

ALGUNAS CUESTIONES DE DERECHO NATURAL
EN LA TEOLOGÍA NOVOHISPANA
DE BARTOLOMÉ DE LEDESMA (1525-1604)*

Josep-Ignasi SARANYANA**

SUMARIO: I. *Los orígenes de la teología académica americana.* II. *La obra teológica de Ledesma.* III. *Valoración de la obra teológica de Ledesma.* IV. *Ledesma y los justos títulos* V. *El derecho de patria potestad y el bautismo de los niños.* VI. *La consideración de Ledesma sobre la condición femenina.* VII. *Ledesma y el pago de los diezmos.* VIII. *Ledesma y los repartimientos de indios.* IX. *Consideraciones finales.*

El dominico Bartolomé de Ledesma ha sido, sin duda, uno de los representantes más destacados de lo que me he permitido denominar la teología académica novohispana del siglo XVI. Puesto que he empleado el neologismo “teología académica novohispana”, quizá convenga que me detenga brevemente a explicar los términos, para que el posterior relato les resulte más familiar.

I. LOS ORÍGENES DE LA TEOLOGÍA ACADÉMICA AMERICANA

El comienzo de la teología académica americana debe fecharse propiamente en 1551, cuando la Corona española creó las universidades mayores de Lima y México. La de Santo Domingo, que data de 1538, y que era de fundación pontificia, dejó de existir en 1586, como consecuencia de un ataque de sir Francis Drake (para los ingleses) o el pirata Drake (para los

* Lección leída en Centro Nacional de Derechos Humanos de México, el 9 de febrero de 2006.

** Profesor ordinario de la Universidad de Navarra (Pamplona, España).

españoles). Otra universidad mayor hispanoamericana fue la de Charcas, erigida en 1552 por las gestiones del primer obispo de la diócesis de la Plata ante la Corona española, aunque tuvo una vida muy breve: en 1554, a la muerte de su promotor, fray Tomás de San Martín, se paralizó la fundación. La segunda universidad que existió en Santo Domingo fue la de Santiago de la Paz, erigida en 1558 por la corona española. Su historia fue inestable y fluctuante desde sus orígenes, tanto en lo relativo a los medios de subsistencia como a sus dirigentes. Durante unos decenios, a consecuencia de la ya citada invasión de Drake, interrumpió sus actividades.

Por consiguiente, si hablamos con propiedad de la institución universitaria americana en el siglo XVI, debemos referirnos a las dos universidades mayores, y muy particularmente a la Universidad de México, porque la de Lima tuvo muchas dificultades al principio. La Real y Pontificia Universidad de México contaba con nueve cátedras, distribuidas en cuatro facultades. La Facultad de Teología tenía tres cátedras: de Prima, de Santo Tomás, que pasó posteriormente a denominarse de Vísperas, y de Sagrada Escritura. Entre 1553, en que comenzaron las lecciones, y el final del siglo XVI, hubo seis catedráticos de Prima en propiedad, seis de Vísperas y cuatro de Escritura. Además, hubo dieciséis catedráticos temporales o sustitutos, algunos de los cuales pasaron después a ser catedráticos en propiedad. En total, si descontamos los nombres que se repiten por haber ocupado cátedras, primero como sustitutos y después como propietarios, hubo veinticuatro profesores distintos en la Facultad de Teología de la Universidad mexicana durante el siglo XVI. De ellos, doce fueron agustinos, seis dominicos y seis presbíteros seculares.¹

Recordemos ahora algunos datos biográficos de Ledesma, que nos ayudarán a comprender mejor sus principales tesis teológicas, pues todo pensador es tributario de su propia historia. Ledesma nació en Nieva (Salamanca) en 1525. Hizo sus estudios teológicos en el Colegio de San Esteban de la universidad salmantina y profesó en la Orden de Predicadores en 1543. En 1551, al ser nombrado arzobispo de México, el dominico Alonso de Montúfar se trasladó con él a Nueva España, para acompañarle y ayudarle. Fue nombrado lector de Artes en 1552, y comenzó su

¹ Un estudio pormenorizado de los catedráticos titulares de teología y de sus sustitutos, durante el siglo, en Diez Antoñanzas, Jesús R., *Relación de teólogos de la Real y Pontificia Universidad de México (siglo XVI)*, en Saranyana Josep-Ignasi *et al.* (eds.), *Evangelización y Teología en el siglo XVI*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, t. II, pp. 1141-1165.

docencia en el convento de Santo Domingo de la capital virreinal. En 1567 obtuvo, por oposición, la cátedra de prima de teología en la Real y Pontificia Universidad de México. Era la cátedra de mayor distinción, y la conservó hasta 1582, año en que la dejó voluntariamente. Según el cómputo horario romano, incorporado a la Liturgia de las Horas, la cátedra de prima era la que se explicaba a primera hora de la mañana, hacia las ocho horas, poco después de la salida del sol. Las lecciones duraban hora y media.

Mientras tanto, y desde 1580, Ledesma había pasado al Perú acompañando al virrey don Martín Enríquez de Almansa. En el Perú le fue confiada la cátedra de prima de teología en la Universidad de San Marcos, que regentó durante su breve estadía, mientras intervenía en el III Concilio Limense (1580-1582). A su vuelta a Nueva España fue consagrado obispo de Oaxaca (1583). Participó activamente en el III Concilio de México, que tuvo lugar en 1585, y murió en 1604.

Fue, pues, además de un gran estudioso, un destacado hombre de gobierno: asistió al arzobispo Alonso de Montúfar (cuando éste quedó imposibilitado) no sólo en la gobernación de la diócesis sino también en la marcha de la Inquisición episcopal de México (porque el tribunal especial de la Inquisición española no se estableció en América hasta después de la Junta Magna de Madrid, celebrada en 1568). Terminó su vida como destacado protagonista de los dos concilios provinciales más influyentes del primer ciclo evangelizador americano: el III Limense y el III Mexicano. Ya tenemos el personaje y hemos descrito el marco en el que desarrolló su actividad. Veamos ahora cuáles sus principales escritos teológicos.

II. LA OBRA TEOLÓGICA DE LEDESMA

La principal obra teológica de Ledesma, publicada en vida, se titula *Summa de sacramentis*.² La primera edición de esta *Summa*, también conocida como *De septem novae legis sacramentis Summarium*, aparecida en México (1566), corresponde a su magisterio como lector en el con-

² Sobre la teología de Ledesma en general, *cfr.* Saranyana, Josep Ignasi, *Grandes maestros de la teología*, Madrid, Atenas, 1994, pp. 230-246; y Saranyana, Josep-Ignasi (dir.), "I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)", *Teología en América Latina*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1999, pp. 298-304.

vento mexicano de Santo Domingo. Fue editada por el impresor Antonio de Espinosa y se incluye entre los incunables mexicanos. Puede consultarse en el Centro de Estudios Históricos de Condumex (México, D. F.). De esta obra existe una segunda edición, revisada y ampliada, que se publicó en Salamanca (1585).³

De su primera época, es decir, del periodo en que colaboraba con el arzobispo en la gobernación de la diócesis, también se conserva un dictamen, fechado en 1558, sobre la *Relectio de decimis* del agustino Alonso de la Vera Cruz (esta *relectio* constituye uno de los cursos dictados por Vera Cruz en la Universidad de México). El dictamen, firmado juntamente por Ledesma y Montúfar, expresa bien a las claras sus puntos de vista sobre la agria polémica eclesiológica en torno a la exención de los religiosos, polémica que se agravaría después de Trento.

El opúsculo ledesmiano *De iustitia et iure*, que recogía parte de su magisterio universitario —posterior, por tanto, a 1567— se ha perdido, aunque pueden rastrearse algunas pistas de sus puntos de vista en la citada *Summa de sacramentis*.

Finalmente poseemos algunos dictámenes firmados por Ledesma, presentados como padre conciliar del III Concilio Mexicano. Estimo que lo mejor será seguir cronológicamente sus escritos para hacernos una idea bastante cabal de sus tesis teológicas.⁴

III. VALORACIÓN DE LA OBRA TEOLÓGICA DE LEDESMA

Señaladas sus principales obras, conviene salir al paso, ante todo, de un prejuicio histórico muy difundido por la manualística, del cual es responsable don José María Gallegos Rocafull, presbítero español exiliado

³ Un buen resumen de los principales contenidos en esta obra puede verse en Beuchot, Mauricio, *Bartolomé de Ledesma y su "Suma de sacramentos"*, en VV. AA., *Dominicos en Mesoamérica (500 años)*, México, Provincia OP de Santiago de México y Provincia OP de Teutonia, 1992, pp. 115-130.

⁴ La Dra. María Isabel Grañén Porrúa, directora de la Biblioteca Francisco de Burgoa, perteneciente a la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, me mostró, hace años, un manuscrito inédito de Ledesma, de unos cuatro folios escritos por el anverso y reverso, que no tuve ocasión de leer. La paleógrafa Lic. Elvia Carreño Velázquez se había comprometido a dar una versión de tal manuscrito, hasta ahora desconocido, en las actas del X Encuentro de Historiadores de la Filosofía Novohispana (Oaxaca, 23-25 de octubre de 1997), que desgraciadamente nunca se publicaron.

a México después de la Guerra Civil española de 1936 y notable historiador. Gallegos, en efecto, ha influido decisivamente en el negativo juicio de la americanística sobre Bartolomé de Ledesma:

El estilo de Ledesma (escribió Rocaful en 1951) es monótono, pesado, sin soltura ni elegancia; la argumentación, floja, apoyada más en la autoridad que en la razón; la información, de buena fuente, aunque intencionalmente suprime toda erudición innecesaria; rara vez se refiere a la realidad que tiene ante sus ojos, ni tampoco se advierte en él aquel afán de ayudar a los demás, que hace tan humanos y cordiales los escritos de Veracruz; prefiere dar una impresión de dogmatismo engolado, aun en las materias de libre discusión, que lo constituye típico representante del *magister dixit*.⁵

Sin embargo, y a pesar de la crítica de Gallegos Rocaful, cuando nos acercamos sin prejuicios a la obra de Ledesma, descubrimos un teólogo sólido y bien documentado, que enseña teología a sus alumnos con una notable preocupación formativa y pedagógica. Aborrece todo lucimiento y de una erudición innecesaria. Esto se advierte sobre todo en la carta que dirigió a Felipe II, en 1562, que se incluye en el incunable mexicano de 1566:

He compuesto el dicho libro [la *Summa de sacramentis*] siguiendo siempre la opinión más común, así de los teólogos como de los juristas, allegándome siempre a los sagrados cánones y determinación de la Santa Iglesia Romana, evitando dificultades de argumentos, por no confundir a los que no han seguido escuelas. Y, en esto, he gastado más de cuatro años [...].

Es fácil recordar —al leer este texto ledesmiano— el célebre prólogo de Santo Tomás a la *Summa theologiae*. También Aquino quiso evitar las repeticiones inútiles y huir de cuestiones rebuscadas e innecesarias para la formación del alumno cuando planeó su gran *Suma de Teología*.⁶

⁵ Gallegos Rocaful José Ma., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1951, pp. 232 y 233.

⁶ “Quia catholicae veritatis doctor non solum pro vectos debet instruere sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire [...]”, puesto que es misión del que enseña la verdad católica no sólo atender a los más adelantados, sino también a los que comienzan [...], “tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur”, hemos intentado, confiando en la ayu-

En esto, como en tantas otras cosas, Ledesma se muestra un buen correligionario del Aquinate y, por ello, lector asiduo de la *Summa*, como había dispuesto el cardenal Cayetano al reformar la Orden de Predicadores. Por otra parte, el rigor científico de Ledesma queda manifiesto, además, por haber retrasado la edición del libro, que ya estaba en imprenta, para incorporar las nuevas disposiciones tridentinas.⁷ Felipe II comprendió perfectamente el alcance de la obra ledesmiana al extender la licencia, destacando sobre todo el carácter no polémico del tratado:

Me ha sido hecha relación que vos habéis hecho un libro intitulado *Suma de sacramentos* que es obra muy provechosa, porque es una recopilación de lo que los doctores santos sienten y tienen, sin argumentos ni contradicciones sino la sola verdad, cosa conveniente y necesaria materia para esa Nueva España y otras partes de las Indias para los ministerios que en ella hay y hubiere en la cual dicha obra habéis gastado mucho tiempo y pasado mucho trabajo.

Buena prueba de la calidad de la obra ledesmiana es, además, el número de autoridades aducidas: cita habitualmente a San Agustín y a Santo Tomás; también recoge muchas referencias de Juan Duns Escoto y Gabriel Biel, a veces con elogios extraordinarios a este último. Así mismo, aparecen referidos Ricardo y Hugo de San Víctor, San Bernardo de Claraval, Durando de San Porciano, Alonso de Madrigal, Juan Gerson, Pedro de Tarantasia, San Antonino de Florencia, Juan de Torquemada, Tomás de Vio cardenal Cayetano, Melchor Cano, Martín Azpilcueta, etc. Entre los filósofos, Aristóteles se lleva la palma, con muchas citas. Como era de esperar, la dependencia de Santo Tomás es constante, siguiendo punto por punto la tercera parte de la *Summa theologiae*, que restó inacabada y está dedicada a la cristología y a la sacramentología. Toda la documentación traída a consideración es asumida con conoci-

da divina, exponer brevemente y con claridad las cosas que pertenecen a la sagrada doctrina, siguiendo el orden que exige la materia tratada (*Prologus totius Summae*).

⁷ El Concilio de Trento se clausuró en 1563. Comenzó a ser recibido en los reinos hispánicos, tanto peninsulares como de ultramar, a partir de 1564, por medio de la celebración de concilios provinciales, tal como había dispuesto el mismo Tridentino, en sus decretos finales de reforma. Felipe II urgió a que se celebrasen cuanto antes esos concilios provinciales. En la América española esos concilios fueron el II Mexicano (1565) y el II Limense (1567-1568), aunque la plena recepción tridentina no se llevó a cabo hasta el III Limense (1582-1583) y el III Mexicano (1585).

miento de causa, o sea, analizando a fondo los planteamientos de la autoridad citada; no se trata, por tanto, de mera erudición ornamental. ¡Qué lejos se halla el estilo ledesmiano, del proceder de tantos teólogos de las siguientes generaciones novohispanas (los escolásticos barrocos), que escribirían casi sólo por propio lucimiento, en perjuicio, muchas veces, de la claridad de exposición y de una labor verdaderamente creativa o formativa!⁸

Es cierto que su intento de evitar la discusión de escuelas lo llevó, en algunos casos, a pasar por alto cuestiones de cierto interés teológico. Verbigracia, cuando evita comprometerse en el tema de la causalidad sacramental, tan discutido entonces entre los seguidores de Santo Tomás de Aquino (partidarios de la causalidad física instrumental) y los de San Buenaventura (causalidad moral).

Con todo, no soslaya Ledesma los problemas más candentes de la época. Su información es amplia y se detiene, aquí y allá, en resolver asuntos prácticos de la vida novohispana. Así, por ejemplo, en la catequesis que él propone para los indios —que se ajusta formalmente al esquema clásico de las cartillas españolas, aunque le falta la instrucción sacramentológica, quizá por no reiterar ideas que se exponen más ampliamente en otros lugares del *Summarium*— se revela como persona familiarizada con las costumbres de los naturales, a las que remite constantemente. Esto invalida el juicio despectivo de Gallegos Rocafull, para quien Ledesma sería un teólogo desencarnado “que rara vez se refiere —dice— a la realidad que tiene ante sus ojos”. Porque ¿es acaso ignorar la realidad cotidiana, aconsejar que se enseñe la fe a los naturales en su propia lengua; o insistir en que se haga especial hincapié en los pecados mortales en que solían caer con más frecuencia los aborígenes americanos (pecados que detalla con precisión); o subrayar que la materia de la Sagrada Eucaristía es el pan de trigo y el vino de vid traídos de Castilla, y no el “pan” y el “vino” de los indios (es decir, el maíz y el pulque)?

IV. LEDESMA Y LOS JUSTOS TÍTULOS

Visto el rigor técnico de Ledesma y su buen hacer universitario, puesto al servicio de una finalidad fundamentalmente didáctica y pastoral, pase-

⁸ Sobre la escolástica barroca novohispana, *cfr.* Saranyana, Josep-Ignasi (dir.), *op. cit.*, nota 2, capítulo III, II/1.

mos a algunos temas teológicos en que Ledesma polemizó con otros destacados académicos. Veamos, en primer lugar, las opiniones de Ledesma en la polémica sobre los justos títulos, famosa porque en ella habían intervenido, entre 1531 y 1552, los grandes teólogos salmantinos Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda y tantos otros.

Ledesma, siguiendo en esto a Francisco de Vitoria y a Alonso de la Vera Cruz, consideró ilícito declarar la guerra a los infieles para obligarles a recibir la fe. Pero, discrepando de ambos, le pareció lícito emplear las armas, si los indígenas se oponían a la predicación pacífica. Esto es, precisamente, lo que se ha llamado el método de evangelización de entradas, o sea, que los misioneros se acercasen pacíficamente a los indígenas, aunque acompañados por un grupo de soldados, por si las cosas se ponían feas y se presentaba algún peligro para la supervivencia de los misioneros.

Sostuvo, además, que era lícita la guerra para imponer la predicación, cuando la predicación evangélica no era aceptada de buen grado, y también señaló que podría hacerse violencia a los padres infieles —apresados en guerra justa o, como en el caso de África o las Indias orientales, esclavizados por otros motivos y procedimientos—, imponiéndoles el bautismo de sus hijos. Sobre este último punto conviene detenerse unos momentos.

V. EL DERECHO DE PATRIA POTESTAD Y EL BAUTISMO DE LOS NIÑOS

Como se acaba de señalar, Ledesma perteneció al grupo de teólogos que sostuvieron la justificación *condicionada* de la conquista de América y que se adhirieron a las tesis escotistas sobre el bautismo de los hijos de infieles contra la voluntad de sus padres.⁹

⁹ En este último tema, el del bautismo de los niños, Aquino se había manifestado totalmente contrario a bautizar a los niños de padres infieles contra voluntad de estos, incluso en caso de peligro de muerte de los pequeños, alegando que era indefectible la patria potestad sobre los menores, es decir, que el derecho natural de los padres a que se respetase la patria potestad sobre sus hijos, durante la minoría de edad, no admitía ninguna excepción: “unde nec alius debet irrumpere ordinem iuris naturae, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae” (*Summa theologiae*, III, q. 68, a.10, ad 1). La legislación canónica posterior, aun reconociendo la validez *in abstracto* de la postura de Aquino, ha matizado los puntos de vista tomasianos, señalando que en peligro

Para comprender la posición de Ledesma, muy rigurosa en el tema del bautismo de los hijos de infieles, hay que situar a Ledesma en su contexto histórico: la recepción de Trento y la expansión de luteranismo por Europa. Trento había subrayado la necesidad del bautismo para la justificación, como primera “tabla de salvación”, insistiendo en el efecto *ex opere operato* del bautismo, es decir, en la efectiva transformación interior del bautizado por obra de los méritos de Cristo. La justificación no es extrínseca: cura realmente al bautizado, aunque permanezcan las señales del pecado de origen. El tema del bautismo había entrado, por esta vía, en el núcleo central del debate antiluterano. Ledesma no podía orillar la centralidad del bautismo en un tratado dedicado a los siete sacramentos.

El *Summarium* ledesmiano se publicó, en efecto, el mismo año en que se editó el *Catecismo Romano*, o sea, el Catecismo que mandó redactar el Concilio de Trento. El *Summarium* se inscribe, por tanto, como también el *Catecismo Romano*, en un intento de recepción catequética de Trento:

Estoy imprimiendo una obra —explica Ledesma en una carta al rey sin fecha, pero redactada entre 1563 y 1565— que con gran trabajo, y ocupación he hecho, cuyo título es: Sumario de Sacramentos, y, como es notorio, por el Sacrosanto Concilio tridentino se han determinado algunas cosas acerca de los sacramentos que convendrá poner en la dicha obra, en las partes y lugares do mejor convengan y cuadren.

Modificando ligeramente su obra, que ya gozaba de licencia de impresión, Ledesma se incorporaba de lleno a la tarea de divulgar los decretos tridentinos, obedeciendo a las indicaciones de las reales cédulas de Felipe II e insertándose en el marco del II Concilio Mexicano de 1565, cuya primera constitución, promulgada por Alonso de Montúfar ordenaba a los preladados mexicanos guardar todo lo dispuesto por el Concilio de Trento.¹⁰ Por esta razón, el *Summarium* tiene, desde el comienzo, un fuerte sabor antiluterano, aunque en la Nueva España no hubiera peligro de “contagio” luterano, al menos en aquellos momentos.

de muerte (sólo en peligro de muerte) se podrá actuar contra la voluntad de los padres, para asegurar sacramentalmente (y no solamente *in voto*) la justificación de los niños. Así, por ejemplo, el Código pío-benedictino de 1917 y el CIC de 1983.

¹⁰ Cfr. Cano Sordo, Víctor, *Fe y sacramentos en Bartolomé de Ledesma, Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, cit. en nota I, II, pp. 1121-1139.

Y así, ante la premisa luterana “*non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat*” (no justifica el sacramento sino la fe en el sacramento), Ledesma recuerda que los sacramentos son, ellos mismos, “profesiones fidei”. Basta, pues, la fe de la Iglesia para que los niños reciban válidamente el bautismo; es suficiente, para la validez de cualquier sacramento, que el ministro tenga la intención de hacer “*quod facit Ecclesia*”. En estado de ley natural, para que los niños puedan recibir la gracia no es necesaria la fe personal de los progenitores, sino que basta la fe de los “mayores”, es decir, de aquella primitiva *congregatio fidelium* que cree en Cristo, aunque sólo implícitamente.

No bautizar a los niños hijos de infieles sería, de alguna forma, fomentar un equívoco, que podría dar pábulo a las tesis luteranas. En la duda, Ledesma prefiere un posible atropello al derecho natural de la patria potestad, que contribuir a la difusión del luteranismo.

VI. LA CONSIDERACIÓN DE LEDESMA SOBRE LA CONDICIÓN FEMENINA

Quizá proceda decir algunas palabras —por la actualidad e importancia del tema— sobre una cuestión que Ledesma discutió con relativa amplitud: la posibilidad de que la mujer goce en la Iglesia de jurisdicción espiritual.¹¹ Tiene a la vista, y la acepta en sus líneas generales, la doctrina tomista al respecto, como también la de Domingo de Soto. Sin embargo, presenta algunas peculiaridades que lo separan del maestro salmantino. Veamos cuál es su razonamiento.

El punto de partida de Ledesma, que él considera de derecho divino, es que sólo es válido el sacramento del orden administrado a varones. Seguidamente tiende a relacionar cualquier potestad de jurisdicción en la Iglesia con el sacramento del orden, aunque pueda darse la jurisdicción antes que el sacramento, como en el caso de los obispos electos todavía no consagrados. Considera, además, que deben interpretarse literalmente y en sentido estricto los textos paulinos acerca de la mujer, sobre todo, los pasajes de la Primera Epístola a los Corintios, que hablan de la sujeción de la mujer a la capitalidad del varón y del silencio femenino en las

¹¹ Cfr. Bañares, Juan Ignacio, *La mujer y la jurisdicción espiritual según Bartolomé de Ledesma, Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, citado en nota 1, II, pp. 1079-1087.

asambleas eclesiásticas. Concluye, por último, con el sentir común de los teólogos, que una mujer no puede sustentar una potestad ordinaria de jurisdicción.

A la vista de los monasterios dúplices medievales y de otras instituciones monacales semejantes, en los que una abadesa tenía una amplia jurisdicción sobre varones y mujeres, considera que el papa puede conferir a una mujer, por delegación, la facultad de excomulgar. Pero considera que, por razón de su inferioridad respecto del varón (sic), ni puede ni debe la mujer ejercer directamente esa jurisdicción espiritual delegada; debería ejercerla, en todo caso, por medio de clérigos sometidos a la autoridad de esa mujer, por ejemplo, ordenándoles que excomulgasen o levantasen la excomunión a una monja delincuente o ya arrepentida de su delito.

En definitiva, en la síntesis ledesmiana se mezclan elementos fundamentales, como la incapacidad de las mujeres para recibir válidamente el sacramento del orden sacerdotal, con cuestiones que son propias de la época (por ejemplo, una determinada exégesis de los pasajes paulinos relativos a la mujer) y con otros argumentos que proceden de tradiciones medievales (verbigracia, la existencia de determinadas preladas o abadesas que ejercían una jurisdicción delegada en un vasto territorio). En este tema, fray Bartolomé constituye un claro testimonio de la teología dominante en esos años con relación al papel de la mujer en la Iglesia y revela una actitud bastante misógina, donde prevalece la desconfianza sobre la capacidad femenina. Además, a la desconfianza sobre la virtud de la mujer, quizá motivada por su condición de religioso observante (la mujer como tentadora del varón célibe), se sumaban otras dos motivaciones: la fidelidad de Ledesma a Santo Tomás, que había desarrollado una síntesis relativamente misógina,¹² y la problemática derivada de una identificación demasiado estrecha entre sacramento del orden y jurisdicción eclesiástica.

¹² Como se sabe, la misoginia entró en la Edad Media cristiana en el siglo XIII, rompiendo con un clima de abierta confianza en las capacidades, tanto intelectuales como morales, de la mujer. La principal responsabilidad del juicio negativo acerca de la mujer debe atribuirse a Aristóteles, sobre todo a sus obras naturales, conocidas por el medioevo poco después de 1230, y popularizadas por Alberto Magno y Tomás de Aquino. El Estagirita, en efecto, había acuñado el célebre aforismo “*mulier mas occasionatus*”: la mujer, macho frustrado. Ya se ve que Aristóteles fue un arma de doble filo, y así se comprende mejor la necesidad imperiosa que sintió Aquino de reinterpretarlo para su mejor uso por parte de los estudiantes universitarios parisinos. Cfr. Saranyana, Josep-Ignasi, *La discu-*

VII. LEDESMA Y EL PAGO DE LOS DIEZMOS

También tenemos noticia de una agria polémica entre Alonso de la Vera Cruz y Alonso de Montúfar, a la sazón arzobispo de México, sobre el pago de los diezmos por parte de los indios. Esta discusión llegó a la Inquisición española. La primera denuncia de Montúfar contra Vera Cruz está fechada el 31 de enero de 1558, cuando Vera Cruz era catedrático de Sagrada Escritura y de Santo Tomás en la Universidad mexicana. La denuncia consiste en un largo escrito que contiene ochenta y cuatro conclusiones y veinticuatro cuestiones, tomadas de la *Relectio de decimis*,¹³ unas lecciones universitarias del agustino fray Alonso.

Aunque el enfrentamiento entre el arzobispo y el agustino parece circunscribirse a un contexto meramente económico (recaudación de impuestos), la razón última de las discrepancias es mucho más profunda, como Montúfar, asesorado por Bartolomé de Ledesma, reconoce en la introducción de la denuncia episcopal a la Inquisición: “Las cuales conclusiones [de Vera Cruz] afirman y ponen por obra muchos religiosos desta nueva Iglesia -dice el arzobispo-. Y los males que en ella han causado y causan por ellas se verá especialmente contra la salvación y libertad destos pobres naturales”.¹⁴

Es decir, que por falta de diezmos

Hay extremada necesidad de ministros: donde hay uno serían menester veinte y treinta. Y así, se mueren muchos sin bautismo y casi todos sin confesión y sin el santo sacramento de la eucaristía y sin extremaunción. Y muy poquitos hay que sepan de la doctrina cristiana lo necesario para su salvación, tanto que es común opinión de muchos religiosos, y a este mis-

sión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII), Salamanca, Departamento de Ediciones y Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, cap. V.

¹³ Cfr. la edición preparada por Burrus, Ernest J., en *The Writings of Alonso de la Vera Cruz, Jesuit*, Roma, Historical Institut, 1976, IV, pp. 731-836. Hay una traducción castellana editada a cargo de Jaramillo Escutia, Roberto, *Sobre los diezmos*, México, OALA, 1994, Cronistas y escritores agustinos de América Latina, 2. Algunas noticias interesantes sobre el manuscrito de esta relectión *De decimis en Cerezo de Diego, Prometeo, El manuscrito “Relectio de decimis” de fray Alonso de Veracruz, O.S.A.*, en Campos y Fernández de Sevilla, Francisco-Javier (dir.), *Fondo manuscrito americano de la Biblioteca de San Lorenzo del Escorial*, San Lorenzo de El Escorial, Estudios Superiores de El Escorial, 1993, Monografías Históricas, 1, pp. 197-211.

¹⁴ Burrus, Ernest J., *op. cit.*, nota 13, IV, p. 733, n. 971.

mo Padre (Vera Cruz) se lo oí: que de los indios poca confianza se tiene se salven, si no son los que se confiesan al tiempo de la muerte, que es cual o cual.¹⁵

El maestro agustino estimaba, seguramente por razones humanitarias, que no podía cargarse a los indios con nuevos tributos, como eran los diezmos, porque eran muy pobres. Como se sabe, los religiosos no recaudaban los diezmos en sus doctrinas. Pero tal exención fiscal constituía una evidente dificultad para el establecimiento de la jerarquía diocesana, a la que se privaba de este modo de los recursos necesarios para subvenir a las necesidades del clero secular.

Otro motivo de fricción era que los religiosos —muy celosos de su exención— mantenían el control completo de las misiones, en detrimento de la autoridad episcopal. En caso de que se cobrasen los diezmos —pensaban algunos mendicantes— serían desposeídos de su monopolio pastoral... con prejuicio de los propios nativos, que pasarían a ser expoliados por el clero secular. De esta forma, al oponerse a que los indios pagasen los diezmos, Vera Cruz frenaba la introducción del clero diocesano en los territorios misionados por los religiosos, dificultando, en algún sentido, la “diocesanización” de la Nueva España, es decir, la implantación de la jerarquía diocesana, como pretendían tanto el Concilio de Trento como Felipe II. Ya se ve, por todo ello, que el asunto de los diezmos no era cuestión baladí.

Los enfrentamientos se hicieron inevitables, cuando Vera Cruz dedicó un curso entero, tal vez el segundo de su enseñanza universitaria (1554-1555), a exponer sus puntos de vista sobre esa cuestión debatida. La alarma y las quejas del arzobispo parecen, pues, plenamente justificadas, aunque quizá se le haya ido la mano en la calificación de las tesis, que no afectaban, *prout sonant*, a cuestiones dogmáticas de fondo, salvo —lo cual no es ciertamente cosa irrelevante— al tema de la estructura jerárquica de la Iglesia. Pero, desgraciadamente, el arzobispo no hizo ninguna alusión a este problema eclesiológico, sino sólo a la desobediencia de la legislación canónica y a las dificultades económicas en que le ponía la enseñanza veracruziana.

Al margen de rivalidades y cuestiones económicas circunstanciales, ¿cuál era el fondo teológico del debate? Si consideramos con atención el

¹⁵ *Ibidem*, p. 740, nn. 992-993.

asunto, podemos detectar, en efecto, una cuestión canónica y pastoral de gran envergadura: la exención de los mendicantes o, en otros términos, las relaciones de las estructuras eclesíásticas de primer grado, como son las diócesis, con otras estructuras eclesíásticas, tales como las órdenes mendicantes. Dicho de forma un tanto provocativa: la posibilidad del trabajo evangelizador coordinado y autónomo de los frailes en el seno de las diócesis.

Todo historiador sabe que este debate venía de antiguo y que ya se habían producido dos grandes querellas (como las ha denominado Yves-Marie Congar) en París, durante el siglo XIII, es decir, poco después de la fundación de las órdenes mendicantes, interviniendo en ambos casos Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura. La primera polémica tuvo lugar entre 1250-1259, y la segunda, unos diez años después.¹⁶ Se discutía, en definitiva, sobre la posibilidad de que en la Iglesia coexistiesen agentes diversos de pastoral, unos incardinados en las diócesis y otros más o menos exentos de la jurisdicción ordinaria diocesana, aunque nadie negaba que el obispo fuese, por institución divina, la cabeza de la Iglesia local. Esto ocurría en el siglo XIII, cuando el conflicto estalló por vez primera.

En nuestro caso se presentaba además una circunstancia agravante con relación a la discusión plenomedieval: que la primera evangelización americana había sido llevada a cabo por los mendicantes, y que, en definitiva, el clero diocesano no era entonces quizá tan observante como el clero regular, ni estaba tan preparado en el conocimiento de lenguas autóctonas. Y aquí, en este particular marco de la evangelización americana, emergía una segunda cuestión de mayor calado eclesiológico: un poderoso debate sobre la organización eclesíástica de las Indias occidentales.¹⁷ Esta discusión remontaba a los tiempos de Hernán Cortés, quien en su *Cuarta carta de relación*, de 15 de octubre de 1524, había sugerido a Carlos V la implantación de una organización eclesíástica *sui generis* en México, que se ha denominado, por parte de la americanística, Iglesia regular: un prelado religioso, con un presbiterio también religioso e incluso de la misma orden (franciscanos o dominicos), con expreso rechazo del clero secular

¹⁶ Cfr., sobre estos dos debates eclesíásticos, Saranyana, Josep-Ignasi, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Pamplona, Eunsa, 1979, cap. II, con bibliografía.

¹⁷ Cfr. Saranyana, Josep-Ignasi, "Prólogo", en Vergara Ciordia, Javier, *Historia y pedagogía del Seminario Conciliar en Hispanoamérica 1563-1800*, Madrid, Dykinson, 2004, pp. 9-21.

y de los prelados seculares. Esta propuesta no podía triunfar y, por ello, fue rechazada tanto por el Consejo de Indias como por la Santa Sede.

En todo caso, la polémica sobre los diezmos y la diocesanización de las Indias habría de durar muchos años, a veces con detrimento de la eficacia apostólica, y con periódicas apelaciones al arbitraje, tanto de la Corona como de la sede de Roma. En el último tercio de la era colonial irrumpiría la Corona, con gran aparato regalista, buscando incluso el apoyo del tardojansenismo (sic), contra el estamento religioso y en pro de la “secularización” de las diócesis americanas.

VIII. LEDESMA Y LOS REPARTIMIENTOS DE INDIOS

También tenemos un parecer de Ledesma al III Concilio Mexicano, datado, por tanto, en 1585, años después de su *Summarium*, cuando fray Bartolomé ya era obispo de Antequera. En él se pronuncia acerca de los repartimientos de indios para las minas¹⁸. Su opinión es tajante:

Es perjudicial y dañoso a los dichos yndios y a su religión christiana, y así, sin límite alguno ni excepción, es necesario se quiten y prohíban luego [los repartimientos para las minas], de más que su majestad por sus reales cédulas lo tiene prohibido.

Así mismo condenaba los demás repartimientos, tanto para elaborar el pan, como para construir los edificios públicos: “en el modo en que agora se hacen los dichos repartimientos, son malos e iniquos”.

IX. CONSIDERACIONES FINALES

Hasta aquí, y con ello concluyo mi intervención, algunos aspectos de la teología que desarrolló el dominico Bartolomé de Ledesma, primero catedrático en México y luego obispo de Antequera. Aunque mi exposición haya sido somera en algunos puntos, pienso que ustedes podrán apreciar no sólo la importancia de su quehacer teológico y de su protagonismo en la vida eclesiástica del primer siglo eclesiástico novohispano, sino también (y sobre todo) su sensibilidad en un tema tan delicado como

¹⁸ Cfr., Llaguno, José Antonio, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio provincial de México (1585)*, México, Porrúa, 1963, pp. 268 y 269.

los derechos humanos de los indígenas mexicanos del siglo XVI. Ha sido para mí un gran honor rehabilitar su nombre, quizá tratado con injusta dureza por algunos historiadores; y precisamente rehabilitarlo aquí, en esta tierra tan querida por él, a la que dedicó cincuenta años de su vida, y en esta benemérita sede de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos de los Estados Unidos de México.