur llamada de San Hipólito, mártir de Oaxaca, con la oposición de la de Santiago.

En las Actillas del capítulo de 1559 se insiste sobre todo en la obligación de que cada día se tuviera el “caso de conciencia” y se decía “que por ninguna cosa se dexe”.¹⁰⁷ La razón de ese mandato era el descuido natural en que se dejan caer ciertas prácticas monótonas, pero principalmente por la urgencia de la ortodoxia frente a un mundo neófito, donde la distancia y la necesidad aunadas a un espíritu de efervescencia reformadora (en el sentido luterano) podía ser causa de serias desviaciones en la fe. Las actas señalaban hasta la hora en que debía tenerse esta práctica de teología moral, fijándola para in-

¹⁰³ MS 1-1553, 3.5.

Aunque fue en la Nueva España donde el problema de la evangelización en lengua nativa se presentó con menos fuerza gracias a que muchos sacerdotes conocían los idiomas y dialectos indígenas, hubo, sin embargo, problemas en algunas zonas. Así, entre los dominicos de Guatemala (provincia que separó de la de Santiago con el título de San Vicente de Chiapas y Guatemala en 1551) en el capítulo provincial de Cobán de 1572, se declaró estar exento de pecado mortal, aquel misionero que, aunque no se dedicase a otro apostolado, hiciera fruto entre los naturales con su buen ejemplo, y en cambio, se consideraba reo de culpa mortal a quien conociendo la lengua de los indígenas, se volviese sin causa justificada a España.

¹⁰⁴ MS 1-1555, 5.4.

¹⁰⁵ MS 1-1556, 7.4.

¹⁰⁶ MS 1-1556, 7.1.

¹⁰⁷ MS 1 y 2-1559, 16.1.

mediatamente después de la comida.¹⁰⁸ También es importante la designación de un lector de teología para el convento de Puebla en la persona del padre fray Claudio de Villalobos.¹⁰⁹

El año de 1571 la orden había celebrado su capítulo general electivo del que surgió maestro general el padre Serafín Cavalli, con la aprobación del papa Pío V (1566-72) que era dominico. El padre Cavalli consagró su vida al servicio de la orden, y en los dos capítulos generales que presidió (1571 en Roma y 1574 en Barcelona) se ordenaron cosas muy útiles y prácticas para toda la orden. Lo primero de todo fue la urgencia de observar los decretos del Concilio de Trento con absoluta necesidad, pues para la Iglesia y para la Orden eran la base de toda verdadera reforma. También se insiste en la guarda de la pobreza, la seriedad de la vida conventual, y en cuanto al estudio y la formación de los novicios, la selección juiciosa de los predicadores y el orden y dignidad en el culto divino.¹¹⁰

Más adelante se recuerda a los prelados y examinadores la responsabilidad de conceder licencia a algún religioso para confesar, y para imprimir mayor fuerza a la ordenación se cita el texto del capítulo general al pie de la letra, que dice:

Igualmente ordenamos, y por especial mandato de nuestro Señor Papa, mandamos severamente a todos los prelados y examinadores de confesores de nuestra Orden que se apliquen con toda diligencia para que no sean admitidos a este oficio de la salvación de las almas sino sólo aquellos que fueren idoneos en costumbres y ciencia, acordándose del juicio divino en el cual han de dar razón del peligro de las almas que por defecto de los confesores incurran en condenación.¹¹¹

y el texto del capítulo provincial añade:

esta ordenación quisimos repetirla con sus propias palabras para que sea de mayor peso de peligro y de utilidad.¹¹²

Según estas disposiciones generales, se ordena que ningún confesor ejerza el oficio sin haber sido señalado para ello en el capítulo provincial de Puebla, en 1567, y todos los demás debían presentarse ante el provincial personalmente o por carta para atestiguar si habían sido o no examinados y admitidos para el oficio como competentes, y para que la práctica del examen se ejecutara con todo rigor se mandaba que en adelante siempre se designaran los examinadores.¹¹³ En lo que toca a lo estrictamente provincial encontramos que la Provincia envió al maestro general una petición para que en Santiago no

¹⁰⁸ MS 1-1561, 13.5.

¹⁰⁹ MS 1 y 2-1559, 8.3.

¹¹⁰ MORTIER; T. V, pp. 570-571.

¹¹¹ *Idem*, p. 129.

¹¹² MS 2-1572, 7.1.

¹¹³ MS 2-1572, 7.1.

hubiera más de cuatro maestros en teología, ni más de seis presentados¹¹⁴ para que no se expusieran, ni se presentaran más del número señalado, ni se recibieran como tales si llegaran de otras partes; cuidando “no se de lugar a las ambiciones entre los que anhelan en nuestro instituto al grado de letras”.¹¹⁵

En este texto podemos ver cómo el “clasicismo intelectual” de los dominicos desviaba el sentido del estudio en la Orden. El problema no era tan simple ya que esta determinación era motivada por el afán de gozar de los privilegios y la autoridad que conllevaban estos cargos magisteriales, como la participación a perpetuidad en los consejos provinciales y conventuales, es decir, en el gobierno de la provincia; las dispensas de actos comunes, posesión de dos celdas, libros, etcétera, privilegios que favorecían una vida intelectual *apostólica*, pero que separados de su misión se convertían en una trampa, en un lastre del espíritu religioso que aceleraba el proceso decadentista.

La autoridad provincial no podía tener un mejor control en el gobierno de la provincia porque los miembros que quedaban al frente pertenecían a una “élite” directiva. Sin embargo, muy pronto se vio que la medida era contraproducente, pues en el capítulo de 1576, al querer admitir al gremio de maestros en teología al padre fray Andrés de Ubilla, se vieron obligados a pedir la dispensa de sus propias leyes al maestro general de la Orden.¹¹⁶ Se dice también, según el deseo del padre provincial elegido fray Gabriel de San José¹¹⁷ que es necesario restablecer el orden del estudio en el convento, pues al parecer el primitivo rigor de la disciplina regular y académico había decaído considerablemente. Por ello se manda que:

En los tres conventos de españoles [Méjico, Puebla y Oaxaca], ningún estudiante todo el tiempo que estuviere en el estudio pida licencia para salir fuera de la ciudad y si la pidiere no se la de el prelado so pena de grave culpa a unos y otros; y así mismo mandamos a los demás padres y religiosos que cuando pidieren licencia para yr fuera declaren al prelado las casas donde van, lo cual se guarde con mucho rigor.¹¹⁸

mas ya para entonces los tres conventos presentaban una actividad académica muy completa, sin distinguir entre filosofía y teología, a diferencia de lo que se dice en el capítulo provincial de 1578: .

Ordenamos y mandamos que ningún estudiante de los lógicos, pida licencia para salir fuera, ni el prelado pueda enviarlo, ni se la de si no fuere en las recrea-

¹¹⁴ La palabra *presentado* se usa para designar a un religioso insigne en letras acreditado por su provincia ante el capítulo general para ser recibido al grado de Maestro en Teología.

¹¹⁵ MS 2-1572, 7.1.

¹¹⁶ MS 1-1576, 5.2.

¹¹⁷ Fue provincial de 1576 a 1581, y después de 1589 a 1593. Entró en la Orden, en México, hacia 1554 o 1555. Terminada su formación es ordenado sacerdote en 1561, y es enviado a Oaxaca, posteriormente a Ocotlán. En 1574 aparece como definidor en el capítulo provincial. Entre sus dos provincialatos ocupa el cargo de prior en Oaxaca.

¹¹⁸ MS 1-1576, 8.14.

ciones [vacaciones] que podrá salir acompañado con algún fraile honrado. Y en aquel tiempo podrá salir a la ciudad a sus padres o parientes. Y si lo contrario se hiciera al prelado que lo contrario hiciere se le den tres días de grave culpa.¹¹⁹

En este mismo capítulo se manda al lector de artes que tenga siempre una hora de conferencia, y a ella acudan el regente y el maestro de los estudiantes so pena de pan y agua,¹²⁰ pues al parecer había en unos y otros notable descuido en esta ordenación.

Entonces los tres conventos de formación de México, Oaxaca y Puebla desarrollaban una vida académica independiente y muy completa, pues en el convento de México, por ejemplo, además de los lectores de artes y gramática, había dos de teología, y también dos de teología en los de Puebla y Oaxaca, además de un nutrido número de estudiantes en cada uno de ellos. El de México albergaba 30 estudiantes, el de Puebla seis y el de Oaxaca ocho.

Por lo que se refiere al capítulo provincial de 1581, hay un nuevo giro en la legislación; ahora sólo a los estudiantes del convento de México se les restringen las salidas de la casa.¹²¹ Este celo de las autoridades por el convento de México respondía a la calidad que ya para entonces había adquirido la docencia dominicana entre los otros centros de estudios de la ciudad, de ahí que las actas insistan en la necesidad de incrementar los ejercicios escolares; para ello se dicta una ordenación que dice:

Ordenamos y mandamos que en nuestra Universidad Mexicana [convento de estudios dominicano de México] se tengan frecuentemente aquellas ejercitaciones y tratados escolásticos tan útiles, tanto para los lectores como y sobretodo para los estudiantes; y que defiendan cuatro veces al año los días de fiesta, conclusiones generales tanto de teología especulativa como de teología moral alternativamente; a las cuales los encargados de los estudios procuren que asistan los doctores y padres de la Universidad Real, así como de otras órdenes religiosas. Y para que los estudiantes se ejerçiten con más frecuencia mandamos que si son llamados a las conclusiones que se tuvieren tanto en la Real Universidad como en la Escuela de la Sociedad de Jesús [padres jesuitas] o en otras partes, no se nieguen, sino que el regente y el maestro de estudiantes hagan conocer a los oficiales del estudio y a los lectores para que provean tanto de los actos privados y públicos como a todos los otros actos que en las escuelas y estudios se suelen y deben hacer. Los padres priores durante su oficio, y los presidentes encárguense de la ejecución de todo esto y no impidan a los oficiales del estudio llevarlo a cabo.¹²²

Como se ve, había un espíritu de emulación y hasta de competición académica entre los dominicos con relación a las demás instituciones docentes en la ciudad de México, pero a pesar de este florecimiento intelectual la inquietud misional había desaparecido, al menos como conciencia directiva del mismo

¹¹⁹ MS 1-1578, 6.2.

¹²⁰ MS 1-1578, 6.3.

¹²¹ MS 1-1581, 7.8.

¹²² MS 1-1581, 8.2.

estudio. Ya se comienzan a percibir desde entonces los primeros rumores de lo que más tarde será la división de la provincia de Santiago con la creación, en la parte sur del territorio, de la provincia de San Hipólito Mártir de Oaxaca. El centralismo religioso y académico de México, junto a la creciente urbanización y culturización [cristianización] de las regiones más próximas a la capital, fueron haciendo perder a la provincia de Santiago su terreno misisional y con ello su vocación, al menos en sentido lato, ya que la misión, como hemos visto, nunca llegó a ocupar la dirección de la provincia, de manera que la adaptación de las nuevas generaciones, sobre todo los criollos, a un nuevo estilo de vida mejor estructurado y cada vez más estable, originaron el florecimiento de una vida intelectual como la que constatamos a finales del siglo XVI.

Es ahora cuando aparecerá con más fuerza el intelectualismo de muchos dominicos porque ya no ven necesario enfocar su estudio apostólicamente, y sí en cambio como un ejercicio dialéctico de sutilezas más o menos felices y opiniones de escuela, imágenes de un barroco intelectual.

Las actas del capítulo provincial de 1583 se limitan a repetir la legislación capitular anterior, sobre todo en la asiduidad de profesores y alumnos a todas las ejercitaciones académicas,¹²³ y en la estricta clausura que debía observarse en los conventos con relación a los estudiantes durante el tiempo de estudio, y para que nada los distrajera no podían hablar ni con sus propias madres a no ser en caso de una urgente necesidad,¹²⁴ y las vacaciones debían hacerse en comunidad “con los estudiantes de artes y teología acompañados del maestro de novicios o del pedagogo”.¹²⁵

Posteriormente se mandará que los actos teológicos y filosóficos se tuvieran por lo menos cada mes alternativamente; y que cuando hubiese religiosos de otras órdenes invitados a dichos actos “les tratasen con humildad y caridad”.¹²⁶ También se deroga la antigua ley que había mandado retirar los libros a los religiosos que no fueran ni lectores ni maestros o predicadores, y se manda restituir a cada uno los libros decomisados “conforme a la calidad de sus personas”.¹²⁷

Nunca antes de 1587 se había citado en las actas el nombre de Tomás de Aquino; en ellas se encontró una ordenación que mandaba que en teología no se estudiara otra doctrina fuera de la de él; y en filosofía debía leerse únicamente el curso del “sapientísimo maestro Domingo de Soto”; y “en los actos académicos que no se usaren ni tapetes u otras vanidades semejantes, procurando poner más énfasis en el examen de la verdad que en la ostentación”.¹²⁸

¹²³ MS 3-1583, 8.3.

¹²⁴ MS 3-1583, 8.11.

¹²⁵ MS 3-1583, 8.11.

¹²⁶ MS 1-1585, 11.2.

¹²⁷ MS 1-1585, 11.16.

¹²⁸ MS 1-1587, 10.2. Esto es un índice, por lo que hace al estudio de México en general de la estrecha dependencia que guardaba con el de San Esteban de Salamanca, esta

Sin embargo, la exclusividad del tomismo como doctrina y no ya como método teológico, resultado casi natural del Concilio de Trento frente al temor a las herejías protestantes, será la causa del estéril servilismo al aquinatense, tratando de suplir con la pompa de tapetes y vanidades semejantes la vitalidad de una doctrina concebida para el diálogo y no para el dogmatismo.

Las actas del capítulo de 1589 cierran sus páginas sobre el estudio exhortando a todos los prelados en donde había centros de estudios que pusieran gran diligencia en mandar a los lectores que acudieran al estudio, y tener conclusiones a su tiempo, castigando con rigor a los negligentes,¹²⁹ pues como ya observábamos con anterioridad, algunos lectores se habían “dormido en sus laureles” despreocupados de su obligación perpetua de estudio y de sus responsabilidades académicas, fenómeno muy explicable si se considera el aumento del burocratismo en las instituciones religiosas de la época.

Este es el proceso de la institución académica de la provincia de Santiago, incapacitada de generar ninguna inquietud creadora por la gran decadencia de la legislación general de la Orden en este punto. El espíritu ultrarreformista y la situación eclesial después del Concilio de Trento se desbordarán en el campo de la disciplina y la observancia regular; por lo que, para conocer el contenido doctrinal de la enseñanza en la provincia, debamos recurrir a otras fuentes distintas de las mismas actas, y completar así lo que hemos dicho del estudio.

B. *El ministerio intelectual*

a) Los maestros dominicos que influyeron con su doctrina en la provincia de Santiago.

Aunque el título de este apartado nos obligaría a incluir aquí lo relacionado con el ministerio, es decir, con el ejercicio de los medios específicos de la Orden, hemos optado por no tocar ese aspecto pues las actas, fuera de aisladas referencias nada nos dicen del ministerio intelectual, y como tratamos de hacer un análisis de la Orden en su mecanismo interno, dejamos para un trabajo posterior lo referente al ministerio intelectual de los dominicos en sentido estricto.

Así, pues, el magisterio de los dominicos implicaba una distinción según se realizara *ad intra* de la institución dominica, o bien *ad extra* en centros universitarios no dependientes directamente de la Orden. Por otro lado es innegable que fueron precisamente los conventos dominicos los que tuvieron en América un lugar predominante en el sistema educativo universitario, por haberse ubicado en lugares en donde ninguna otra Orden les hacía competencia, es el caso

dependencia no era nueva, pues en las actas del capítulo provincial de 1548 con motivo de la muerte de padre Maestro fray Francisco de Vittoria se dice: “murió el R. M. en Sagr. Teología Fr. Fco. de Vittoria, que ilustró a nuestra Orden con su doctrina”. ms 1-1548, 9.2.

¹²⁹ ms 1-1589, 6.2.

de Santiago de Chile, y de Filipinas, donde no había universidades, como se lee en la recopilación de las leyes de Indias.¹³⁰

El mayor logro que podían alcanzar los conventos de los dominicos en ciudades como Lima, era el de regir cátedra propia, aunque restringidos en la confección de grados, como se dictamina también en las leyes de Indias. Pero junto a estos centros se levantaban las máximas casas de estudios —las universidades reales y las universidades pontificias—, muchas de ellas erigidas según las bases de los estudios generales dominicos, como fue el caso de la Universidad de Santo Domingo de la Isla Española y el de las Islas Filipinas, que ya hemos mencionado.

Es lógico, pues, que esta gran familiaridad de los dominicos con centros de estudios universitarios hiciera florecer un buen número de maestros y doctores de la Orden que ocuparan lugares destacados en la enseñanza superior y en los centros de formación dominicana, destinados a preparar a los religiosos dominicos para cumplir con el fin propio de su Orden.

Por lo que se refiere a la formación interna, ya hemos dicho cómo la legislación general de la Orden señalaba los caminos doctrinales, debiendo guardar una absoluta fidelidad rayana en la intransigencia, si no al espíritu, por lo menos a la letra del doctor Angélico. Sin embargo, la realidad americana, que puso en total cuestionamiento al mundo europeo, y en especial a la conciencia teológica española, no podía quedar insensible a la nueva cultura americana ni a sus actores: la justicia y el derecho; el hombre y la libertad; el evangelio y la idolatría; el poder y la esclavitud; la guerra y la pacificación así como la riqueza y la escatología. Esos eran los polos sobre los que descansaba la reflexión de teólogos, juristas, filósofos y moralistas.

El encuentro doloroso de dos civilizaciones, y con ello queremos decir cultura y religión, concepción del hombre y del mundo y de Dios, lanzaron al hombre del siglo XVI que residía en América a una disputa existencial entre conquistadores y conquistados, entre el Imperio español y los señoríos indígenas; entre el Cristo de los españoles y los dioses de los indígenas.

Los religiosos portadores de un mensaje, y más aún de una verdad absoluta, eran los encargados de estructurar la nueva sociedad sobre las bases redivivas de lo que el mundo medieval llamó la cristiandad, pero que en España se había remozado y adquirido las proporciones de *universalidad*. América sería para esta cristiandad un reto mayor aún que la reforma luterana y el humanismo desacralizador contemporáneos. El mismo Victoria decía que se le abrían las carnes cuando le pedían su dictamen sobre las cosas que estaban sucediendo en el Nuevo Mundo.

Gallegos Rocafull nos dejó profundas páginas de aguda reflexión y sensibilidad humana sobre este tema, y a ellas nos hemos querido referir al hablar de las ideas que del hombre americano se tuvieron, de la asimilación de éste a la cultura nueva y también a los problemas jurídicos y religiosos que suscitaron. Problemas que desde el punto de vista cristiano dieron origen a distin-

¹³⁰ Leyes 53 y 54 En: BECERRA LÓPEZ; 1963, p. 29.

tas opciones y hasta algunas contradictorias, como las que se establecieron en las Antillas entre franciscanos y dominicos, y de éstos entre sí.

Ante el enorme reto americano los cristianos y sobre todo los religiosos, pasado el primer asombro frente a lo desconocido, se lanzaron cada uno de acuerdo a su sensibilidad y su teología a la gran aventura cristiana del siglo xvi, en la que la feracidad del Nuevo Mundo dará también, junto a la riqueza material y humana, abundancia de experiencias y tentativas de evangelización. Es así como entra en América el renacimiento junto con la escolástica tradicional, y también una teología renovada y renovadora como lo fue la de los dominicos de Salamanca y de Valladolid, e inclusive la sinceridad del erasmismo más puro encarnado en un Zumárraga. Surgen de ese modo figuras de gran talla en cuanto a lo humano, lo espiritual y lo científico en el territorio americano; primero fueron españoles que como el conquistador se esfuerzan por hacer suya una realidad tan grande como el continente mismo, aunque con una visión distinta de los hombres de coraza y yelmo; los criollos después como herederos de esa realidad se esforzarán por conservarla para salvaguardar su propia vida y darle sentido en el orden nuevo que se había creado. También el indio, aunque heredero no sólo de la cultura sino también de la injusticia, del horror y la miseria, verá en el nuevo orden las leyes de un juego en el que nunca quiso participar, pero al que se irá abriendo como medio de subsistencia, en la medida que los criollos y españoles, sus tutores, le irán “civilizando” por el mestizaje y la cristianización.

En México, cada una de las órdenes religiosas desempeñó su papel de arquitecto cristiano a su modo, conforme a sus propios carismas e inspiración. No relatamos aquí lo que en este sentido hicieron las diferentes órdenes religiosas, sino sólo los dominicos; y ya hemos dicho cómo interiormente, la misión dominicana albergó diferencia de concepciones filosófico-teológicas, y por lo mismo de método “arquitectónico”, que fueron causa de una ruptura irreconciliable al echar los cimientos de la evangelización del continente; así la voz de los primeros dominicos que resonara como un trueno en las Antillas, se vuelve un eco apenas perceptible en Nueva España; la incansable creatividad de Pedro de Córdoba, Montesinos o las Casas, sólo es austera disciplina en Betanzos; la frescura de un sermón de Montesinos clamando por la justicia a la luz de la Palabra de Dios desde un púlpito improvisado, se hace servil repetición académica desde una engalanada cátedra; y por último el tomismo que latía en el “de único vocationis modo” de las Casas, es ahora el estéril dogmatismo del “magister dixit”.

Antes de fundarse la Universidad de México, poco o nada sabemos de la mentalidad de los maestros dominicos de la provincia de Santiago, ya que es hasta entonces cuando comienzan a aparecer sus obras.

Ya hemos dicho cómo en 1540 el capítulo provincial mandó el estudio de las *summulas* en el convento de Santo Domingo de México. Estas *summulas* o compendios usados en la época como libros de texto eran las famosas *Summu-*

lae Logicales de Pedro Hispano, filósofo medieval de origen portugués,¹³¹ sobre esta obra Domingo de Soto haría más tarde su comentario llamado *Summula Summularum*, libro de texto que sirvió tanto en los centros de estudios dominicos como en la misma Universidad de México.

Al año siguiente, al instituirse solemnemente el estudio de artes y teología en la provincia de Santiago en el capítulo de 1541 se nombró como lector principal al padre fray Andrés de Moguer, quien más tarde fue elegido provincial (1550) y de quien nos dice la Relación de 1569 que era “un hombre docto y estudioso y muy trabajador así en la Orden como acerca de los naturales, observante y recogido y de pocas palabras; era hijo del convento de San Esteban de Salamanca”¹³² Dávila Padilla completa el cuadro diciendo que era natural de Andalucía, de la Villa de Moguer, y que sus padres le enviaron a estudiar a Salamanca donde se hizo religioso. Fue buen estudiante y salió del colegio de artes y teología muy aprovechado. En España su prelado le envió a predicar a las montañas, y aunque no era grande su caudal de predicación, sí lo era el de su caridad y humildad. Amante de la observancia pasó a la provincia de Santiago poco después de fundada y “quadróle mucho” el rigor con que se guardaban las constituciones, tanto en los ayunos como en las oraciones. Se ocupó mucho de la liturgia y a él se debe la copiosa librería que tiene —dice Dávila— el coro de Santo Domingo, y lo mismo hizo en Puebla y Oaxaca cuando fue prior en esos conventos; “aborrecía mucho el bendito padre la ociosidad... era muy estudioso y escribió muchos cuadernos y libros de erudición; aunque no tuvo la elocuencia y estilo conforme a sus muchas letras. En el estudio de la teología era muy constante; estudió y aprendió también la lengua mexicana. Y dice el mismo Dávila Padilla que escribió un libro de varios ejemplos de santos monjes y religiosos antiguos, así como una vida de Betanzos y de otros religiosos antiguos de la provincia. Por sus letras y religión el virrey Mendoza lo nombró su confesor y más tarde Tello de Sandoval calificador del Santo Oficio. También, y es curioso el dato, fue nombrado predicador general para el convento de Oaxaca, y por último la provincia lo presentó para el grado de maestro en sagrada teología, pero murió antes de recibir el nombramiento.

El padre Moguer fue un religioso que supo compaginar su vida intelectual con el ministerio apostólico, pues sabemos por Dávila que en ocasión de la peste de 1576, pidió licencia a su prelado para vender sus libros y dar de comer a los pobres y enfermos con el beneficio de la venta, a imitación de Santo Domingo, y según testimonio del mismo Dávila tenía muy buena librería como letrado y estudioso que era.

En cuanto a su labor docente, que quizá no duró mucho tiempo, y por lo mismo no pudo ejercer gran influencia en ese campo, apenas si sabemos algo porque las crónicas guardan silencio sobre el particular. Más bien desempeñó

¹³¹ Parece ser que en París fue discípulo de Alberto Magno. Fue obispo de Braga y después cardenal y Papa con el nombre de Juan XXI (1276-77).

¹³² CDIAO; V, p. 467.

oficios de autoridad, pues en el capítulo de 1544 aparece como definidor; en 1547 es nombrado vicario de la recolección de Tepetlaotzoc y en 1550 fue elegido provincial. Después le vemos sucesivamente ocupar los cargos de vicario en Teposcolula y prior en Oaxaca y Puebla, y nuevamente vicario en Izúcar y Coatepec. Desgraciadamente no podemos hablar de él como un representante del pensamiento dominicano, ya que su influencia se hizo sentir más en el campo administrativo que en el de la formación.¹³³

Hasta 1547 las actas capitulares guardan silencio sobre los lectores. En este capítulo se aceptó el convento de Oaxaca como formal, y como tal le fue asignado un lector en teología que fue el padre fray Fernando Méndez.¹³⁴

De éste nos dice Dávila que había nacido en México y que a los 18 años de edad había entrado en la Orden, destacando por su virtud y por su ciencia, pues tuvo habilidad para la filosofía y la teología; también era admirado por sus conocimientos de la lengua mexicana y por ser buen predicador; sin embargo, por "ciertos escrúpulos" decidió dejar la provincia e irse a España con otros religiosos, aunque nunca llegó a su destino porque murió trágicamente en la Florida en 1553, a manos de los indios de aquellas regiones, después de naufragar su nave.¹³⁵

Más interesante que su docencia, en el dato que nos refiere Dávila Padilla de que fray Fernando Méndez "aprovechó en la lógica y en la filosofía con extraña claridad de ingenio, dando fuerza a sus argumentos con un puño y deshaciendo los contrarios con el otro. Estudió la teología y salió bien aprovechado, como lo estaba en su profesión",¹³⁶ pues prueba que ya había en la provincia un estudio regular de estas materias durante la administración del padre Moguer, así como también el hecho de que en Oaxaca se enseñara la teología.¹³⁷

Nuevamente las actas guardan silencio sobre el tema hasta el capítulo provincial de 1553, en el que se nombra a fray Juan Martínez que llamaremos el Viejo, para distinguirlo de otro homónimo que aparece en las actas hacia 1580; fray Juan Martínez el Viejo fue nombrado en el capítulo de 1553 lector de artes y teología, en el convento de Oaxaca,¹³⁸ junto con un tal fray Francisco de Berrio, lector de gramática. El padre Martínez no duró mucho tiempo en el cargo, ya que en 1555 fue asignado al convento de Oaxtepec, y en 1556 al de México, donde se le nombró nuevamente lector, pero esta vez sólo de artes, y una vez más a los dos años el capítulo provincial le asignó al convento de Izúcar, en donde permaneció posiblemente hasta su muerte.

En cambio el padre Berrio aunque tampoco permaneció en Oaxaca por

¹³³ Para los datos más importantes del padre Moguer Cfr. DÁVILA PADILLA; L. I, c. LXXXIII.

¹³⁴ MS 1-1547, 6.2.

¹³⁵ DÁVILA PADILLA; L. I, c. LXXXIX.

¹³⁶ Ibídem.

¹³⁷ MS 1-1553, 6.2.

¹³⁸ En las actas hay hasta cuatro religiosos con el mismo nombre, pero no es fácil confundirlos.

mucho tiempo, le encontramos con el mismo cargo de lector de gramática en el convento de México desde 1555 hasta 1558, y más tarde, en 1561, aparece asignado al convento de Puebla, aunque no podemos precisar si continuó enseñando la gramática.

El padre Martínez, dice Dávila, vino a México como mercader, y desengañado del mundo entró en la Orden; "era hombre bien inclinado y tenía buen entendimiento... *diéronle estudio* aunque le comenzó desde los primeros principios, y salió tan aprovechado, que predicaba muy bien, y los oyentes quedaban bien edificados de su espíritu. Fue aprovechado teólogo con claro ingenio. Hiciéronle lector de artes en Santo Domingo de México por actas de 1556, mandándole después aprender la lengua mexicana, y dándose con tanto cuidado a ella que en breve tiempo predicó y confesó con gusto y aprovechamiento de los indios. En este ministerio gastó sus años en la Orden. Fue prelado entre los indios, y ejemplar ministro del evangelio hasta que murió".¹³⁹

De estos datos podemos deducir que aunque a algunos religiosos se les destinaba al estudio no era ésta la labor principal a la que se les dedicaba, sino más bien al ministerio, pues para entonces el intelectualismo, del que la ultrareforma fue siempre enemiga, veía en la formación académica más un requisito que una vocación, siendo la docencia una suplencia temporal, con lo que su doctrina se volvía una repetición y explicación más o menos clara de los textos y manuales, sin oportunidad de manifestar reflexiones personales auténticamente magisteriales. Esto quiere decir que el estudio provincial de México, como los de Oaxaca y más tarde el de Puebla funcionaban normalmente en lo que se refiere a la formación académica base, es decir, lo indispensable para recibir las órdenes y emplearse los religiosos en el ministerio, pues por otra parte aún no existía un cuerpo de profesores dedicado especialmente a la formación superior de los religiosos.

Fue la creación de la Universidad de México lo que favoreció sobremanera el estudio dominicano en el sentido académico superior; pues como ya dijimos, en 1550 el provincial fray Domingo de Santa María, el padre fray Pedro Delgado, fray Jordán de Bustillos y el padre fray Andrés de Moguer escribieron al maestro general y al mismo emperador Carlos V, para que enviara un lector de teología a la universidad,¹⁴⁰ lo cual indica que hasta entonces en la provincia no había ningún maestro que pudiera leer teología a ese nivel. Y dijimos también cómo la carta surtió efecto porque el mismo año llegaron a México, junto con el virrey don Luis de Velasco, tres padres dominicos de relevante cultura para la provincia y la Universidad: fray Pedro de la Peña, fray Pedro de Pravia y fray Diego de Osorio.¹⁴¹

Este hecho marcará una nueva etapa en la vida intelectual de la provincia, y sin que fuera obra de la casualidad, ese mismo año fue elegido provincial

¹³⁹ DÁVILA PADILLA; L. II, c. XXXVI.

¹⁴⁰ *Cartas de Indias*; T. I, p. 90.

¹⁴¹ Velasco llegó a San Juan de Ulúa el 23 de agosto de 1550 e hizo su entrada oficial como virrey el 25 de noviembre.

el padre fray Andrés de Moguer, de quien ya hemos hecho referencia. En ese capítulo provincial se asignó a fray Bernardo Gómez profesor de filosofía en el convento de México.¹⁴²

De este padre Gómez son muy pocos los datos que consignan las actas capitulares. Sabemos que en 1547 era ya diácono, y que estaba asignado al convento de Oaxaca, de donde fue llevado a México en 1548, ordenándose muy probablemente ese mismo año o el siguiente. Lo último que sabemos de él es su nombramiento como lector de filosofía en el convento de México en 1550, sin dejar huella de su presencia.

En cambio, por lo que se refiere a los tres sacerdotes maestros recién llegados de España, gracias a su recia personalidad de intelectuales, muy pronto ocuparon lugares destacados en la provincia, y así el padre Pedro de la Peña fue elegido definidor en el capítulo celebrado en 1552 y en el de 1558, y provincial en 1559, además de desempeñar cargos de prior en los conventos de México y Oaxaca, siendo en ambos maestro y lector en teología, oficio que después ocupó en la Universidad de México, en la cátedra de prima.

El padre Pedro de la Peña, natural de Burgos, España, fue discípulo de fray Domingo de Soto; vino como confesor del virrey don Luis de Velasco, y más tarde fue obispo primero de la Vera Paz, de donde se le promovió al obispado de Quito, y finalmente murió como obispo de Michoacán antes de llegar a su obispado.¹⁴³

En 1553 fue elegido prior del convento de Santo Domingo de México, y el 21 de julio de ese mismo año fue creado bachiller, licenciado y maestro en artes, siendo uno de los primeros maestros en artes que hubo en la flamante Universidad “atento a los actos públicos que hizo y suficiencia notoria”.¹⁴⁴ El padre de la Peña fue el primer catedrático que tuvo la universidad en la cátedra de *prima*, o sea la de teología. Dice Plaza y Jaén que “el día 5 de junio de 1553 desde las 7 a 8 de la mañana el padre Pedro de la Peña empezó a derramar este primer día el aceite del vaso lleno de su sabiduría, difundiendo la de la Secunda Secundae de su maestro el glorioso Dr. Santo Tomás, y con él empezó de maestro catedrático y como primero”.¹⁴⁵

Por entonces se crearon dos cátedras de teología, ambas de prima, la del padre Pedro de la Peña y la de Biblia, del padre Alonso de la Veracruz. Y por acuerdo de 22 de agosto de 1553 se mandó que en ambas cátedras se hiciera lo que el rector señalara.

Para darnos una idea de lo que en esta universidad se enseñaba en la carrera de artes y teología, el claustro con el virrey y los oidores determinó “que

¹⁴² MS 1-1550, 5.1.

¹⁴³ PLAZA Y JAEN; T. I, p. 11.

¹⁴⁴ Los primeros maestros fueron: “don Juan Negrete, arcediano de la catedral, atento ser maestro en la dicha facultad por la universidad de París; fray Alonso de la Veracruz, atento a que era bachiller por la Universidad de Salamanca y por suficiencia notoria; y fray Pedro de la Peña, atento a los actos públicos que hizo y suficiencia notoria”. PLAZA Y JAEN; T. I, p. 44.

¹⁴⁵ *Idem*, p. 11.

los que hubieren de graduarse en artes y teología, hayan de cursar dos años y medio el curso de *Fr. Domingo de Soto*, y después curseń cuatro años en teología para ser graduados en dichas facultades, y que sin ser graduados en bachilleres en artes y haber oido el dicho curso no puedan entrar en teología".¹⁴⁶

Estas obras del maestro Soto se adoptaron en la Nueva España, más que por su valor intrínseco por ser los textos de Salamanca en la que veía la de México su modelo, y aunque estas obras no carecen de mérito, se resienten sin embargo de la influencia decadente de la filosofía escolástica, al decir del padre Seferino González O.P., pues distan mucho de la calidad de su famoso tratado de *Justitia et Jure*.¹⁴⁷

El padre Pedro de la Peña leyó la cátedra de teología de prima de 1553 a enero de 1562, fecha en la que el claustro "visto que al padre Fr. Pedro de la Peña catedrático de prima de teología se le habían hecho tres requerimientos para que leyese y que respondía que iba a negocios a España tocantes a esta república, la cual excusa no pareció a esta Universidad ser bastante declararon por vacante la dicha cátedra de prima de teología, para que se provea en quien la lea y se pongan luego edictos".¹⁴⁸

No sabemos de qué manera pudo compaginar el padre de la Peña sus labores docentes universitarias con las de tipo administrativo que le encargó la Orden, sobre todo durante su priorato en Oaxaca; tampoco podemos conocer con exactitud lo referente a sus clases en los conventos de México y Oaxaca aunque es muy posible que repitiera parte de sus cursos de prima de la Universidad y hasta tuviera alguna clase de artes.

Para juzgar de su doctrina el padre de la Peña dejó un manuscrito dedicado a la Universidad; era un comentario a la primera parte de la *Suma teológica* de Santo Tomás.¹⁴⁹ obra hoy perdida.¹⁵⁰ En la primera parte de la Suma Santo Tomás trata de Dios en sí mismo, como uno en esencia y trino en personas, y de Dios en cuanto causa eficiente de todas las cosas, o sea la creación, la distinción de criaturas y la providencia de Dios sobre su obra. Esto quiere decir que el padre de la Peña dominaba tanto la teología especulativa como la moral, pues se recordará que su lección inicial en la Universidad versó sobre la *Secunda Secundae*, o sea la segunda parte de la *Suma teológica* de Santo Tomás, que trata de las virtudes y los vicios.

Sus conocimientos debieron ser amplios, tanto que la provincia le presentó como maestro en sagrada teología, y fue aceptado como tal por el capítulo general de la Orden el día 11 de agosto de 1555.¹⁵¹ Pero no fue sino hasta el

¹⁴⁶ *Idem*, pp. 47-48.

¹⁴⁷ GALLEGOS ROCAFULL; 1951, p. 274.

¹⁴⁸ PLAZA Y JAEN; T. I, p. 62.

¹⁴⁹ El título de la obra era: *Commentaria in Primam partem Sancti Thomae ad usum novae academie mexicanae*. En: GALLEGOS ROCAFULL; 1951, p. 245.

¹⁵⁰ REDMOND; 1972, p. 134.

¹⁵¹ AGOP; series IV, V. 31 f. 134. Con esta misma fecha fueron recibidas por el maestro general como bachilleres o presentados los padres Diego de Osorio y Andrés de Moguer.

capítulo provincial de 1558 cuando se aceptó su magisterio en la provincia.

Aun desconociendo la obra del padre de la Peña podemos decir que fue hombre de innegable talento y hábito de estudio; los cargos de confesor del virrey, así como los de lector presentado y maestro en la orden y en la Universidad son prueba de esto. Como discípulo de Soto participó grandemente del espíritu de su maestro, pero por la escasa influencia que dejaron sus obras y doctrina en los alumnos, bien podríamos situarlo dentro de una línea tradicional, en la que la memoria y los métodos antiguos de enseñanza jugaban un papel decisivo; así lo veremos renunciar con facilidad a su cátedra y ocuparse de asuntos administrativos en España, a donde fue a tratar de los privilegios de los religiosos mendicantes en América. Sin embargo, quizá su mayor valor radicaba en el hecho de haber presentado a los dominicos nuevas perspectivas de trabajo intelectual en el campo universitario.

Otro de los religiosos que llegaron con el virrey Velasco fue el padre fray *Pedro de Pravia*, quien de una manera continua y sistemática se aplicó a la enseñanza, tanto en el estudio dominicano de México, en el que pasó la mayor parte de su vida desde 1550 hasta 1590 en que murió, como en la Universidad, en la que leyó artes y teología. Según Dávila Padilla, que lo conoció personalmente, el padre Pravia que había quedado huérfano, entró muy joven en la Orden en el convento de Oviedo; desde luego dio muestras de ingenio y sus superiores le enviaron a San Esteban, donde aprovechó grandemente y salió muy letrado. “Tenía un ingenio curioso —dice Dávila— y muy inquisitivo, y no se satisfacía con las muestras de las dificultades, sino que desenvolvía todo el fardo por ver si hallaba una traza en la verdad. Tuvo gracias particular en argüir muy en forma, al punto y con extraña modestia”.¹⁵² Fue muy estimado por sus maestros de Salamanca, y cuando acabó sus estudios lo enviaron de lector al colegio de Santo Tomás de Ávila. Dice también Dávila que tuvo grandes dotes de pedagogo, enseñando con paciencia y claridad. Además su carácter era dulce y sensitivo, pues en ocasiones se enternecía tanto que se le cortaban las palabras y le afloraban las lágrimas. Fue amador de la pobreza hasta el punto de no querer comprar la edición de las obras de Santo Tomás editadas por Pío V, y que en México costaban 1 000 reales, porque decía que “teniendo él la misma lectura en libros de menos autoridad y costo, no era bien con tanta entrar en uso de ricos, los que habían profesado pobrezas”.¹⁵³

Dávila se expresa con gran cariño de su maestro y hasta lo defiende de algunas insinuaciones malévolas de quienes querían ver en las dispensas que tuvo el pobre viejo debidas a su enfermedad, una falta de espíritu religioso, pues “era necesario este socorro, dice Dávila, para las fuerzas del cuerpo en quien tan maravillosamente supo ejercitar las del espíritu. Murió ayer y cono-
cieronle todos; y es muy justo que la medicina de su necesidad, no ponga

¹⁵² DÁVILA PADILLA; L. II, c. LXIX.

¹⁵³ Loc. cit.

escrúpulo en la perfección de su vida. Virtudes tuvo particularísimas y heróicas... aunque fueran más estimadas si tuviera más años su muerte".¹⁵⁴

Desde su llegada a México lo encontramos asignado al convento de Santo Domingo, y en 1553 el capítulo provincial le nombró lector en artes,¹⁵⁵ y con el mismo oficio en 1555;¹⁵⁶ en 1556 se le nombra lector de artes y teología¹⁵⁷ y pocos años después se le da el cargo de maestro de estudiantes; ocupó al mismo tiempo la cátedra de lector de teología. En 1567 se le presenta al bachillerato de teología ante las autoridades máximas de la orden, y en 1576 es elegido prior del convento de Santo Domingo de México; dos años más tarde maestro en teología y regente de estudios de la provincia. En 1581 se le nombra miembro del consejo provincial para la nación mexicana y el gran amor que sentía por México lo hizo afiliarse al convento de Santo Domingo de esa ciudad, ocupando el cargo de definidor en el capítulo provincial de 1589.

Siempre profesó gran devoción a la doctrina de Santo Tomás de Aquino y en las conjunciones de las obras de Santo Tomás, y en las prácticas y puntuaciones hallaban nuevos misterios de aquel profundísimo ingenio que nunca dijo palabra sin por qué, "decía muchas veces y a mí en particular algunas —nos confiesa Dávila—, en una sola cuestión de Santo Tomás se hacia un hombre señor de su estilo para serlo en todas".¹⁵⁸ En su exposición el padre Pravia prefería sobre todos los comentaristas al cardenal Cayetano, a quien profesaba un profundo respeto, y esto no sólo en las cuestiones escolásticas, sino también en las exegéticas o relacionadas con las Sagradas Escrituras. Aunque fue buen predicador sus ocupaciones no le permitían ejercitarse en este ministerio con frecuencia.

En su vida personal era callado y humilde, aunque muy escrupuloso, de manera que "en todas sus opiniones seguía siempre la más segura, aunque pareciese más rigurosa"; de su comportamiento como prelado nos refiere Dávila que "podía tanto con él algunas veces el escrúpulo que con ser naturalmente afable parecía riguroso".¹⁵⁹

En la Universidad se estrenó como maestro de artes en 1558, cuando el titular de la misma, el padre Juan García, canónigo de la catedral metropolitana, la dejó para dedicarse a la teología; entonces "se le asignó sueldo de 150 pesos en cada año".¹⁶⁰ Leyó en dicha cátedra hasta el mes de abril del año de

¹⁵⁴ *Loc. cit.*

¹⁵⁵ MS 1-1553, 7.1.

¹⁵⁶ MS 1-1555, 18.4.

¹⁵⁷ MS 1-1556, 7.1.

¹⁵⁸ DÁVILA PADILLA; L. II, c. LXX.

¹⁵⁹ Sobre este punto dice el mismo Dávila que en una ocasión llegó a sus manos un libro del Maestro en el que se hallaba la siguiente glosa: "Las venas del alma son los caminos de la conciencia y así como los animales ponzoñosos envían más presto el veneno al corazón, cuando las venas del ofendido son más anchas que cuando son estrechas; así también el veneno del pecado mata más presto el alma que tiene anchura de conciencia que a la que es estrecha con escrúpulos." DÁVILA PADILLA; L. II, c. LXXII.

¹⁶⁰ PLAZA Y JAEN; T. I, p. 30.

1561,¹⁶¹ sólo que para cumplir con los estatutos de la Universidad se le ordenó que se graduara por la Universidad de México para poder leer dicha cátedra.

Algunos años más tarde, al quedar vacante la cátedra de artes, el claustro acordó presentar, por la Real Audiencia, que la cátedra volviera a fray Pedro de Pravia “que la solía leer antes y por ocupaciones suyas la dejó de continuar”; de este modo volvió a tomar posesión de dicha cátedra el 22 de mayo de 1570.

Un año después el padre de Pravia hizo una petición al claustro para que en su lugar leyera la cátedra de artes el padre Jerónimo Soto, también dominico, porque su superior le había pedido leer cátedra de teología en el convento de Santo Domingo por la mañana, pero él se comprometía a asistir por las tardes a la Universidad a leer su curso, cosa que le fue concedida después de tenerse una votación del dicho claustro reunido en pleno.¹⁶²

Sin embargo, el padre Pravia no se limitó a la enseñanza de la filosofía en la Universidad, sino que también leyó el curso de teología, según leemos en la crónica de la Universidad, que “por el mes de enero de 1574, por ser el R. P. maestro fray Bartolomé de Ledesma prior del convento de Santo Domingo de esta ciudad, y estar ocupado, se le dio licencia, y se nombró al padre Pedro de Pravia de la dicha Orden para que leyese la cátedra de prima de teología por dos años, y pasados pudiese volver a ella el dicho padre maestro Ledesma”.¹⁶³

Una vez terminada la suplencia del padre Pravia, fue incorporado como maestro de teología en la Universidad el día 29 de octubre de 1577 el padre Ledesma; pero una vez más el día 5 de noviembre de 1580, reunido en pleno el claustro universitario, el entonces rector Fernando de Robles dijo que el motivo de la reunión era resolver una cuestión de índole práctica para la Universidad, pues el virrey Martín Enríquez, a quien la Universidad mucho debía en solicitud, iba al Perú, y para acompañarlo había escogido al padre Ledesma, de suerte que el padre maestro pedía, “en contra de los estatutos de la Universidad que mandaban vacación de la cátedra por ausencia de sus propietarios, que la de prima quedase en depósito en persona tal que no hiciese falta el dicho padre Ledesma, para que así no perdiese el premio que podía perder acompañando a su Ilustrísima”; el asunto se votó y se acordó nombrar “susituto de la dicha cátedra de prima de teología al padre maestro fray Pedro de Pravia, del Orden del señor Santo Domingo por tiempo de dos años, desde el día que el dicho padre Ledesma saliese de esta ciudad, dentro de los cuales fuera obligado a leer la dicha cátedra; pero si pasados los dichos dos años no volviese, desde luego se daba, como de hecho se dio, por vaca la dicha cátedra”.¹⁶⁴

“El día seis de febrero de 1582, en Claustro Pleno hizo dejación de la cá-

¹⁶¹ Loc. cit.

¹⁶² Loc. cit.

¹⁶³ Cfr. *Idem*, p. 87.

¹⁶⁴ Cfr. *Idem*, p. 106.

tedra el P. maestro fray Bartolomé de Ledesma; y habiéndose admitido se determinó por dicho claustro, no vacase la cátedra ni se pusiesen edictos, sino que con efecto se le dio y adjudicó al padre fray Pedro de Pravia, con el salario de 200 pesos oro de minas, y en propiedad, y se le diese posesión de la dicha cátedra de prima de teología”.¹⁶⁵ Y así tomó posesión de su cátedra el día lunes 12 de febrero de 1582 a las ocho de la mañana, según nos refiere la crónica de la Universidad, y en ella permaneció hasta el día 21 de mayo de 1586, en el que pidió al claustro que se le eximiera de la obligación de leer su cátedra porque el arzobispo de México, Moya de Contreras, lo había dejado como gobernador de la diócesis durante su ausencia; el claustro le concedió la licencia que pedía por un tiempo de dos años y se asignó durante ese tiempo al padre fray Francisco Jiménez, agustino, para que supliera al maestro Pravia.¹⁶⁶ Sin embargo, sus ocupaciones como gobernador de la diócesis continuaron más tiempo del previsto por mandato del mismo arzobispo, de manera que la Universidad se vio obligada a declarar vacante la cátedra de prima, publicándose los edictos para la oposición. Pasado el tiempo de los edictos y como no se había presentado ningún opositor fuera del padre fray Fernando Bazán, de la orden de Santo Domingo, “le adjudicaron por auto del Sr. rector y consiliarios, la substitución de la dicha cátedra de prima por término de tres meses y quince días, y se le señalaron 40 pesos de tepuzque de salario y estipendio, tomando posesión de la misma el día 17 de febrero de 1588”.¹⁶⁷

El padre fray Pedro de Pravia murió en 1590, y la crónica de la Universidad dedicó algunos párrafos muy elogiosos con ese motivo al padre maestro, y que a la letra dicen:

es puesto en razón, que den memorias de los hombres insignes en su profesión; y ese es el intento y fin con que se escriben las historias, para que pasen las noticias de unos a otros; y siendo preciso en nuestra historia, darla de los varones ilustres que ha tenido esta Real Universidad, no se puede pasar en silencio la de varón tan esclarecido, como el reverendísimo padre Maestro fray Pedro de Pravia del Orden del Señor Santo Domingo, que fue uno de los primeros que florecieron en la primera edad y siglo de nuestra fundación, y de los primeros catedráticos de Artes y propiedad de Prima de Teología; ejemplar varón en religión, virtud y letras. Fue confesor del Exmo. Señor Don Luis de Velasco, el primero, siendo virrey de esta Nueva España. Fué gobernador de éste Arzobispado por el Ilmo. Señor Don Pedro Moya de Contreras, cuando pasó a los reinos de Castilla; así mismo fué gran predicador. Falleció en el año de 1590 siendo gobernador dejando al Ilustre Cabildo de ésta Metrópoli con mucho sentimiento, por lo mucho que le amaba, renunció al obispado de Panamá por su mucha humildad fué prior de su religión en el convento de México.

El día 10 de noviembre de ese año el Señor Rector y consiliarios declararon por vacante la dicha cátedra de Prima de Teología y se pusieron edictos.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Cfr. *Idem*, p. 131.

¹⁶⁶ Cfr. *Idem*, p. 143.

¹⁶⁷ Cfr. *Idem*, p. 11.

¹⁶⁸ Cfr. *Idem*, p. 149.

Después de ver el *curriculum vitae* del padre Pravia, quien con sus largos años de enseñanza en el convento de Santo Domingo de México y en la misma Universidad forjó un gran número de alumnos dejando sentir su influencia didáctica y doctrinal, los datos que nos proporciona Dávila Padilla sobre este punto son una vez más expresión de veneración hacia el querido maestro:

otros discípulos tuvo que con su autoridad, y vida honraron a su patria mexicana, y con sus muchas letras a ella y a su maestro. Su discípulo fué el deán de Tlaxcala don Alonso de la Mota y Escobar, electo obispo de Nicaragua, doctor en Teología, cuyo dichoso ingenio se quiso satisfacer de las famosas universidades de España y volvió graduado doctor. Los propios pasos al propio tiempo llevó el doctor Dn. Juan de Cervantes, que hoy es Arcediano de México y leyó en Salamanca con mucha opinión de sus aprovechados estudios; y después se volvió a México, llevó por oposición la cátedra de Escritura. Su discípulo fué el Dr. Hernando Ortiz de Hinojosa, canónigo de México, donde hoy es catedrático Teólogo de Prima y abogado del Santo Oficio, por ser también doctor en Cánones; tan lleno de merecimientos, que por ser vivo callo sus alabanzas, y otros muchos que lo pudieran ser. El Dr. Melchor de la Cadena, canónigo de México y Decano de la facultad de Teología, nombrado Deán de Tlaxcala; Don Baltasar de Ulloa Maestre escuela de Oaxaca; con otros varios sujetos que la ciudad de México dió al mundo, y la enseñanza del buen fray Pedro de Pravia puso en el número de los letrados.¹⁶⁹

Aunque Dávila no cita entre los alumnos del padre Pravia a los religiosos dominicos, posiblemente porque la mayoría vivían entonces, nosotros podemos señalar a dos de los más destacados; uno de ellos es el mismo Dávila Padilla, más tarde obispo de Santo Domingo, y a fray Tomás de Mercado, autor de un famoso tratado de tratos y Contratos.

Por su doctrina segura, mereció el padre Pravia ser calificador del Santo Oficio y examinador de libros, y sus dictámenes figuraron en el expurgatorio de 1582; participó además en el Tercer Concilio provincial mexicano en calidad de teólogo en 1585. Entre las obras del padre Pravia, a las que Dávila llama “cartapazuelos”, dejó un manuscrito titulado *De Sacrosancto Sacramento Eucharistiae quaestiones a septuagessima tertia, tertiae partis Divi Thomae*.¹⁷⁰ Este manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Nacional, tiene 265 páginas y está dividido en dos partes, como se venía haciendo desde el tiempo de Pedro Lombardo, en las que estudia la eucaristía como sacramento, es decir en cuanto signo, materia y forma, lo que la teología católica, fundamentada en categorías aristotélico-escolásticas, canonizó como la transubstancialización (o sea el hecho por el que, después de afectuada la consagración de las especies sacramentales, pan y vino, se transforman substancialmente en el cuerpo y la sangre de Cristo), y la otra parte trata de la eucaristía en cuanto sacrificio,

¹⁶⁹ DÁVILA PADILLA; L. I, c. LXXXI.

¹⁷⁰ Tratado sobre el Sacrosanto Sacramento de la Eucaristía en las cuestiones 73 de la tercera parte de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino. En: GALLEGOS RODAFULL, 1951, p. 246.

o sea la conmemoración de la pasión, muerte y sacrificio redentor de Cristo para la salvación de los hombres, hecho clave para la interpretación de su doctrina, ya que fue uno de los temas principales de discusión y discrepancia entre los protestantes y los católicos durante las sesiones del Concilio de Trento.

De esa obra nos dice Gallegos Rocafull, plenamente autorizado, que el comentario del padre Pravia en la primera parte del tratado sobre la cuestión 75 es singularmente notable; la segunda que trata de la eucaristía como sacrificio es mucho más corta y apenas contiene materia propiamente dogmática. La doctrina de la obra es sólida, la expresión clara, las fuentes exclusivamente tomistas, el método escolástico y no positivo, ni siquiera en los casos en que la materia parecía exigirlo. Esto nos confirmaría en la hipótesis de que el padre Pravia fue más bien el repetidor de una teología europea, en donde está ausente la dimensión *encarnacionista* del tomismo frente a una nueva problemática americana distinta de la del viejo continente, y que exigía replanteamientos si no en lo dogmático, por lo menos en lo sacramental y litúrgico. Nunca se hace mención, a nivel académico, de las ceremonias semieucarísticas que practicaban los indígenas en algunas ocasiones, ceremonias donde los primeros misioneros vieron diabólicas parodias de la liturgia cristiana, pero que constituyan un auténtico material teológico para el religioso dominico, y más aún, a un nivel universitario, si atendemos a la ambiciosa pero no menos cierta frase de Victoria: "no hay cuestión humana que de algún modo no interesa al teólogo".

Este apego de los dominicos a una tradición de escuela más que a un sistema teológico es lo que marcará la pauta del ministerio doctrinal en la provincia de Santiago, como norma general. Las cátedras se convertirán en lugares donde se explicará a un autor, ya sea Santo Tomás, Buenaventura, o Suárez, pero donde rara vez se hará, se creará la teología, una ciencia que se echará de menos a lo largo de la formación de la Iglesia mexicana y latinoamericana, en donde las fórmulas y las discusiones se importarán del mundo europeo y permanecerán generalmente impermeables al hombre y a la vida de ese hombre en América.

El tercer religioso que acompañó al virrey don Luis de Velasco en su viaje a México fue el padre fray Diego de Osorio, de cuya vida nada sabemos antes de pasar a Indias; Dávila Padilla dice que fue colegial en San Gregorio de Valladolid, y que pasó a la Nueva España con fray Pedro de la Peña y fray Pedro de Pravia. Una vez en México lo vemos ocupar varias veces el cargo de prior en el convento de Santo Domingo de México, y el de definidor en varios capítulos provinciales, así como el de penitenciario del Sumo Pontífice y de maestro de estudiantes. Las actas capitulares nos refieren además que ya desde 1552 había sido nombrado lector en teología y maestro de estudiantes en el convento de México, en el cual pasó toda su vida al igual que su compañero el padre Pravia, a quien precedió en la muerte por sólo unos días. En 1558 la provincia aceptó su grado de maestro en sagrada teología y lo

incorporó al número de los padres del consejo,¹⁷¹ y en 1585 se afilió al convento de Santo Domingo de México. El maestro general de la Orden lo envió entonces, por voluntad del rey de España como visitador de Perú y al Nuevo Reino de Granada, con tan buenos resultados que en la corte se le ofreció el obispado de Cartagena, al que renunció para volverse a su convento de México donde murió el día 27 de diciembre de 1589. La crónica de la Universidad dice que el 4 de enero de 1590 en Consejo "se trató de las horas del P. maestro Fr. Diego Osorio, para que dentro de 10 días se hiciesen en la Santa Iglesia Catedral de esta ciudad. Se le encargó el sermón al P. maestro Ávila; la oración fúnebre al maestro Bartolomé Cano catedrático de gramática y la misa al P. maestro Fr. Diego de Soria, prior del convento de México del señor S. Agustín".¹⁷²

Resulta muy difícil rastrear los lineamientos doctrinales del padre Osorio, ya que no poseemos ninguna obra suya ni se sabe que la haya escrito; por otra parte su actividad docente no presenta continuidad, dividida como estuvo por actividades administrativas. Aunque enseñó en la Universidad, las crónicas de la misma apenas lo mencionan. Es innegable que ejerció su magisterio en el convento de México como lector de teología, pero aparentemente no dejó grandes huellas, pues hasta Dávila Padilla, que recoge con tanto interés y cuidado todos los datos que dieran lustre intelectual y espiritual a su provincia de Santiago, sólo consigna algunas notas biográficas del padre Osorio, notas que quedan opacadas por las abundantes páginas que dedica al padre Pravia.

Otro personaje relacionado con la vida intelectual dominicana en la provincia, y que ayudó de manera decisiva a impulsarla por los derroteros de la intransigencia tradicionalista fue el padre fray Bartolomé de Ledesma. Este padre, socio y consejero del arzobispo Montúfar, fue profesor de teología en la Universidad de México y tercer obispo de Oaxaca. Según algunos nació en Viera, España, y sus padres fueron don Fernando Ledesma y doña Juana Martín; desde joven entró al convento de San Esteban donde, según refieren las crónicas, demostró gran aprovechamiento en los estudios. Más tarde pasó a la Nueva España, en donde gozó de buena aceptación,¹⁷³ y así en 1552 le encontramos asignado al convento de Santo Domingo de México como lector de artes.¹⁷⁴ Sin embargo, no duró mucho tiempo en este oficio porque en el capítulo de 1555 aparece asignado a la casa de Santa María Magdalena de Tepetlaoztoc como vicario de la misma¹⁷⁵ y porque en 1556 el arzobispo Montúfar le designó su socio junto con otro religioso dominico llamado fray Francisco de Espinosa.¹⁷⁶ En 1559 es el vicario del convento de Tepoztlán,¹⁷⁷ y en

¹⁷¹ MS 1-1558, 4.

¹⁷² PLAZA Y JAEN; T. I, p. 149.

¹⁷³ PÉREZ; 1858, p. 8-10.

¹⁷⁴ MS 1-1552, 6.1.

¹⁷⁵ MS 1-1555, 8.10.

¹⁷⁶ MS 1-1556, 7.2.

¹⁷⁷ MS 2-1559, 8.20.

1561 el capítulo provincial le señala para leer las sentencias para obtener el grado de presentado en teología por la orden, y es asignado al convento de Santo Domingo de México con el cargo de lector en teología.¹⁷⁸ En 1565 es aceptado su magisterio en el capítulo provincial,¹⁷⁹ y justamente dos años después de su aceptación como maestro, el claustro universitario reunido el día 15 de abril en el palacio real de la ciudad trató de la cátedra vacante de prima de teología por renuncia del deán de la catedral don Alonso Chico de Molina, y se determinó dar en propiedad la dicha cátedra al padre Ledesma; votando primero el virrey Marqués de Falcés, Gastón de Peralta, dijo que esa cátedra "convenía se diera al dicho padre fray Bartolomé de Ledesma, por ser persona tal, y habiendo votado todos los señores doctores y maestros que se le diese, se le adjudicó ésta cátedra al dicho P. maestro Bartolomé de Ledesma".¹⁸⁰ Así fue incorporado el padre maestro a la Universidad, y como testimoniales presentó "unas bulas de su general confirmadas por su santidad el 12 del mes de junio de 1563".¹⁸¹

Fue Ledesma el primer religioso que ejerció el oficio de cancelario de la Universidad por nombramiento del señor don Sancho Sánchez de Muñoz, maestrescuela de esta metrópoli y cancelario de la real Universidad, cuando pasó a los reinos de Castilla como procurador general de todas las Iglesias de este arzobispado de México. Este oficio lo desempeñó el padre Ledesma desde el 28 de marzo de 1568 hasta el 26 de junio de 1572, cuando renunció.¹⁸² Por otra parte regenteó su cátedra de prima hasta el 21 de enero de 1574, fecha en la que, ocupado con el oficio de prior en el convento de Santo Domingo de México, fue nombrado en su lugar el padre fray Pedro de Pravia, como tenemos ya dicho, por un período de dos años, después de los cuales volvió a su cátedra hasta 1580, en que volvió a dejarla definitivamente al emprender un viaje al Perú.¹⁸³ Pero sabemos que antes de ser aceptado como maestro propietario de prima ya enseñaba en la Universidad porque el 14 de noviembre de 1566 se le mandó leer la materia *de justitia et jure* de 8 y media a 9 y media de la mañana, para ser oído por los canonistas.¹⁸⁴

Una vez obispo de Oaxaca instituyó una cátedra de teología moral para que los estudiantes no tuvieran que ir hasta México;¹⁸⁵ fundó además un colegio dedicado al apóstol San Bartolomé, dotado con rentas completas para doce colegiales, con la exigencia de que fueran españoles y vistiese manto pardo y beca color grana.¹⁸⁶ Todo el tiempo que en México fue gobernador el arzobispo Montúfar, ejerció el cargo de calificador del Santo Oficio. A él

¹⁷⁸ MS 2-1561, 8.2.

¹⁷⁹ MS 2-1565, 5.3.

¹⁸⁰ PLAZA Y JAEN; T. I, p. 12.

¹⁸¹ Loc. cit.

¹⁸² Cfr. *Idem*, p. 13.

¹⁸³ Cfr. *Idem*, p. 106.

¹⁸⁴ Cfr. *Idem*, p. 73.

¹⁸⁵ Cfr. *Idem*, p. 111.

¹⁸⁶ PÉREZ; 1858, p. 9.

se debió una de las más fuertes censuras que recayeron sobre la *doctrina* del obispo Zumárraga.¹⁸⁷

Escribió varias obras de las cuales sólo se publicó una, la famosa *summa* de Ledesma; las otras quedaron en el fondo del mar cuando iban a España para su publicación. La *summa* llamada *De septem Novae Legis Sacramentis Summarium*,¹⁸⁸ se imprimió en casa de Antonio de Espinosa y fue escrita, según declaración del mismo autor, por mandato del arzobispo Montúfar, al que pide protección y benignidad para la obra “puesto que me has impulsado a escribir una obra, que nunca había pensado hacer, me defiendas de los mordiscos de los que ladran (que se no han de faltar) [sic], como haces con los tuyos cuando se refugian en tí”.

Aunque Ledesma, al igual que otros escritores de la Nueva España, trata de simplificar buscando más la tendencia práctica y abandonando los “laberintos de erudición”, su estilo es monótono, pesado y sin soltura ni elegancia, en opinión de Gallegos Rocafull; se apoya más en la autoridad que en la Razón, . . . rara vez se refiere a la realidad que tiene ante los ojos, ni tampoco se advierte en él aquel afán de ayudar a los demás, que hace tan humanas y cordiales las obras de fray Alonso de la Veracruz; prefiere dar una impresión de dogmatismo engolado, aun en las materias de libre discusión, que lo hace un típico representante del *magister dixit*.¹⁸⁹ Hay que decir también, como lo hace notar el mismo Gallegos Rocafull, que no se puede juzgar sólo por una obra, y más cuando fue escrita por mandato. En favor del padre Ledesma está el testimonio que recoge Icazbalceta que dice que aún perduraba en la Universidad la “honorífica memoria de sus tratados de *justitia et jure* que acudían a oír y escribir en la Universidad de México los estudiantes cursantes de las cátedras de leyes”. La mayor influencia que ejerció el padre Ledesma en la vida académica y doctrinal de la provincia, fue que se presentó como encarnación del ideal apostólico intelectual, firmemente fundado sobre la doctrina tradicional.

Por otro lado los estudios en la provincia comenzaron a extenderse, y en 1553 el capítulo provincial designó al padre fray Pablo de San Pedro lector en el convento de Santo Domingo de Puebla, oficio que se le volvió a encargar en el capítulo siguiente celebrado en 1556, haciéndolo además responsable de dirigir el famoso “caso de conciencia”.¹⁹⁰ En este caso se usó de la misma política que ya habíamos observado con relación a los lectores convencionales, de esta suerte el padre Pablo de San Pedro es asignado en el capítulo de 1558, al convento de San Ildefonso de la Villa Alta, donde perma-

¹⁸⁷ *Libros y libreros del siglo XVI*. Publicaciones del Archivo General de la Nación, México, citado por GALLEGOS ROCAFULL; 1951, p. 230.

¹⁸⁸ *Summa de los sacramentos de la nueva ley*. Reverendi patris fratris Bartomei Ledesma Ordinis Praedicatorum et Sacrae Theologiae professoris de Septem Novae Legis Sacramentis Summarium. Cum Indice locupletissimo. Mexici excudebat Antonius de Espinosa cum privilegiis. 1556.

¹⁸⁹ GALLEGOS ROCAFULL; 1951, pp. 232-233.

¹⁹⁰ MS 1-1556, 6.

necerá sólo tres años, pues es trasladado al convento de San Juan Bautista de Coyoacan en 1561.¹⁹¹

Una de las figuras más brillantes dentro del magisterio dominicano en México es sin duda el padre fray Tomás de Mercado, que nació en Sevilla. Muy joven vino a México en donde ingresó a la Orden de los dominicos quizá en el año de 1552, porque en abril de 1553 hace profesión, asignado por las actas del capítulo provincial al convento de Santo Domingo de México; en 1555 es ordenado subdiácono, y en 1558 se ordena sacerdote.

Un gran talento debió manifestar el padre Mercado a juicio de sus superiores, porque al año siguiente de haber sido ordenado se le asignó como lector de artes en el convento de Santo Domingo de México,¹⁹² oficio que desempeñó durante los cuatro años siguientes, como leemos en las actas de los capítulos provinciales de 1561 y 1562. Fue el discípulo más aventajado de fray Pedro de Pravia. Publicó varias obras filosóficas, como los *Comentarios a las Summulas de Pedro Hispano*, que aparecieron en Sevilla en el año de 1571;¹⁹³ un comentario a la *Dialéctica de Aristóteles* con un opúsculo de argumentos, publicada igualmente en Sevilla en 1571 con una nueva versión del texto griego;¹⁹⁴ escribió también y publicó con mucho éxito una *Suma de Tratos y Contratos*, en seis libros, que se imprimió en Salamanca el año de 1569.¹⁹⁵ Desgraciadamente su obra didáctica quedó truncada por su prematura muerte en el puerto de San Juan de Ulúa, cuando volvía de España a su provincia de Santiago.

Su obra más sobresaliente fue sin duda la *Suma de tratos y contratos*, de la que nos dice Gallegos Rocafull; su "estilo es claro, directo, lleno de ejemplos y alusiones a la vida real. Al contrario que sus obras filosóficas, hace muchas citas, como si temiera que la doctrina severa que enseña fuera a ser muy discutida; la expone en tono parenético, tratando de persuadir tanto o más que enseñar. Siguiendo la noble tradición dominicana, Mercado se opuso a los que desde Sevilla trataban de explotar a las Indias, con la misma valentía y el mismo tesón con que sus hermanos de religión se oponían a los que

¹⁹¹ MS 1-1558, 9; ms 2-1559, 8.26; ms 2-1561, 8.26; ms 1-1562.

¹⁹² MS 2-1559, 8.1.

¹⁹³ *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani patris Thomae de Mercado Ordinis Praedicatorum, Artium ac Sacrae Theologiae professori; Prima editio cum argumentorum selectissimorum opusculo quod vide enchyridii esseposse dialectibus omnibus. Cum privilegio. Hispali Ex officina Ferdinandi Diaz in via Serpentina, 1571.* En: REDMOND; 1972, p. 59.

¹⁹⁴ *Reverendi Patris Thomae Mercado, Ordinis Praedicatorum, Artium ac Theologias professoris, in logicam Magnam Aristotelis commentarii cum nova translatione textus ab eodem auctorem... En Sevilla, 1571, Fernando Diaz.* En: REDMOND; 1972, p. 59.

¹⁹⁵ Esta obra fue reeditada en Sevilla en año de 1571 y lleva por título: *Suma de tratos y contratos. Compuesta por el muy reverendo padre fray Tomás de Mercado de la Orden de Predicadores, maestro en Sancta Theología. Dividida en seys libros en temas como parece en la página siguiente. Gravado en Santo Domingo con licencia y privilegio real en casa de Hernando Diaz, impresor de libros en la calle de la Sierpe 1571.* En: GALLEGOS ROCAFULL; 1951, p. 258. Hubo otra edición de la obra en Sevilla, 1587, y una traducción en italiano en Brescia, 1591. En: REDMOND; 1972, p. 59.

querían explotar a los indígenas.¹⁹⁶ Esta es quizá la primera vez que vemos reflejada en la mentalidad de un teólogo de la provincia de Santiago la situación americana, como víctima de la explotación por los comerciantes.

En cuanto a sus obras filosóficas, el estilo y la intención participa del espíritu general de la época, que es el de abreviar toda inútil sutileza para que la obra sea provechosa a todos, sobre todo a los alumnos novatos en la materia, sin ahogarlos con "doctas" divisiones y subdivisiones, que lo único que consiguen es opacar el sentido del razonar y conocer. En sus obras filosóficas Mercado renuncia deliberadamente a toda expresión metafísica, y mantiene un objetivo didáctico para los principiantes, aunque no por ello deja de profundizar y de hacer ver las conexiones metafísicas, sobre todo las del conocimiento.

Tiene fray Tomás Mercado un verdadero ingenio filosófico, y de sus comentarios dice Gallegos Rocafull que son claros y fluidos y que se ciñe a la letra, "y desentraña, en el ortodoxo sentido tomista, el texto aristotélico. Tiene dotes de expositor, acude con frecuencia a ejemplos y se esfuerza, consiguiéndolo de ordinario, por ser a la vez claro y profundo".¹⁹⁷

A todas vistas la intención del padre Mercado fue la de confeccionar un buen libro de texto para que los alumnos aprendieran la lógica, y como tal pasó a lo posteridad; sin embargo, no supo comunicar sus obras filosóficas el calor y la actualidad de su obra moral jurídico-teológica de los tratos y contratos.

Es lamentable que el padre Mercado no haya podido complementar su obra escrita con la práctica magisterial, la que sin duda hubiera sido de gran provecho para el estudio dominicano.

El padre Juan de Arias, contemporáneo del padre Mercado, fue designado en 1559 lector de gramática en el convento de México, aun cuando era sólo diácono.¹⁹⁸ En 1561 continuaba en el cargo de lector, aunque ya para entonces era sacerdote. La última vez que lo mencionan las actas es en el convento de México en 1562, pero sin especificar si continuaba siendo lector o no.¹⁹⁹

Otro lector fue el padre Juan de Ozpina, que en las actas del capítulo de 1561 es nombrado lector en el convento de Yangüitlán, y aunque las actas no dicen nada de su encargo, es muy posible que dirigiera el caso de conciencia.²⁰⁰ Aunque a este religioso no lo volvemos a encontrar en las actas como lector, a partir de 1572 ocupó el cargo de examinador de los confesores en ciencia y lengua para la nación mixteca, junto con fray Fernando Ortiz.

Más precarios son los datos que tenemos del padre fray Juan Alcalá, que aparece en 1562 en Puebla como lector de gramática. Y a partir de esta fecha las actas guardan absoluto silencio sobre el lectorado y la formación en la provincia por espacio de casi 15 años. Hasta el capítulo 1576 se dice en

¹⁹⁶ GALLEGOS ROCAFULL; 1951, p. 261.

¹⁹⁷ Cfr. *Idem*, p. 326. También: Oswaldo ROBLES; *Filósofos mexicanos del siglo XVI*.

¹⁹⁸ MS 2-1559, 8.3.

¹⁹⁹ MS 1-1562, 6.1.

²⁰⁰ MS 2-1561, 8.4.

las actas que el padre fray Juan Ramírez, del convento de México, fue nombrado lector de teología y “expuesto” para el magisterio de teología por la Orden. Es muy poco lo que sabemos de él antes de 1559, fecha en la que aparece como subdiácono en el convento de Santo Domingo de México.²⁰¹ Alonso Franco, cronista de la provincia, nos dice que era español y que muy posiblemente pasó a México con el padre Mercado cuando aún era muy joven, y aquí entró en la Orden de los dominicos; desde esa fecha hasta 1576 las actas nada nos dicen de él. Muy posiblemente se fue a estudiar a España, y volvió a la provincia muy aprovechado como lector, tanto que la provincia lo presentó para recibir el grado de maestro en sagrada teología en el capítulo provincial de 1576. En el siguiente es nombrado examinador de los confesores y ordenandos en la nación mexicana. Desempeñó el oficio de lector durante varios años, así como el de regente de los estudios en el convento de México; en 1589 las actas refieren que el capítulo provincial aceptó su magisterio en sagrada teología. Años más tarde fue promovido al obispado de Guatemala, donde murió en 1609.

Podemos hablar del padre Ramírez como de un maestro que ejerció una positiva influencia entre los estudiantes religiosos dominicos de México especializado en el campo de la teología moral, si nos atenemos a la obra que dejó: unos comentarios a la *Secunda Secundae de la Suma* de Santo Tomás, que desgraciadamente nunca se publicaron. Sin embargo, es más conocido su pensamiento por un dictamen acerca del servicio personal de los indios (1595), el que originó no pocas cédulas reales en favor de los indígenas. No olvidemos que a finales del siglo XVI, la conciencia había evolucionado considerablemente de manera principal entre los criollos. Entonces comienzan a hacerse las primeras interpretaciones teológicas de la conquista al estilo de fray Bartolomé de las Casas, tales como las de Dávila Padilla, por ejemplo. El padre Martín Vigil, en su ensayo de bibliografía, de dominicos españoles, cita como obras del padre Juan Ramírez *El parecer sobre el servicio de los indios*, que ya hemos mencionado, así como otra llamada *Campo florido*, que trata del ejemplo de los santos para exhortar a la virtud con su imitación, publicada en 1580 con el título de *Altar de virtudes*. Después se publicó en Madrid, en 1658.²⁰²

Otro religioso que de alguna manera influyó en la formación doctrinal de los religiosos dominicos fue el padre fray Francisco Ximénez, de quien no sabemos nada hasta el capítulo de 1578, en donde aparece asignado al convento de Santo Domingo de Oaxaca, como lector en teología. En 1580, la Universidad le concedió la cátedra de artes, a juzgar por la mayoría de votos que obtuvo.²⁰³ En 1585 aparece con el cargo de examinador de los confesores de la nación mexicana junto con el padre fray Cristóbal de Ortega, quien fue

²⁰¹ MS 1-1559, 8.1.

²⁰² El padre Martínez Vigil menciona como obra de Ramírez una doctrina en lengua mexicana, publicada en México en 1537, lo cual es un error manifiesto. MARTÍNEZ-VIGIL; 1884, p. 356.

²⁰³ PLAZA Y JAEN; T. I, pp. 105-106.

después rector de la Universidad de México; ese mismo año se afilió al convento de Santo Domingo de México. Desde entonces las actas no le vuelven a mencionar, tampoco las crónicas, y su rastro se pierde.²⁰⁴

Contemporáneo de Ximénez fue el padre Luis López, que aunque según las actas se dedicó a la labor docente y fue lector de teología en el convento de Oaxaca de 1574 a 1576,²⁰⁵ y en el de Puebla de 1578 a 1581, su actividad principal consistió en ser examinador, consejero y maestro de novicios. Escribió algunas obras y las publicó; una de ellas de carácter jurídico y moral, fue fruto de la enojosa situación por la cuestión llamada de la *alternativa*, a que hemos ya aludido, y que consistía en una disposición por la que el gobierno de las comunidades religiosas debía estar a cargo de los frailes criollos y peninsulares alternativamente. El padre López escribió y publicó en 1585 su *Instructorio de las conciencias* en dos partes, que fue reimpresso varias veces; sin embargo, sus esfuerzos por resolver el problema de la “alternancia” sólo hicieron retardar la crisis del problema.

Escribió también el padre López un tratado o instructorio para los mercaderes titulado *Instructorium negotiantium sive tractatus de contractibus et negotiationibus*.²⁰⁶ Estas obras, aunque inferiores a las del padre Mercado, indican el aumento de sensibilidad en las cuestiones de justicia y moralidad entre las naciones.

En este año de 1578 encontramos otro personaje relacionado con la vida intelectual de la provincia, se trata del padre fray *Cristóbal de Ortega*, que en el capítulo provincial celebrado ese año fue designado lector de artes en el convento de Santo Domingo de México. Según Alonso Franco, este padre profesó en la provincia de Santiago. La primera noticia que tenemos de él es por las actas del año 78. Ocupó el cargo de lector varios años y de examinador en 1585, cuando la provincia le presentó para el título de maestro en sagrada teología, grado que se le concedió. Fue también profesor en la Universidad, y de acuerdo con la crónica de la Universidad, el día 23 de agosto de 1591 el claustro trató de su incorporación como maestro en sagrada teología, aunque por entonces “en atención a ser maestro por su Orden y persona de toda autoridad se remitió para otro claustro la recepción del dicho grado”,²⁰⁷ lo cual sucedió el 10 de noviembre de 1591. Para no superar los límites cronológicos que nos hemos fijado, sólo diremos del padre Ortega que el día 10 de noviembre de 1602 habiendo precedido las juntas y escrutinios que para las elecciones de rector se acostumbraba, fue elegido rector de la Universidad de México.²⁰⁸ y murió dos años después, en 1604.

²⁰⁴ No debe confundirse a este fray Francisco Ximénez con otro religioso del mismo nombre que fue hermano lego y autor de la famosa obra de las plantas y animales medicinales de la Nueva España publicada en México en 1615.

²⁰⁵ MS 2-1574, 8.1.

²⁰⁶ GALLEGO ROCAFULL; 1951, p. 261. El padre Martínez-Vigil habla en su Biblioteca de otro manuscrito del padre López, que versaba sobre “varias alegaciones”. MARTÍNEZ VIGIL; 1884, pp. 155-156.

²⁰⁷ PLAZA Y JAEN; T. I, pp. 155-156.

²⁰⁸ Cfr. *Idem*, p. 201.

En 1583 fray Antonio de Ávila era lector de gramática en el convento de Puebla. Entonces era sólo diácono,²⁰⁹ pero años después, según Alonso Franco, fray Antonio ocupó el cargo de calificador del Santo Oficio.

Más notorio fue el padre fray Domingo de la Cruz, lector en teología en el convento de Santo Domingo de Oaxaca en el año 1583.²¹⁰ Sin embargo, como ya lo hemos hecho notar, estos religiosos dedicados al magisterio en los conventos del interior se ejercitaban en sus oficios sólo de manera temporal, y el padre de la Cruz no fue la excepción, de manera que en 1587 era ya vicario de la casa de San Juan Bautista de Tetepac,²¹¹ y a la vez examinador de confesores para la nación zapoteca. De manera que con toda probabilidad no pudo dedicarse de lleno al estudio ni tampoco influir de manera decisiva sobre los religiosos en formación, pues dividía sus actividades de intelectual con los cargos administrativos.

Compañero del padre Domingo de la Cruz en el convento de Oaxaca fue el padre Juan Martínez, a quien designaremos como III, para no confundirlo con otros dos del mismo nombre. A este fray Domingo se le nombró también lector de teología,²¹² y siguió ese oficio hasta 1585 por designación del capítulo provincial;²¹³ ésta es la última noticia que tenemos de él.

En el año de 1589, último de nuestro análisis, en las actas sólo aparecen dos lectores: uno de teología, fray Melchor Méndez; y otro de gramática, fray Tomás de Castellar; del primero sólo sabemos que ya en 1587 estaba asignado al convento de Puebla,²¹⁴ y sobre el padre Castellar no es más lo que sabemos, que en 1583 estaba asignado al convento de Tepepayeca.²¹⁵

Para concluir esta materia vamos a referirnos al padre Fernando Bazán, maestro en la Universidad, y que por haber iniciado su lectura en la cátedra de teología de vísperas en 1588, lo incluimos aquí, aunque de él sólo referiremos los datos más importantes de su actividad docente.

Las actas capitulares lo citan por primera y única vez en 1583, que aparece asignado al convento de Santo Domingo en México,²¹⁶ y aunque es muy posible que en fecha muy cercana a 1583 hubiera iniciado su oficio de lector, no poseemos ningún dato que lo confirme.

Anteriormente dijimos cómo en 1588 quedó vacante la cátedra de sustitución de prima de teología, durante el tiempo que el padre Pedro de Pravia estaba ocupado en el gobierno de la arquidiócesis; al fijarse los edictos 'y pasado el tiempo de los mismos el único opositor fue precisamente el padre

²⁰⁹ MS 3-1583, 12.2.

²¹⁰ MS 3-1583, 12.23. No confundir a este padre con el ex provincial que murió en 1561.

²¹¹ MS 1-1587, 11.1.

²¹² MS 3-1583, 12.23.

²¹³ MS 1-1585, 9.1.

²¹⁴ MS 1-1587, 12.1.

²¹⁵ MS 3-1583, 12.8.

²¹⁶ MS 3-1583, 12.1.

Bazán, de modo que el día 12 de febrero de ese año tomó posesión de la cátedra.

En 1593 quedó vacante también la cátedra de vísperas de propiedad de teología “por ausencia del Ilmo. señor don Andrés de Ubilla del Orden del señor Santo Domingo, que había sido dos veces provincial de su religión, y por presentación de su majestad pasó al obispado de Chiapa, muriendo como obispo electo de Michoacán. Puestos los edictos hicieron oposición los padres Fernando Bazán de la dicha Orden, y el maestro Alonso Muñoz... Hechas las votaciones resultó que el padre Bazán superó a su opositor en 14 cursos con lo que se le dio la dicha cátedra en propiedad. El padre Bazán regenteó esta cátedra durante cinco años, como consta en la crónica de la Universidad, que dice que reunido el claustro a 24 de julio de 1598 el padre Bazán presentó petición para dejar la dicha cátedra de propiedad de vísperas de teología, desistiendo y apartándose del derecho y acción que tenía a dicha cátedra y su propiedad; la cual se le admitió declarándose por vacante”.²¹⁷

El padre Bazán escribió unos comentarios a la *Summa* de Santo Tomás, a la *Prima Secundae* y a la tercera parte, de los que Dávila Padilla dice que “con haber salido en nuestros días tantas cosas de esta materia, serán estimadas las suyas de quien deseare con brevedad y agudeza, ver lo más dificultoso de la teología y lo más acendrado de la metafísica”.²¹⁸

Aunque el cuadro general sobre los lectores y maestros que influyeron en la formación académica de los religiosos dominicos de la provincia de Santiago es muy incompleto, sobre todo por la escasez de datos, podemos sin embargo formarnos un juicio valorativo. Una de las notas características es la falta de creatividad, pues por una parte la dicotomía establecida a nivel de formación entre *misión* y *escuela* planteaba dos tipos de formación muy distinta: para los primeros una indispensable de tipo catequístico y moralizante, mientras que para los otros era la formación metafísico-dialéctica. En ambos casos la falta de conexión entre ciencia y vida se dejaron sentir con mucha fuerza, aunque con matices diversos. La falta de preparación académica obligaba a los religiosos dedicados a la evangelización a “refugiarse” en una moral tradicional, insensible muchas veces a los nuevos problemas originados por una cultura igualmente nueva. En cambio para los religiosos establecidos en los conventos urbanos donde predominaba el ambiente universitario, el distanciamiento con la problemática misional los aislabía también, y les impedía un cuestionamiento correcto que respondiera a la realidad y se quedaban en los lineamientos de una cultura europea al margen de cualquier renovación.

Las raíces del problema que andando el tiempo daría lugar a la grave crisis de identidad del pensamiento latinoamericano, es el tener una visión europea para resolver situaciones de la realidad americana. Y quien habla del pensamiento lo hace también del fenómeno religioso, pues la Iglesia latinoamericana, después de 400 años de existencia, no ha encontrado aún su propia expre-

²¹⁷ PLAZA Y JAEN; T. I, p. 187.

²¹⁸ GALLEGOS ROCAFULL; 1951, p. 246.

sión y en muchos casos ni siquiera su propio clero, circunstancia importantísima por lo que hace a nuestra comprensión de la historia actual.

b) Centros de estudios dominicanos

Este último apartado que pretende sólo completar lo que hemos dicho hasta aquí sobre el estudio y la doctrina dominicana, está muy limitado por su misma materia, porque los dominicos, a diferencia de otras órdenes religiosas, en el México del siglo XVI no tuvieron colegios con excepción del llamado colegio de San Luis de la Puebla. Sin embargo, podríamos hablar de colegios en sentido muy amplio si nos referimos a los tres conventos de la provincia,²¹⁹ tomando en cuenta que para algunas materias estuvieron abiertos tanto a clérigos como a laicos españoles. El no haber tenido colegios se debió sobre todo a que los dominicos vieron en la Universidad el lugar más apropiado para desarrollar sus aspiraciones intelectuales, y por ello colaboraron activamente en su fundación y formación. Con todo, los dominicos decidieron, a mediados del siglo XVI, abrir un colegio en la ciudad de Puebla. Esto se debió fundamentalmente a que un rico caballero llamado Luis Romano, que fue justicia mayor en Puebla y Oaxaca, dejó en su testamento una buena hacienda para que se edificara un colegio, el cual comenzó a fabricarse por el año de 1558. El virrey don Luis de Velasco aprobó la construcción y envió al padre Diego de Osorio, su confesor, para que tomara posesión del sitio. El provincial era entonces el padre Pedro de la Peña, que había sido colegial en el de San Gregorio de Valladolid, y por eso ordenó la traza de este nuevo colegio como la del que él había conocido en su adolescencia.

La obra se encargó al padre fray Vicente de las Casas, que residía en Puebla y había fundado el convento de Santo Domingo de esa ciudad. Aunque las obras se hicieron con cierta lentitud y el edificio no se había concluido aún, el día 3 de noviembre de 1585 los religiosos tomaron posesión de la obra y se alojaron en la parte que ya estaba terminada. Al celebrarse el capítulo provincial al 1 de junio de 1585, en el que fue elegido por segunda vez el padre fray Domingo de Aguinaga, se eligió primer rector del colegio al padre fray Andrés de Ubillla, y se nombraron también lectores y colegiales.

Dávila Padilla dice que por entonces sólo había estudios fundamentales y no se asignaron teólogos, "hasta que lo fuesen los que habían oído el curso de artes". Cuatro meses después del capítulo se terminaron las obras para el establecimiento de los religiosos, pero con la llegada del virrey don Alvaro Manrique de Zúñiga las cosas se retardaron más, hasta que el día 3 de noviembre pudieron aposentarse los frailes en el colegio. Ese día fue domingo y se hizo una solemne procesión para conducir a los colegiales al plantel. Al día siguiente comenzaron las clases, se leyó el tratado de la trinidad, por voluntad del fundador, y el curso de artes; y como había algunos clérigos

²¹⁹ No se incluye aquí el convento de Guatemala ni el de Chiapas, porque formaron provincia aparte desde 1555.

deseosos de una lección de sacramentos la leyó el padre fray Gonzalo de Carvajal, que era el vicerrector del colegio.²²⁰

Los colegiales se señalaron por todas las casas de la provincia concediéndose tres al convento de México, dos al de Puebla y otros dos al de Oaxaca, así como a las demás casas de la provincia hasta completar el número de 17 colegiales.

La Orden aceptó el colegio de San Luis como estudio general, primero a través del padre Tomás Zobbeo, que era el vicario de la Orden, y después del maestro general fray Sixto Fabro, en unas ordenaciones que hizo en Sevilla el año de 1588, y en 1596 el hecho se consigna en las actas del capítulo general de ese año.²²¹

Para terminar preferimos citar a Dávila Padilla, quien como contemporáneo de los hechos y representante de la nueva mentalidad criolla ilustra de una manera muy plástica lo que nosotros hemos querido decir sobre el colegio de San Luis:

aquí se crían religiosos, y se hacen letrados, para ejercitarse después en su oficio de Predicadores, tiene esta tierra poca ocasión para ello, por las pocas ciudades de españoles que hay en ella y aunque pudiera esto amainar los brios de los estudios y predicación, se siguen con mucho cuidado; porque para el ministerio de los indios es menester algunas veces saber mas que para el de los españoles. La teología enseña verdades y da reglas, cuya ejecución después depende de buena prudencia. Pero para saber arbitrar en las reglas de teología, menester es saberla; y si en el mundo hay ocasiones muy frecuentes, en que importe el alvedrío prudente [del] teólogo, es en esta tierra con los indios. Hay circunstancias, así por la flaquesa de los sujetos como por sus privilegios y otras razones, que piden mucha, para q'la determinación sea acertada.²²²

²²⁰ El padre Carvajal fue hermano del famoso relapso quemado por la Inquisición por Judaizante, llamado Luis de Carbajal.

²²¹ DÁVILA PADILLA; L. II, c. LXVI.

²²² Loc. cit.

EPILOGO

Hasta ahora, por medio del análisis que hemos hecho de la obra de los dominicos en el México del siglo XVI, lo que en un principio bien podía parecer un conjunto monolítico de actitudes armónicas al servicio de la evangelización, poco a poco se fue desdoblando hasta descubrirnos un complejo conjunto de mentalidades y finalidades en tensión, como lo fueron la misión y la observancia primero, y la observancia misma y la decadencia, después.

Sin embargo, en algún momento de la exposición pudo tenerse la impresión de que los actores de esta aventura religiosa pertenecieron a corporaciones religiosas distintas y no a la única Orden de Predicadores, que bajo el nombre de dominicos rubricó las actitudes más diversas y hasta contradictorias; pues dominicos fueron Las Casas y Betanzos, Pedro de Córdoba y Tomás Ortiz, Montesinos y Vicente de Santa María. De tal manera que en unos y otros se puede percibir el sello de origen que les señaló como dominicos y no como franciscanos, jesuitas o agustinos.

Es conocido el célebre principio del filósofo tomista francés Jacques Maritain, quien dice que hay que “distinguir para unir, y unir distinguiendo”. Y efectivamente, al proceder a hacer el análisis de los términos dialécticos sobre los que se fundamentó el proceso evolutivo de la obra evangelizadora de los dominicos en América, éramos conscientes de que dichos términos no se encontraban químicamente puros, sino que se influían mutuamente y hasta podríamos decir que se complementaban; y esto porque las ideas no viven más

que encarnadas en los hombres, y éstos, por la libertad, superan infinitamente cualquier comportamiento programado estadísticamente. Así, por ejemplo, un incansable apóstol como lo fue fray Pedro de Córdoba, en la Corte del rey don Fernando no sabe qué hacer cuando el monarca le propone reformar las Indias. O en el caso de Betanzos, quien se presenta en más de una ocasión como el hombre amante de la soledad y de la meditación, en un momento dado se revela como un activo político que sabe dar la batalla y defender lo que él considera justo.

Actitudes como éstas no son extrañas en la historia de la Orden. Recuérdese por ejemplo como Santo Domingo, fundador de una orden en la que el estudio ocupa un lugar preeminente y un valor religioso, para salvar a los hombres por medio de la enseñanza de la doctrina, vende sus libros para dar de comer a un pobre. Santo Tomás deja de escribir y enseñar diciendo que todo lo que ha hecho "no es más que paja" después de haber tenido una visión mística. O bien la mística dominica Catalina de Siena, que, por amor a la Iglesia, escribe un grueso volumen de cartas políticas, se atreve a llamar a los cardenales de la Iglesia "demonios encarnados" y hasta increpa al Papa diciéndole que se comporte virilmente. Jerónimo Savonarola, celoso observante que muere en la hoguera por su actitud política.

Este proceder típicamente dominicano se explica por lo igualmente propio del método contemplativo dominicano, que como hemos dicho es una doble actividad: la de contemplar y la de transmitir a los demás lo contemplado; un quedar arrollado por la obra amorosa de Dios que salva al hombre por Cristo e invita al que eso comprende a colaborar en dicho plan. En suma, con esto se quiere decir que lo propio de un dominico es la síntesis; acción y contemplación; medio y mensaje; otras tantas maneras de significar lo que hemos designado en el binomio dialéctico: *Observancia-Misión*.

Es así como también hemos de mirar a los dominicos de la Nueva España de la provincia de Santiago en el siglo XVI; tanto a los radicales partidarios de la misión, como a los intransigentes ultrarreformados, ambos dentro de la unidad de una Orden que es la de Predicadores.

Sin embargo, al poner ambas tendencias bajo un común denominador no lo podemos hacer indiscriminadamente porque si bien la Orden tiene una gran capacidad para recibir y bautizar múltiples y diversas actitudes, es también cierto que no todas se inspiraron en los principios originales que distinguen a la Orden de Predicadores de las demás y que le dan su razón de ser dentro de la Iglesia.

De ahí la importancia de distinguir los términos al *reunirles* en la síntesis. Ciertamente que el proceso analítico, para ser completo, debería extenderse a la acción apostólica de los dominicos, pero también es cierto que ese ministerio presentándose como un conjunto unitario y unívoco no podría entenderse rectamente sin el análisis de los fundamentos que estimularon las opciones internas de unos y otros y que les llevaron a enfrentarse después exteriormente. ¿Cómo entender si no la experiencia de la Vera Paz, o el apoyo que los dominicos brindaron a los encomenderos de la Nueva España al promul-

garse las Leyes Nuevas, la falta de vocaciones indígenas o la creación de las diversas provincias dominicanas dentro del territorio mexicano?

Es evidente que la experiencia misional antillana procedía de un impulso fuertemente teñido de utopía; del mismo modo que la observancia aspiraba a realizarse en un mundo que se antojaba como modelo perfecto pero igualmente inubicable en la precaria realidad histórica. Para unos, la exuberancia de bienes naturales fue el encuentro del legendario paraíso, de la perfecta bondad humana que sólo requería la gracia para llegar al culmen de la aspiración concedida a una criatura; es decir: llegar a ser hijo de Dios. Para otros, en cambio, el Nuevo Mundo se hallaba penetrado por una larga tradición pecaminosa, que, desbordando más allá del hombre mismo iba hasta su medio ambiente: clima infernal, hombre antropófago, ídolos de diabólicas expresiones, vicios sin cuento... etcétera.

La misión se concebía a sí misma como una embajada de Paz, un anuncio del rescate ofrecido al hermano, que vive en su bondad natural, para que llegue a la perfección completa de la fe, de la verdad, del Reino de Dios. El emperador cristiano mandaba esta embajada como encargado temporal de hacer realidad la idea de la cristiandad. La misión tenía por cometido hacer de los hombres un solo rebaño bajo un solo pastor. Los tiempos mesiánicos encontrarían su plenitud en estas nuevas tierras.

La observancia, por su parte, encarnaba al cruzado, el que se despojaba de sus lazos familiares y del terruño para desafiar el mar y sus peligros, para luchar en un acto de adusto heroísmo contra el demonio, y destruirlo, vencerlo, ganar nuevos terrenos para Dios y arrojar a la bestia en el abismo. De ahí el surgimiento de esa formidable utopía negativa, ese quijotismo destructor de molinos de viento que puso lo mejor de su empeño en derrumbar teocalis, pulverizar ídolos y despojar al indígena del más pequeño gesto que lo atase a la tradición anterior, por ser todo eso engendros del señor de las tinieblas.

A la efervescencia de tantos fantasmas, luminosos o tétricos, sucedió el despertar a lo cotidiano, los sueños se disipan: la misión muere joven y se convierte en "heroína". La observancia, también fracasada pero vencida por el tiempo, se refugia en el claustro para recordar, para ser reflejo de sí misma, idéntica a sí misma, imagen de su imagen mortecina.

Lo cotidiano se impone, la realidad observa indiferente la lucha generosa o interesada, pero violenta, de los hombres de Castilla que ya salvan, ya condenan; mas el indio, ni bestia del mal ni ángel de bondad, que fue introducido por la fuerza a ocupar el papel principal en este drama, mudo e ignorante, escuchará el debate de fiscales y abogados en el juicio del que saldrá con cadenas y bautismo.

La Orden dominicana en México, ¿sólo termina en el fracaso?, ¿qué quedó de su obra y de su vida?, ¿no dejó más realidad que una utopía, o el recuerdo cansino de sí misma?

La realidad impuso sus exigencias, las que trascendieron la intencionalidad misma de los movimientos internos: el gran número de fundaciones y doctrinas es el testimonio de que hubo apostolado a pesar de la observancia; como

los enormes conventos, hoy en ruinas y en silencio, son prueba de la vida de observancia a pesar de la misión. Así, del mutuo influjo de los movimientos surgió una realidad combinada, una complejidad casi indescifrable para el historiador: la vida de muchos religiosos que pasó sin tantas tensiones radicales y creó un equilibrio; el del hombre de hábito blanco y negro, que rezó, estudió, bautizó y predicó el evangelio.

El proceso de decadencia de toda institución fue sin duda la exigencia suprema de la realidad que enfrentó la Orden: América cuestionó a los dominicos, pero éstos carecieron de los elementos necesarios para superar el reto. Los dominicos no supieron hacer de la *quaestio*, como en la época de su fundación un método de respuesta a una nueva situación extremadamente dinámica y tendiente al surgimiento de algo distinto. En suma, América no logró penetrar suficientemente con su peculiaridad a la Orden dominicana, ésta permaneció europea.

El problema de la extinción de los dominicos en México, no es más que la conclusión lógica de esa ausencia de raíces en esta tierra. América continúa hoy como reto para los dominicos, una América que es indiferente a los sueños de otra edad y de otras latitudes. ¿Podrá esta Orden cuestionarse una vez más y ser fiel a su misión y a su observancia? ¿Podrá asimilar en el estudio la realidad americana y predicar con acentos que sean nuestros la Palabra que es de todos?

Por último quiero hacer más, una vez más, las palabras de Henri Marrou cuando dice que: "la historia es un combate del espíritu, una aventura y, como todas las empresas humanas, nunca sabe más que de parciales éxitos, totalmente relativos, sin proporción con las miras y ambiciones de los comienzos; como de toda lucha trabada con los desconcertantes hondones del ser, el hombre sale de ella con un sentimiento agudizado de sus límites, su endeblez, su humildad".

**DOCUMENTOS INEDITOS
DE
IMPORTANCIA**

CARTA DEL PROCURADOR GENERAL SERAFÍN BELLANDINO - DE 2 DE MARZO DE 1533

En el Hijo de Dios: A sus carísimos y venerables PP. Priors Provinciales, Prelados y Presidentes y a todos y a cada uno de los hermanos, lo mismo presentes que venideros, de las Provincias de la Orden, de Santiago y de las Islas de la Nueva España:

Fr. Serafín Bellandino de Florencia, Procurador de la Orden en la Curia Romana y Vicario General del Reverendísimo Maestro General de la Orden, Salud y Gracia de Salvación del Espíritu Santo.

Como la Sagrada Orden de Predicadores comience a extenderse y propagarse, en las tierras occidentales e Islas de la Nueva España, con la ayuda de lo alto, de tal forma que estamos viendo ubérrimos frutos en la conversión de los pueblos y su incorporación a la Iglesia Romana, nos vemos obligados, en razón de nuestro oficio pastoral y, también de nuestra solicitud y afecto, a dar un fiel cumplimiento a todo aquello que pueda contribuir al aumento y esplendor de la observancia en nuestra Orden; tanto más que por la gran distancia que nos separa de esos lugares, no teneis un cómodo y fácil recurso de acudir ni a nosotros ni a nuestros Superiores, siendo esa la causa de que se omitan muchas cosas que contribuirían a dicho esplendor de la observancia.

En atención a todo lo cual, y queriendo poner remedio y proveer debidamente a esas cosas, por la autoridad de nuestro oficio y a tenor de las presentes, queremos y decla-

ramos que las Constituciones nuestras deben cumplirse en todo su vigor, guardadas por todos, a no ser que el Vicario General u otro prelado tenga a bien dispensar a alguno por legítima causa. Y como del buen gobierno de la cabeza depende todo lo demás, queremos y ordenamos que el prior Provincial, pueda libremente nombrar (entre los que juzgue más idoneos), sin ninguna elección o postulación particular, un vicario General del Reverendísimo Maestro General de la Orden de Predicadores. El así nombrado por la mayor parte de los electores, sea, sin más, *Vicario General*,¹ con potestad plena sobre todas las casas y conventos de las Provincias de Santiago y de las Islas de la Nueva España, de las existentes y de las que un dia se construyan en dichas Provincias. Esta autoridad se extenderá a todos los prelados y presidentes de las nombradas Provincias. Su duración será de siete años, pudiendo delegarla en uno o en varios para mejor resolver los problemas de las Provincias. Dicho Vicario General tiene también potestad para asignar o depositar en las citadas provincias a cualquier religioso que viniera de cualquier parte y quisiere permanecer en esos territorios. El mencionado Vicario está igualmente autorizado para declarar e interpretar según lo juzgue conveniente Las Constituciones y Ordenaciones de los Capítulos Generales en sus puntos dudosos.

Que por una vez durante su oficio el Vicario, pueda convocar un Capítulo Universal de las mencionadas Provincias, al cual deberán asistir los provinciales de esas Provincias, los conventos de las mismas con sus socios; en dicha reunión o Capítulo Universal, cuatro Definidores, elegidos por la mayor parte de entre los más prudentes, juntamente con el Vicario General futuro, quien les presidirá, tratarán y definirán lo más conveniente para las mencionadas provincias.

Será incumbencia y grave responsabilidad del citado Vicario General el que se observe debidamente la vida regular en todos los conventos de las Provincias a su cuidado. No podrá ser depuesto de su cargo a no ser por el Vicario y Procurador de la Orden, o por el Capítulo General o por el Reverendísimo Maestro General de la Orden del cual tiene, según hemos declarado, la plena potestad sobre esas Provincias.

Los religiosos que fueren a dichas provincias, desde cualquier lugar o por cualquier motivo, declaramos y ordenamos, que queden sujetos a las determinaciones de los Prelados de las mismas.

Establecemos que los religiosos extraños que llegaren a esas Provincias no tengan voz activa ni pasiva, sino es después de haber residido en dichos lugares por tres años continuos.

Y puesto que la Orden fué fundada principalmente para la salvación de las almas, misión que no podemos cumplir si no estamos amparados por la ciencia y buenas costumbres, establecemos y ordenamos que en toda la Provincia nuestra ya fundada o por fundarse, se elija el convento más idoneo para que en él se instituya un estudio universal. A dicho estudio las Provincias habrán de enviar sus religiosos para hacer sus estudios; y no podrán dejar el estudio sin la debida constancia de su suficiencia en Gramática y en los casos de conciencia; Ninguno podrá ser promovido a las Ordenes Sagradas sin haber demostrado conocimiento en Gramática.

Los novicios, cuya educación se ha de cuidar grandemente, no se les tenga sino en el convento de México, o en otro lugar señalado por el Capítulo Provincial, en donde se observe una perfecta vida regular; el tiempo de prueba (de los novicios) no comience a contar sino desde el día en que estuvieron admitidos y presentes en los mencionados conventos. Por ello los priores deberán enviarlos, antes de un més, a los conventos donde habrán de hacer el noviciado.

¹ El subrayado es nuestro.

Prohibimos que en adelante se erija ningún convento sino en lugares en donde se encuentre lo necesario para que nuestros religiosos puedan vivir su vida comunitaria y de observancia; teniendo siempre presente lo que al respecto nos dicen las Constituciones o sea, que los religiosos no puedan adquirir ni retener posesiones, ni bajo cualquier concepto percibir intereses. Y para que ningún prelado se exceda demasiado en sus facultades, siendo demasiado duro con sus súbditos, mandamos y en virtud de la obediencia imponemos que no impongan ningún precepto o excomunión de más de diez días de duración a no ser con el consentimiento y consejo de otros tres padres de los antiguos del convento. Si se procediere de otro modo, todo lo declaramos inválido y como no hecho.

Si algún religioso no quisiera ya permanecer por más tiempo en su provincia y, para tranquilidad de su espíritu, quisiera pasar a vivir a otra, queremos, y con precepto ordenamos que su Prior Provincial, con el consejo de tres padres, le otorgue la facultad de marchar a la provincia que el interesado haya escogido.

Prohibimos que ningún Prelado aunque sea el Vicario General o el Prior Provincial, se permita recibir bajo el cuidado de la Orden convento alguno de monjas o hermanas a no ser que por mandato expreso del Reverendísimo Maestro de la Orden o del Sumo Pontífice, y esto lo mandamos bajo pena de excomunión. Los que fueron recibidos y están ya bajo la dirección de la Orden continúen así.

Y puesto que, como acontece con frecuencia, la fragilidad humana instigada aún más por el enemigo del género humano, es causa de que los buenos propósitos se vayan poco a poco debilitando, y que hasta podrá suceder que nuestros religiosos, olvidándose de los preceptos regulares, abandonen el antiguo vigor y celo de la observancia practicada por nuestros mayores; en ese supuesto, y a tenor de las presentes, concedemos que si en número no inferior a 22 religiosos, desean seguir las huellas y vida religiosa de nuestro Padre Santo Domingo, dichos religiosos podrán agregarse todos los hermanos que se sientan animados del mismo espíritu de observancia. Y ni el Prior Provincial, ni Prelado alguno podrá impedirles el llevar a cabo su buen propósito. Debiendo concedérseles, sin excusa alguna, el lugar que hubieren elegido para su género de vida religiosa.

Prohibimos a todos los prelados y presidentes, bajo precepto y pena de absolución de su oficio que, de ningún modo, se atrevan a impedir que sus súbditos puedan dirigirse al Maestro General de la Orden, al Vicario o Procurador de la Orden. En la misma prohibición entra el dejar cumplir lo ordenado por nosotros o cambiarlo según su voluntad.

Os rogamos vehementemente por Jesucristo Nuestro Salvador que procuréis conservar la unidad de espíritu en el vínculo de la paz, y que siguiendo, con ánimo alegre los ejemplos de Nuestro Padre Santo Domingo, os esforcéis varonilmente de modo que la firmeza de vuestro corazón no se vea quebrantada por ningún género de temor; ya que sabemos como las tribulaciones de este mundo no son comparables con la gloria que se nos ha de manifestar en la vida futura.

Os deseamos todo bien y rogad por nosotros.

Dado en Bolonia y sellado por los sellos de nuestro oficio, el día 2 de marzo de 1533.— Yo Fr. Serafín he mandado cumplir todo lo que aquí se ha escrito, en virtud de la autoridad apostólica y de la aprobación oral que me otorgó el Beatísimo Papa Clemente VII para este caso.

Por esta razón lo he querido suscribir en Bolonia de mi propia mano.

Fr. Mateo Mosopolvo. (rúbrica)
(del archivo de Santo Domingo de México)

CARTA DEL M. GENERAL JUAN FENARIO DE 14 DE SEPTIEMBRE DE 1533

A mis carísimos en el Hijo de Dios: Reverendo Padre en Cristo. Fr. Tomás de Berlanga, Prior Provincial de la Provincia de Santa Cruz de las Indias, de la Orden de Predicadores, o Presidente actual de la mencionada Provincia, y hermano Domingo de Betanzos, procurador de los religiosos de la Nueva España, y demás Padres y Hermanos de la Orden de Predicadores residentes en la Isla Española, Nueva España y Tierra firme:

Fray Juan de Fenario Morlano, profesor de Sagrada Teología y humilde Maestro General y siervo de toda la Orden, Salud y Consolación del Espíritu Santo.

En el Capítulo General celebrado en Roma el año 1532, bajo la dirección de nuestro Reverendísimo en Cristo. Padre y Señor Cardenal Saguntino (García de Loaysa), a instancia de los Consejos Provinciales de España, Aragón y Bética y de sus socios; así como de los definidores y delegados, la Provincia de Santa Cruz fué dividida en dos partes: la primera, que comprenderá las islas, será la que conserve el nombre de la Santa Cruz; la segunda, enclavada en la Nueva España, será llamada Provincia de Santiago.

Sin embargo, después de algunos meses y a petición de la Serenísima y siempre augusta Emperatriz, suspendimos la ejecución y prohibimos llevar a cabo todo lo que se había pedido por cartas referentes a este asunto, hasta la celebración del siguiente Capítulo General. Mas una vez que entre Fr. Tomás de Berlanga Provincial, y Fr. Domingo de Betanzos, ha habido coloquios y se han reconciliado, el mismo César nos ha intimado a que se lleve a la práctica la mencionada división y que nosotros la fomentemos en todo lo que esté en nuestro poder. Y como nosotros nos sentimos tan obligados a su Majestad, a tenor de la presente carta, mandamos se realize esta división. Inhabilitamos a todos aquellos que de cualquier forma, se opongan a la división. Declaramos que es nuestra intención que la Provincia de Santa Cruz se divida en la forma dicha y que una vez realizada la separación, se observe lo siguiente: Que el Vicario instituido para la Provincia de Santiago de México, a saber, Fr. Reginaldo de Morales, queda absuelto de su cargo de Vicario, y declaramos e instituimos en su lugar como Vicario de la mencionada Provincia, y de la futura elección (de Provincial), al Venerable padre de Aldama, y si éste muriere o estuviere legítimamente impedido, señalamos en lugar de él al Prior Presidente del convento de Santo Domingo de México. Que la autoridad del mismo dure hasta tanto sea elegido y confirmado y en dicha Provincia esté presente, el provincial de la Nueva Provincia de Santiago. Ordenamos igualmente, por la presente, que el futuro Provincial de la mencionada Provincia de Santiago, tan sólo por esta primera vez, tan pronto tenga conocimiento de esta carta, convoque, al Capítulo Provincial electivo para celebrarlo en el convento de Santo Domingo de México. Bien advertidos que en ése Capítulo Provincial, el Vicario debe presidirlo, siendo, además, el primer votante del mismo. Escrutadores del Capítulo electivo serán los dos religiosos más antiguos en la Orden entre los que allí se encuentren reunidos. Dichos scrutadores se habrán de sentar en el lugar designado para ellos dentro de la celebración del Capítulo electivo.

Como ahora el número de vocales es tan reducido que tal vez no llegue al número requerido por nuestras Constituciones para poder elegir Provincial, deberán acudir al mencionado Capítulo los Vicarios de las Casas con sus socios disfrutando (por esta ocasión) de voz y voto. Posteriormente, habrá de seguirse en todo el procedimiento señalado en nuestras Constituciones. Y a fin de que la confirmación del Provincial elegido no se demore grandemente, delegamos nuestra autoridad en el primer elector del Capítulo

para que él confirme en su cargo al Provincial elegido; y en el caso de que el primer elector estuviere impedido o rehusase hacerlo, la confirmación la hará el elector segundo, tercero, etcétera.

Por el presente estatuto ordenamos, bajo pena de "culpa más grave", que ningún religioso de nuestra Orden se traslade de la Provincia de Santa Cruz a la Provincia de Santiago o viceversa, sin licencia especial y dada por escrito, de su respectivo Provincial no obstante cualquier privilegio en contrario, aunque dicho privilegio hubiera sido autorizado por el Procurador o Vicario de la Curia. Por la presente, declaramos nulos y caducos dichos privilegios. Los 20 religiosos que el Provincial Fr. Tomás de Berlanga trasladó desde las islas a la Nueva España, tendrán facultad de regresar a su Provincia de Santa Cruz por un periodo de cuatro meses a contarse desde el día en que tengan conocimiento de las presentes letras. Si transcurrido ese periodo de tiempo, y no surgiese la oportunidad de realizar el viaje para retornar a la Isla Española, la facultad anterior se prorrogará por dos meses más. Concluidos esos dos meses, los religiosos que se hallaren en la Nueva España, se considerarán de hecho asignados a la Provincia de Santiago de México.

Por un favor muy especial concedemos tanto al Provincial de Santa Cruz, como al de Santiago de México, que puedan intercambiar sus religiosos, y a los recibidos en las respectivas Provincias asignarlos en ellas; más aún, en el supuesto de que se presenten religiosos sin la debida autorización en la demarcación de su Provincia, los Provinciales están autorizados para absolverlos del crimen de apostasía e incardinarlos en sus propias provincias.

Y para que quede bien clara la distinción entre las dos Provincias queremos que la división se haga de esta forma:

A la Provincia de Santa Cruz pertenecerán la Isla Española, la de San Juan, la de Cuba y la de Jamaica. A la misma habrán de pertenecer, los Conventos que ahora están edificados y los que con el tiempo se edifiquen allí. Igualmente, las demás islas del mar oceano, que ahora están habitadas (o lo fueren en lo sucesivo) por cristianos o naturales. Dicha Provincia se extenderá también hasta la Tierra Firme, teniendo por límites; al norte la provincia llamada cabo de Honduras, inclusive; hasta la de Paria, también inclusive; y al sur, la Provincia y ciudad de Panamá. Serán de la misma Provincia de Santa Cruz, la provincia de Nicaragua, desde los límites de la provincia de Guatemala hasta la provincia llamada del Perú, y todo lo que por los Gobernadores y Jefes fuere descubierto por estos territorios y todas las islas que se encontraren por esos lugares habitadas o no. Los conventos y casas que se edificaren en Sevilla, España, con esta intención.

Pertenecerán a la Provincia de Santiago de la Nueva España, el territorio comprendido entre la provincia o gubernatura de Francisco Montejo (al norte) hasta la provincia de Guatemala (al sur), Serán también de esta provincia de Santiago, las provincias de México, Pánuco y la superficie de Chiapas en cuya conquista está empeñado Nuño de Guzmán, y todo aquello que tanto al norte como al occidente de este territorio de Tierra Firme, está habitado o fuere algún día por los cristianos. Lo mismo, pertenecerán a la dicha Provincia de Santiago todas las demás tierras o islas que fueren conquistadas por los jefes militares de estas provincias. Finalmente, los conventos hoy constituidos en la Nueva España, así como los que se habrán de construir en lo sucesivo, serán de la mencionada Provincia.

Por otra parte, teniendo en cuenta el parecer de los sobredichos Provinciales y contando con el beneplácito del Provincial de Bética de sus definidores y socios, y con autoridad apostólica, incorporaremos más tarde a la Provincia de Santa Cruz, los conventos que existen en las Islas Afortunadas. Esto en supuesto que el próximo Capítulo

de la Provincia de Santa Cruz lo acepte. En el caso contrario, debe la Provincia de Santa Cruz comunicarnos a nosotros y al Provincial de Bética la no aceptación. Las Islas Afortunadas entonces seguirán perteneciendo a la Provincia de Bética.

La taxa económica de la Provincia de Santa Cruz que permanezca como está. Y de modo semejante, imponemos a la Provincia de Santiago como contribución la cantidad de diez ducados para el General y cuatro ducado para el Procurador de la Curia. Esa taxa señalada podrá ser posteriormente disminuida según el parecer de los Definidores. Para que todo lo aquí consignado, y teniendo muy presente el servicio de nuestro invicto Emperador, tenga el debido cumplimiento, mandamos a todos y cada uno de los padres cualesquiera que fuere su grado, autoridad o condición y en virtud del Espíritu Santo y de Santa Obediencia, y bajo la pena de la "culpa más grave" y privación de voz activa y pasiva, que ninguno tenga el atrevimiento de contravenir directa o indirectamente, de palabra o por escrito, estas ordenaciones, sino que todas sean puestas en ejecución, no obstante todo lo que en contrario pudiera estar antes legislado.

Dado en Ruan y sellado con los sellos de nuestro cargo el día 14 de septiembre del año del Señor de 1533 y segundo de nuestro oficio.

(del archivo de Santo Domingo en México)

CARTA DEL M. GENERAL JUAN FENARIO DE 6 DE JUNIO DE 1536

A mis carísimos en el Hijo de Dios, Reverendo Padre en Cristo Provincial de Santiago de la Nueva España, a los Priors y demás religiosos de la misma Provincia de la Orden de Predicadores:

Fray Juan Fenario Morlan, profesor de Sagrada Teología y humilde Maestro General y siervo de toda la mencionada Orden, Salud y Consolación del Espíritu Santo.

Puesto que es muy grande el fruto que se espera de esa reformada, y para nosotros muy amada, provincia de Santiago, tanto provecho de nuestra Orden como en utilidad de los mismos infieles, de lo cual tenemos una verdadera y fiel relación de parte de muchos; los cuales, a su vez nos informan que la libertad de los Provinciales es muy grande y que el ejercicio de nuestra autoridad presenta muchos obstáculos, sobre todo por las grandes distancias; por ello, mirando a la reformación de la mencionada provincia, y queriendo favorecerla todo lo que podamos, con la autoridad que nos confiere nuestro cargo y a tenor de las presentes: Otorgamos facultad a los Definidores del Capítulo Provincial de la Provincia de Santiago (tan solo durante la celebración del Capítulo), para que con nuestra misma autoridad puedan destituir al Provincial, con motivo de algún grave escándalo; por una notable mala administración económica (por no mirar más que a sus personales intereses); si realizase algún viaje a España sin el consejo y autorización de los Definidores; y lo que Dios no permita, que su gobierno fuese abiertamente pernicioso para la Provincia.

Del mismo modo, si más adelante llegáramos a instituir un Vicario General sobre toda la Provincia, y este Vicario fuera igualmente nocivo para la Provincia, damos poder a los mismos Definidores, y durante el tiempo del Capítulo, para que puedan castigar y aún destituir al dicho Vicario General.

A este respecto, queremos y ordenamos que la confirmación del Provincial sea hecha por el primer Definidor o primer elector del Capítulo Provincial. Y si éste llegare a

fallecer o recusase hacerlo, o estuviere legitimamente impedido, lo hará el segundo Definidor, y así sucesivamente... No obstando nada en contrario. En fe de lo cual mandamos sellar la presente carta con nuestros sellos propios.

Que os conservéis bien y roguéis al Señor por toda la Orden.

Escrita desde Lyon en la casa del Coniort de la Orden de Predicadores; día 6 de junio de 1536.

Fr. Fenario Morlan
4o. año de nuestro cargo.

Fr. Mancio de Corpus Christi.
(rúbrica)

(Del archivo de Santo Domingo
de México)

**ELENCO DE PERSONAS Y COSAS
RELATIVAS A LA ORDEN
Y A LA PROVINCIA
DOMINICANA DE SANTIAGO**

ELENCO DE LOS PAPAS DURANTE ESTE PERIODO (1508-1589)

Julio II 1503-1513	Marcelo II 1555-1555
León X 1513-1521	Pablo IV 1555-1559
Adriano VI 1522-1523	Pío IV 1559-1565
Clemente VII 1523-1534	Pío V 1566-1572
Pablo III 1534-1549	Gregorio XIII 1572-1585
Julio III 1550-1555	Sisto V 1585-1590

MAESTROS GENERALES QUE PRESIDIERON LA ORDEN DE PREDICADORES DURANTE LOS AÑOS (1508-1589)

1508-1518 Fr. Tomás de Vio Cayetano	1546-1552 Fr. Francisco Romero de Castiglione
1518-1524 Fr. García de Loaysa	1553-1557 Fr. Esteban Usodimare
1525-1528 Fr. Francisco Silvestre de Ferrara	1558-1570 Fr. Vicente Justiniani
1530-1531 Fr. Pablo Butigella	1571-1578 Fr. Serafín Cavalli
1532-1538 Fr. Juan de Feynier (o Fenario)	1580-1582 Fr. Pablo Constable
1539-1540 Fr. Agustín Recuperato	1583-1589 Fr. Sixto Fabro Lucense.
1542-1544 Fr. Alberto de las Casas (o Casaus)	

**PROCURADORES GENERALES EN LA ORDEN DE PREDICADORES
EN LA MISMA ÉPOCA (1508-1589)**

1508-1512	Fr. Nicolás Spengler a Schomberg (1a. vez)	1539-1543	Fr. Alberto de las Casas
1512-	Fr. Jorge de Casali	1543-	Fr. Tomás Strozzi
1513-	Fr. Nicolás Spengler a Schomberg (2a. vez)	1544-1546	Fr. Francisco Romero de Castiglione
1515-1520	Fr. Eustaquio Piazzesi	1546-1553	Fr. Esteban Usodimare
1520-1523	Fr. Jerónimo de Peñafiel	1553-1560	Fr. Tomás Manríquez
1524-1527	Fr. Vicente Maninardi de S. Geminiano	1560-1569	Fr. Eustaquio Locatelli
1527-	Fr. Romualdo de Roma	1569-1571	Fr. Serafín Cavalli
1527-1530	Fr. Pablo Butigella	1571-	Fr. Pedro Hernández
1530-1532	Fr. Juan de Feynier	1573-1580	Fr. Sixto Fabro Lucense
1532-1535	Fr. Serafín Bellandini	1580-1583	Fr. Antonio de Sousa
1535-1539	Fr. Agustín Recuperato	1583-	Fr. Marco Valladares
		1583-	Fr. Juan de la Cueva
		1587-	Fr. Bartolomé de Miranda.

**CARDENALES PROTECTORES Y VICEPROTECTORES DE LA ORDEN
DE PREDICADORES DURANTE LOS AÑOS (1508-1589)**

1511-	Pedro Isvalies	1541-1557	Juan Álvarez de Toledo. (O.P.)
1511-1524	Nicolás Fieschi		(Vice)
1525-1531	Laurenco Pucci	1554-1580	Juan Jerónimo
1531-1534	Tomás de Vio Cayetano. (O.P.)	-1557	Miguel Ghislieri. (O.P.) (Vice)
-1533	Juan García de Loaysa. (O.P.)	-1564	Julio Fulvio Corneo. (Vice)
(Vice)		1571-1582	Vicente Justiniani. (O.P.)
1534-1553	Juan Salviati		(Vice)
1537-1540	Juan Pedro Carafa. (Vice)	1580-1598	Miguel Bonelli. (O.P.)
1540-1541	Jerónimo Ghinucci. (Vice)	1582-1591	Antonio Carafa. (Vice.)

**ÍNDICE DE LOS CAPÍTULOS GENERALES CELEBRADOS DURANTE EL PERÍODO
QUE AQUÍ ESTUDIAMOS (1508-1589)**

1508	Roma	1551	Salamanca
1513	Génova	1553	Roma
1515	Nápoles	1558	Roma
1518	Roma	1561	Avignon
1523	Valladolid	1564	Bologna
1525	Roma	1569	Roma
1530	Roma	1571	Roma
1532	Roma	1574	Barcelona
1536	Lyon	1580	Roma
1539	Roma	1583	Roma
1542	Roma	1589	Roma
1546	Roma		

PRIORES PROVINCIALES DE LA PROVINCIA DE SANTIAGO (1534-1589)

Fr. Francisco de San Miguel (depuesto)	1562-1565 Fr. Cristóbal de la Cruz
1535-1538 Fr. Domingo de Betanzos	1565-1568 Fr. Pedro de Feria
1538-1541 Fr. Pedro Delgado (1a. vez)	1568-1572 Fr. Juan de Córdoba
1541-1544 Fr. Domingo de la Cruz	1572-1576 Fr. Domingo de Aguinaga (1a. vez)
1544-1547 Fr. Pedro Delgado (2a. vez)	1576-1581 Fr. Gabriel de San José (1a. vez)
1547-1550 Fr. Domingo de Santa María (1a. vez)	1581-1585 Fr. Andrés de Ubila
1550-1553 Fr. Andrés de Moguer	1585-1589 Fr. Domingo de Aguinaga (2a. vez)
1553-1556 Fr. Bernardo de Alburquerque	1589-1593 Fr. Gabriel de San José (2a. vez).
1556-1559 Fr. Domingo de Santa María (2a. vez)	
1559-1562 Fr. Pedro de la Peña	

ELENCO DE LOS CAPÍTULOS PROVINCIALES DE LA PROVINCIA
DE SANTIAGO DE MÉXICO (1535-1589)

1534 Capítulo electivo celebrado en México. Fue anulado y no hubo Actas.	1559 Capítulo electivo celebrado en México.
1535 Capítulo electivo celebrado en México. Hubo Actas pero no se conservaron.	1561 Capítulo intermedio celebrado en Teposcolula.
1538 Capítulo electivo celebrado en México. Hubo Actas pero no se conservaron.	1562 Capítulo electivo celebrado en México.
1540 Capítulo intermedio celebrado en México.	1564 Capítulo intermedio celebrado en Cuetlanguaca.
1541 Capítulo electivo celebrado en México.	1565 Capítulo electivo celebrado en México.
1543 Capítulo intermedio celebrado en México.	1567 Capítulo intermedio celebrado en Puebla.
1544 Capítulo electivo celebrado en México.	1568 Capítulo electivo celebrado en México.
1546 Capítulo intermedio celebrado en México.	1570 Capítulo intermedio celebrado en Yanhuitlán. No se conservaron las Actas.
1547 Capítulo electivo celebrado en México.	1572 Capítulo electivo celebrado en México.
1548 Capítulo intermedio celebrado en México.	1574 Capítulo intermedio celebrado en Oaxaca.
1550 Capítulo electivo celebrado en México.	1576 Capítulo electivo celebrado en México.
1552 Capítulo intermedio celebrado en México.	1578 Capítulo intermedio celebrado en Cuilapa.
1553 Capítulo electivo celebrado en México.	1581 Capítulo electivo celebrado en México.
1555 Capítulo intermedio celebrado en Izúcar.	1583 Capítulo intermedio celebrado en Cuetlanguaca.
1556 Capítulo electivo celebrado en México.	1585 Capítulo electivo celebrado en México.
1558 Capítulo intermedio celebrado en Yanhuitlán.	1587 Capítulo intermedio celebrado en Cuilapa.
	1589 Capítulo electivo celebrado en México.

VOCABULARIO DE TECNICISMOS

ABSOLUCIÓN: Entiéndese no de la sacramental que es el perdón de los pecados por medio de la Confesión; sino de la amoción o remoción de un cargo u oficio.

ACTAS CAPITULARES: Documentos en donde se consignan por escrito las disposiciones doctrinales, disciplinares y jurídicas emitidas por el capítulo ya fuese General (de toda la Orden), ya provincial o conventual. Las Actas tienen valor de ley pero en diferente medida: La Ley fundamental de la Orden la constituyen las constituciones que tienen como referencia general la Regla de San Agustín. Así pues las Actas complementan las constituciones y actualizan y remuevan las disposiciones normativas del área que les compete (convento, Provincia o toda la Orden).

AFILIACIÓN: Etimológicamente la palabra viene de *filius* (hijo); hacerse hijo de. Cuando alguien entraba en la Orden y era aceptado, hacía la "profesión" (Cf.) de vivir según las normas de los predicadores prometiendo obediencia al maestro general de la Orden (Cf.), pero quedaba bajo el mandato inmediato de su superior local (casa o convento) que a su vez debía obedecer al superior mayor inmediato llamado Provincial. El que profesaba quedaba incorporado a la Orden en general, pero de modo inmediato a su convento; el estar incorporado por profesión a un convento se llamaba afiliación. La afiliación dejó de hacerse al convento desde 1917 para hacerse a la provincia.

AMPARO ECLESIÁSTICO: Una costumbre medieval que llegó a ser ley y que pervivió en algunos países hasta muy tarde; se consideraba que el templo era un lugar sagrado y de indulgencia, el que se acogía a él quedaba protegido de la ley humana (o civil); el amparo en el templo tiene raíces judaicas.

APÓSTATA: En el contexto de este trabajo se refiere a aquellos religiosos que abandonaron la Orden sin licencia.

APOSTÓLICO: Referente a los apóstoles; en la edad media los dominicos querían llevar “la forma de vida de los apóstoles”, es decir una vida dedicada a la oración y a la predicación, de ahí que a la actividad externa para predicar la Palabra de Dios se le denominara “apostolado”.

ASIGNACIÓN: Es el nombramiento que se hace de un religioso a una provincia y a un convento para que allí viva. Acto por el cual se le confieren los derechos de las constituciones.

BULA: Documento papel que lleva un sello generalmente de plomo y que representa por un lado las efigies de San Pedro y San Pablo y por el otro lleva el nombre del pontífice que la expide. En el sobrescrito el papa toma el título de *Episcopus Servus Servorum Dei* (obispo siervo de los siervos de Dios). Las Bulas pueden tratar de toda clase de actos pontificios, ordenanzas, constituciones, etcétera.

BREVE PONTIFICIO: Documento pontificio que se distingue de las Bulas en ser sus fórmulas más cortas y los asuntos tratados de menos importancia.

CANÓNICO: Lo referente al canon; etimológicamente canon significa regla, norma. El derecho eclesiástico reunido en un volumen se denomina “Código de Derecho Canónico”, al que están sujetos también los religiosos.

CAPÍTULO: Reunión o junta que hacen los religiosos o los canónigos en determinados tiempos según los estatutos particulares. El origen de la denominación viene de una costumbre monacal: Los monjes se reunían diariamente para leer un capítulo de la Sagrada Escritura o de su Regla monástica. Con el tiempo se denominó capítulo el lugar donde se hacían esas lecturas y de allí pasó a llamarse de la misma manera la reunión tenida en el susodicho lugar.

CAPÍTULO CONVENTUAL: En cada convento los religiosos que ya tienen un cierto número de años de profesión tienen derecho a participar en el Capítulo. El convento trata en esas reuniones asuntos de distinta índole para la buena marcha de la comunidad. Se hacen actas de cada capítulo que es presidido por el prior superior del convento.

CAPÍTULO GENERAL: Reunión de provinciales y delegados (definidores) para elegir maestro general de la Orden o para legislar lo relativo a la buena marcha de la misma Orden.

CAPÍTULO PROVINCIAL: Reunión de priores y delegados de una provincia para elegir provincial o legislar sobre lo más conveniente para el buen desarrollo de la entidad.

CELDA: Lugar de residencia privada de cada religioso; aquí el religioso ora, estudia y duerme.

CIRCATOR: Religioso encargado de hacer guardar la disciplina regular dentro del convento, castigando a los infractores.

CLAUSTRO: Del latín *claudere* (=cerrar); en sentido directo se refiere a la galería que cerca el patio de un templo o convento. En sentido figurado se refiere a los miembros de una comunidad religiosa.

CLAUSURA: Recinto interior de los conventos en el que se prohíbe la entrada a los no religiosos. La clausura puede ser papal o episcopal, según lo haya establecido uno u otro.

CONGREGACIÓN: Los dominicos estaban divididos en provincias; pero cuando se daban situaciones especiales, sobre todo con motivo de la reforma de la observancia, el maestro general podría dar una organización especial a los religiosos de algún territorio para conseguir los efectos deseados, eximiéndolos de la autoridad de los

provinciales; sin embargo, muy frecuentemente los privilegios de estas congregaciones provocaban摩擦es con las autoridades provinciales.

CONVENTO: Derivado del latín *convenire* (=reunirse, congregarse). Casa o comunidad religiosa. Para los dominicos, entre otras cosas se distingue convento de monasterio, en que el religioso no hace el voto de inamovilidad como los monjes, y así puede desplazarse para realizar sus tareas apostólicas.

CULPA: El Derecho Canónico tomó del romano la noción de culpa, que en sentido estricto se define como falta de diligencia en el cumplimiento de una obligación. La culpa podía ser leve o grave según se refiriera a una obligación principal o secundaria. A cada una de estas culpas correspondía una serie de castigos para corregir y reparar la falta.

DIEZMO: Prestación de parte de los frutos o lucro obtenidos legítimamente que los fieles pagaban a la Iglesia para la manutención del clero.

DIÓCESIS: Territorio sujeto a la jurisdicción de un obispo. Las órdenes religiosas antiguas que gozaban del privilegio de exención no estaban sujetas a los obispos más que en lo relativo al culto público y a la pastoral.

DOCTRINA: Conjunto de verdades que se creen y enseñan. Por extensión el lugar donde se enseñan.

EVANGÉLICO: Lo referente al Evangelio. Los movimientos evangélicos en la edad media fueron muy numerosos; sin embargo, las interpretaciones que se hacían de los evangelios no siempre eran ortodoxas, creándose las herejías medievales, contra las que combatió la Orden de Predicadores, demostrando que el Evangelio se podía vivir en toda su pureza y exigencia, como lo pretendían los herejes, y en comunión con la autoridad eclesiástica.

EVANGELIO: Se llaman evangelios a los cuatro diferentes escritos autorizados por la Iglesia como auténticos, relativos a la obra y vida de Cristo. Fueron redactados entre los siglos primero (segunda mitad) y segundo (primera mitad) de la era cristiana. El Evangelio es la buena Nueva, la Palabra de Dios que anuncia la reconciliación de Dios con los hombres por medio de Jesucristo.

ESCATOLOGÍA: Del griego "Exsaton" (=lo último, lo final). En la fe judía la escatología era uno de los elementos fundamentales; es decir la tensión hacia un acontecimiento último quedaba significado a la vida actual o presente. La escatología incluye la intervención de Dios; una transformación de la historia y su interpretación fundamentada en esa intervención, y por último una división de la historia en épocas según el acontecimiento fundamental; la intervención de Dios en la vida del Hombre por iniciativa del mismo Dios.

Para los cristianos ese acontecimiento fundamental es la Persona de Cristo.

El tiempo visto desde la escatología adquiere una nueva dimensión trascendente (intervención de Dios) que aporta un nuevo significado a la existencia del hombre; la salvación. Aceptar a Cristo como centro de la historia humana, es el acontecimiento fundamental; lo que quiere decir que Dios, en Cristo, está presente *ya ahí*. Sin embargo, aún no se manifiesta totalmente, porque debe regresar.

Dios ya ha intervenido en la historia, pero todavía no termina su intervención en la misma historia. Estos dos momentos esenciales: *ya ahí* pero *todavía no*, es lo que se llama tensión escatológica.

ESCOLÁSTICA: Denominación de la filosofía cristiana medieval y su respectivo método. Etimológicamente viene de Schola que significa escuela.

EXCOMUNIÓN: Peña máxima eclesiástica que se puede imponer a un cristiano, privándolo de las gracias espirituales y de los sacramentos, (en algunas ocasiones también

de los auxilios temporales) hasta que por medio de la penitencia pueda ser nuevamente admitido a la comunión de la Iglesia, es decir de Cristo. Se puede incurrir en esta pena por violar los preceptos y disposiciones morales o canónicas que la ameriten. La absolución de dicha pena queda reservada por el Derecho al prelado, al obispo, al papa, según la gravedad de la falta.

HABILITACIÓN: Autorización que se concede a una persona por la autoridad competente para que realice un acto jurídico para el cual, sin ella, no tendría personalidad jurídica.

IMPEDIMENTO: Término jurídico para designar cualquier irregularidad que por defecto natural o por delito, veda la entrada al estado religioso o a las órdenes sagradas

INSTITUCIÓN: Término jurídico para designar la instauración de una autoridad. Su contrario es la destitución.

INCARDINACIÓN: Los clérigos al recibir la primera de las órdenes menores (tonsura) se inscriben a una diócesis y a eso se llama incardinación.

JURISDICCIÓN: Territorio y personas incluidas en él, sobre el cual tiene competencia y derecho una autoridad legítima.

LECTOR: El que lee algún curso; es sinónimo de maestro.

LECTORADO: Grado que se confería en la Orden de Predicadores a algunos religiosos probados en ciencia para poder enseñar dentro de la Orden.

MAESTRO DE NOVICIOS: Al entrar en la Orden todo candidato debe pasar un año de introducción llamado Noviciado.

El encargado por la Orden de este oficio es llamado Maestro de Novicios.

MAESTRO DE SAGRADA TEOLOGÍA: Título académico que llegó a tener gran importancia en la Orden, tanto por la ciencia que se suponía en los que le ostentaban, como por la influencia que ejercían en el gobierno de la Institución, ya que siempre se exigía un número determinado de Maestros en Sagrada Teología en los Consejos Provinciales y en los Capítulos Generales.

MAESTRO GENERAL: Autoridad máxima en la Orden de Predicadores.

MONACAL: De monje, del griego "monos" (uno), de ahí monasterio. El monacato es una de las primeras formas de vida religiosa. En occidente, la institución más importante fue la de San Benito. Los monjes vivían aislados del mundo en sus monasterios.

NOVICIADO: Lugar en donde residen los novicios.

NOVICIO: El que entra en la vida religiosa debe pasar un año de "prueba", tanto para observar la forma de vida que desea abrazar, como para ser observado por la Institución y conocer ésta, sus aptitudes e intenciones. Pasado el periodo de prueba tanto la Orden como el novicio pueden decidir la aceptación o el rechazo.

PECULIO: Es la posesión de algunos bienes o dineros en beneficio personal. En la Orden al hacerse el voto de la pobreza, toda posesión particular queda abolida, de tal manera que guardar, buscar, o poseer bienes personales constituye un delito.

PRIOR: El superior de un convento; de ahí que a los conventos se les llame también prioratos. El prior de un convento es elegido directamente por el voto de los miembros del mismo; pero para que pueda ejercer como tal, debe antes ser confirmado por el Provincial.

PROFESIÓN: Del latín *profiteor* (=proferir o declarar). Acto reconocido por la Iglesia por el que un hombre o mujer declaran delante de la Iglesia consagrar a Dios sus vidas por medio de los votos de castidad, pobreza y obediencia.

RECOLECCIÓN: Recoleta. Casa religiosa en la que se vivía con mayor austeridad la Regla y constituciones religiosas.

RECLA: Régula o norma por la que se reglamentaba la vida de los religiosos. Antigua-

mente había varias Reglas escritas por hombres santos e ilustres que enseñaban a sus seguidores o imitadores el camino de la perfección cristiana, proporcionándoles un método más fácil y seguro para lograrla. Una de estas Régulas o Reglas era la de San Agustín, Doctor de la Iglesia. Esta Regla era toda una institución en la tradición monacal y se componía de varias disposiciones prácticas y flexibles. Santo Domingo adoptó esta Regla porque al momento de fundar su Orden, el Concilio IV de Letrán había limitado la creación de nuevas órdenes religiosas, debiendo, las que se fundaran, basarse, en alguna de las Reglas ya existentes.

VICARÍA: Casa religiosa que por limitado número de miembros no tenía derecho a elegir prior, y por ello el superior (vicario), era señalado por el Provincial como su vicario.

VICARIO: Superior de una vicaría.

VOTO: Compromiso hecho con Dios de servirle y amarle sobre todas las cosas por medio de una promesa que consiste, generalmente, en observar la pobreza, la castidad y la obediencia voluntarias. De ahí que el individuo que así se comprometía, se le llamaba religioso.

BIBLIOGRAFIA

A B R E V I A T U R A S

- ACGOP **Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum.** vide: REICHERT.
- ACSD Archivo del Convento de Sto. Domingo. (México.)
- AFP Archivum Fratrum Praedicatorum. Roma, 1931 y ss.
- AGI Archivo General de Indias.
- AGOP Archivum Generale Ordinis Praedicatorum (repertorium Bonnet). (Roma-Santa Sabina).
- AH Apologética Historia. vide: LAS CASAS.
- AINAH Archivo del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- ASO FF PP Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum. Roma, 1893 y ss.
- BL Bancroft Library.
- BM Biblioteca Missionum. Münster-Achen. Freiburg in B. 1916-1939. vols. I a IX.
- BOP Bullarium Ordinis Praedicatorum. vide: RIPOLL-BREMOND.
- CDIAO Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía. Madrid, 1864-1884.
- CSOP Constitutiones Sacri Ordinis Praedicatorum.
- DH Dissertationes Historicae. Instituto Storico Domenicano. Roma, 1931 y ss.
- GP Peter Gerhard. vide: GERHARD.
- HI Historia de las Indias. vide: LAS CASAS.
- HI EN M Historia de la Iglesia en México. vide: CUEVAS.
- HIAE Historia de la Iglesia en América Española. vide: LOPETEGUI-ZUBILLAGA.

- LC Las Casas. vide: LAS CASAS.
- MH Missionalia Hispanica. Madrid, 1944 y ss.
- MOPH Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica, Roma, 1896 y ss.
- MS 1 Manuscrito de las Actas Capitulares de la Provincia de Santiago de México, s. xvi. BANCROFT LIBRARY (USA).
- MS 2 Manuscrito de las Actas Capitulares de la Provincia de Santiago de México, s. xvi. Archivo del INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (Méjico).
- MS 3 Manuscrito del Acta del Capítulo Provincial de 1583 de la Provincia de Santiago de México. Archivo GENERAL DE INDIAS (España).
- PH Palestra Historial. vide: BURGOA.
- SOP Scriptores Ordinis Praedicatorum. vide: QUETIF-ECHARD.

FUENTES MANUSCRITAS

Archivo del Convento de Santo Domingo de Méjico.

Serie I, siglo XVI cartas y bulas.
Archivo General de Indias (Sevilla).

Patronato 183, fol. 2-13v.
Archivo General de la Orden de Predicadores (Roma).

Series IV Registrum Litterarum Magistrorum Generalium.
Series XIII Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Sancti Jacobi de Méjico.
Series XIII Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Hispaniae.

Archivo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Méjico).

G.O./11 Capítulos Provinciales dominicos s. XVI.
774ant. 320 C.A. Información Apologética de los Dominicos 1572.
Bancroft Library (Berkeley, California, USA).
Manuscripta Mexicana MM-142. Actas de los Capítulos Provinciales de la Provincia de Santiago de Méjico, siglo XVI.

FUENTES IMPRESAS

AGREDA Y SÁNCHEZ, José M.

1897 *Introducción al libro Tercero de la Historia Religiosa de la Provincia de Méjico de la Orden de Predicadores*. México, impreso por el Museo Nacional de Méjico, 1897.

ALTAMIRA, Rafael

1932 "El texto de las Leyes de Burgos de 1512", en: *Revista de Historia de América*, 4 (1932), 306-321.

ARROYO, Esteban, O. P.

1959. *Los Dominicos forjadores de la civilización oaxaqueña*. Oaxaca-Méjico, 2 vols., 1959-1961.

BAYLE, Constantino

1944 "Órdenes religiosas no misioneras en Indias", en: MH, I (1944), 517-558.

BECERRA LÓPEZ, José Luis

1963 *La organización de los estudios en la Nueva España*. Méjico, 1963.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente

1939 *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450-1550)*. DH, vol. XI, Roma, 1939.

- 1941 *Historia de las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*. Biblioteca de Teólogos Españoles, vol. Salamanca, 1941.
- 1954 *La autenticidad de la Bula "In Apostolatus Culmine" base de la Universidad de Santo Domingo, puesta fuera de discusión*. Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo. Serie IX, vol. XCIX, No. 3, Ciudad Trujillo, República Dominicana, 1954.
- BERMÚDEZ PLATA, Cristóbal**
- 1940 *Catálogo de pasajeros a Indias*, 2 vols., CSIC, 1940.
- Biblia**
- 1967 *Biblia de Jerusalén*. Ed. española, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1967.
- BIERMANN, BENO, O. P.**
- 1934 "Zwei Briefe von Fray Bartolomé de las Casas (1534-1535)", en *APP*, IV (1934), 187-219.
- 1945 "Die Anfänge der Dominikanertätigkeit in Neu Spanien und Peru", en: *APP*, XIII (1945), 5-58.
- 1957 "Die Kapitälakten der Dominikanerprovinz von H. Jacobus in Neu Spanien", en: *Zeitschrift für Missionswissenschafts*, XLI (1957), 126-145.
- 1968 *Las Casas und seine Sendung*, Mathias-Grünewald Verlag-Mainz, 1968 (Walberberg Studien).
- BULLON, E.**
- 1917 *Un colaborador de los reyes católicos: el doctor Palacios Rubios y sus obras*. Madrid, 1917.
- BURGOA, Francisco de, O. P.**
- 1670 *Palestra historial de virtudes y exemplares apostólicos. Fundada del zelo de insignes héroes de la Sagrada Orden de Predicadores en este Nuevo Mundo de la América de las Indias Occidentales*, México, 1670.
- 1934 *Geográfica descripción de la parte septentrional...* México, Talleres Gráficos de la Nación, publicados (2 vols.) por el Archivo General de la Nación, 1934.
- CABAL, Juan, O. P.**
- 1967 *Fray Domingo de Betanzos*, Villava (España), 1967 (Colección O.P.E., No. 25).
- CAPITANI, Ovidio, et allii**
- 1971 *L'eresia Medieval*, Bologna, Editrice Il Mulino, 1971.
- CARREÑO, Alberto Ma.**
- 1934 *Fray Domingo de Betanzos*, México, 1934.
- CARRO, Venancio Diego, O. P.**
- 1951 *La teología y los teólogos juristas españoles frente a la conquista de América*, 2a. ed. Salamanca, 1951. (Biblioteca de Teólogos Españoles, vol. 18.)
- CARTAS DE INDIAS**
- 1970 *Cartas de Indias*, 2 vols. Guadalajara, México. Edición Facsimilar de Edmundo Aviña Levy, 1970.
- CASAS**
- vide: LAS CASAS.
- CASTRO SEOANE, José, O. de M.**
- 1952 "Matalotaje, pasaje y cámaras a los religiosos misioneros en el siglo XVI", en: *MH*, IX (1952), 53-74.
- 1952 "Vestuario, cama y entretenimiento pagados por la Casa de Contratación

de Sevilla a los misioneros que pasaron en el siglo XVI a Indias y Filipinas, en: *MH*, IX (1952), 365-386.

CDIAO

- 1864- *Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del de Indias*. Editado por: Joaquín F. Pacheco, Francisco de Cárdenas y Luis Torres de Mendoza, 42 vols., Madrid, 1864-1884.

CONCILIO DE TRENTO

Concilium Tridentinum, de la Görres-Gesellschaft, Friburgo de Brisgovia, 1901 y ss.

CONCILIO PROVINCIAL

- 1769 *Concilios Provinciales Mexicanos I y II*, publicados por Lorenzana, México, 1769.
- 1876 *Concilio Provincial Mexicano III, celebrado en 1585*, 2a. ed. de Mariano Galván, Barcelona, 1876.

CSOP

- 1690 *Constituciones Sacri Ordinis Praedicatorum*, Ed. de Antoninus Cloche, Roma, 1690.

CORTÉS, Hernán

- 1969 *Cartas de Relación*, México, 1969, Editorial Porruá Hnos., S. A. (Colección "Sepan Cuantos...", 7).
- 1971 *Escritos sueltos*, Biblioteca Histórica de la Iberia, tomo XII, México, 1971.

COTTERILL, R. S.

- 1946 *Histoire des Ameriques* (trad. del inglés), París, Payot, 1946.

CUERVO, Justo, O. P.

- 1914- *Historiadores del convento de Salamanca*, 3 vols., Salamanca, 1914-1916.
- 1916

CUEVAS, Mariano, S. J.

- 1914 *Documentos inéditos del siglo XVI, para la historia de México*, publicados bajo la dirección de Genaro García, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914.
- 1946 *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols., Editorial Patria, 1946. 5a. edición.

CHACÓN Y CALVO, José María

- 1930? *Cedulario cubano. Los orígenes de la colonización 1493-1512*, Madrid, s. d. (1930?).

CHENU, Marie Dominique, O. P.

- 1959 *¿Es ciencia la teología?*, versión española, Andorra, Editorial Casal y Vall, 1959.
- 1963 *Saint Thomas d'Aquin et la Theologie*, París, Ed. du Saviel, 1963 (Col. Maîtres Spirituels, No. 17).

DÁVILA PADILLA, Agustín, O. P.

- 1955 *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, México, Editorial La Academia Literaria, 1955.

DE MEYER, Albertus, O. P.

- 1935 *Registrum Litterarum Fr. Thomae de Vio Cajetani, O. P., Magistri Ordinis. MOPH*, vol. XVII, Roma, 1935.

- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal
- 1969 *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Editorial Porrúa, S. A., 1969 ("Sepan Cuantos...", 5).
- EGAÑA, Antonio
- 1958 *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma, Serie B, Facultad de Historia Eclesiástica, 1958 (Analecta Gregoriana, 95).
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo
- 1959 *Historia General y Natural de las Indias*, edición de la Biblioteca de Autores Españoles, 5 vols., Nos. XCVII-CI, Madrid, 1959.
- FERRANDO-FONSECA
- 1870- *Historia de los padres dominicos de las Islas Filipinas y en sus misiones*
- 1872 *del Japón, China, Tunkin y Formosa, desde el descubrimiento y conquista de estas islas por las flotas españolas hasta el año 1840*, 6 vols., Madrid, 1870-1872.
- FIGUERAS, Antonio, O. P.
- 1944 "Principios de la expansión dominicana en Indias", MH, I (1944), 303-340.
- FITA, Fidel, S. J.
- 1892 "Primeros años del Episcopado en América", Boletín de la Real Academia de la Historia, No. 20 (1892), 261-300.
- FLICHE-MARTIN
- 1941- *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*. Fondée par ss. Augustin Fliche et Victor Martin, 26 vols. Bloud et Gay, Editeurs. (Para este trabajo especialmente, vol. XV.)
- FONTANA, V. M.
- 1665- *Constitutiones, declarationes et ordinationes Cap. Gen. Sacri Ordinis Praedicatorum, ab anno 1220 usque ad annum 1651 emanatae*, 2 vols., Romae, 1665-1666.
- FRANCO ORTEGA, Alonso, O. P.
- 1900 *Segunda parte de la Historia de la Provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores en la Nueva España, año de 1645*, publicada por vez primera en México, 1900.
- FUENTE, I. O. P.
- 1929 *Los heraldos de la civilización centroamericana*, Vergara (España), 1929.
- GALLEGOS ROCAFUL, J.
- 1946 *El hombre y el mundo de los teólogos españoles en los siglos de oro*, México, 1946.
- 1951 *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1951.
- GARCÍA ICABALCETA, Joaquín
- 1896 "La Orden de Predicadores en México", en: Opúsculos Varios, vol. II, México, 1896, pp. 369 y ss.
- 1929 *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, Madrid, M. Aguilar Editor, 1929, Biblioteca Histórica Iberoamericana, dirigida por Carlos Pereyra.
- GELABERT-MILAGRO, J. M. MILAGRO y M. GARGANTA, O. P.
- 1947 *Santo Domingo de Guzmán. Su vida, su Orden, sus escritos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC, No. 22), 1947.
- GERHARD, Peter
- 1972 *A Guide to the historical Geography of New Spain*, Cambridge University Press, 1972.

GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel

- 1948 *Hernán Cortés y su revolución comunera en Nueva España*, Sevilla, 1948.
 1949 "El estatuto de la Tierra de Casas", en: *Anales de la Universidad Hispánica*, año X, 3 (1949).
 1953 *Bartolomé de las Casas*, vol. I, *Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias*. Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, No. LXX, Sevilla, 1953.

GONZÁLEZ DE ACUÑA, A.

- 1670 *Summarium Privilegiorum Ordinis Praedicatorum a Sancta Sede Concessorum. 1216-1669. Adjuncto statum Causarum*, Roma, 1670.

HANKE, Lewis

- 1951 *Colonisation et conscience chrétienne au XVIe siècle*, traducción del inglés, París, Ed. Plon, 1951.

HANKE, Lewis-GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel

- 1954 *Bartolomé de las Casas 1474-1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos y actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos*, Santiago de Chile, 1954.

HERNÁEZ, Francisco, S. J.

- 1895 *Colección de Bulas y Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, 2 vols.

HISTORIADORES

- 1852 *Historiadores primitivos de Indias*, 2 vols., colección dirigida por Enrique de Vedía, BAE, tomo XXII-XXVI, Madrid, 1852.

HUSSEY, R. D.

- 1932 "Text of the laws of Burgos, 1512-1513, concerning the treatment of the Indians", *Hispanic American Historical Review*, XII (1932), pp. 306-321.

ICAZBALCETA

vide: GARCÍA ICAZBALCETA.

KEMPIS, Tomás de

- 1945 *De la imitación de Cristo, y menosprecio del mundo*, 15a. ed., Madrid, Apostolado de la Prensa, 1945.

LAFAYE, Jacques

- 1964 *Les Conquistadores*, París, Editions du Seuil, 1964.

LAS CASAS, Bartolomé de, O. P.

- 1957- *Obras escogidas de Fray . . .*, publicadas en BAE, 5 vols.

1958

- 1957 *Historia de las Indias*, texto fijado por Juan Pérez de Tudela y Emilio López Oto, con un estudio preliminar del mismo Pérez de Tudela, vols. XCIV y XCV de BAE, Madrid, 1957.

- 1958 *Apologética histórica de las Indias*. Estudio crítico preliminar y edición de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, 1958.

LEJARZA, Fidel

- 1944 "Contenido misional del Catálogo de pasajeros a Indias", MII, I (1944), 571-582.

LEÓN DUFOUR, Javier

- 1973 *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, 1973.

LEITURIA, Pedro, S. J.

- 1959- *El regio Vicariato de las Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda*. Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. 1493-1835, 3

- vols., Roma, Caracas, 1959-1960, tomo I, 1959, volumen revisado por el P. Antonio de Egaña, S. J., pp. 101-152.
- L für TH. K.**
- Lexikon für Theologie und Kirche, XI vols., plus 3 suplementos, Freiburg in B.
- LOPETEGUI, León, S. J.-ZUBILLAGA, Félix, S. J.**
- 1965 *Historia de la Iglesia en América Española. Desde su descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, 2 vols., vol. I, México, América Central y Antillas, BAC, Madrid, 1965.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco**
- 1852 *Hispania Victorix. Primera y segunda parte de la Historia General de las Indias*, BAE, vol. XII, Madrid, 1852.
- LORENZANA**
- vide: Concilios Provinciales Mexicanos I y II.
- MANDONET, M., O. P.**
- 1893 *Les dominicains et la Découverte de l'Amérique*, París, 1893.
- MARTÍNEZ VIGIL, Ramón, O. P.**
- 1884 *La Orden de Predicadores. Sus glorias en Santidad, Apostolado, Ciencia, Artes y Gobierno de los Pueblos; seguidas de un ensayo de una biblioteca de dominicos españoles*, Madrid, 1884.
- MASSETTI, P. T., O. P.**
- 1864 *Monumenta et Antiquitates veteris disciplinae Ordinis Praedicatorum praesertim in Romana Provincia*, 2 vols., Roma, 1864.
- MCCLUHAN, Marshal**
- 1971 *La comprensión de los medios como extensiones del hombre*, 3a. ed., México, 1971, Editorial Diana.
- MÉNDEZ ARCEO, Sergio**
- 1952 *La Real y Pontificia Universidad de México*, México, UNAM, 1952.
- MENDIETA, Jerónimo de, OFM**
- 1971 *Historia Eclesiástica Indiana*, Editorial Porrúa Hnos., S. A. en Biblioteca Porrúa No. 46, México, 1971.
- MESANZA, Andrés, O.P.**
- 1936 *Apuntes y documentos sobre la Orden Dominicana en Colombia. Apuntes o Narración, 1680-1930*, Caracas, 1936.
- MIGNE, J. P.**
- 1844- *Patrologia. Series Latina*, 221 vols., París, 1844-1864, vol. 172, París, 1864 1859.
- MIGUELES, Lorenzo; ALONSO, Sabino; et allii**
- 1969 *Código de Derecho Canónico y legislación complementaria*, BAC, Madrid, 1969, 7a. edición.
- MILLARES CARLO, Agustín**
- Introducción a la edición de la Crónica Dominicana de Agustín Dávila Padilla, de la Academia Literaria*, vide: Dávila Padilla.
- MORTIER, A., O. P.**
- 1903- *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Precheurs*, 8 vols., 1920 París, 1903-1920.
- MOTOLINIA, Toribio de Benavente, OFM**
- 1949 *Carta al Emperador*, México, 1949, Editorial JUS.
- MOYA, Fray Juan de la Cruz y, O. P.**

- 1954- *Historia de la Santa y Apóstolica Provincia de Santiago de Predicadores de México en la Nueva España*, 2 vols., México, Manuel Porrúa, 1954-1955.
- OCHOA, Ignacio**,
1891 *Reseña Biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, desde su fundación hasta nuestros días*, 2 vols., Manila, 1891.
- OJEA, Fernando, O. P.**
1897 *Libro Tercero de la Historia Religiosa de la Provincia de México de la Orden de Nuestro Padre Santo Domingo*. Impreso por el Museo Nacional de México, 1897.
- OLMEDA, Sebastián de, O. P.**
1936 *Chronica Ordinis Praedicatorum a 1550 et ultra*. (P. Canal.) Roma, 1936.
- OREJEL, Ignacio y GONZÁLEZ, Manuel**
1970 *Santo Domingo de México*. México, 1970. Editorial JUS.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del**
1939. *Epistolario de Nueva España*. 16 vols. México, Antigua Librería Robredo,
1942 1939-1942.
- PATTEE, Ricardo**
1967 *La República Dominicana*. Madrid 1967, Ediciones de Cultura Hispánica.
- PEREYRA, Carlos**
1947 *Hernán Cortés*. Buenos Aires, 1947. Editorial Espasa Calpe. (Colección Austral, No. 236.)
- PÉREZ, Eutimio**
1888 *Recuerdos del episcopado oaxaqueño*. Oaxaca, 1888.
- PÉREZ DE TUDELA, Juan**
1957 *Introducción y estudio crítico de ... las obras de Fray Bartolomé de las Casas*. BAE, tomo XCV. Madrid, 1957. vide: Las Casas.
- PIRENNE, Henri**
1970 *Historia Económica y Social de la Edad Media*. México, Fondo de Cultura Económica, 1970 10a. reimpresión.
- PLAZA Y JAÉN, Cristóbal Bernardo de la**
1931 *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México escrita en el siglo XVII por ...* 2 vols. México, UNAM, 1931.
- PUGA, Vasco de, Cedulario**
1878- *Provisiones, Cédulas, Instrucciones de su majestad; Ordenanzas de difuntos y Audiencia para la buena expedición de los negocios y administración de Justicia y gobernación de Nueva España, y para el buen tratoamiento y conservación de los indios desde el año 1525 hasta el presente de 1563*. 2 vols. México, 1878-1879.
- QUETIF, Iacobus, O. P. y ECHARD, Iacobus, O. P.**
1719. *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*. 2 vols. París, 1719-1723.
- REDMOND, Walter Bernard**
1972 *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*. La Haya, 1972. (Archives Internationales d'Histoire des Idées, No. 51.)
- REICHERT, Benedictus Maria, O. P.**
1898- *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum, 1220-1880*. 9 vols.
1904 MOPH, Roma, 1898-1904.
- REMESAL, Antonio de, O. P.**
1964 *Historia General de las Indias Occidentales y particularmente de la Gobernación de Chiapas y Guatemala*. 2 vols. BAE Nos. CLXXV y CLXXXIX.

Con un estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María, S. J., Madrid, 1964.

RICARD, Robert

1933 *La Conquête Spirituelle du Mexique. (Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres mendicants en Nouvelle Espagne de 1523-24 à 1572)*. Paris, Institut d'ethnologie, 1933.

RIPOLL-BREMOND

1729- *Bullarium Ordinis Praedicatorum*. 8 vols. Romae, 1929-1740.

1740

RIVA PALACIO, Vicente

Méjico a través de los siglos. 5 vols. Tomo II; El Virreinato. Historia de la dominación española en Méjico, desde 1521-1808. Méjico, Barcelona, s.d.

ROMERO, José Luis

1971 *La Edad Media*. Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1971. (Breviario Núm. 12.)

ROZE, M. A., O. P.

1878 *Les Dominicains en Amerique*. Paris, 1878.

SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo, S. J.

1964 *Estudio preliminar a las obras de Remesal*. vide: REMESAL.

SANTO DOMINGO DE GUZMÁN

vide: GELABERT et alios.

SEDANO, José de J., O. P.

1970 "El método teológico de Santo Tomás de Aquino." Colombia, *Universidad de Santo Tomás. III* (Nums. 7 y 8, 1970).

SERRANO Y SANZ, Manuel

1918 *Orígenes de la dominación Española en América*. Tomo I. Madrid, 1918. BAE, vol. XXV.

SPECKER, Johann

1950 "Der einheimische Klerus in Spanish Amerika, in 16 Jarhundert". (mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden). en: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Zweiz, (1950) 73-97.

SPIAZZI, Raimondo, O. P.

1967 *Lo Spirito e la Regola di San Domenico*, Roma, 1967.

TAURISANO, Innocentius

1916 *Series Magistrorum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum a Sancto Patriarcha Dominico, ad. Rev. Magistrum P. Fr. Hyacinthum M. Cormier*. Romae, 1916.

TOBAR, Balthasar de

1954 *Bulario Indico*. vol. I (Compendio). Estudio y edición de Manuel Gutiérrez de Arce. Sevilla, 1954.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

1852- *Opera Omnia*. Texto latino de la Ed. de Parma. 25 vols. 1852-73.

1873

TORQUEMADA, Juan de, OFM

1969 *Monarquía Indiana*. 3 vols. Méjico, Editorial Porrúa, S. A., 1969. (Biblioteca Histórica Porrúa, 41, 42 y 43.)

VÁZQUEZ VÁZQUEZ, Elena

1965 *Distribución Geográfica de las Órdenes religiosas en la Nueva España s. XVI*. Méjico, UNAM, 1965.

VELEZMORO, Julio, O. P.

1966 *Condición social del Indio Americano en el siglo XVI.* (Pars dissertationis ad lauream in Instituto Scientiarum socialium Facultatis Philosophiae Universitatis Sancti Thomae de Urbe). Roma, 1966.

VITORIA, Francisco de, O. P.

1934 *Relecciones de Indios.* 2 vols. Ed. del padre Getino. Madrid, 1934.

WALZ, Angelus, O. P.

1947 *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum.* 2a. ed. Roma, Pontificum Atheneum Angelicum, 1947.

WATT, J. A.

1964 *The theory of Papal monarchy in the thirteen century.* Nueva York, Tradition, Fordham, 1964.

ZAMORA, Alonso

1930 *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada,* (hasta 1680). Caracas, 1930.

ZAVALA, Silvio

1973 *La encomienda india.* 2a. ed. México, Editorial Porrúa, S. A., 1973. Biblioteca Histórica Porrúa Núm. 53.

ZUBILLAGA, Félix, S. J.

1947 "Instrucción de San Francisco de Borja al Prior Provincial de Nueva España (1571)." *Studia Missionalia.* III (1947) 183 y ss.

INDICE ANALITICO

- Abelardo: 238
 Abstinencia: *vide* ayuno
 Acevedo, Diego de: 110
 Actas de los Capítulos Provinciales de Santiago de México:
 1540: 154, 226, 239, 252
 1541: 154, 157, 158 nn. 29-30, 166, 179, 195 n. 214, 209, 253
 1543: 158, 209, 244
 1544: 159, 242, 254
 1546: 233
 1547: 160, 256
 1548: 161, 256
 1550: 161, 162, 233, 242, 256
 1552: 162, 195, 199, 205, 210, 211, 219, 256, 263, 264
 1553: 162, 195, 199, 210, 244, 254, 256, 266, 267
 1555: 163, 195, 219, 220, 264, 267
 1556: 165 nn. 59-61, 166 nn. 62-66; 195, 210, 245, 255, 264, 266
 1558: 166, 167 nn. 70-74, 168 nn. 75-77, 233, 256, 258, 263, 266, 267
 1559: 168, 169, 199, 205, 233, 245, 256, 264, 269
 1561: 170, 171 nn. 93-94, 195, 200, 210, 265, 267, 268
 1562: 170 n. 88, 171, 172, 210, 267, 268
 1564: 172, 173, 200, 205
 1565: 173, 174 nn. 111-114, 195, 200, 210, 221, 265
 1567: 176, 177, 179, 195, 201, 203, 211, 246
 1568: 171, 178, 179 nn. 137-141, 180, 197, 201, 203, 211, 222
 1570: 180
 1572: 171, 180, 181 n. 148, 197, 211, 222, 268
 1574: 182, 183 nn. 155-156, 212
 1576: 183, 185 nn. 170-174, 197, 201, 212, 230, 247, 268, 269
 1578: 185, 204, 212, 247, 248 nn. 119-120, 269, 270
 1581: 186, 201, 212, 248
 1583: 186, 187 nn. 179-186, 204, 205,

- 233, 249, 271
 1585: 188, 223, 234, 264, 271, 273
 1587: 188, 189, 197, 204, 212, 213 n.
 319, 223, 234, 249
 1589: 188 n., 192, 190, 198, 204, 223,
 234 n., 64, 250, 259, 269, 271
- Adriano IV: 67
 Adriano VI: 107, 293
 Aguilar, fray Alfonso de, o.p.: 181, n. 148
 Aguilar, fray Francisco, o.p.: 116, 232
 Aguilar, Marcos de: 95
 Aguinaga, fray Domingo de, o.p.: 212, 273
 Agustín, San: 15, 151, 193, 195, 198, 208,
 264
 Agustinos: 133, 148, 229, 231
 Alba, Duque de: 38
 Alberca, fray Diego de la, o.p.: 62 n. 3
 Alberto Magno, San: 236, 253
 Alburquerque, fray Bernardo de, o.p.: 244,
 245
 Alcalá, fray Juan, o.p.: 268
 Aldama, fray Pedro de, o.p.: 128
 Alejandro VI: 38 n. 29, 44
 Alfinger, Enrique: 102
 Alfonso de San Cebrián, fray, o.p.: 32, 33
 Alonso de las Vírgenes, fray, o.p.: 93, 96,
 98
 Alternancia, ley de la: 234, 270
 Alvarado, Pedro de: 113, 114
 Álvarez, fray Andrés, o.p.: 241
 Álvaro de Córdoba, beato: 29
 Altamura, Rafael: 59 n. 40
 Américo de Placencia, fray, o.p.: 238, 239
 Américo Vespucci: *vide* Vespucci
 Amparo eclesiástico: 127
 Ampudia, fray Gutierre de, o.p.: 62 n. 3
 Ampudia, fray Pascual de, o.p.: 34
 Andalucía Nueva: *vide* Colombia
 Angulo, fray Pedro de, o.p.: 139
 Antequera: *vide* Oaxaca
 Aora, fray Juan, o.f.m.: 88
 Arconada, fray Pedro de, o.p.: 98
 Arquilliere, H. X.: 45 n. 5
 Arias, fray Juan, o.p.: 268
 Aristóteles: 15, 69, 238, 267
 Arriaga, Sebastián de: 101 n. 45
 Arroyo, Esteban: 134 n. 46
 Atlíxco: 204
 Audiencia primera: 108, 109, 111
 Audiencia segunda: 87 n. 3, 107, 109, 111,
- 112, 115, 116, 127, 128
 Auribeli, fray Marcial, o.p.: 28, 29, 30 n. 9
 Ávila, fray Antonio de, o.p.: 271
 Ayuno: 22, 100, 150, 193-198, 201, 220
- Bandelli, fray Vicente, o.p.: 36, 37 n. 25
 Báñez, fray Domingo, o.p.: 239
 Barrientos, fray Andrés de, o.p.: 62 n. 3
 Bayle, Constantino: 46 n. 9
 Bazán, fray Fernando, o.p.: 261, 271, 272
 Becerra López: 251 n. 130
 Bellandino, fray Serafín, o.p.: 125, 129,
 240, 283, 285
 Beltrán de Heredia, Vicente: 29 n. 4, 30
 n. 8, 32 nn. 15-17, 33, 35 n. 23, 38 n. 28,
 40 nn. 31-32, 41 n. 33, 49 nn. 15-17,
 50 n. 19, 98 n. 39, 138 n. 61, 237 n. 69
 Benito, San: 217
 Berlanga, fray Tomás de, o.p.: 50 n. 19,
 98, 110, 111, 113 n. 19, 117 n. 28, 124,
 125, 127-129, 131, 136, 286, 287
 Bermúdez, fray Cristóbal, o.p.: 211
 Bernardo de Claravalle, San: 14, 39
 Bernardo de Sto. Domingo, fray, o.p.: 48,
 69
 Berrio, fray Francisco, o.p.: 254
 Betanzos, fray Domingo de, o.p.: 39, 62,
 63, 79, 82 n. 45, 91 n. 14, 93, 96-99,
 101, 102, 106, 107-115, 118-140, 144, 153,
 154, 159, 161, 195, 198 n. 232, 199, 202,
 228-230, 232, 233, 240, 241, 253, 277,
 278, 286
 Bética: *vide* Provincia de Bética
 Biermann, Beno: 78 n. 38, 99 n. 40, 116
 n. 24
 Bonifacio IX: 28
 Borja, San Francisco de: 231
 Boyl, Bernardo, o.s.b.: 46
 Breviario: 159
 Brion, M.: 64 n. 8
 Buenaventura, San: 263
 Bula de la Cruzada: 160, 181
 Bula *Pastoralis Officii*: 122, 124, 125, 130
 n. 27
 Bula *Provida Sedis Apostolicae Solertia*:
 156, 179
 Bula *Sublimis Deus*: 138 n. 62
 Burgoa, fray Francisco, o.p.: 109 n. 12,
 132 n. 34, 133 n. 40, 134 n. 49
 Burgos, Leyes de: 59, 68, 69

- Bustillos, fray Jordán de, o.p.: 244 n. 98, 255
 Butigella, fray Pablo, o.p.: 120, 293
 Cabal, Juan: 99 n. 40
 Caballo, uso del: 166, 167, 169, 174, 177, 180, 181-183, 186
 Cadena, Melchor de la: 262
 Calendario litúrgico: 221
 Calzadilla, fray Bartolomé de, o.p.: 93, 98
 Cáncer, fray Luis de, o.p.: 139
 Cano, Bartolomé: 264
 Cano, fray Melchor, o.p.: 39
 Capitani, A.: 12 n. 6
 Capreolo, fray, o.p.: 243
 Capítulo general: 23 — durante el siglo xvi: p. 294
 Capítulo provincial: 23 — de la Provincia de Santiago, 1534: 130, 131, 137, 174 — relación de los capítulos Provinciales de Santiago hasta 1569: 136, 137, 139, 140, 227, 240, 242 n. 93, 244, 253 — celebrados durante el siglo xvi: 295 — *vide etiam actas de los*
 Cardenales protectores de la Orden: 294
 Caracciolo Parra: 103 n. 47
 Caridad: 20, 22, 41 — del apostolado: 79 — motivo de la vida cristiana: 150, 193, 204, 215, 225
 Carlos V: 47 n. 10, 66 n. 10, 67, 71, 74, 124, 130 n. 28, 156, 243, 255, 286
 Carreño, Alberto Ma.: 99 n. 40, 125 n. 14, 130 n. 27
 Carro, Venancio D.: 45 n. 5, 54, 57 n. 34
 Carvajal, fray Gonzalo de, o.p.: 274
 Carvajal, Luis de: 274 n. 220
 Carvajal, fray Pablo de, o.p.: 51 n. 19
 Casaus, fray Alberto de, o.p.: 64 n. 8, 293
 Casim, fray Juan, o.f.m.: 46
 Castellar, fray Tomás de, o.p.: 271
 Castidad, voto de: 151, 156, 157, 159, 162, 163, 166, 169, 170, 181, 182, 184, 188, 201, 202
 Castigo: *vide correcciones y castigos*
 Castro Seoane: 51 n. 19, 62 n. 2, 92 n. 18, 135 n. 55
 Catalina de Siena, Santa: 24, 39, 218, 236, 278
 Cavalli, fray Serafín, o.p.: 246, 293
 Cayetano, fray Tomás, o.p.: 36, 37 n. 26, 47, 48, 50, 57, 59, 121, 243, 259, 293
 Cerdá, Luis de la: 44 n. 3
 Cervantes, Juan de: 262
 Ceynos, Francisco: 116 n. 25, 117
 Circator: 157
 Cisneros, cardenal: 36, 38, 66 n. 10, 67, 71, 73
 Clausura: 150, 161, 173, 178, 180, 202, 203 — por el estudio: 249
 Clemente VI: 44 n. 3
 Clemente VII: 105, 121, 126, 129, 130, 136, 235 n. 65, 285, 293
 Clemente VIII: 227
 Cleréé, fray Juan, o.p.: 36
 Clero indígena: 229
 Cloche, fray Antonino, o.p.: 155 n. 16, 209 n. 289
 Coatlán: 135
 Cofradías: 172
 Colegios dominicos de San Bartolomé: 265 — de San Luis de la Puebla: 273-274
 Colombia: 61, 82 n. 44, 96, 102, 264 — Universidad de: 237
 Colón, Cristóbal: 43, 46, 51, 52, 61, 62, 64, n. 8
 Colón, Diego: 49 n. 14, 52, 54, 55, 62
 Comida y vestido de los religiosos suministrado por los indios: *vide vestido*
 Concepción de la Vega, ciudad de la: 52, 64 n. 8
 Concilio de Letrán IV: 193
 Concilio de Trento: 22 n. 21, 223, 226 n. 41, 246, 250, 263
 Concilio Provincial Mexicano I: 230
 Concilio Provincial Mexicano III: 231, 234, 262
 Confesión: 170 — licencia para: 246 — de mujeres: 177, 181, 184
 Congregación reformada de Lombardía: *vide Lombardía*
 Congregación reformada de San Marcos: *vide Florencia*
 Congregación reformada de España: *vide España*
 Constabile, fray Pablo, o.p.: 293
 Constantino Magno: 87 n. 4
 Constituciones dominicanas: 21, 22 n. 22, 128, 155, 160, 194, 205, 206, 220, 227, 237, 284-286
 Contemplación dominicana: 20, 21, 205, 215-224

- Contreras, fray Humberto de, o.p.: 211
 Córdoba, fray Francisco de, o.p.: 63, 76 n. 33
 Córdoba, fray Pedro de, o.p.: 47, 48, 51, 52, 54, 58, 59, 62, 63, 64, 68, 69, 74, 77, 78, 91, 101, 111, 114, 125, 128, 195 n. 214, 252, 277, 278
 Coro: *vide* oficio divino
 Coronel, Antonio: 75 n. 28
 Coronel, Luis: 75 n. 28
 Correcciones y castigos: 193-214
 Cortés, Hernando: 85, 90, 94-96 nn. 27 y 30, 108, 134
 Covarrubias, fray Domingo, o.p.: 212
 Coyoacán: 109, 133 — Convento de: 267
 Cuautla Amilpas: 133
 Cuba: 51, 66 n. 10, 70, 87, 287 — Universidad de: 237
 Cubagua: 76, 77, 96 n. 28
 Cuervo, Justo: 33 n. 17, 39 n. 30, 70 n. 18, 76 n. 33
 Cuevas, Mariano: 43 n. 1, 87 n. 3, 88 n. 5, 95 n. 25, 101 n. 45, 229 n. 48, 230, n. 49, 231 n. 53
 Cuitlapa: 182 n. 152, 185, 188, 244 n. 101
 Culpa, diversos tipos de: 206-208 — *vide etiam*: correcciones y castigos
 Culto divino: 153 — *vide etiam*: oficio divino
 Cumana: 68, 71, 72, 74-76
 Cuyoacán: *vide* Coyoacán
 Chacón y Calvo: 56 n. 30, 71 n. 20
 Chenu M. D.: 11 n. 5, 16 n. 11, 20 n. 18
 Chiapas: 272, 273 n. 219, 287 — *vide etiam*: Provincia de San Vicente
 Chico de Molina, Alonso: 265
 Chila: 134, 174, 190
 Chile: 237, 251
 Chimalhuacán - Chalco: 109, 133
 Chiquihuites: 177
 Cholula: 204
 Darién: 61
 Dati, fray Leonardo, o.p.: 28
 Dávila Padilla, fray Agustín, o.p.: 92, 93, 96-101, 103, 105 n. 1, 107, 109 n. 10, 110, 112, 114, 116, 119, 122, 133 n. 40, 253, 254, 255 n. 139, 258, 259, 262, 264, 269, 273, 274
 Delgadillo, Diego: 108, 117
 Delgado, fray Pedro, o.p.: 135-137, 139, 140, 153, 159, 227, 228, 235 n. 66, 244 n. 98, 255
 Demonio: 80, 82 n. 44
 Díaz del Castillo, Bernal: 87 n. 4, 93-96 n. 27
 Díaz, Fernando: 267 n. 194
 Diego de San Pedro, fray, o.p.: 138 n. 61
 Diego de Santa Ana, fray, o.p.: 131
 Difuntos, oficio litúrgico de los: 218
 Dinero: prohibido enviarlo a España: especialmente 156-158
 Dionisio, fray, o.s.a.: 75 n. 28
 Dispensa, de las observancias: 195, 197, 200, 201
 Domingo de Guzmán, santo: 9, 13, 15 n. 9, 17, 22, 24 n. 24, 35, 37, 79, 150 n. 8, 166, 193, 198, 205, 206 n. 276, 217, 218, 224, 232, 253, 260, 271, 278, 285
 Domingo de la Cruz I, fray, o.p.: 154, 229
 Domingo de la Cruz II: fray, o.p.: 271
 Domingo de la Cruz III, fray, o.p.: 171
 Domingo de San Pedro, fray, o.p.: 39
 Domingo de Santa María, fray, o.p.: 100, 166, 243, 255
 Domingo de Santo Domingo, fray, o.p.: 97
 Dominicana, República: *vide* Española
 Dominicos: *Passim*, llegan a México: 93-96 — se oponen a los franciscanos en las Antillas: 252 — *vide etiam*: Orden de predicadores
 Durán, fray Diego, o.p.: 230
 Eckhart, fray, o.p.: 235
 Ecuador: 256 — universidad de: 237
 Egaña, Antonio: 44 n. 1, 46 n. 7
 Encomienda: 55, 67, 69, 75
 Enfermería: 169
 Enríquez, Martín: 260
 Erasmo: 40
 Esclavos: 53 n. 22, 63, 66 n. 10, 68, 74 n. 26, 75, 76, 116, 117
 España, Congregación Reformada de: 27-41 — se une con la Provincia: 47, 48, 50
 Española: 43, 44, 47, 48 n. 13, 51, 52, 56, 57, 59, 62-64 n. 8, 66 n. 10, 67-71, 76, 77, 93, 98, 103 n. 47, 107, 111, 112, 115, 118, 124, 127-131, 195 n. 214, 262 — universidad: 237, 251

- Espinal, fray Alfonso de, o.f.m.: 46, 58
 Espinosa, Antonio: 266
 Espinosa, fray Francisco de, o.p.: 264
 Estrada, Alonso de: 100
 Estudio: 22, 29 — como medio específico de la Orden de predicadores: 215-274 — contenido del estudio: 239
 Estudio conventual: 235
 Estudios dominicanos: 236, 237 — en México: 237, 265, 273-274
 Estudio general: 235, 236
 Estudio provincial: 235
 Etna: 134
 Evangelizar: 45, 73, 81, 89, 108, 135, 277
 Ezequiel: 58
- Fabie: 64 n. 8
 Fabro, fray Sixto, o.p.: 274, 293
 Farfán, Juan: 50 n. 19
 Fenario: *vide* Feynier
 Feria, fray Pedro de, o.p.: 176
 Fernández de Oviedo: 76, 81
 Fernando el Católico: *vide* Reyes católicos
 Ferrara, fray Silvestre de, o.p.: 92, 105, 293
 Feynier, fray Juan, o.p.: 121-124, 126 n. 16, 128, 129, 131, 240, 241, 286, 289, 293
 Figueras, A: 63 n. 4, 76 n. 34, 77 n. 35
 Figueroa, licenciado: 72
 Fita, Fidel: 45 n. 6
 Fliche-Martin: 44 nn. 3 y 4
 Florencia: Congregación Reformada de San Marcos: 37, 47, 48
 Florent, fray, o.p.: 238
 Florida: 254
 Fonseca, obispo: 74, 90
 Fox, Cardenal de: 35
 Franciscanos: 14, 46, 68, 74, 75, 77, 88, 90, 96, 99, 108, 110, 132, 134, 148, 149, 229, 231, 252
 Francisco de Asís, San: 224
 Francisco de San Miguel, fray, o.p.: 114, 116, 125, 127-131, 136, 137
 Francisco de Santa María, fray, o.p.: 51 n. 19, 97
 Franco, Alonso: 269-271
 Fuensalida, fray, o.f.m.: 101 n. 45
 Fuente, Constantino de la: 75 n. 28
 Fuentes, fray Tomás de, o.p.: 50 n. 19
- Fundaciones dominicanas en México: 133-135
 Funes, fray Agustín de, o.p.: 36
- Gabriel de San José, fray, o.p.: 185, 247
 Gaibol, fray Lope de, o.p.: 51, 58
 Galeote, fray Gregorio, o.p.: 211
 Gallegos Rocafull: 251, 257 nn. 148-149, 262 n. 170, 263, 266, 267, 270 n. 206, 272 n. 218
 Gante, fray Pedro de, o.f.m.: 88
 Garcés, fray Juan, o.p.: 63, 76 n. 33
 Garcés, fray Julián, o.p.: 110, 133
 García de Lerma: 102, 103
 García de Loaysa, fray, o.p.: 37, 39, 47 n. 10, 70, 90, 91, 95, 102, 105, 108, 117 n. 28, 123, 125, 130, 131, 138 n. 62, 286, 293
 García Icazbalceta, J.: 96, 108 n. 8
 García, Juan: 259
 Gelabert: 205 n. 270, 206 n. 277, 207 n. 280, 208 n. 285, 237 n. 72
 Genuensi, Esteban: *vide* Usodimare
 Gerhard, P.: 132 n. 32, 133 n. 35, *et alia loca*
 Gilberto de Nogent: 11 n. 4
 Giménez Fernández: 64 n. 8, 65 n. 9, 69 n. 17, 72 n. 21, 73 n. 25, 75 n. 30
 Gómez, fray Bernardo, o.p.: 256
 González, Antonio: 113
 González Dávila, Gil: 114 n. 21
 González, Seferino: 257
 Gregorio XIII: 293
 Gregorio de la Cruz, fray, o.p.: 211
 Guatemala: 107, 109, 110 n. 13, 113, 114 n. 21, 115, 133, 135, 139, 245 n. 103, 269, 273 n. 219, 287 — universidad de: 237
 Guautinchan: 134
 Guerrero, familia: 96
 Guillermo de Conches: 15
 Guillermo del Santo Amor: 235
 Gumiel, Juan de, o.s.b.: 30, 31
 Guzmán, Nuño de: 108, 117 n. 27, 126, 287
- Hábito: 38, 98, 102, 137, 198, 201 — aceptación al: 226-234
 Haití: *vide* Española
 Hanke, Lewis: 55, 56 n. 33

- Haro, Andrés de: 72
 Hernández, Francisco: 45 n. 5
 Hernández, Francisco: 114 n. 21
 Hinojosa, fray Juan de, o.p.: 116
 Honduras: 62, 88, 287
 Honorio III: 15 n. 9, 21
Horas canónicas: *vide* oficio divino
Hortus conclusus: 64, 75
Hospedería: 169 — fuera de las casas de la orden: 204
Hospitales de indios: 171, 172
Huexotitlán: 244 n. 101
Humberto, de Romanis: 238
Hurtado de Mendoza, fray Juan, o.p.: 39, 40, 51, 98 n. 39, 138 n. 61
Hussey, R. D.: 59 n. 40
- Icazbalceta*: *vide* García Icazbalceta
Indios: *passim* — irracionalidad de los: 138 n. 62
Infante, fray Juan: 46
Inmunidad eclesiástica: 117
Inocencio III: 13, 15 n. 9
Inocencio VIII: 34, 35
Inquisición: 96, 97, 253, 266
Isabel la Católica: *vide* Reyes católicos
Isaías: 53, 57
Izúcar: 109, 133, 164, 254
- Jalapa*: 174
Jamaica: 51, 66 n. 10, 287
Jerónimo, San: 194, 225
Jerónimos, monjes: 67, 69, 71-74 n. 26
Jerónimo de Santiago, fray, o.p.: 106
Jesuitas: 73, 148, 149, 218, 231, 248
Jiménez: *vide etiam* Ximénez
Jiménez, Francisco, o.s.a.: 261
Jordán de Sajonia, fray, o.p.: 24 n. 24, 237
Juan Bautista, fray, o.p.: 212
Juan Evangelista, San: 19 n. 16, 20
Juan de Corpus Christi, fray, o.p.: 51, n. 19
Juan de San Martín, fray, o.p.: 31
Juan de San Pedro Mártir, fray, o.p.: p. 62 n. 3
Julio II: 36, 46, 293
Julio III: 293
Justicia: 53, 56, 57, 68, 69, 75, 127
Justiniani, fray Vicente, o.p.: 293
Justo de Santo Domingo, o.p.: 93, 97
- Ladrada, fray Rodrigo de, o.p.: 139, 144
Las Casas, fray Bartolomé de, o.p.: 47, 52, 53, 59, 63-69, 71, 74, 75, 77, 78 n. 37, 79, 82, 91, 110, 116 n. 24, 139, 144, 225, 252, 269, 277
Las Casas, Francisco de: 134
Las Casas, Pedro de: 64 n. 8
Las Casas, fray Vicente de, o.p.: 93, 97, 98, 273
Laudes: *vide* oficio divino
Lector = Maestro: 235, 238, 243
Lectura en el refectorio: 150, 198, 205
Ledesma, fray Bartolomé de, o.p.: 260, 261, 264-266
Ledesma, Fernando: 264
Ledeule, Juan de, o.f.m.: 46
Lejarza, Fidel: 62 n. 3
León X: 293
León, fray Alonso de, o.f.m.: 75 n. 28
León, fray Pablo de, o.p.: 39, 40, 41, 149 n. 7
León, fray Rodrigo de, o.p.: 210 n. 293
Lenguas indígenas de México: 86 n. 3
Leturia, Pedro: 46 n. 7
Levantamiento de indios: 76 — causas: 76 n. 32
Leuco, fray Tomás de, o.p.: 28
Librería: 169
Libros: 165, 166, 168, 169, 174, 176, 186, 245, 249
Liturgia: *vide* oficio divino
Loaysa: *vide* García de Loaysa
Loaysa, fray Alonso de, o.p.: 56, 57
Loaysa, Pedro de: 47 n. 10
Loenertz: 49 n. 16
Lombardía, Congregación Reformada de: 28 n. 3, 29, 30, 31, 34, 38
López de Gómara: 80 n. 42
López, fray Luis, o.p.: 270
López de Zárate, Juan: 135
Lorenzana: 231 n. 51
Loyola, fray Domingo de, o.p.: 241
Lucas, El Indio: 231
Lucero, fray Gonzalo, o.p.: 93, 96, 97, 130, 131, 133, 134
Lutero, Martín: 245
- Llano*, fray Pedro de, o.p.: 115
Llorente: 64 n. 8
- Mac-Nauft*: 64 n. 8

- McLuhan, Marshall: 21
 Maestros en sagrada teología. En la Provincia de Santiago: 246, 247
 Maestro general: 22, 23
 Maestros generales de la Orden en el siglo XVI: 293
 Magdalena, Sta. María: 119, 120, 122, 132
 Magdaleno, fray Diego, o.p.: 36
 Maitines: *vide* oficio divino: 219, 221
 Maldonado, Alonso: 116 n. 25
 Maldonado, Diego: 108
 Mancio De Corpus Christi: 39, 289
 Manrique De Zúñiga: 273
 Manso, Alonso de: 64 n. 8
 Mansuetis, fray Leandro de, o.p.: 31, 32
 Maraguay, cacique: 76
 Marcos Evangelista, San: 148
 Marcelo II: 293
 María De Aragón: 29
 María de Santo Domingo: *vide* Piedrahita, beata de
 María, Sma. Virgen: 198 — Oficio litúrgico: 218
 Marín, fray Diego, o.p.: 100, 119, 120, 198, 232
 Maritain, Jacques: 277
 Marroquín, Francisco: 113, 114 n. 21, 139
 Marrou, H.: 280
 Marsella: 120
 Martín, V.: 22 n. 21, 29, 33
 Martín De los Santos, fray, o.p.: 47, n. 10
 Martín, Juana: 264
 Martínez, fray Juan, o.p.: 254
 Martínez, fray Juan "El Viejo", o.p.: 254
 Martínez, Vigil: 221 n. 18, 269, 270 n. 206
 Mateo Evangelista, San: 73
 Matías De Paz: 66
 Matienzo, fray Tomás de, o.p.: 36, 48, 49
 Medina, fray Alonso de, o.p.: 75 n. 28
 Medina, fray Pedro de, o.p.: 50 n. 19
 Meditación: 220
 Méndez Arceo, Sergio: 241 n. 85
 Méndez, fray Fernando, o.p.: 254
 Méndez, fray Juan Bautista, o.p.: 94
 Méndez, fray Melchor, o.p.: 271
 Mendicidad: 22
 Mendieta, fray Jerónimo, o.f.m.: 97, 98 n. 37, 105 n. 1, 109 n. 12, 134 n. 43, 162 n. 43, 230
 Mendoza, Antonio de: 116 n. 25, 253
 Mendoza, Catalina de: 47 n. 10
 Mendoza, Diego de: 156
 Mendoza, fray Domingo de, o.p.: 37, 47 n. 10, 48-50, 70
 Menores: *vide* Franciscanos
 Mercado, fray Tomás de, o.p.: 262, 267-270
 Mercedarios: 95, 149
 Mesanza, Andrés de: 103 n. 47
 Metodología Misional Dominicana: 43 — diferencias entre los dominicos: 70, 252, 277-280 — en las Antillas: 52-59 — en la Tierra Firme: 61-82 — lleva a una ruptura entre los dominicos: 91, 108-136 — concepción monacal: 119-140 — concepción misional: 131, 136, 228 — por la pobreza: 162; *vide etiém* Misión Mexicana, nación: 132 — fundaciones en la: 133
 México, convento de Santo Domingo de: 100, 106-108, 111, 112, 114, 117, 124, 125, 127-133, 136, 137, 139, 140 n. 66, 163, 165, 168, 169, 173, 174, 180, 181 n. 148, 182, 183, 185, 228, 232, 240, 242, 245, 247, 248, 253, 254-271, 274, 286
 México: *passim* — Universidad de: 237; *vide etiém* universidad
 México, Provincia de Santiago: *vide* Provincia de Santiago de México
 Meyer, A.: 47 n. 10
 Miagualatlán: 135
 Michoacán: 256, 272
 Migueles: 156 n. 20
 Minaya, fray Bernardino de, o.p.: 128, 133 n. 40, 137, 138 n. 61
 Ministerio intelectual de los dominicos en México: 250-274
 Misión: diferencias metodológicas entre los dominicos: 43 — desaparece como término dialéctico en las Actas de los Capítulos provinciales: 143
 Mixteca, nación: 132; fundaciones: 134
 Moguer, fray Andrés de, o.p.: 128, 241-243, 253-257 n. 151
 Molina, fray Francisco de, o.p.: 50 n. 19
 Monjas dominicas: 188
 Montaño, fray Baltasar de, o.p.: 211
 Montejo, Francisco: 126, 287
 Monterrey, fray Domingo de, o.p.: 211
 Montesinos, fray Antonio de, o.p.: 48, 49,

- 52-58, 63, 64, 67, 69, 70, 89-91, 102, 110, 225, 252, 277
- Montufar, fray, o.p.: 179, 230, 264, 265
- Morales, fray Fernando de, o.p.: 181 n. 148
- Morales, fray Reginaldo de, o.p.: 115, 116
- Morelos: 109, 133
- Mortier: 58, 91, 121, 130 n. 28, 131 n. 30, 206 n. 276, 236 n. 67, 238, 243 n. 97, 246 n. 110
- Mosopolvo, fray Mateo, o.p.: 285
- Mota y Escobar, Alonso de la: 262
- Mota, fray Melchor de la, o.p.: 211
- Motolinía, fray, o.f.m.: 101 n. 45, 230
- Moya De Contreras, Pedro: 261
- Moya, fray Juan de la Cruz y, o.p.: 90-96, 99, 100, 105, 106 n. 4, 112, 113 n. 18, 114 n. 21, 122, 124, 126, 129, 130, 133 n. 40, 232, 241 nn. 82 y 83
- Muñoz, fray Alonso, o.p.: 272
- Muñoz, fray, o.s.a.: 231
- Narváez, Pánfilo de: 64 n. 8
- Negros: *vide* esclavos
- Nejapa: 174
- Neyra, fray Juan de, o.p.: 181 n. 148
- Nicaragua: 139, 262, 287
- Nicolás V: 44 n. 3
- Nicuesa, Diego de: 61, 62
- Nieva, Antonio de Sta. María de: 30
- Nochistlán: 134
- Nona: *vide* oficio divino
- Novicios: 97; *vide etiam* hábito
- Nueva España: *vide* México
- Oaxaca: 109, 135 — convento de Santo Domingo de: 133, 134, 139 n. 63, 140 n. 66, 163, 164, 168, 169, 173, 182, 185, 187, 202 n. 255, 241, 242, 244 n. 101, 245, 247, 248, 253, 254-257, 264, 265, 269, 270, 271, 273, 274
- Oaxtepec: 109, 133, 254
- Obediencia: 22, 152, 158-162, 165, 171, 175, 178, 184, 185, 192
- Observancias monásticas: 193-213
- Observancias religiosas: 22, 30, 37, 38, 47, 70, 79, 94, 99, 100, 108, 118, 137, 215, 220, 283 — en las Actas Capitulares: 147-213; *vide etiam* correcciones y castigos
- Ocotlán: 247 n. 117
- Oficio divino: 22, 108, 149, 194, 215-224
- Ojeda, Alonso de: 61
- Olmedo, fray Bartolomé de: 87
- Olmedo, fray Sebastián de, o.p.: 122
- Omaechevarría: 58 n. 38
- Oración: 29
- Orden de predicadores: *passim* — historia de la: 24 n. 25 — fin específico de la: 215 — estructura jurídica: 21, 22
- Órdenes mendicantes: 13
- Ortega, fray Cristóbal de, o.p.: 269, 270
- Ortiz de Hinojosa, Hernando: 262
- Ortiz de Matienzo, Juan: 108
- Ortiz, fray Fernando, o.p.: 268
- Ortiz, fray Juan, o.p.: 212, 213
- Ortiz, fray Tomás, o.p.: 62, 63, 76, 77, 80, 82, 89-98 n. 38, 102, 103, 106, 109, 111, 117 n. 28, 118, 123, 277
- Osorio, fray Diego de, o.p.: 181 n. 148, 243, 244, 255, 257 n. 151, 263, 264, 273
- Ovando, Nicolás de: 56, 64 n. 8, 66 n. 10
- Ozpina, fray Juan de, o.p.: 268
- Pablo, San: 17 n. 14, 80, 150, 208, 225, 244
- Pablo III: 125, 232 n. 55, 240, 293
- Pablo IV: 293
- Pablo de San Pedro, fray, o.p.: 266
- Paccaroni, fray Tomás, o.p.: 28
- Palacios Rubios: 66
- Panamá: 61, 62, 115, 261, 287
- Pánuco: 126, 134, 287
- Parada, Alonso: 108
- Paraguay, República jesuítica del: 73
- Parish, Helen: 65 n. 8
- Paso y Troncoso: 109 n. 9; 115 n. 23, 117 n. 27
- Patronato regio: 45, 46
- Patte, Richard: 66 n. 10
- Pecado: por incumplimiento de la ley: 145
- Peculio: 163, 176, 190, 201
- Pedro, fray de San Martín, o.p.: 72
- Pedro De Santa María, fray, o.p.: 93, 97
- Pedro De Tarantasia, fray, o.p.: 238
- Pedro Hispano: 253, 267
- Pedro Lombardo: 236, 239, 262
- Penitencia: 161
- Peña, fray Antonio de la, o.p.: 38
- Peña, fray Pedro de la, o.p.: 244, 255, 256, 263, 273

- Peñalosa, Gabriel de: 64 n. 8
 Peñalosa, Juan de: 64 n. 8
 Peralta, Gastón de: 265
 Peregrinantes: 49 n. 16
 Pérez de Tudela, Juan: 56, 62 n. 1, 64 n. 8, 72 nn. 22 y 23, 73 nn. 24 y 25, 78 n. 37, 80 n. 42
 Pérez, Eutimio: 264 n. 173
 Pérez, fray Rodrigo, o.f.m.: 173
 Perfección cristiana: 148; *vide etiam* vida religiosa
 Perlas, Costa de las: 62, 72, 75, 76
 Perú: 64 n. 8, 260, 264, 265 — universidad: 237, 251
 Pesamonte: 54
 Piedrahíta, Beata de: 38, 51 — Convento de: 138 n. 61
 Pineda, fray Diego de, o.p.: 39
 Pío II: 28-30
 Pío IV: 156, 179, 293
 Pío V: 181 n. 150, 258, 293
 Pirenne, H.: 10 n. 2
 Pizarro, Francisco: 64 n. 8
 Plaza y Jaén: 256, 257 n. 148, 259 n. 160, 264 n. 172, 269 n. 203, 270 n. 207, 272 n. 217
 Pobreza en la provincia: 154, 155, 156, 158-161, 163, 164, 166-168, 170, 172-176, 178-183, 185-192, 201, 212, 245, 246; *vide etiam* peculio — vestido y comida
 Ponce de León, Luis: 92-96
 Porfirio: 239
 Porre Román, Jerónimo: 46
 Porres, fray Francisco de: 36
 Porres, fray San Martín, o.p.: 155 n. 19
 Porta Coeli, Convento de: 58, 59 n. 39
 Pozo, Tomás de, o.p.: 212
 Pravia, fray Pedro de, o.p.: 244, 255, 258-265, 267, 271
 Presentados, en la Provincia de Santiago: 247
 Prior, oficio: 23
 Procuradores Generales de la Orden: 294
 Profesión religiosa: 22 — fórmula: 22 n. 32
 Provincia de Aragón: 70, 123
 Provincia de Bética: 70, 71, 91, 123, 126 n. 17, 212, 288
 Provincia de España: 24 — reforma en la: 27-41 — se crea la provincia de Bética de la: 91, 123, 126 n. 17
 Provincia de San Hipólito de Oaxaca: 245, 249
 Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala: 245 n. 103, 273 n. 219
 Provincia de Santa Cruz: 43, 50 n. 19, 69, 71, 111, 112, 114, 116, 117, 122-125, 128, 129, 136, 286, 287, 288
 Provincia de Santiago de España: 33, 34, 123 n. 6
 Provincia de Santiago de México: 31 n. 18, 34, 38, 39, 43, 62, 79, 226, 241, 242-244, 250, 252, 263, 264, 267, 268, 272, 278, 286, 287, 288 — erección de la: 119-131, 135, 136, 140, 143 — estudio: 226-274 — formación de la: 85-103
 Provincial, oficio: 22 — duración del cargo en la reforma: 31
 Provinciales de la Provincia de Santiago: 295
 Puebla, Colegio de San Luis: *vide Colegio* — Convento de Santo Domingo de la: 133, 163, 164, 168, 169, 173, 176, 182, 185, 187, 202, 241, 242, 246, 247, 248, 253-255, 266, 268, 270, 271, 273, 274
 Puerto Rico: 51, 63, 64 n. 8, 66 n. 10, 70, 72, 111 — Universidad: 237, 287
 Puga: 127 nn. 19-21
 Quaestio: 16, 41, 58, 79, 82, 102, 139, 144, 192 n. 209, 215, 224, 225, 230
 Quiroga, Vasco de: 116 n. 25, 117
 Racionalidad del indio, problemas sobre la: 81
 Rafael De Santa María, fray, o.p.: 62, n. 3
 Raimundo de Capua, fray, o.p.: 27, 28, 29, 39, 236
 Ramírez de Fuenleal, Sebastián: 116 n. 25
 Ramírez, fray Juan, o.p.: 269
 Rasura: 150, 206
 Recuperato, fray Agustín, o.p.: 293
 Redmond: 257 n. 150, 267 nn. 194 y 195
 Reforma — de la Orden: 36, 37 — de la Provincia de España: 27-41
 Reginaldo de Orleáns, fray, o.p.: 198
 Regla de los predicadores: 150, 157 n. 24, 193, 205, 207
 Reichert, A.: 112 n. 16

- Ruiz (o Ramírez), fray Diego, o.p.: 93, 96, 98
 Remesal, Antonio de: 64 n. 8, 81, 82 n. 46, 89-97, 102, 103, 105-107, 109 n. 11, 110, 112-115, 118 n. 29, 120, 125, 126, 128, 131, 136
 Reyes Católicos: 32, 36, 38, 43-49, 53 n. 22, 55, 59, 61, 62, 278
 Ricard, Robert: 43 n. 1, 87 n. 3, 88 n. 6, 96 n. 28, 229 n. 47, *speciatim*
 Ripoll: 15 n. 9, 126 n. 15, *speciatim*
 Robles, Fernando de: 260
 Robles, Oswaldo: 268 n. 197
 Romano, Luis: 273
 Romero de Castiglione, fray Francisco, o.p.: 293
 Romero, José Luis: 10 n. 3
 Rosario, cofradía del: 135
 Sacerdocio, aceptación de los indígenas al: 231
 Sacristía: 169, 185, 186, 189, 222
 Sahagún, fray Bernardino de, o.f.m.: 230
 Salamanca, convento de San Esteban de: 32, 33, 34, 37, 39, 47 n. 10, 49 n. 14, 54 n. 23, 70, 98, 105, 138 n. 61, 219, 236, 249 n. 128, 252, 253, 258
 Salamanca, fray Miguel, o.p.: 75 n. 28
 Salmerón, Juan: 116 n. 25, 117
 Salvador, República del: 110 n. 13, 114 n. 21
 Sánchez de Muñoz, Sancho: 265
 Sandoval, Tello de: 253
 Sangría: 150, 206
 Santa Cruz: *vide* Provincia de Santa Cruz
 Santa María, Vicente de: *vide* Vicente de Santa María
 Santo Domingo, ciudad de: 52 — conven-
 to de Scala Coeli: 29
 Savonarola, fray Jerónimo, o.p.: 37-39,
 111, 278
 Sayller, Jerónimo: 102
 Schola Christi: 14-16
 Schola Magistri: 14-16
 Sedano, José: 17 n. 15
 Serrano Sanz: 56 n. 31, 72 nn. 21 y 22,
 73 n. 24
 Sexta: *vide* oficio divino
 Silencio: 150, 204, 205
 Sirvientes, deben ser remunerados: 183,
 186
 Sixto IV: 22 n. 21, 31, 33, 34, 35, 44 n. 3
 Sixto V: 293
 Socio del prior al capítulo provincial: 23
 Soria, fray Diego de, o.p.: 264
 Sosa, Isabel de: 64 n. 8
 Sosa, Juan de: 64 n. 8
 Soto, fray Domingo de, o.p.: 39, 239, 249,
 253, 256, 257, 258
 Soto, fray Jerónimo, o.p.: 260
 Soto Mayor, fray Diego de, o.p.: 93, 98
 Specker, J.: 229 n. 46, 231 n. 52
 Suárez, Francisco, s.j.: 263
 Susone E., fray, o.p.: 235
 Tamayo: 132 n. 34
 Tapia, fray Bernardino de, o.p.: 100, 133,
 134
 Taulero, fray, o.p.: 235
 Tecto, fray Juan de, o.f.m.: 88
 Teguantepec: 174
 Temiño, Diego de: *vide* Tremiño
 Tenochtitlán: 85, 86, 94 n. 25, 96
 Tepapayeca: 133, 271
 Tepeaca: 134
 Tepetlaoztoc: 99, 132, 133, 134, 144, 254,
 264
 Tepexi de la Seda: 134
 Tepozcolula: 170, 254
 Tepoztlán: 264
 Tercia: *vide* oficio divino
 Tetepac: 176 n. 122, 271
 Teutila: 182 n. 152
 Texcoco: 204
 Tezulutlán: 139; *vide etiam* Vera Paz
 Tierra firme: *passim*
 Tisim, Juan: *vide* Casim
 Tlatelolco, Colegio de Santa Cruz de: 99,
 178 n. 132, 229, 230
 Tlaxcala: 133, 262
 Tlaxiaco: 174
 Tobar: 156, 160 n. 36
 Tomás de Aquino, Santo: 16 n. 13, 18-21,
 40 n. 32, 54, 57, 69, 150-152, 193, 215,
 218, 224, 225, 234, 236, 239, 243, 249,
 250, 251, 256-259, 262, 263, 269, 272,
 278
 Tomás de Kempis: 14 n. 7
 Tomás De San Juan o del Rosario, fray,
 o.p.: 135, 137, 139 n. 63
 Tonala: 174
 Tordesillas, Tratado de: 45 n. 5

- Toro, fray Andrés de, o.p.: 31-33
 Torquemada, fray Juan de, o.p.: 29, 30
 Torres, Diego: 101 n. 45
 Totolapan: 133
 Tremiño, fray Diego de, o.p.: 210 n. 293, 211
 Trento: *vide* Concilio de Trento
 Trinidad, Isla de: 74 n. 26
 Trujillo, fray Pablo de, o.p.: 50 n. 19
 Ubilla, fray Andrés, o.p.: 186, 247, 272, 273
 Ultrarriforma: 39, 51, 58, 70, 79, 98 n. 39, 111, 228 — en México: 125, 126, 137-139, 152-154, 159, 186, 193, 255 — en el Estudio: 242, 250 — en el Oficina Divino: 217
 Ulloa, Baltasar de: 262
 Ullúa, San Juan de: 93 n. 22, 267
 Unico Vocationis Modo: 68, 139; *vide etiam* Metodología misional
 Universidad de México: 243, 244, 248, 252, 253, 255-261, 264-266, 269-273
 Usodimare, fray Esteban, o.p.: 163, 293
 Vacaciones de los religiosos: 248
 Valencia, fray Martín de, o.f.m.: 90, 99
 Valladolid, convento de San Pablo de: 30, 31, 33, 236, 252, 263, 273
 Valladolid, fray Luis de, o.p.: 33
 Valverde, fray, 39
 Vázquez Vázquez, Ma.: 132 n. 32
 Vejarano, fray Domingo de, o.p.: 211
 Vela, Cabo de: 61
 Velasco, Luis de: 255, 256, 258, 261, 263, 273
 Velázquez, Diego: 87, 88, 90
 Velázquez, fray Domingo de, o.p.: 51 n. 19
 Vélez Moro: 81 n. 44
 Venezuela: 61, 102, 105
 Veracruz: 87, 96 n. 28, 106, 107 n. 5
 Veracruz, fray Alonso de la, o.s.a.: 256, 266
 Vera Paz: 139, 144, 256, 278
 Vespucci, Américo: 61
 Vestido y comida: 150, 159, 160, 162, 164, 170, 172, 178, 183, 198-201
 Viajar a pie: 94, 100, 166, 198
 Vicarías de indios: 131, 181, 182, 187, 188, 189, 220, 242
 Vicario — oficio: 23 — en Indias: 48 n. 13 — aceptación del oficio de: 158
 Vicario General: 128, 129-131, 284, 286, 288
 Vicente de San Giminiano, fray, o.p.: 91 n. 17
 Vicente de Santa Ana, fray, o.p.: *vide* Santa María
 Vicente de Santa María, fray, o.p.: 93, 98, 105-111, 113-117, 123, 125, 131, 132, 133, 277
 Vida religiosa, orígenes de la: 148 — teología de la: 148, 149
 Villa Alta: 135, 174, 266
 Villaga, fray Juan Bautista de, o.p.: 211
 Villalobos, fray Claudio, o.p.: 179, 246
 Villena, fray Hernando de, o.p.: 51 n. 19
 Visitas: 189, 190
 Visperas: *vide* oficio divino
 Vitoria, fray Francisco, o.p.: 39, 57 n. 35, 239, 250 n. 128, 251, 263
 Vocación dominicana: 20, 21, 27, 36, 92, 149
 Votos religiosos: 22 — teología de los: 147-152, 162, 165, 182, 215
 Walz: 236 n. 68, 237 n. 70, 242 n. 89
 Watt, J. A.: 45 n. 5
 Xevres, Mr. de: 75
 Ximénez, fray Diego de, o.p.: 221
 Ximénez, fray Francisco de, o.p.: 269, 270
 Yanguitlán: 133, 134, 166, 176 n. 122, 182 n. 152, 268
 Yautepec: 174
 Yucatán: 51
 Zambrano, fray Pedro, o.p.: 93, 96, 97, 103 n. 47
 Zavala, Silvio: 55 n. 28, 59 n. 40, 68 n. 13, 69 n. 16, 79 n. 39
 Zapoteca, nación: 132 — fundaciones en la: 134-135, 244 n. 101, 271
 Zobbeo, fray Tomás, o.p.: 274
 Zubillaga: 232 n. 54
 Zumárraga, fray Juan, o.f.m.: 99, 108, 110, 116, 117 n. 27, 230, 252, 266

Se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 1977 en los talleres de Imprenta Madero, S. A., Avenida 102, México 13, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares más sobrantes para reposición. Cuidó de la edición el Departamento de Publicaciones de El Colegio de México.

Nº 1061

Durante el siglo XVI el Nuevo Mundo fue para los europeos el lugar en que podrían realizarse los designios de Dios, entorpecidos en Europa por la maldad humana. En Nueva España todo parecía prestarse a tan alto fin: había gente nueva dispuesta como ninguna otra a oír la palabra de Dios y a seguir los caminos de una historia regida por la Providencia.

Pero los designios de la Providencia habrían de realizarse en y por los hombres, y los hombres entendieron esos designios de maneras distintas. Los dominicos arribaron a Nueva España en 1526; posteriormente crearon una provincia en la que, lejos de reinar la armonía, surgieron las cuestiones sobre el qué y cómo de su acción en estas tierras. Unos advirtieron que era posible trasplantar la estricta "observancia" de la vida monástica, librándola de la corrupción que reinaba en Europa; otros, principalmente los que se habían formado como religiosos en Nueva España, consideraron que la Orden debía abrirse a la misión que les imponía su propia experiencia.

He aquí la explicación de ese conflicto entre "observancia" y "misión". Este libro de Daniel Ulloa (maestro de filosofía por la Universidad de Friburgo, Suiza, y doctor en historia por El Colegio de México) es la crónica de una "dialéctica", que nos ayudará a comprender buena parte de la historia de la religión en la sociedad novohispana —historia que hasta la fecha sólo se ha descrito en sus rasgos más aparentes, sin penetrar en su profundo significado.



0144

Andrés Lira