

Paralelismos entre la evangelización americana y la filipina

Pedro BORGES MORÁN

Hablando con propiedad, en el campo de la historia eclesiástica se suele entender por evangelización el proceso consistente en implantar o tratar de implantar el Evangelio, es decir, la Iglesia, en un territorio determinado, período de la historia misional o misionera al que sigue el de la historia de la Iglesia ya definitivamente establecida.

En el caso de Filipinas este proceso se suele enmarcar entre 1565, fecha en la que se inició la conquista, seguida del comienzo de la labor evangelizadora, y 1650, año que simplemente se utiliza para redondear cronológicamente el final de esa etapa de carácter misional.

Las páginas que siguen no tratan de historiar este proceso en su conjunto, sino simplemente de seleccionar los aspectos más destacados del mismo para examinarlos a la luz de cómo se reflejaron en el caso de la evangelización de la América española por tratarse de dos procesos esencialmente idénticos, aunque accidentalmente distintos.

Este examen o paralelismo podría establecerse entre todos los procesos evangelizadores porque la evangelización es, por necesidad, esencialmente idéntica en todos los tiempos y lugares, pero resulta difícil, si no imposible, encontrar en la historia de la Iglesia dos evangelizaciones tan aparentemente idénticas pero en realidad tan distintas debido, precisamente, a sus aspectos accidentales.

1. DOS PARALELISMOS CONTEMPORÁNEOS

El paralelismo objeto de las presentes páginas cuenta con un antecedente tan antiguo como 1595, fecha aproximada en la que el dominico Miguel de Benavides elaboró en Manila su *Ynstrucción para el gobierno Filipinas y de cómo los*

(sic) *han de regir y gobernar aquella gente*, donde establece las tres diferencias existentes entre México y Perú en relación con Filipinas desde el punto de vista de la evangelización.

Tras describir una primera diferencia, consistente en la organización socio-política, expone la segunda y la tercera, en un defectuoso lenguaje impropio de un intelectual como él era.

«La segunda diferencia —dice— es cuanto a lo que ha habido de mudanza en aquellas tierras después de ida allá la fe y los españoles.»

«En México hay ahora innumerables españoles, no solo de los idos de acá, sino de los nacidos allá, que ya son como naturales de allá... Y no sólo hay esta multitud de españoles en la ciudad de México, sino también en otros innumerables pueblos de suerte que ya aquel reino y república están aún en la gente muy mudada, lo cual no es así en las Filipinas, porque en la ciudad de Manila hay españoles, pero en los pueblos de los indios no vive español ninguno, y así se están los pueblos de los indios sin hacer en ellos mudanza ninguna como se estaban antes que los españoles allá fuesen.»

Esa «mudanza» a la que alude, y cuya inexistencia lamenta, es evidentemente la conversión del mundo rural filipino al cristianismo, ya no mediante la directa evangelización de sus habitantes por los misioneros, sino mediante la puesta en práctica de los denominados métodos capilares o de contacto entre los cristianos españoles y los todavía paganos filipinos.

«La tercera diferencia y la principal —prosigue— es en lo que toca a la religión, que ya en México y en todo aquel reino son todos cristianos y están ya por el bautismo dentro de la Iglesia y no es lícito alzar un punto la mano de gobernarlos, aun en lo natural y político, en orden a sustentar aquellas gentes en la fe católica.»

«Y si para sustentar en la fe /a/ aquellas gentes es necesario mudarles todas las leyes y fueros y costumbres suyos (sic) antiguos y todo el gobierno, todo se ha de mudar; y si hubiera algunos infieles ahora por convertir mezclados con los cristianos en México, o se habían de salir de la tierra o habían de estar sujetos a las leyes y gobierno civil y político con que se gobiernan y con que es necesario gobernar a los católicos.»

«Esto en las Filipinas no tiene lugar porque hay innumerables y muy muchas provincias donde no hay cristiano ninguno y así no hay razón por /la/ que se pueda hacer mudanza en ellos cuanto al gobierno suyo antiguo ni cuanto a los señores ni cuanto a cosa ninguna política»¹.

2. EVANGELIZACIÓN Y POLÍTICA EN EL DESCUBRIMIENTO

Refiriéndose a su proyecto descubridor, Cristóbal Colón afirma en su *Diario* que los Reyes Católicos, informados por él mismo de la lamentable situación religiosa en la que se encontraban los pueblos de oriente, y más concretamente China, pensaron en enviarlo a él mismo «a las dichas partes de India para ver a los dichos príncipes y los pueblos y las tierras y la descripción de ellas y de todo y la manera que se pudiera tener para la conversión de ellas a nuestra santa fe y ordenaron que yo fuese por tierra al oriente, por donde se acostumbra de andar, sino por el camino de occidente, por donde hasta hoy no sabemos por cierta fe que haya pasado nadie»².

Para nuestro caso, este pasaje colombino ofrece dos vertientes dignas de consideración: la del propio Colón y la de los Reyes Católicos.

Está claro que Colón se autoatribuye un excesivo protagonismo al presentarse como única fuente de información de los Reyes Católicos para conocer la situación religiosa de los pueblos de extremo oriente.

Sin embargo, también es cierto que en su relato le concede una importancia desusada en esta clase de documentos al aspecto religioso de los pueblos descubiertos, hasta el punto de que en la veintena de veces que lo hace no sólo afirma que no practicaban «ninguna secta», sino que ofrecían muchas posibilidades de convertirse al cristianismo, aunque, como es lógico, no se muestra capacitado para especificar el modo³.

Por lo que se refiere a los Reyes Católicos, no es fácilmente creíble, como parece indicar Colón, que con el descubrimiento colombino solamente aspirasen a

¹ L. HANKE, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas*, México, 1943, p. 206.

² *Diario*, prólogo.

³ *Diario*, días 11 y 16 de octubre; 1, 11, 12 y 27 de noviembre; y 17 y 21 de diciembre de 1492.

evangelizar a los nuevos pueblos, puesto que el mismo Colón insiste también en el hecho de que él mismo tomaba posesión de lo descubierto en nombre de los reyes españoles.

Lo que, en cambio, sí parece indudable es que con ese celo evangelizador Colón trató de poner en práctica las consignas recibidas de los monarcas, quienes no tardaron en aplicarlas ellos mismos a partir de 1493.

De todo ello resulta que este matiz religioso que le imprimieron al descubrimiento de América tanto Cristóbal Colón como los Reyes Católicos y que constituyó el germen de la evangelización hispanoamericana no sólo no se encuentra en el inicio del proceso del descubrimiento de la Filipinas, sino que incluso tardó bastante en formar parte de él.

3. INMEDIATEZ FRENTE A DEMORA EN LA INICIACIÓN DEL PROCESO

Como se sabe, Colón regresó a España, concretamente a Palos de la Frontera, el 15 de marzo de 1493 y se aprestó inmediatamente a comunicar por carta a los Reyes Católicos el éxito de su viaje.

Dos meses más tarde, es decir, en mayo, se produjeron dos acontecimientos trascendentales para la evangelización del mundo acabado de descubrir.

El día 3 de ese mes está fechada la bula pontificia por la que el papa Alejandro VI concedía a los monarcas españoles la posesión del Nuevo Mundo bajo la condición de que, como se lo prometían, se encargaran de evangelizarlo.

Pocos días más tarde, el 29 de ese mismo mes, los reyes comunicaron a Colón que organizara un segundo viaje al Nuevo Mundo, en el que iría acompañado de varios religiosos como integrantes de la primera expedición misionera.

La concesión pontificia y la rápida organización de esta expedición confirman la versión colombina de que el viaje descubridor estuvo proyectado efectivamente en el sentido misional antes aludido, pero sin excluir el objetivo político voluntaria o involuntariamente silenciado por el descubridor.

En el caso de la evangelización filipina, el curso de estos preparativos indispensables del proceso fueron totalmente distintos e incomparablemente más complicados.

En primer lugar, la Corona española no informó a la Santa Sede del descubrimiento del archipiélago, ni el papa le impuso la obligación de que lo evangelizara, como tampoco le otorgó la posesión del mismo.

En segundo lugar, Carlos V, a diferencia de los Reyes Católicos, no pudo poner en práctica en Filipinas ningún proyecto evangelizador a pesar de haberlo intentado en 1525, 1527, 1542 y 1537, con la ulterior circunstancia de que los cuatro agustinos que se proponían iniciarla en 1542 cayeron en poder de los portugueses, quienes los obligaron a regresar a la península con ellos, lo que más tarde hizo también por su cuenta, pero ya desde Filipinas, el franciscano que los había acompañado, con lo que este proyecto evangelizador tuvo que esperar de nuevo, aunque de momento por poco tiempo.

4. RESERVA FRENTE A UTOPIA EN EL PROGRAMA EVANGELIZADOR

Si se observa, ni Alejandro VI le indicaba a los Reyes Católicos cómo tenían que proceder para cumplir la obligación que les impuso de que evangelizaran el Nuevo Mundo, ni los monarcas españoles le especificaron tampoco a los miembros de la primera expedición misionera cuáles eran los métodos más aconsejables para convertir a los indígenas al cristianismo.

Lo más probable es que tanto el papa como los reyes españoles prefirieran no pronunciarse sobre un mundo que desconocían y sobre el que no poseían más datos que los proporcionados por Colón, quien, por otra parte, al mismo tiempo que insistió en las buenas posibilidades evangelizadoras que ofrecían los indígenas americanos prefirió también abstenerse de especificar cómo utilizarlas, seguramente porque también lo ignoraba.

En Filipinas sucedió todo lo contrario.

Olvidándose de lo que ellos mismos habían hecho y procediendo contra lo acostumbrado hasta entonces en Hispanoamérica (salvo algunas excepciones) e incluso sin medir las posibilidades de evangelización de un archipiélago como el de Filipinas, del que en esos momentos apenas sí tenían más noticias que la de su existencia, el franciscano Juan de Zumárraga, obispo de México, el dominico Domingo de Betanzos, provincial de su orden en Nueva España, el también dominico Juan de la Magdalena, más otros doce religiosos cuyo nombres se igno-

ran, concibieron el proyecto de viajar a Filipinas, y, de ser posible, a China, en la expedición que, bajo el mando de Ruy López de Villalobos, zarpó del puerto mexicano de Navidad el 1 de noviembre de 1542.

Su propósito no pudieron realizarlo porque no dispusieron a tiempo de la indispensable licencia real, con la circunstancia de que Zumárraga carecía además de la necesaria aprobación por el papa de su renuncia al obispado antes de abandonarlo.

Firmes en su propósito y con miras a embarcarse en una próxima expedición que en realidad no llegaría a organizarse, Zumárraga y Betanzos recurrieron a fray Bartolomé de la Casas para que les gestionara en Roma, donde se encontraba en ese momento, la aprobación pontificia que necesitaba Zumárraga, al mismo tiempo que se dirigían también al emperador para exponerle su proyecto y obtener su licencia⁴.

En respuesta a esta petición, Carlos V les firmó el 1 de mayo de 1543 una carta dirigida a los «reyes, príncipes y señores, repúblicas y comunidades de todas las provincias, tierras e islas que están al mediodía y al poniente de la Nueva España, nuevamente en nuestros tiempos descubiertas», así como unas instrucciones sobre el modo como debían proceder.

La originalidad de ambos documentos, la inimaginable y hasta ingenua utopía que reflejan, el hecho de que no se cuente con otros similares ni con anterioridad ni con posterioridad a la evangelización filipina, ni siquiera en Hispanoamérica, así como la circunstancia de que sean poco conocidos, son otras tantas razones que inducen a que se le preste aquí una atención especial.

La carta comienza comunicando a sus destinatarios que todos los hombres están obligados a amar y servir al Dios verdadero por haberlos criado y porque los sustenta, deber que incumbe especialmente a los que mayores beneficios han recibido de él.

Estos especiales beneficiarios eran los monarcas españoles, a cuyos «muchos y muy grandes» reinos heredados de sus antepasados había añadido últimamen-

⁴ Una exposición más amplia y documentada de estos trámites, en M. GONZÁLEZ y otros, *Dominicos españoles en el Extremo Oriente*, Madrid, 1988, pp. 12-13.

te «grandes provincias y tierras descubiertas y señoreadas hacia la parte del mediodía y del poniente».

Para cumplir con esta obligación y por la «gran compasión de los que con tanto daño y peligro suyo no lo conocen» o «habían perdido la memoria de la predicación de su nombre y fe que en ella se hizo en tiempos pasados», como les sucedía a los destinatarios de la misiva, había acordado enviar a que los evangelizaran a los portadores del documento.

Tras estas consideraciones dirigidas a los portadores de la carta, comunica a sus destinatarios los motivos de índole religiosa que le inducían a enviarles los misioneros, cuyos nombres, apellidos y cargos especifica, y a los que elogia.

A continuación, tras detallar los beneficios de orden espiritual que éstos les aportarían, aconseja a sus destinatarios que los recibieran y trataran «benignamente» y dieran entero crédito a cuanto les dijeran.

El documento termina con una extensa consideración de índole religiosa más propia de un predicador que se dirigía a sus parroquianos que del emperador de todo un imperio, lo que hace sospechar que su autor no fue ningún escribano de la corte, sino tal vez uno cualquiera de los portadores de la misiva o incluso los tres simultáneamente.

La instrucción sobre cómo debían proceder Zumárraga y sus compañeros reviste la forma de real cédula con la misma fecha de la carta y tiene por objetivo detallar lo que ellos o «cualquiera de ellos» debían hacer en el descubrimiento y pacificación de las tierras e islas a las que iban destinados.

Cabría esperar que, teniendo en cuenta sus destinatarios y la misión exclusivamente evangelizadora que se les asigna expresamente en la carta, la instrucción revistiera este mismo carácter evangelizador, pero no es así.

El documento comienza ordenando a sus destinatarios y portadores que observaran estrictamente «los asientos y capitulaciones acerca de la demarcación y repartimiento de las Indias» que se estaban negociando con Portugal, en cuyas posesiones tampoco debían entrar.

Acto seguido les comunica que viajaban autorizados por la Corona para viajar a donde se dirigían, que este viaje lo efectuaban con el carácter de embaja-

dores suyos «en las tierras e islas de que vosotros tenéis noticia» y «ante cualesquier reyes, príncipes, señores y repúblicas y comunidades que en ellas hubieren» a los cuales entregarían la carta que el propio Carlos V les dirigía.

A continuación les ordena que, una vez llegados a su destino, entregaran a sus destinatarios la carta de la que eran portadores, les informaran de su contenido y les explicaran el motivo de su llegada.

Una vez que los destinatarios de la carta hubieran «entendido» esas explicaciones, los misioneros harían todo lo posible para «atraerlos en conocimiento de nuestra santa fe católica».

Procurarían también «confederarlos en perpetua amistad» con los españoles, asentar con ellos «pases perpetuas» y garantizarles, incluso bajo juramento, que nadie les haría ningún daño y que la Corona española procuraría prender y hasta desterrar a todo español que les causara algún daño o que perpetrara algún escándalo.

Además, debían fomentar «el comercio y la contratación» de una parte con la otra «con las limitaciones y cláusulas» que consideraran conveniente.

Debían procurar asimismo, utilizando para ello «las mejores vías y maneras lícitas y convenientes», atraerlos hacia la amistad y la obediencia a la Corona española, cuyo deseo era que se convirtieran al cristianismo y fueran «regidos y gobernados por nuestra suave y cristiana y perfecta manera de gobernar como cristianos» que eran.

Conseguido todo esto, les garantizarían, en nombre de la Corona, que les tratarían bien y que se les conservarían sus «privilegios, preeminencias y señoríos, libertades, leyes y costumbres» y se establecerían con ellos los «contratos, instrumentos, asientos y capitulaciones» que se juzgaran convenientes, «firmándolas y jurándolas», por una parte, ellos mismos en nombre del emperador, lo que también debían hacer «los reyes y señores y principales entre ellos por la suya, como cosa que ha de ser guardada inviolablemente».

Una vez asentadas las paces con los nativos, harían lo más conveniente en conformidad con lo indicado, colocarían cruces en los lugares que escogieran para ello, poblarían las aldeas con cristianos españoles y fundarían conventos.

Finalmente, les advierte que podrían modificar las cláusulas de esta instrucción donde y cuando consideraran que así convenía, y que debían informar al rey «por cartas y relaciones» de todo lo referente a esta empresa por el especialísimo interés que el emperador abrigaba por el «acrecentamiento del honor y culto divino y la conversión de aquellas gentes»⁵.

Es evidente el marcado interés de Carlos V por este proyecto, de la misma manera que lo abrigó también el papa, quien en 1544 expidió dos documentos pontificios, en el primero de los cuales autorizaba a todos los religiosos mendicantes de Nueva España a evangelizar en Siam, Lian, Canpa, Cochinchina, China y Chincheo, mientras que en el segundo concedía amplias facultades a Zumárraga y sus compañeros, si bien no aceptó la renuncia del franciscano a su obispado, sin la cual no podía emprender viaje a Filipinas.

A pesar de la buena disposición tanto del emperador como del papa, Zumárraga y Betanzos no llegaron a cumplir sus deseos.

5. DE LA CONQUISTA PRESENTE A LA CONQUISTA PASADA

Tanto en Hispanoamérica como en Filipinas, si se habla de la evangelización resulta ineludible hablar también de la conquista porque ambos procesos se influyeron mutuamente, aun cuando sean muy grandes y muy numerosas las diferencias que los separan, hasta el punto de que en América la evangelización llegó a suprimir la conquista mientras que ésta influyó decisivamente en el curso de la evangelización, lo que no sucedió en Filipinas, ni en un sentido ni en otro.

El hecho es lógico.

Mientras la conquista de América se prolongó durante casi todo un siglo, la de Filipinas solamente duró cinco años (1565-1570), con la diferencia de que la primera tuvo que anexionar palmo a palmo la cuarta parte de todo un continente, mientras que la segunda se circunscribió a sólo determinados territorios del archipiélago.

⁵ Ambos documentos, en D. de ENCINAS, *Cedulario indiano /1598/*, Madrid, 1946, 221-2 (carta) y 228-9 (instrucciones).

Mientras la de América tuvo que hacer frente a sucesivos ejércitos capaces y dispuestos a luchar, la de Filipinas no encontró más resistencia que la ofrecida por tribus, muchas veces enemistadas entre sí.

Mientras la primera ocurrió en gran parte durante un período español del máximo esplendor cultural y, por lo mismo, capacitado para la crítica, la segunda sobrevino en las vísperas de la decadencia de ese período y cuando el problema de la de América ya estaba en vías de solución o, lo que es lo mismo, de supresión, lo que sucedería en 1573.

Mientras la de América estuvo sometida a la consideración y al examen de los casi 5.400 misioneros que la vivieron a lo largo del siglo XVI, la de Filipinas solamente la contemplaron personalmente los primeros quince agustinos que llegaron al archipiélago entre 1565 y 1570.

Mientras la de América despertó el interés de los círculos culturales y religiosos de España y de América, e incluso de Europa, la de Filipinas apenas si llegó a rebasar los límites del archipiélago.

Mientras aquélla, salvo excepciones, fue examinada primordialmente en las cátedras de profesores universitarios o en las tranquilas celdas o aposentos de los religiosos que no lo eran, los analistas de la filipina fueron mucho menos en número y con menos medios a su alcance.

Finalmente, la de América planteó un problema entonces de máxima actualidad y de consecuencias más o menos inmediatas para ese proceso, mientras que las reflexiones mantenidas en Filipinas versaron sobre un acontecimiento ya pasado y cuyas consecuencias no se relacionaban directamente con la evangelización del archipiélago.

Esto no significa que en Filipinas no se planteara también, incluso con vehemencia, el problema de si su conquista había sido o no lícita porque de su carácter se extrajeron conclusiones para juzgar de la licitud o ilicitud de algunos comportamientos oficiales.

De hecho, el mismo dominico Miguel de Benavides, al que ya hemos visto hablar de las dos «dificultades» que se planteaban a finales de siglo en el archipiélago, hace consistir la segunda en el interrogante de «si Su Majestad puede pedir y cobrar tributos de los infieles a los cuales los españoles han conquistado y su-

jetado por fuerza de armas sin que los tales infieles hayan dado causa ninguna legítima a la guerra, antes estándose ellos en sus casas han sido acometidos y sujetos por los españoles»⁶.

Como se ve, mientras en América este problema de la licitud o ilicitud de la conquista se planteó para solucionar el doble problema de la evangelización y de los derechos humanos, en Filipinas se planteó para juzgar de la licitud o ilicitud del cobro de tributos a los nativos, cuya moralidad dependía de la licitud o ilicitud de la conquista del archipiélago y, por ende, de la legitimidad o ilegitimidad del dominio o posesión de las islas por parte de la Corona española.

6. TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA EVANGELIZACIÓN PACÍFICA

Normalmente, en la historia de la evangelización americana se denomina pacífica a la puesta en práctica en un territorio que no hubiera sido previamente conquistado por medio de las armas.

Sin embargo, también es cierto que, sobre todo en Filipinas, hubo quienes exigieron para considerar pacífica a una evangelización el requisito de que el misionero no sólo no estuviera precedido por el conquistador, sino que en el ejercicio de su ministerio ni siquiera lo estuviera por simples soldados como medida de precaución, es decir, ejerciendo el cometido de escoltas.

Tal hubiera sido la filipina si Zumárraga y Betanzos hubieran podido llegar al archipiélago y hubieran aplicado en él las instrucciones recibidas del emperador.

En este mismo caso, la evangelización filipina habría comenzado coincidiendo plenamente con el modo como lo había hecho en 1493 la hispanoamericana, porque ésta comenzó también en la actual República Dominicana (antigua isla Española) sin que el territorio se hubiera conquistado por medio de las armas.

Sin embargo, lo que sucedió fue que esta coincidencia no excedió del campo de la teoría porque, superado el primer intento fracasado de 1542, la evangelización filipina no comenzaría de hecho hasta que el archipiélago fue anexiona-

⁶ HANKE, *Cuerpo de documentos*, 195.

do a España mediante su conquista por Miguel López de Legazpi a lo largo de los años 1565-1569.

Desde este punto de vista, lo sorprendente no es que el archipiélago fuera conquistado en ese momento histórico con anterioridad y hasta con miras a la evangelización, porque ésta era la práctica que entonces predominaba en la América española, sino que Carlos V, abandonando la mentalidad mantenida en 1529, adoptara ahora el sistema de la evangelización pacífica y proyectara implantarla en Filipinas en un momento como 1543, en el que el sistema de la conquista se encontraba en un período de auge muchísimo más intenso que en 1565.

De hecho, en 1529, es decir, en su primera iniciativa evangelizadora respecto de Filipinas (aunque designadas con otro nombre), le había ordenado a Simón de Alcazaba que al año y medio de iniciado su fracasado viaje a Chíncha tenía que «conquistar y poblar», con los 150 hombres que llevaba, el primer poblado que encontrase una vez superado el estrecho de Magallanes y que, transcurrido otro año y medio, estaba obligado a «seguir y fenecer el dicho viaje con los dichos ciento y cincuenta hombres, con las personas, religiosos y clérigos y con los nuestros oficiales que para la conversión de los indios a nuestra santa fe y buen recaudo de nuestra hacienda vos serán dados»^{6 (bis)}.

La explicación de este cambio por parte de Carlos V no parece haber obedecido a su cambio de mentalidad, pues la evolución de la conquista americana lo desmiente, sino al hecho concreto de que en esas instrucciones intervinieran de una manera u otra precisamente dos acérrimos adversarios de la conquista americana.

Por una parte, el propio fray Juan de Zumárraga, cuya junta eclesiástica de México (ciudad de la que era obispo) de 1536 ya se había pronunciado contra la conquista, lo mismo que volvió a hacerlo más tarde la de 1546.

Por otra, fray Bartolomé de las Casas, autor precisamente de la célebre obra *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, dedicada toda ella no sólo a condenar la conquista, sino, y sobre todo, a demostrar que no había otra clase de evangelización lícita que la pacífica.

^{6 (bis)} *Ibid.*

A pesar de la discusión sobre el modo de evangelizar, es decir, sobre si se podía admitir la evangelización armada o no podía haber más evangelización que la pacífica, en líneas generales y salvo excepciones, la evangelización hispanoamericana estuvo precedida desde 1509 hasta 1573 por la previa anexión política del territorio mediante su conquista⁷.

En el caso de Filipinas sucedió lo contrario, porque su conquista y su evangelización no estuvieron precedidas por esa disputa y porque la discusión surgió precisamente cuando la conquista era ya agua pasada, como veremos más adelante.

En ella intervino, por ejemplo, el dominico Domingo de Salazar, primer obispo de Manila, quien en 1582 se quejaba a Felipe II de que no fueran los obispos o los religiosos los que pudieran determinar qué modo de evangelización se debía adoptar en cada ocasión porque esa facultad estaba reservada por ley a los gobernadores.

Con esta manera de expresarse admitía la posibilidad de decantarse por la evangelización armada, postura que aclara inmediatamente al añadir que «sin duda es cosa vergonzosa e indigna de quien profesa tal ley como la nuestra que no confiamos de Dios que alguna vez harían más solos los predicadores que no acompañados de arcabuces y picas, aunque no niego que esto no sea lícito y alguna vez necesario, pero no sería malo que alguna vez se intentase este otro camino»⁸.

Como él mismo confiesa, con esta solución quería abrir la posibilidad de conquistar China para poder evangelizarla.

Sin embargo, al saber que eran falsas las razones que se le habían aducido para defender la conquista de ese imperio, en 1590 adoptó una postura meridianamente clara a favor de la evangelización pacífica al afirmar ya sin ambages que «una de las mayores ofensas que a Dios se haría y el mayor impedimento y obstáculo que se pondría al evangelio es ir a la China con mano armada ni con género de violencia»⁹.

⁷ J. OYARZÚN IÑARRA, *Expediciones al estrecho de Magallanes y Tierra del Fuego*, Madrid, 1976, 68.

⁸ Véase sobre este tema *Actas del I simposio sobre la ética en la conquista de América (1492-1573)*, Salamanca, 1984.

⁹ L. GUTIÉRREZ, «Domingo de Salazar, O. P., primer obispo de Filipinas (1512-1594): un luchador por la justicia y la liberación en Filipinas durante el siglo XVI», en M. GONZÁLEZ y otros, *Dominicos españoles en Extremo Oriente*, Madrid, 1988, p. 98.

Con mucha mayor extensión y profundidad que Salazar abordó este mismo tema de la evangelización pacífica el también dominico Miguel de Benavides, quien en 1596 escribió un tratado cuyo título recuerda al ya citado de fray Bartolomé de las Casas: «*De la preparación evangélica y del modo de predicar el santo evangelio*»¹⁰.

De hecho, el tema y postura ideológica es la misma en ambos, aunque no coincidan en el desarrollo de la tesis, a juzgar por lo que se conserva de la obra de Las Casas.

De este último ha llegado hasta nosotros el capítulo quinto del libro primero, el cual está dividido en dos partes.

La primera de estas dos partes concluye con la afirmación de que la norma establecida por la divina providencia para predicar el evangelio es la de que esta evangelización debe ser «persuasiva y exhortativa», tesis que demuestra con el desarrollo de cinco argumentos «de razón» y muchos otros «de autoridad».

La segunda parte está constituida por la «demostración del modo contrario de predicar el evangelio, a saber, sujetando primeramente a los infieles al dominio del pueblo cristiano y, una vez sujetos, predicarles la fe de una manera ordenada».

Al igual que la primera, esta segunda demostración está basada también en seis argumentos «de razón» y en otros muchos de «autoridad»¹¹.

La manera de proceder de Miguel de Benavides es totalmente distinta.

Antes de exponerla conviene ambientarla con varias consideraciones.

El mismo, refiriéndose al ambiente reinante en Filipinas, al que califica de «dificultades», especifica que la primera consistía en dilucidar «si se ha de guardar en la promulgación y predicación del santo Evangelio la regla y arancel que Jesucristo Nuestro Señor dejó escrito en el mismo Evangelio y el estilo que los san-

¹⁰ *Ibid.*, 98 y 99.

¹¹ B. de las CASAS, *De unico vocationis modo*, en *Obras completas*, II, ed. de Paulino Castañeda y Antonio García del Moral, Madrid, 1990, pp. 17-21.

tos y la Iglesia toda ha guardado siempre, o si se ha de mudar ya de estilo e ir los predicadores acompañados de soldados que los amparen y defiendan»¹².

Esta aseveración la confirma en otro paraje al decir que «la primera dificultad es si se ha de predicar la fe a los gentiles por predicadores pobres y solos, fiados del amparo de Dios conforme al Evangelio y a lo que está proveído por las Ordenanzas o si se ha de meter la doctrina con las armas y gente de guerra».

Las Ordenanzas a las que se refiere son las denominadas Ordenanzas del Bosque de Segovia del 13 de julio de 1573, a las que, partidario como era de la evangelización pacífica, acto seguido las elogia porque prohibían las conquistas americanas, afirmando que «lo proveído está conforme a los preceptos del Evangelio y con la justificación que se requiere para que nuestro Señor sea servido y su santa ley promulgada en las tierras que se van descubriendo»¹³.

Esta «dificultad» o controversia a la que trata de responder la generó el jesuita Alonso Sánchez con su declarada postura a favor de la guerra, como veremos en el apartado siguiente.

La tesis general del tratado de Benavides, titulado: *Tratado segundo. De la predicación evangélica y de el modo de predicar el santo evangelio*¹⁴, es que en la predicación del Evangelio en las Filipinas de entonces o de cualquier otro siglo había que observar a la letra el precepto impartido por Jesucristo a sus discípulos, es decir, «sin ejércitos y sin gente de guarda», por medio de predicadores «apostólicamente pobres, desacompañados, sin que tengan que fiar de brazo de carne ni en defensa humana... como ovejas entre lobos».

La primera razón o «demostración» de esta tesis se deriva del objetivo de la predicación que es «la gloria de Dios», la cual sólo se consigue por medio de trabajos y sufrimientos, como hizo Jesucristo.

¹² HANKE, *Cuerpo de documentos*, 195.

¹³ GUTIÉRREZ, «Domingo de Salazar», 105.

¹⁴ Véase sobre punto, M. A. MEDINA, «Ynstrucción para el gobierno de las Filipinas según fray Miguel de Benavides, O. P, obispo de Nueva Segovia, en GONZÁLEZ, *Dominicos en Extremo Oriente*, 103-140, donde se consigna el dato de que el tratado ha sido editado en la revista *Unitas*, 21 21 (948) 161-180, 393-397, 608-624, 902-917; 22 (1949) 171-189. Un extracto del mismo, en GONZÁLEZ, *Ibid.*, 131-135, en el que por su interés se basa el que insertamos a continuación.

La segunda se basa en «la rudeza y dureza del mundo», en el sentido de que con anterioridad a la llegada de Jesucristo se acostumbró a atraerse a los hombres acomodándose a sus gustos, es decir, por medio de la riqueza, las victorias en las guerras y hasta los milagros, mientras que tras la llegada de Jesucristo «convino que mudase Dios el estilo y, en lugar de sabios filósofos, escogiese predicadores idiotas; y en lugar de riquezas, pobreza; y en lugar de regalo, trabajos», razonamiento —añade— que es el que «oímos en los púlpitos y leemos en los libros».

La tercera prueba «se colige del fin próximo de la predicación evangélica, el cual es plantar en el mundo una religión sobrenatural», cuya práctica «se granjea con la humildad, con la paciencia y con las demás virtudes del predicador y se disminuye con cualquier género de fuerza o temor», como es el que infunden «los soldados que acompañarán al predicador... ya que las primeras vistas son de guerra».

La cuarta prueba «se colige de los contrarios que la predicación del Evangelio destruye», es decir, la concupiscencia de la carne, la cual desaparece al desaparecer el temor a la muerte; la concupiscencia de los ojos, la cual es incompatible con la pobreza del espíritu; y la soberbia de la vida, que deja de existir ante el testimonio de las personas que son capaces de sufrir lo que sea por su amor a la verdad.

La quinta prueba se deduce del comportamiento de los propios predicadores «porque su vida ha de ser un libro donde se lea lo que el Evangelio enseña», esto es, «fe de cosas sobrenaturales nunca vistas y esperanza en un ayudador», virtudes que no podían mostrar los predicadores si evangelizaban acompañados de soldados.

La sexta prueba se colige de aquellos para quien (sic) son las primeras nuevas del Evangelio: «éstos son los pobres y gente común del pueblo», sector poblacional al que, en lugar de hacerlo con ejércitos, conviene abordarlo con pobreza y humildad.

La conclusión de todo ello es que «llevar soldados es contrario al fin de la predicación, a lo que se intenta engendrar en las almas, a los sujetos próximos y al propio predicador».

Agotadas las pruebas o «demostraciones», enumera los ocho inconvenientes que, según él, parecían derivarse de lo que venimos denominando evangelización pacífica.

Practicándola, los evangelizadores no podrían ejercer las virtudes teologales ni otras similares a éstas; no podrían ser llevados ante los tribunales; no necesitarían la prometida asistencia del Espíritu Santo y perderían toda ocasión de sufrir persecución por la justicia y de padecer martirio por Jesucristo.

Acto seguido vuelve a tratar de demostrar la veracidad de su tesis con pasajes tomados de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres, de los Doctores de la Iglesia y hasta de las disposiciones emanadas de la Corona a este respecto, todas las cuales, según él, comenzando por las promulgadas a raíz del descubrimiento, insistían en que se tratase con amor a los indios, precepto que muy pocos conquistadores habían observado en América, pues se habían dedicado a robar y destruir los lugares por los que habían pasado.

Finalmente, aduce la razón de que tanto los papas como los reyes españoles estaban obligados a procurar la conversión de los nativos al cristianismo mediante el envío de predicadores que los indujeran a ello, los cuales estaban obligados por su parte a demostrar con sus palabras y con sus obras que eran los verdaderos enviados de Dios «pues para ayudar al entendimiento sirven razones y palabras del predicador, mas la voluntad se mueve por la santidad de vida del predicador».

Una vez demostrada su tesis con tantas y tan diversas «demostraciones», remata la disertación respondiendo a las posibles objeciones que se le podían presentar, cuyo número cifra en siete.

La primera es el texto bíblico en el que se dice que «se les obligue a entrar», es decir, que se recurra a los soldados para que los nativos entren en el seno de la Iglesia, a lo que responde que la frase no se refiere a los infieles, sino a los herejes.

La segunda objeción se basa en el pasaje del Evangelio en el que Jesucristo aconseja a sus apóstoles que lleven armas para defenderse, a lo que responde que este consejo no es aplicable en el caso de Filipinas.

La tercera consiste en afirmar que, en el caso de Filipinas, Dios había mostrado claramente su voluntad al hacer que la conversión de los nativos se hiciera con el acompañamiento de soldados, a lo que contraponen la interpretación de que ese proceso no fue querido, sino solamente permitido o tolerado por Dios.

La cuarta objeción consiste en la afirmación de que hay que distinguir los tiempos para no aplicar a unos lo que es propio de otros, a la que responde que Jesucristo no estableció semejante distinción, sino que promulgó unos principios valederos para siempre.

Las objeciones quinta, sexta y séptima abandonan el campo teológico o es-
criturístico en el que se mueven las cuatro anteriores para ceñirse a lo aconteci-
do en América.

En ella, en primer lugar, ya estuvo prácticamente establecido que la evangeli-
zación estuviera precedida por la conquista, razón por la cual no había que cam-
biar nada.

En segundo lugar, con este método se convirtieron allí, en cien años, más
infieles que los convertidos a lo largo de los cuatro primeros siglos de la Igle-
sia.

Benavides responde que no se trata de dilucidar hechos históricos, sino de es-
tablecer principios doctrinales, que es absurdo defender la teoría de que las
armas constituyen un medio de conversión superior al de la predicación o al del
martirio de los evangelizadores y que el mayor o menor número de bautizados
es mucho menos importante que la calidad de las conversiones.

La séptima y última objeción la hace consistir en el hecho de que la mayor
parte de las expediciones de misioneros que habían intentado poner en práctica
el sistema de la evangelización pacífica habían terminado con la muerte de sus
integrantes por carecer de soldados que los defendieran.

Benavides responde, incluso con ejemplos concretos, que no siempre había
sucedido así, y que cuando había ocurrido fue a causa de las imprudencias o del
mal comportamiento de los seglares o de los soldados.

7. DEFENSORES Y ADVERSARIOS DE LA CONQUISTA

En el terreno oficial, dado su carácter de gobernador del archipiélago, a favor
de la licitud de la conquista se pronunció, por ejemplo, el gobernador del archi-
piélago, Francisco de Sande, quien en 1576 la defendió a pesar de la orden re-
cibida de Felipe II.

Según sus palabras, el monarca había dictado ese año unas ordenanzas «sobre las pacificaciones, que tratan sobre llamar a los indios pacíficamente de poblar junto a ellos y persuadirles que sean cristianos por medio de los frailes».

A continuación, y tras calificar a esas ordenanzas de «muy santas y justas», le advierte al rey que «bien claro se ve y entiende que no se /le/ ha hecho buena relación porque los indios son comúnmente como venados y cualquiera que va a descubrimientos tiene necesidad de hacer emboscada para tomar uno que llame a los otros que se han ido a los montes, y entretanto que van y vienen es menester que Dios obre milagros en dar que coman los soldados y vistan y calcen, y también los frailes que a ello han de ir y tener aviso»¹⁵.

Con la postura de este gobernador coincidía el jesuita Alonso Sánchez, quien en 1582 llegó incluso a considerarla conveniente como medio de preparar y favorecer la evangelización, basado en cinco puntos fundamentales, algunos de ellos tomados de pasajes de la Sagrada Escritura y en cuya defensa llegó a elaborar más de 40 tratados y hasta a viajar a Madrid en 1586, e incluso a Roma, aunque no obtuvo ningún resultado práctico¹⁶.

Por lo que se refiere a los misioneros opuestos al sistema de conquistas, ya quedó dicho anteriormente que Legazpi inició la del archipiélago en 1565 con el desconocimiento y la oposición de los primeros seis agustinos que acababan de llegar a él, hecho al que el obispo dominico Domingo de Salazar añade, como hemos visto, que con esa conquista quebrantó la prohibición oficial que tenía de llevarla a cabo (lo que no concuerda con la capitulación que firmó para ello).

Uno de estos agustinos, precisamente el más destacado de todos ellos, era Martín de Rada, cuya postura es fácil de adivinar si se tiene en cuenta que de 1554 a 1556 estuvo matriculado en la universidad de Salamanca¹⁷ y que, lo

¹⁵ M. A. GARCÍA-ABASOLO, «Relaciones entre los grandes virreyes de México y los agustinos ante la presencia española en Filipinas», en I. RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ (ed.), *Agustinos en América y Filipinas*, II, Valladolid, 1990, p. 636.

¹⁶ «Razonamiento del P. SÁNCHEZ sobre el derecho de Su Majestad, obligación y conveniencia de conciencia de conservarse en posesión de las Filipinas», en F. COLIN, *Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas*, P. Pastells, II, 576-387.

¹⁷ A. M. RODRÍGUEZ, «Alumnos de la universidad de Salamanca que realizaron el transplante del pensamiento de la ética de la conquista a América», *La ética en la conquista de América*, p. 382.

mismo que sus compañeros, estaba profundamente influido por el también agustino Alonso de Veracruz.

Su postura contraria, la conquista la consignó, primero, con estas palabras: «Para conquistar esta tierra no son menester soldados porque ellos no miran por el bien de la tierra sino cómo henchir de presto para volver a su tierra; más habían de enviarse pobladores que pretendiesen permanecer en ellas»¹⁸.

Dado el ambiente de la época, estas palabras suelen interpretarse como una oposición a la conquista por considerarla ilícita, cuando en realidad lo que reflejan es una postura contraria a ella únicamente por la consabida conducta de los soldados, de lo que podría deducirse que si se garantizaba su buen comportamiento no habría por qué oponerse a la anexión armada.

Lo que sí refleja nítidamente su pensamiento es esta otra afirmación suya algo posterior: «Determinose que, habiendo venido los españoles por coadjutores de la predicación del evangelio, puesto que ni las guerras y sucesiones de estas islas fueron justas, ni en ellas se guardó las instrucciones de Su Majestad»¹⁹.

El pasaje refleja nítidamente la oposición de Rada a la guerra ya no sólo por la razón aducida anteriormente, sino por considerarla ilícita, si bien tampoco fundamenta suficientemente esa ilicitud.

Merece anotarse, asimismo, que el pasaje ya no recoge únicamente el pensamiento de su autor, sino que parece reflejar el de los restantes agustinos del archipiélago.

Si éstos compartieron su postura con el célebre fray Alonso de Veracruz, los dominicos lo hicieron con fray Bartolomé de las Casas y otros eminentes teólogos de su orden pertenecientes a la denominada escuela de Salamanca.

El más destacado de todos ellos fue el dominico Domingo de Salazar, obispo de Manila, quien en 1590, contradiciendo al jesuita Alonso Sánchez, le decía a Felipe II que ya no sólo la guerra, sino el simple acompañamiento los misioneros por soldados, salvo casos muy especiales, era la manera «más perniciosa que

¹⁸ GARCÍA-ABASOLO, «Relaciones entre los grandes virreyes», 626.

¹⁹ *Ibid.*, 634.

para estos naturales se les podría inventar y más impeditiva de la conversión de los infieles».

Su postura sobre este punto era tan firme que para defenderla viajó a Madrid en 1593 no obstante ser ya octogenario.

Las razones que aduce para afirmar que la guerra librada para la conquista del archipiélago no fue justa las expone en su *Tratado en que se determina lo que se ha de tener acerca de llevar tributos a los infieles de las islas Filipinas*, extraña inserción que obedece al hecho de que la licitud o ilicitud del cobro de tributos la hace depender de la licitud o ilicitud de la conquista.

Según él, esta conquista fue ilícita, en primer lugar, porque los «capitanes» que la llevaron a cabo no sólo no contaron con la «licencia expresa» de la Corona española para efectuarla, sino que el rey se la había prohibido, razón por la cual esa guerra «no ha podido ser justa ni por ella se ha podido adquirir para S. M. un solo palmo de tierra de aquellas islas».

Una «segunda y más principal» razón que milita en contra de esa licitud es la de que en esa conquista no se dio la condición de que «de parte de los indios se hubiese dado causa tan bastante que se les pudiese hacer guerra y fuesen privados de sus señoríos y los tomase S. M. que fuera si los tales indios cometiesen algún grave delito por el que mereciesen ser castigados y privados de la manera dicha, como si hubieran hecho algunos graves daños a los españoles vasallos suyos de los que, siendo requeridos, no quisiesen hacer satisfacción suficiente»²⁰.

Ni que decir tiene que otro acérrimo adversario de la conquista fue el también dominico Miguel de Benavides, a quien ya hemos visto defender a capa y espada el sistema de la evangelización pacífica como el único admisible.

Su postura contra la conquista del archipiélago la expone hacia 1585 en un documento que, como en el caso de Domingo de Salazar, a primera vista no parece guardar relación con este tema, pues se titula *Ynstrucción para el gobierno de las Filipinas y de cómo los (sic) han de regir y gobernar aquella gente*²¹.

²⁰ I. RODRÍGUEZ, «Los agustinos en la evangelización de Filipinas», en *Missionaria Hispanica*, 23 (1966) 67.

²¹ HANKE, *Cuerpo de documentos*, 193-270.

Tras referir el desdichado caso del asentamiento de españoles a un lugar que no especifica, relata el sistema seguido en la conquista y gobierno del archipiélago desde 1564, respecto de lo cual afirma que «todo lo que estos gobernadores y conquistadores hacen todo es un engaño y trampantojo que a S. M. y a su Real Consejo de las Indias se les hacen y todo es aumentar gastos a la hacienda real sin provecho ninguno, si no es para ellos solos, y todo es echar obligaciones a la conciencia real y a la de sus consejeros»²².

8. LA CONTROVERSIA SOBRE EL DOMINIO ESPAÑOL

Al igual que en América, también en Filipinas se suscitó la controversia sobre la anexión política del archipiélago como primera consecuencia de la conquista.

Como es lógico uno de los que más destacaron en América en esta controversia fue también fray Bartolomé de las Casas, quien de la misma manera que le consagró un volumen a conquista como medio de evangelización le dedicó también otro al tema del dominio o posesión política de lo conquistado.

Sin embargo, se da la paradoja de que, contra toda lógica, después de rechazar la conquista como medio de evangelización, admitió la validez del dominio político derivado de ella.

Después de una prolongadísima disertación que ocupa gran parte del volumen titulado *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias*, elaborado 1553²³, llega finalmente a dos conclusiones y un corolario.

Según la primera conclusión, «los reyes de Castilla y León tienen justísimo título al imperio soberano y universal, o alto, de todo el orbe de las que llamamos océanas Indias».

Según la segunda, con este imperio «se compadece tener los reyes y señores naturales de los indios su administración, jurisdicción, señorío y dominio sobre sus “pueblos”».

²² *Ibid.*, 201-204.

²³ *Biblioteca de Autores Españoles*, vol. CX, Madrid, 1958, 350-423.

El corolario es que «el papa puede privar a cualquier señor infiel de su señorío y jurisdicción»²⁴.

Coincidiendo parcialmente con Las Casas, en Filipinas desarrolló también este punto el asimismo dominico Miguel de Benavides, quien afirma en 1595 que «los reyes de Castilla tienen un dominio supremo y como imperial sobre todos los indios que se bautizaren aunque los tales indios bautizados no hayan dado la obediencia a los tales reyes de Castilla y aunque de hecho contradigan a ella»²⁵.

En cambio, y diferenciándose tanto de Las Casas como de su compañero en Filipinas, Miguel de Benavides, el también dominico Domingo de Salazar se muestra contrario a este dominio, no (como cabe suponer a primera vista) en el que titula *Tratado del título que los reyes de España tienen para ser señores de las Indias*²⁶, el cual está dedicado a hablar de los «estorbos» existentes en el archipiélago para la evangelización, sino en su *Tratado en el que determina lo que se ha de tener acerca de llevar tributos a los infieles de las islas Filipinas*²⁷.

En él comienza estableciendo el principio general de que nadie podía imponer ni recaudar tributos «si el que los echa no tiene derecho a poderlos echar».

A este primer principio añade inmediatamente este segundo: «Ninguno puede tener derecho a echar tributos de la manera dicha en el primer fundamento si no tiene algún verdadero y legítimo título sobre /el/ que funde el derecho que tiene para echarlos».

A continuación, sin abandonar el terreno de los principios generales, establece el tercero: «Sólo dos títulos hay sobre /los/ que se puede fundar el derecho de echar y llevar tributos de manera dicha en el primer fundamento. El primero, por razón del gobierno político y temporal. El segundo, sobre (sic) gobierno divino y sobrenatural».

Descendiendo luego al punto concreto del dominio o posesión de las islas, llega a la conclusión de que el gobierno temporal «no puede pertenecer sino al

²⁴ *Ibid.* 352 y 366-374.

²⁵ HANKE, *Cuerpo de documentos*, 211.

²⁶ *Ibid.*, 186-192.

²⁷ *Ibid.*, 117-184.

que es señor de aquellos a quienes se echan», circunstancia que no se daba en Filipinas porque el monarca español no reunía ninguno de los dos «títulos» que podían convertirlo en tal: el de elección o el de guerra justa.

La elección no se dio porque para su validez tenían que haber concurrido tres circunstancias, que él califica de absolutamente necesarias y de derecho natural.

En primer lugar, «que todos o la mayor parte de los naturales de aquellas islas hubiesen elegido y tomado por su rey y señor al rey de Castilla y hacerse sus vasallos».

En segundo lugar, «que si había señor o señores en aquellos pueblos o provincias viniesen con los demás en ello y consintiesen en la tal elección».

En tercer lugar, «que esto lo hiciesen de su mera y libre voluntad, sin que interviniese fuerza, violencia, temor, engaño, ni ignorancia, sino, que sabiendo y entendiendo lo que hacían y queriéndolo hacer, tomasen al rey de Castilla por su rey y señor y ellos se hiciesen sus súbditos y vasallos».

En cuanto a la guerra, ya hemos visto anteriormente cómo niega que fuera justa.

En conformidad con lo visto anteriormente, el agustino Martín de Rada, al negar la licitud de la conquista desaprobaba también la anexión política de las islas, o lo que es lo mismo, la legalidad del dominio sobre ellas por parte de la Corona española.

Es la misma postura de los restantes agustinos del archipiélago, de los que el mismo Rada afirma en 1574: «He pedido la opinión de todos los Padres que he encontrado aquí y todos afirman unánimemente que ninguna entre todas estas islas han venido a poder de los españoles con justo título»²⁸.

Esta actitud la modificó en 1577 en un informe enviado a México al también agustino Alonso de Veracruz sobre «los principales títulos por donde éstos (los nativos) pudieron ser sujetados».

²⁸ GARCÍA-ABASOLO, «Relaciones entre los virreyes», 630.

Según él estos títulos eran: 1) la tiranía de los jefes indígenas o el carácter humano de sus leyes; 2) la necesidad de garantizar los desplazamientos de los españoles por tierra y mar; 3) la de poder proceder al ordenamiento político y social del Archipiélago²⁹.

También se mostró favorable a esta anexión o dominio la junta eclesiástica o sínodo de 1582, la cual, después de interminables y hasta acaloradas discusiones e incluso después de haber calificado de ilícita a la conquista, justifica la anexión por la tercera de las razones aducidas en 1574 por Martín de Rada, es decir, la necesidad de garantizar la predicación del evangelio.

Partiendo de este punto añadía que, cumpliendo debidamente las leyes promulgadas por la Corona, no se podía discutir este dominio y ni siquiera era necesario convocar un sínodo para ello³⁰.

Esta misma licitud fue defendida también, ahora en 1591, por los agustinos, los franciscanos y los jesuitas convocados al efecto.

Los agustinos y los franciscanos se basaban en que el rey de España era señor universal de todas esas islas por razón del beneficio espiritual que de ello recibían los nativos, así como por la donación del Nuevo Mundo a España hecha por el papa Alejandro VI en 1493.

Los jesuitas se apoyaban también en esta donación sin aducir ningún otro argumento, pero advirtiendo que con ella el papa había obligado a la Corona española a evangelizar el archipiélago, así como a defender a los misioneros y a los cristianos³¹.

Su postura favorable a la legitimidad del dominio español la defendió en 1581-1582, pero ahora, a título únicamente personal, el también jesuita Alonso Sánchez, quien, refiriéndose a Filipinas, defendió tesis de que «Su Majestad puede y aun tiene la obligación de tener allí poder y fuerza».

En defensa de la afirmación aduce cinco argumentos: 1) «toda república, dondequiera que esté, tiene derecho a ser gobernada y a aumentarse en sí y para de-

²⁹ *Ibid.*, 638.

³⁰ GUTIÉRREZ, «Domingo de Salazar», 98.

³¹ MEDINA, «Ynstrucción», 123.

fenderse y vengarse de cualquiera que la injurie»; 2) en Filipinas, los nativos están ya pacificados y convertidos, por lo que la Corona española puede y debe poner los medios necesarios para que haya allí quien los eduque y les dé ejemplo; 3) una cristiandad nueva tiene necesidad de proporcionar personas que la fortalezcan y la animen; 4) necesita también personas que la fuercen y compelan a permanecer en lo iniciado; 5) está asimismo necesitada de quien la ampare porque «los que se quedan gentiles son enemigos capitales de los que se convierten».

A pesar de su minucioso razonamiento a favor del dominio español en el archipiélago, no dejó de haber quien se opusiera a su tesis³².

En diametral oposición a esta manera de pensar, el dominico Miguel de Benavides, quien entre 1595 y 1596 había enviado al Consejo de Indias un tratado con el título *Tratado tercero. Del dominio y señorío u otro título legítimo concedido por el papa a los reyes de España por ser señores de las Indias*, afirma que para que se pudiera justificar este dominio tenían que darse, como mínimo, estas tres condiciones: 1) que la anexión se hubiera realizado mediante una guerra justa; 2) que la hubieran solicitado los nativos o la hubieran aceptado gustosamente; 3) que la hubiera concedido el papa.

Según él, la primera condición no se dio porque, según hemos visto ya anteriormente, según él la guerra o conquista no había sido justa, puesto que no había habido motivo para ella ni previa provocación por parte de los nativos.

Tampoco se dio la segunda porque los nativos nunca habían dado la obediencia a la Corona española, tampoco habían solicitado esa anexión y nunca habían aceptado tampoco voluntariamente el dominio español.

Finalmente, la donación pontificia tampoco se había otorgado nunca y en el caso de haberse otorgado hubiera sido nula porque el papa no gozaba de poder directo sobre el archipiélago ni podía «entrometerse en el gobierno temporal de los reinos y repúblicas»³³.

³² COLIN-PASTELLS, *Labor evangélica*, II, 387-407. Para más datos véanse también las páginas 362-376 y 387-561.

³³ MEDINA, «Ynstrucción», 117.

9. EL FENÓMENO DE LAS CONVERSIONES MASIVAS

Hablando en general, tanto en Hispanoamérica —desde 1509 hasta 1573— como en Filipinas —desde 1565 hasta 1569— la evangelización estuvo precedida por la conquista armada del territorio, es decir, por una auténtica guerra.

Si en ambos lugares hubieran estado vigentes en esos momentos los principios o las convicciones hoy predominantes en nuestra sociedad, esa conquista debiera haber constituido un gravísimo y hasta insuperable obstáculo para la conversión al cristianismo, tanto por parte de los indígenas americanos como por la de los nativos de Filipinas, debido al comprensible resentimiento que les hubiera producido la conquista.

Sin embargo, y contra todo pronóstico, esa guerra no sólo no constituyó ese obstáculo, sino que hasta se dio la singular circunstancia de que los indígenas que la vivieron se volcaron en el cristianismo tanto más cuanto más heroica fue esa conquista, como sucedió, en el caso de América, en los imperios azteca e incaico, y en Filipinas en los lugares más evolucionados, como lo eran las ciudades.

La razón estriba en que tanto para unos indígenas como para los otros, habituados como estaban a la guerra, no reaccionaron en función de los daños originados por la conquista cuanto en función de la derrota que ésta supuso, tanto para unos dioses como para unos dirigentes políticos y religiosos, en los que hasta entonces habían creído o a los que habían obedecido incondicionalmente.

En el caso de la América española, este vuelco hacia el cristianismo, consistente en el denominado fenómeno de las conversiones masivas, se refleja en las descripciones que hacen, por ejemplo, los franciscanos de México al afirmar en 1544 que los indios acudían al bautismo «a banderas desplegadas» y que no podían atender a tantos indios como se convertían.

De la misma manera que lo expresan también quienes, con tan evidente como acostumbrada exageración, hablan de los 52.558 bautismos administrados por el mercedario Francisco de Bobadilla a lo largo de seis meses en Nicaragua en 1538-9, o de los aproximadamente 300.000 hombres adultos (sin contar las mujeres ni los niños), bautizados en Perú con anterioridad a 1565³⁴.

³⁴ Véase sobre este punto P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid, 1960, pp. 450-463.

Estas mismas exageraciones numéricas se dan también en el caso de Filipinas porque se trata de expresiones o recursos lingüísticos de la época que no tratan de consignar una cantidad exacta, a veces, ni siquiera cuando consignan cifras concretas, sino de ponderar un hecho determinado, que en nuestro caso es el de este fenómeno de las conversiones masivas.

En el caso de Filipinas lo hace, por ejemplo, el primer gran cronista de su evangelización, es decir, el franciscano Marcelo de Ribadeneira, quien a finales del siglo XVI afirma que los agustinos atendían en 1598, «según se dice de cierto», a cien mil nativos ya convertidos al cristianismo o que los franciscanos que tenían 38 conventos más otras «muchas iglesias pequeñas», cuidaban de unos seiscientos mil cristianos muy aprovechados en el conocimiento de Dios y deseosos de la salvación de sus almas, cuando es la de 600.000 la cifra de habitantes que se calculan para Filipinas a la llegada de los españoles.

Ya prescindiendo de cifras, este mismo historiador añade que, además de estos nativos ya convertidos al cristianismo había «otros tantos infieles que pedían el bautismo, pero que no se les podía administrar sino muy poco a poco por la falta de misioneros».

Afirma asimismo que en las misiones de los dominicos había «muchos infieles» deseosos de bautizarse debido a las buenas obras que recibían de los religiosos, a lo que añade, hablando en general, que, «fuera de esto, hay entre los cristianos gran muchedumbre de infieles que se quieren convertir y están pidiendo el pan del Evangelio», a los que no se les podía bautizar por falta de evangelizadores³⁵.

³⁵ *Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Madrid, 1947, pp. 32-33.