

Juan Bernal Díaz de Luco y la convocatoria de misioneros a América en la década de 1530



Claudio César Rizzuto *

Fecha de recepción: 13 de febrero de 2023. Fecha de aceptación: 23 de agosto de 2023

Resumen

Este trabajo se ocupa de la convocatoria de misioneros en tiempos tempranos de la conquista y colonización de América. A partir del análisis de escritos del doctor en cánones y consejero de Indias Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556), se podrá profundizar en el conocimiento de uno de los oficiales de la monarquía que participaron del llamado y organización de misiones al Nuevo Mundo. Asimismo, se hallarán en dichos textos -como ejemplo relativamente temprano- algunos de los tópicos y estereotipos que marcaron el proceso de instauración del cristianismo en América.

Palabras clave

Juan Bernal Díaz de Luco
misiones hacia América
órdenes religiosas
monarquía Hispánica

Juan Bernal Díaz de Luco and the call for missionaries to America in the 1530s

Abstract

This paper deals with the call for missionaries in the early times of the conquest and colonization of America. From the analysis of some writings of the doctor of canon law and member of the *Consejo de Indias* Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556), it will be possible to increase the knowledge on one of the officials of the monarchy who participated in the organization of missions to the New World. Additionally, these texts are an early example of some of the topics and stereotypes that would mark how the Christian religion established itself in America.

Keywords

Juan Bernal Díaz de Luco
missions to America
religious orders
Hispanic monarchy

* Instituto Interdisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (CONICET) - Universidad de Buenos Aires. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. E-mail: claudiorizzuto88@gmail.com

Introducción

La introducción del cristianismo en América acompañó la misma llegada de los europeos a dicho continente, por lo que dicha introducción se halla vinculada a uno de los grandes problemas de la Historia. Sus implicancias religiosas, culturales y políticas han sido objeto de debate desde los primeros tiempos de la *conquista*. La experiencia de los misioneros -“introdutores” fundamentales del cristianismo- se halló siempre atravesada por múltiples determinaciones, sin poder ser reducida a una sola empresa religiosa. Elementos culturales, saberes y hasta perspectivas militares han marcado la historia de las misiones en diferentes espacios y momentos históricos. Las misiones, si bien fueron un problema clásico de la llamada expansión europea, no han dejado de ser señaladas, a la vez, como un problema del propio “Viejo continente”: el catolicismo temprano moderno ha sido a menudo considerado como un catolicismo “en misión”.¹ Dicha consideración, sin embargo, no debe permitir aislar la cuestión misional de aspectos más amplios vinculados a la expansión militar, geopolítica, comercial, productiva y hasta científica de los europeos en ese período. No puede sostenerse que se trate de una historia homogénea, dada la pluralidad de actores y contextos.² En estas múltiples circunstancias, los misioneros también fueron, de diversos modos, “agentes imperiales” (Gruzinski, 2010: 187-190).³

Hechas estas aclaraciones, este trabajo se centrará en un momento relativamente inicial de este proceso de expansión del cristianismo europeo. Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556) -a menudo mencionado como el doctor Bernal en los documentos de Indias- fue un clérigo, doctor en cánones, oficial eclesiástico en las diócesis de Salamanca, Santiago de Compostela y Toledo, miembro del Consejo de Indias y autor de numerosas obras jurídicas, espirituales y pastorales. Mantuvo importantes relaciones con figuras como Juan Pardo de Tavera, Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga e Ignacio de Loyola, entre otros. Además, fue obispo de Calahorra y La Calzada desde 1545 hasta su muerte, y como tal participó del Concilio de Trento entre 1546 y 1552.⁴ Este trabajo se ocupará de parte de su actividad en el Consejo de Indias, convocando a los miembros de las órdenes religiosas para expandir el cristianismo en América. Será una primera exploración a la actividad de este personaje vinculada al ámbito americano -aunque nunca estuvo en las Indias-, que, a diferencia de sus propuestas de reforma de la Iglesia y su papel en el concilio de Trento, casi no ha sido considerada por la historiografía. Para ello, se abordarán fundamentalmente dos impresos de Díaz de Luco fechados en 1532 y 1533 llamando a los religiosos a embarcarse hacia el Nuevo Mundo. Dada el momento de escritura de ambas cartas, la “novedad” respecto de las tierras americanas en esos años eran los territorios mexicanos conquistados poco tiempo atrás.

De esta manera, se tratará de cumplir un doble objetivo: en primer lugar, mejorar el conocimiento de los oficiales de la monarquía que intervinieron en esta etapa temprana de conquista y colonización; en particular en la figura de Díaz de Luco, poco abordado en tanto miembro del Consejo de Indias. En segundo lugar, se realizará un aporte en el conocimiento de las formas de pensar el envío de misioneros en la década de 1530, gracias al abordaje de documentos poco considerados como las mencionadas cartas. Estos textos permitirán mostrar el lento proceso de conformación de algunos estereotipos americanos y enfatizar los modos en que la empresa de “evangelización” del Nuevo Mundo era entendida y relacionada con otros procesos y tradiciones más amplias. Puede sugerirse, en este sentido, que no se puede evaluar el papel de los agentes de la monarquía sin ubicar a dichos agentes en determinadas tradiciones intelectuales y culturales, en este caso relativas al problema de la conversión al

1. Sobre los elementos en común entre las “misiones exteriores” y las “misiones interiores”, la obra fundamental es Proserpi (2009). En este sentido, no deja de resultar llamativo que el Concilio de Trento, a menudo considerado como modelo para el catolicismo temprano moderno, no dijera una palabra sobre las misiones. Dicha práctica quedó por fuera de sus preocupaciones pastorales (O'Malley, 2015: 20-21). América, como suele señalarse, tampoco fue objeto de debate en ningún sentido en Trento, siendo Juan Bernal Díaz de Luco, de quien se ocupa este trabajo, uno de los participantes más enterados sobre lo que sucedía en el Nuevo Mundo (Villegas, 1975: 273-274). Esto no evitó que el concilio tuviera su recepción en Hispanoamérica, varios trabajos en Labarga (2020), mientras Jean Delumeau (1973: 74-115) ha hablado de “una religión mundial” en relación a las misiones en el catolicismo temprano moderno.

2. Sobre el origen del concepto de misión, un trabajo clásico es Proserpi (1999); sobre las misiones y la historia de los saberes, Castelnau-l'Estoile *et al.* (2011) y Romano (2018). Sobre las misiones en cierta historia global consultar los volúmenes editados por Fabre y Vincent (2007); Catto *et al.* (2010); Wilde (2011) y Po-Chia Hsia (2018). Para una aproximación general a las misiones en el espacio ibérico, Palomo y Maldavsky (2018).

3. Un panorama clásico sobre el clero y la expansión de los imperios ibéricos en Boxer (1978).

4. Aunque Díaz de Luco fue un personaje relativamente conocido en la primera mitad del siglo XVI, no ha sido demasiado estudiado por la historiografía. Tomás Marín Martínez ha sido el principal estudio de su figura, tema abordado en diversos artículos. Un resumen de sus trabajos puede hallarse en la entrada que le dedicó en Marín Martínez (1972-1975). Una primera biografía publicada, sumamente subsidiaria del trabajo realizado por Marín Martínez, en Gómez Marín (2001); también Pizarro Llorente y Martínez Millán (2000) y Fernández Terricabras (2009).

cristianismo de pueblos denominados como *paganos*. Obviamente, el desafío de la distancia entre estas tradiciones previas y el “contacto efectivo” de los europeos con los pueblos del Nuevo Mundo era más difícil de ser percibido desde el ámbito cortesano y peninsular en el que escribía Díaz de Luco, alejado de las realidades americanas. El análisis de las cartas permitirá mostrar algunos de estos problemas en sus alcances y límites.

Año 1532: el capítulo general de los franciscanos en Toulouse

Díaz de Luco comenzó su actividad en el Real y Supremo Consejo de Indias en enero de 1531. Se mantuvo en ese oficio hasta 1545.⁵ Habría llegado a esa posición por intermedio de Juan Pardo de Tavera (1472-1545), con quien colaboró primero cuando este fue arzobispo de Santiago de Compostela (1525-1534) y luego cuando fue arzobispo de Toledo (1534-1545). Tavera es una figura fundamental en la trayectoria de Díaz de Luco. Esta relación comenzó hacia 1525 o 1526 y tuvo momentos importantes, como la participación de Díaz de Luco en el Sínodo de Toledo en 1536. Además, fue este arzobispo quien -poco antes de su muerte en agosto de 1545- lo consagró como obispo de Calahorra y La Calzada en mayo del mismo año, dignidad que ocupó el resto de su vida. Tavera fue un personaje de suma importancia en esos años -además de las dignidades mencionadas, fue Cardenal, Regente, Presidente del Consejo Real y luego Inquisidor General- con influencia en numerosas áreas de la monarquía, incluidos los negocios americanos (Ezquerria Revilla, 2009).

La primera carta del doctor Bernal que se analizará tiene fecha del 3 de abril de 1532. La versión original latina no se ha conservado sino que se cuenta con una traducción al francés impresa en Toulouse en el mismo año. La misma tiene unas seis páginas de extensión y viene acompañada de una segunda carta más extensa -unas doce páginas- de la que no se harán más que mínimas alusiones. Ni el idioma ni el lugar eran azarosos, las cartas de Díaz de Luco fueron enviadas al capítulo franciscano celebrado en Toulouse en 1532, por lo que fueron los mismos franciscanos quienes se interesaron en ellas, las tradujeron al francés y las enviaron a la imprenta. Se trata de un documento relativamente poco conocido -aunque ha sido aludido por algunos de los historiadores de las misiones franciscanas en América- cuyo contenido no se ha analizado en profundidad.⁶ Hasta donde se ha podido hallar, se conservan dos ejemplares de este impreso, el más conocido en la Bibliothèque Nationale de France, y el otro en la John Carter Brown Library de Brown University.⁷

Las cartas -desde la perspectiva de la historia de las misiones a América- se ubican en un tipo de documento relativamente infrecuente, que es el de las exhortaciones al alistamiento misional que no fue realizado directamente por los reclutadores de misioneros.⁸ Se trataría, hasta donde se ha podido hallar, del documento más temprano en este sentido, con fecha de abril de 1532. Pedro Borges Morán (1977: 177), en su estudio sobre el envío de misioneros a América, señalaba como primer documento de este tipo a una carta del primer obispo de México, el franciscano Fray Juan de Zumárraga (1468-1548), llamando a los frailes a evangelizar el Nuevo Mundo con fecha de 1533. Dicha carta de Zumárraga será aludida brevemente en este estudio porque acompaña la otra carta de Díaz de Luco que se analizará en el siguiente apartado. Al momento de ocuparse de Díaz de Luco, Borges Morán (1977: 178-179) indicaba que la carta a los franciscanos y la carta a los frailes podrían ser la misma, no habiendo consultado ninguna de las dos de manera directa. No obstante, cabe confirmar que se trata de dos cartas diferentes en dos impresos diferentes -uno

5. Sobre Díaz de Luco en el Consejo de Indias falta un estudio que siga su trayectoria, aunque hay algunos elementos en Pizarro Llorente (2000).

6. Por ejemplo Civezza (1881: 568-570); Aspurz (1946: 95); Borges Morán (1977: 178-179 y 266).

7. Bibliothèque Nationale de France RES-K-679 (2); Brown University, John Carter Brown Library [R] BA532.D542L. Lazaro de Aspurz (1946: 95) decía que Marcellino de Civezza copia una edición italiana del texto pero en realidad Civezza tradujo del francés al italiano algunos párrafos de la copia que se encuentra en París, no hay registro de una edición italiana. Cabe destacar que hay copias en microfilm de alguno de estos dos ejemplares en bibliotecas de Europa y Estados Unidos, pero los únicos originales que se han hallado son los citados. Dado que ambos ejemplares del impreso se hallan en buen estado y completos, se citará sin distinción entre ellos y haciendo referencia, hasta donde sea posible, a la paginación interna del impreso. El mismo, impreso en recto y verso, contiene una paginación que comienza por la letra A y se le agrega II, III, IIII (sic) sucesivamente. Al llegar a AIIII se pasa a B con el mismo sistema y luego a C. En algunos rectos el número no aparece pero respeta el orden de la foliación luego. Por ello, cuando sea necesario, se indicará esta foliación aunque en ese folio específico no esté indicada. Confrontando con los folios anteriores y posteriores puede verse que se respeta el orden.

8. Esta clasificación se toma de Borges Morán (1977: 177).

9. Por alguna razón, Borges Morán (1977: 194) no colocaba en este punto la carta que el propio Zumárraga envió al capítulo de los franciscanos de 1532, que tiene fecha de junio de 1531, y la coloca en la clasificación de cartas privadas enviadas por misioneros. Si la mencionada carta de Zumárraga de 1533 se clasificó como exhortación a la misión hecha por quienes no eran reclutadores, la enviada a Toulouse en 1531 tendría que ser considerada del mismo modo. (Continúa en página 22).

10. Sobre las reducciones de indios la bibliografía es enorme, algunos trabajos para Nueva España son los de García Martínez (2005) y Menegus Bornemann (1994). Sobre las relaciones entre reducción y cristianización, un panorama un tanto vetusto, en Borges Morán (1987: 104-137).

11. La falta de religiosos fue constante durante todo el período de dominación española en América. Básicamente, se generaban dos problemas; por una parte, se registra repetidamente cierta falta de interés por embarcarse hacia América entre los religiosos y dificultades en los reclutamientos. Ello podía ser consecuencia de que consideraban imposible la conversión de los indígenas debido a la imagen negativa que se tenía de ellos. A menudo esta percepción también provocaba que se enviasen los miembros "menos valiosos". (Continúa en página 22).

12. Sobre el Papado y la conquista de América ver Castañeda Delgado (1996). Sobre el Patronato regio y la Iglesia en América ver Hera (1992) y Fernández Terricabras (2018).

13. Bartolomé Clavero Salvador (1994: 79), quien también recurrió a este término en algunos de sus textos, no ha dejado de señalar cierta presencia de una perspectiva similar -aunque con menos fuerza- entre los protestantes que ocuparon América del Norte. (Continúa en página 22).

14. No debe olvidarse que, en ocasiones, a lo largo de la Edad Moderna los misioneros se convirtieron en los representantes de la monarquía, en especial para zonas lejanas tanto en Europa como en América, consúltese Maldavsky (2014: 76).

15. "Pourquoy est ce que vous demourez icy le iour oysifz comme ainsi soit que icelle vigne de nostre seigneur si grande et si ample demouure sans estre labouree. Cecy encores est ce que l'iniuctissime Cesar (qui de l'eglise vniuerselle et de toutes religions militantes soubz icelle est patron et defendeur) aura sur toutes choses agreable. Cest aussi ce que sa tres aymee tres illustre dame auguste sa femme par ces lettres requiert et demande" (Juan Bernal Díaz de Luco, 1532: f. Allr). (Continúa en página 22).

de 1532 compuesto por dos cartas de Díaz de Luco y otro c. 1533 compuesto por una de Díaz de Luco y otra de Zumárraga- por lo que las cartas de 1532 que se analizarán a continuación serían el ejemplo más antiguo -o de los más antiguos si se considera que Borges Morán (1977) pudo no haberlos conocido todos o si pueden hallarse deficiencias en su modo de clasificación- de exhortación a la misión por parte de personas que no se ocupaban del reclutamiento de misioneros.⁹

Asimismo, todas estas cartas -a pesar de su carácter "temprano"- se ubicarían en un problema que marcó la organización de las misiones en América durante la época de dominación española: existió una falta importante de religiosos durante la mayoría de los períodos. Esta carencia fue determinante, por ejemplo, a la hora de considerar el papel de los misioneros en los diferentes desplazamientos de indígenas como las *reducciones* o *congregaciones*.¹⁰ Cómo no había suficientes religiosos, los asentamientos debían reducirse en cantidad juntando varias poblaciones. Si bien hubo diversas razones para dichos desplazamientos -por ejemplo razones económicas y militares- la falta de "guías espirituales" fue un argumento al que se recurrió repetidamente.¹¹

Dichas cartas fueron escritas en un momento de cierta redefinición de la política de las misiones de la monarquía. Como suele señalarse, la política de las misiones hacia América estuvo marcada por el Patronato regio sobre las iglesias americanas, el cual fue resultado de las bulas legitimadoras del dominio de los reyes de los reinos hispánicos sobre América, que colocaban como condición la evangelización de los pueblos de los "nuevos" territorios "descubiertos".¹² Este criterio dio lugar al "descargo de la real conciencia" como motivo y justificativo de la organización de las misiones de religiosos (Borges Morán, 1977: 65-66). Algunos autores, por ejemplo, han propuesto una idea de "colonialismo católico" para referir al compromiso de evangelización y de algún modo de incorporación -subordinada, por ejemplo bajo el tópico de la minoría de edad- de los pueblos indígenas, propio de la monarquía española, que habría presentado diferencias con otras experiencias europeas (Van Oss, 1986).¹³ El año de 1532 posee particular importancia debido a la autorización -circunstancial- del Papa Clemente VII, en un breve del 18 de octubre de dicho año, para que el monarca enviase al Nuevo Mundo -a condición de la voluntad expresa de los religiosos- 120 franciscanos, 70 dominicos y 10 jerónimos sin necesidad de que tuviesen el permiso de sus superiores, garantizando su aptitud e idoneidad el rey o el Consejo de Indias (Borges Morán, 1977: 282). Evidentemente, como se ha dicho, la novedad en esos años eran las tierras de México y las ciudades y pueblos encontrados allí, con una escala diferente a lo hallado hasta entonces en las islas del Caribe. En esos años, además, estaba comenzando la denominada conquista del Perú.

Como se ha indicado, las misiones hacia los territorios de ultramar estuvieron sumamente vinculadas con la acción de la monarquía, incluso desde el punto de vista de su financiamiento (Borges Morán, 1977: 445-450). Por ello, en la primera de las cartas a los franciscanos, Díaz de Luco hacía alusión y ubicaba sus demandas bajo la protección del Patronato regio: no habría sido un pedido a nivel individual en tanto interesado, como también existieron a lo largo de los siglos de dominio español sobre América, sino como agente de la monarquía destacando las atribuciones y los deberes del rey.¹⁴ En este caso, Díaz de Luco aludía también a una carta de la emperatriz Isabel de Portugal que habría sido enviada, junto con otras, al capítulo de los franciscanos en cuestión.¹⁵ Asimismo, con fecha del 1 mayo de 1532 -apenas después de la carta de Díaz de Luco fechada en abril, sin tiempo para que haya habido

alguna influencia entre una y otra- los franciscanos en Nueva España enviaron una carta al rey lamentándose de la situación política y social allí y de las dificultades de evangelización que ello provocaba. Y remitiendo a la idea de la conciencia real agregaban: “El día del Juicio verá Vuestra Majestad ser todo así como decimos. No queríamos dar pesadumbre con nuestras cartas prolijas. La afrenta que padecemos de los frailes que se vuelven nos hacen alargar tanto” (Reproducida en Cuevas, 1914: 12). De esta manera, las cartas del doctor Bernal podrían ubicarse en un contexto de reclamo contra las acciones de los conquistadores y de la monarquía.

Respecto de los indios y su “religión”, la caracterización es relativamente clásica, aunque temprana. Hasta el momento en que se escribe la carta, se afirmaba que éstos habían servido a ídolos, “sacrificando” a sus niños e hijas a los diablos, sin que hubiera signo de cristianismo entre ellos.¹⁶ Esta caracterización puede resultar llamativa en el siguiente sentido. La referencia a ídolos entre los pueblos de América, aunque se utiliza tempranamente, a partir de la década de 1520 con las noticias sobre los pueblos del valle de México comenzará a volverse una característica fundamental para los europeos, siendo, por ejemplo, los escritos de Hernán Cortés fundamentales en este sentido.¹⁷ Su extensión de manera definitiva fue con la publicación de la obra de Francisco López de Gómara en 1552, obra que tuvo un éxito editorial importante, traducida a varios idiomas en la segunda mitad del siglo.¹⁸ Antes de ello, circulaba cierta idea de que los pueblos americanos, en especial a partir de la experiencia en Antillas, eran gente “sin secta ni religión”, debido a la ausencia de templos o grandes figuras de culto. El síntoma de esta transformación en la percepción que tuvieron los europeos de los pueblos americanos fue la extensión del uso del término idolatría y el hallazgo de “ídolos” por todas partes, en especial en las zonas de México y los Andes, donde se encontró mayor concentración de población y se consideró que se trataba de pueblos un tanto “diferentes” a los que se habían hallado hasta ese momento. Así, este texto de Díaz de Luco sería una referencia de las más tempranas a los “ídolos” en términos del mundo de los textos impresos.¹⁹ Respecto de la entrega al demonio, debe aclararse que hacia 1532 tampoco estaba completamente aceptada entre españoles y europeos -como lo estuvo en la segunda mitad del siglo- la demonización de las culturas americanas (Cervantes, 1996: 21).²⁰ Asimismo, la inexistencia de signos del cristianismo entre los pueblos de América tampoco fue un elemento totalmente compartido: circularon en los siglos XVI y XVII diversos mitos e historias respecto de los posibles orígenes cristianos de algunos de los dioses nahuas e incas -como Topiltzin o Viracocha-, resultado de distintas formas de combinación entre elementos cristianos e indígenas (Bernard y Gruzinski, 1992: 88-89).²¹ Desde la lejana Medina del Campo de donde escribe Díaz de Luco, y en tiempos relativamente tempranos como esos, resulta difícil proponer alguna recepción o conocimiento de estas historias.

Sin embargo, la carta comentaba que los pueblos de las tierras americanas recibían de buena gana la fe cristiana y trataban con honor a quienes la enseñaban.²² No puede percibirse aquí un tópico que fue muy importante a partir de las últimas décadas del siglo XVI: la nunca completa cristianización de los indígenas, que permitió sostener hasta el fin del dominio español la categoría jurídica de *indio*, asociada a la idolatría, con las implicancias de dominación que tenía (Estenssoro Fuchs, 2001 y 2003: 139-239). Lejos estaba Díaz de Luco de estos esquemas. Siguiendo con la carta, los monjes debían abandonar la contemplación y el encierro en sus monasterios y lanzarse a esta tarea.²³ Los indígenas no demandaban milagros ni una gran santidad de vida.²⁴ Aquí

16. “*Lesquelz iusques au temps present ont serui aux ydoles et oeuvres de leurs mains en sacrifiant leurs enfants et filles aux diables [f. Allr.] esquelz nul napparait signe ou vestige de nostre Foy orthodoxe e catholique*” (Juan Bernal Díaz de Luco, 1532: f. Alv.- Allr.).

17. Hernán Cortés interpreta los poblados de México en sentido musulmán, ya en su primera carta del 10 de julio de 1519, refiriendo a aposentos “muy amoriscados” y “mezquitas” para hablar de los que interpretaba como lugares de culto indígenas, véase, por ejemplo Cortés ([1519-1526] 1985: 21). (Continúa en página 22).

18. Se trata de la *Historia de las Indias y Conquista de México*, publicada en Zaragoza en 1552, y traducida en los años posteriores al italiano, al francés y al inglés.

19. Sobre este desplazamiento consultar Bernard y Gruzinski (1992: 11-23). El llamado *coloquio de los doce franciscanos* enviados a México con representantes de los conocimientos y cosmovisiones indígenas en 1524 podría también ser considerado en este sentido, por remitir repetidamente a tópicos como el demonio ... (Continúa en página 22).

20. La presencia del demonio casi como organizador de la vida de los pueblos americanos comenzó a ser un tópico de importancia en las cartas de Hernán Cortés relativas a la conquista de Tenochtitlán, allí aparecía una primera percepción de la complejidad de las costumbres de los pueblos del Valle de México y su consecuente demonización (Murillo Gallegos, 2012: 4-6). (Continúa en página 22).

21. Esta búsqueda abarcaba la interpretación de mitos e historias, la consideración de una especie de “cristianismo natural” entre los indios, y todo tipo de especulaciones en el parecido entre ciertas palabras de las lenguas indígenas y algunas de las lenguas ya conocidas por los europeos (Murillo Gallegos, 2012: 65, 105 y 144).

22. “*quant veritablement iceulz mesmes infideles facilement se soubettemt a recepuoir nostre foy chrestienne et ayment et portent grant honneur a ceulx qui les endoctrinent*” (Juan Bernal Díaz de Luco, 1532: f. Allv.).

23. “*Du donques est o religieux peres que auec plus frand espoir de victoire l'estandard de la croix Jesuchrist par la compagnie des cheualliers de vostre ordre puisse estre porte.* (Continúa en página 23).

24. “*Icy n'ya que craindre humilite car ne demandent de miracles ne aussi ne exigent veoir grant saintete de vie l'*” (Juan Bernal Díaz de Luco, 1532: f. Allv.).

25. Esta situación habría compensado, afirmaban autores como fray Gerónimo de Mendieta, la ausencia de milagros que mostrasen la superioridad del cristianismo: (*Continúa en página 23*).

26. “Il n’ya raison a aulcun de ce excuser pour cause de n’aistre grant clerc car ilz ne requereut point les secretz de la haulte profession de theologie” (Juan Bernal Díaz de Luco, 1532: f. Allv.). Esta idea de una teología más bien básica era sostenida por autores posteriores como el jesuita José de Acosta (Borges Morán, 1977: 269-270).

27. “en icelluy immense tres grand et nouueau monde nouvellement congneu des Indes, mille millions d’hommes et femmes perissent de fain spirituelle” (Juan Bernal Díaz de Luco, 1532: f. Allr.).

28. Gruzinski (1991: 186) ha caracterizado a la empresa evangelizadora como fácil -porque el mundo europeo y el indígena compartían el valor por lo sobrenatural- y a la vez como insuperable -por la enorme distancia en que se concebían todos los conceptos entre ambos mundos. (*Continúa en página 23*).

29. “sed raris, sed integris, sed illustribus viris” (Nicolas de Herborn, 1532); la cita se halla en el primer folio que ocupa la carta, en un impreso sin foliar. Fue un personaje importante para el envío de franciscanos europeos a América, con otros textos al respecto (Tibesar, 1953: 98-104).

30. Estuvo bastante extendida en la Edad Moderna esta idea de una preparación intelectual más bien elemental, priorizando cuestiones de orden moral aunque en ocasiones se exigió una preparación mayor que la de un simple sacerdote (Borges Morán, 1977: 286-290).

31. Las dificultades de conversión que se señalaban en diversos informes habrían provocado, en distintos momentos del período colonial, un concepto despectivo de las misiones (Borges Morán, 1977: 229).

32. Este tópico de la evangelización de América como compensación a lo que estaba sucediendo en Europa con el protestantismo se extendía a diversa documentación en el siglo XVI, consúltese al respecto Phelan (1972: 53-54) y Frost (1996: 26-27). Sobre la imagen de Lutero y el protestantismo en Nueva España, Mayer (2008).

33. “a la chose de quoy nous parlons profitable si d’une chascune province aulcuns religieus avec leur prelat de leur meurs et nation estoit enuoyees a celle fin que les pretalz d’une chascune province edifiant et regissent unq chascun leur monastere ou habitation en paix. (*Continúa en página 23*).

34. Sobre los franciscanos en América ver los trabajos de Phelan (1972); Gómez Canedo (1977); Abad Pérez (1992); Turley (2014).

parece haber rastros de un argumento extendido en el siglo XVI según el cual el ejemplo de la vida de los religiosos sería la mejor manera de convencer a los pueblos americanos de su conversión.²⁵ Desde cierta perspectiva “misional”, a su vez, y en línea con la nunca completa finalización de la cristianización, no era tan importante el resultado de las conversiones como la fidelidad del religioso al modelo evangélico de peregrinaje que inspiraba el viaje a “propagar” el cristianismo (Prosperi, 1999: 96-97). Por ello, como se ha dicho, la conversión podía no acabarse nunca. Sin embargo, en esta etapa inicial, estas posiciones no parecen estar desarrolladas, se sostenía que los frailes no tenían excusa para no acudir a América porque tampoco se demandaban allí los secretos de la alta teología; es decir, con poco podía hacerse mucho.²⁶ En breve, “mil millones” de hombres y mujeres perecían de hambre espiritual.²⁷ Por tanto, la tarea era considerada como relativamente fácil y a la vez urgente.²⁸ Una posible primera lectura de esta carta de Díaz de Luco es la hecha por Nicolás de Herborn (¿1480? -1534), elegido Comisario General de la Familia Ultramontana en el ya mencionado Capítulo de Toulouse de 1532. Este fraile alemán escribió un texto de recepción de varias de las cartas que se habían enviado a dicho capítulo, que entre otros aspectos señalaba la necesidad de enviar a América religiosos excepcionales e ilustres.²⁹ Las exigencias que establecía el Comisario General, podría decirse, no coincidían con lo declarado por Díaz de Luco.³⁰

Por su parte, en la carta del doctor Bernal no aparecía el tópico -mucho más extendido en la segunda mitad del siglo y del siguiente- según el cual la dificultad de conversión de los indios era resultado de su brutalidad, bestialidad o de su apego a la idolatría (Gruzinski, 1991: 149-185; Estenssoro Fuchs, 2003: 179-193).³¹ Por el contrario, para el doctor Bernal dicha conversión podía compensar “la perdicion d’un gsygrant nombre d’enfantstant en Asie que Aphricque et Europe” (Juan Bernal Díaz de Luco, 1532: f. AIIIr.). De esta manera, el proyecto de evangelización de América se ubicaba plenamente en relación con los sucesos del “Viejo Mundo”, probablemente identificados con la aparición del protestantismo y el avance de los turcos en el Mediterráneo y en Europa oriental.³² Como solía argumentarse, era un mandato divino la expansión de la fe, por lo que la carta pedía por algunos religiosos y su prelado de cada una de las provincias franciscanas para la labor de extensión del cristianismo mediante la fundación de casas de la orden en el Nuevo Mundo.³³ Afirmaba que era deseo de “vostre père saint Francoys” (Juan Bernal Díaz de Luco, 1532: f. AIIIr.). Así, Díaz de Luco invocaba la extensa vocación misionera entre los franciscanos que tanta importancia tuvo en América al inicio y durante todo el período de dominación española.³⁴

Acabada esta carta, el impreso recoge un comentario -siete folios en recto y verso- a propósito de Andrés de Spoleto -mencionado como Andre de Spolete, c. 1482-1532-, un franciscano observante que había sido martirizado poco tiempo atrás en la ciudad de Fez -actual Marruecos- por promover la fe cristiana. Durante el martirio de este monje se habría producido algún tipo de milagro. Por ello, el comentario de Díaz de Luco acababa siendo un breve tratado sobre los milagros como forma para convencer a los miembros del capítulo de los franciscanos de embarcarse en la tarea de la evangelización (Juan Bernal Díaz de Luco, 1532: ff. AIVr-CIIr.). Cabe destacar que existen distintas cartas enviadas al capítulo de los franciscanos de Toulouse de 1532 comentando el caso de Andrés de Spoleto e instando a participar de la expansión del catolicismo. Aunque esta materia excede las posibilidades de este estudio, puede mencionarse a modo de señalar una dimensión africana al proceso de evangelización

de América; es decir, la influencia de los intentos de cristianización previos a la llegada de los europeos al nuevo continente.³⁵

Podría decirse que estas cartas al capítulo de Toulouse tuvieron ciertos frutos, según otra carta de Díaz de Luco al emperador con fecha del 13 de abril de 1540. Es de las pocas cartas de su autoría que se han conservado y que permiten ampliar el conocimiento de su trayectoria respecto de los asuntos americanos. En ella, el doctor Bernal peticionaba por el permiso de paso a las Indias de algunos franciscanos franceses que querían participar de la evangelización. La carta requería que el rey destrabara una controversia en el Consejo de Indias entre quienes querían prohibir el paso de los mismos y quienes lo encontraban favorable. Aparecen así algunos de los elementos que se han mencionado:

Como hay tanta necesidad de religiosos en las Indias y los provinciales de estas partes dan con dificultad pocos de los que se piden y son menester, el general de los franciscanos, creyendo que sirve a Dios y a Vuestra Majestad, ha enviado algunos franceses de quien debe hallar buena relación de letras y vidas. En el Consejo [de las Indias] parece a algunos que hay inconveniente en que pasen a las Indias, y a otros parece que habiendo tanta necesidad de religiosos no se debía impedir el paso de aquellos de quien hobiese buena relación. Pues se debe creer que entre los religiosos de Francia habrá muchos que pueden hacer fruto en aquellas partes. E importa mucho más el bien que pueden hacer convirtiendo algunas ánimas que el pequeño deservicio que harán a Vuestra Majestad, aunque no respondan a lo que deben en una tierra tan larga y tan sabida ya por todo el mundo. En lo cual cuando los reyes vecinos de Vuestra Majestad quisieren tener espías, no será menester ayudarse de religiosos. Vuestra Majestad mande lo que fuere servido, que solo me mueve compasión cristiana de tantas ánimas como en aquellas partes se pierden por falta de quien las doctrine y bautice, y desconfianza que tengo que en muchos años no pueden salir de estos reinos de Vuestra Majestad los religiosos que son menester, y alguna relación que tengo que se han señalado en aquellas partes en servicio de Dios algunos extranjeros que han pasado (Reproducida en Beltrán de Heredia, 1971: 320-321).

El fragmento puede considerarse en línea con el pedido hecho por Díaz de Luco y otros en 1532. Ante la falta de religiosos para América, el general de los franciscanos había enviado algunos franceses que consideraba acordes a la tarea. Dicho general, dada la división de la orden Franciscana desde 1517 y que Díaz de Luco lo mencionaba al servicio del emperador, seguramente era el ministro general de la rama observante, Vicente Lunel (1480-1550), aragonés de nacimiento y quien cumplió distintas misiones diplomáticas para Carlos V, muriendo en Trento como representante de la delegación española en el concilio. Fue ministro general de dicha rama entre 1535 y 1541, realizó importantes tareas reformistas visitando buena parte de las Provincias de la Orden y participó de la organización de misiones a América.³⁶ Los misioneros en cuestión, siendo franceses no podían, en principio, pasar a Indias. Dicho pasaje estuvo siempre bajo control de la monarquía, aunque en la primera mitad del siglo XVI se produjeron cantidades importantes de pasajes sin permiso. En el caso de los extranjeros, hubo quejas e impedimentos ya desde tiempos de Colón por lo que acabarían siendo los castellanos los principales migrantes hacia las Indias. No obstante, en el período entre 1528 y 1534 Carlos V permitió el pasaje de extranjeros para luego prohibirlo insistentemente en 1535, 1538 y 1547.³⁷ Debido a estas circunstancias, a las que los misioneros fueron incorporados desde 1519 y con mayor vigor en la década de 1530, se requería la intervención del monarca.

35. Sobre Andrés de Spoleto ver Desmazières (1938). Sobre la imagen del Islam en la conquista de América Taboada (2004) y Gruzinski (2017). Cabe destacar, como posible ensayo previo africano de las intenciones por evangelizar América, por ejemplo, el envío de una misión franciscana -bajo la órbita de la corona de Portugal- al Reino del Congo en 1491, que tuvo en principio resultados diferentes a casos americanos y asiáticos, con la instauración de un cristianismo local relativamente independiente de la influencia portuguesa (Fromont, 2014). A su vez, una tradición medieval franciscana tuvo por objeto en los siglos XIII y XIV a musulmanes y mongoles (Simonut, 1947). También de interés, para las relaciones franciscanas con judíos y musulmanes es Vázquez Janeiro (1990). Para las misiones a "Oriente", en general, puede consultarse a Richard (1977). A la hora de considerar los antecedentes de la evangelización americana se suele proponer el caso de las islas Canarias -y el reino de Granada-, no así África continental, al respecto consultar Luque Alcaide y Saranyana (1992: 65-75).

36. Sobre esta figura y su papel en la organización de la orden en América ver Sánchez (1975: 95-107).

37. Sobre la legislación respecto de los extranjeros en Indias consultar Konetzke (1945) y sobre la migración a América de los españoles, Martínez Shaw (1994) y Hugon (2019).

38. Entre otros, podía referirse a los célebres franciscanos flamencos que desembarcaron en Veracruz en 1523: Juan de Tecto -muerto en México en 1524-, Juan de Ahora -muerto en Honduras en 1524- y Pablo de Gante -muerto en Nueva España en 1572-, siendo este último uno de los más importantes misioneros del siglo XVI. Nuevamente, aquí puede remitirse a Aspurz (1946) y a la bibliografía citada sobre los franciscanos. No puede dejar de señalarse, a largo plazo, la dependencia que tuvieron las órdenes religiosas de América de religiosos provenientes de Europa. Los religiosos criollos contaron con un fuerte arraigo local que impedía enviarlos de una región de América hacia otra (Malvido, 1990). Ello no impidió, hecha esta salvedad, una importante movilidad de religiosos entre los diferentes continentes y regiones. Asimismo, la presencia de religiosos extranjeros podía provocar muchas veces recelo o desconfianza entre los religiosos locales, por ejemplo, denunciando que se quedaban en las ciudades en lugar de ir a las misiones (Maldavsky, 2014). Cabe destacar, no obstante, que la dependencia de personas provenientes de Europa fue un problema de toda la Iglesia americana, incluso hasta el siglo XX (Valpuesta Abajo, 2008). Evidentemente, no se pueden obviar en este sentido las grandes dificultades, e incluso imposibilidades, para que indios y mestizos accediesen al sacerdocio y a las órdenes sagradas en general. Sobre este problema fundamental, y sumamente discutido, a la hora de considerar el cristianismo americano consultar Ricard (1986: 370-383) y Lundberg (2008).

39. Sobre Zumárraga, además de la ya citada obra de García Icazbalceta (1947); consultar Greenleaf (1988), Alejo-Grau (1992) y F. Gil (1993).

40. En el impreso, en recto y verso, la foliación es similar a la carta citada para el capítulo de Toulouse de 1532, comienza por una letra A en recto, pasa a All en el siguiente recto y así sucesivamente. El último folio correspondería a AIVr. y v., pero no tiene foliación. Dado su sentido lógico, se citará con esta referencia de todos modos. El texto iría así de f. Ar. hasta f. AIVv. La fecha de la carta de Díaz de Luco se halla en f. AIVv.

En el caso de las cartas enviadas al capítulo de Toulouse en 1532, parecen haber tenido su impacto ya que los años inmediatamente posteriores fueron probablemente uno de los momentos más importantes para la llegada de misioneros extranjeros -en especial franciscanos- a América (Borges Morán, 1977: 297). Las autorizaciones puntuales por parte del Consejo de Indias fueron el modo habitual de paso de misioneros extranjeros hacia las Indias, además de estrategias de todo tipo como castellanizar nombres para hacerlos pasar por nativos (Numhauser, 2007). En ocasiones, algunas órdenes religiosas pudieron llegar a acuerdos puntuales con la monarquía, como los jesuitas en 1664 quienes lograron que los vasallos de los "estados de la Casa de Austria" pudieran formar parte de las misiones en los territorios del imperio español (Meier, 2007). A su vez, la carta de Díaz de Luco en 1540 mencionaba el miedo al espionaje, afirmando que no había mucho que espiar allí en Indias y que en caso de que lo hubiera no se usarían religiosos para ello. La conversión de los pueblos de América era más importante que los riesgos que se pudieran correr. El doctor Bernal, afirmaba, actuaba por compasión cristiana y por la desconfianza provocada por la falta de religiosos en el Nuevo Mundo durante años. Como se había aludido en las cartas al capítulo reunido en Toulouse, muchas almas se estaban perdiendo debido a la falta de instrucción cristiana. Esto recaía bajo la conciencia real. Acaba por agregar, en caso de necesidad podría decirse, que contaba con testimonios -relaciones- que afirmaban que los religiosos extranjeros que participaban de las misiones ya existentes en América se desempeñaban correctamente.³⁸

1533: llamado a los religiosos de todas las órdenes

El segundo impreso con una carta de Díaz de Luco está dirigido a todos los religiosos sin distinción. La misma se conserva en un único ejemplar que perteneciera a Hernando Colón (1488-1539), segundo hijo del Almirante y conocido bibliófilo y cosmógrafo de tiempos del emperador Carlos V. Por ello, se conserva en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla. Cuenta con unos cinco folios y, como ya se ha mencionado, se halla precedida por otra carta, más breve, de Juan de Zumárraga, fraile franciscano y primer obispo de México.³⁹ Ambas cartas latinas han sido editadas y traducidas al castellano (Lillo Castañ y Camino Plaza, 2021). No obstante, sus editores, en el estudio que le han dedicado, se han concentrado en la figura obviamente mucho más conocida de Zumárraga, sin detenerse demasiado en el doctor Bernal. Por consiguiente, tampoco han profundizado en las fuentes que refiere Díaz de Luco en su carta, como se realizará en estas páginas. Ello permitirá profundizar en cómo se pensaba el llamado de misioneros a América hacia 1530.

Una primera duda es cómo ha llegado este impreso a la biblioteca de Hernando Colón. La carta de Zumárraga no tiene fecha, y la de Díaz de Luco está fechada en Mayorga (Valladolid) al 1 de enero de 1533, pero no hay datos de impresión, de allí su datación c. 1533 (Juan Bernal Díaz de Luco y Juan de Zumárraga, c. 1533).⁴⁰ Este único ejemplar de la Colombina tiene en su último folio una leyenda manuscrita que dice "Este libro me dio el mismo autor en Valladolid a 25 de agosto de 1536" (Juan Bernal Díaz de Luco y Juan de Zumárraga, c. 1533: f. AIVv.). Klaus Wagner (2003: 540), estudioso de la Biblioteca Colombina y del mundo sevillano del siglo XVI, había señalado que Hernando Colón había recibido este impreso de manos del obispo de México, habiendo coincidido ambos en Valladolid. El estudio de los editores de la carta señala correctamente que esto no es posible, porque Zumárraga en 1536 estaba en México (Lillo Castañ y Camino Plaza, 2021: 3). Puede agregarse que el ejemplar conservado

en dicha biblioteca de otra obra de Díaz de Luco -su *Epistola. Illustrissimo acreverendissimo domino. Domino Alfonso de Fonseca Archiepiscopo Toletano*- contiene la misma leyenda con la misma fecha.⁴¹ Por lo tanto, seguramente Díaz de Luco entregó dos impresos el mismo día al hijo del Almirante. Así, resulta llamativo que Wagner (2003: 540) haya señalado la existencia de ambos impresos con la misma leyenda aludiendo a una coincidencia de Zumárraga, Díaz de Luco y Hernando Colón el mismo día de 1536 en Valladolid y no pensase que fue el doctor Bernal quien entregó ambos impresos.

41. Juan Bernal Díaz de Luco (1530) -la leyenda se halla en el primer folio r. y en el último v.

Un segundo aspecto es el contexto de la carta, quienes la editaron recientemente -Víctor Lillo Castañ declara ser el autor del estudio- ubican muy bien la elaboración de las mismas en el contexto de retorno de Zumárraga a España, entre la segunda mitad de 1532 y junio de 1534, llamado por el Consejo de Indias en el marco de los conflictos que existieron con la en ese momento ya disuelta primera Audiencia de México. Zumárraga, dado su interés por conseguir religiosos para México, habría aprovechado su estancia en la Península para publicar esta carta como exhortación a los religiosos. Esta información es correcta pero incompleta. Nada dice respecto de la “coincidencia” anterior de Díaz de Luco y Zumárraga -aunque son textos que se imprimen por separado y en principio sin la voluntad expresa de sus autores- escribiendo ambos al capítulo de los franciscanos de Toulouse. Como se ha dicho, en esa ocasión la carta de Zumárraga tenía fecha de junio de 1531, por tanto, anterior a su regreso a España, y la de Díaz de Luco tenía fecha de abril de 1532. Pueden ser hallados en la misma tesitura -la búsqueda de religiosos para el Nuevo Mundo- ya desde 1531-1532. Nada dice el artículo que edita ambas cartas de 1533 sobre este antecedente. Se trataría así de un aspecto del contexto de las cartas latinas que debe ser completado. El mismo, en el caso de Díaz de Luco, resulta de mayor importancia en este trabajo debido a algunas similitudes y diferencias entre la carta de 1532 y esta de 1533. Una diferencia fundamental entre ambas es que la segunda está dirigida a todos los religiosos -“*ac religiosissimis fratribus omnium Sacrorum Ordinum totius uniuersalis Ecclesiae*”. Por ello, no hay menciones a San Francisco y se colocan otras autoridades como referencia.

Sobre las similitudes de la carta de Díaz de Luco con la de 1532, la cuestión de los ídolos para referir a la religión de los indígenas puede mencionarse también en esta carta. El término *idólatras (idolatrís)* aparece a través de la inserción de una cita de Humberto de Romans (c. 1190/1200-1277), justamente quinto general de la Orden de los Predicadores entre 1254 y 1263, orden que llegó a Nueva España poco después que los franciscanos.⁴² Se trata de una larga cita de exhortación a los frailes a la predicación fuera de las fronteras de la cristiandad, a los cristianos cismáticos, a los judíos, a los sarracenos, a los idólatras, a los bárbaros y a todos los gentiles. Los apóstoles habían abandonado Galilea hacia la India, Etiopía, Asia y Grecia. Eso se debía imitar.⁴³ No obstante, en otro pasaje, Díaz de Luco mencionaba que los religiosos debían tomar para Dios los lejanísimos reinos de las Indias, que antes de ello habían servido a “esculturas” sus hijos inmolados y las hijas a los demonios, sin rastro del cristianismo.⁴⁴ Este “servicio” a las esculturas podría considerarse como forma de idolatría, acompañado en el caso de las hijas por la “subordinación” a los demonios. La cuestión de la inmolación, con cierto reparo, podría remitir a la extensión del conocimiento de los sacrificios humanos, en especial a partir de la conquista de México, aunque también podría referir a la mera ignorancia del cristianismo y, por ende, de la salvación. De este modo, puede colocarse esta carta de Díaz de Luco entre los textos de las décadas de 1520 y 1530 que comenzaban a desarrollar y extender una reflexión sobre las sociedades conquistadas a partir de una idea de “culto” a distintos ídolos como *idolatría*. Cabe destacar que, en

42. Sobre la llegada de los dominicos a Nueva España: Fernández Rodríguez (1994).

43. La extensa cita se halla en Juan Bernal Díaz de Luco y Juan de Zumárraga (c. 1533: AIIIv-AIVr.). La cita es tomada de una carta que contiene una exhortación a la conversión de los infieles, en especial en el fragmento que cita Díaz de Luco. Toda la carta puede consultarse en Humberto de Romans ([1255] 1889: la cita de Díaz de Luco en 492).

44. “*ut sanctissimus quisque ordo uester quasi fiat institutor, longeque deferat panem suum sacrae doctrinae, abeatque in regiones longinquas accepturus deo nostro regna illa Indiarum latissima, quae hucusque sculptibus seruierunt, immolantes filios suos, ac filias daemonibus, ubi nullum apparet nostrae orthodoxae fidei uestigium*” (Juan Bernal Díaz de Luco y Juan de Zumárraga, c. 1533: f. AIIIv.).

45. “cupiantque maxime rectam ad coelum uiam doceri et, iesu saluatoris nostri praeceptis institui, ac Euangelica doctrina informari, nihilque illis desit ut renascantur atque a diaboli latría et idolorum cultu, eripiantur, nisi praeceptores et duces” (Juan Bernal Díaz de Luco y Juan de Zumárraga, c. 1533: f. Av).

46. Si bien a menudo la conversión de los gentiles se suele asociar al primer cristianismo, a los llamados reinos romano-germánicos y al cristianismo “religión mundial” del siglo XVI, en adelante es un problema que abarca todo el período medieval, con sucesivas conversiones de las distintas regiones de Europa y misiones a diferentes lugares, como ya se ha señalado.

47. La cita, con algunas diferencias menores puede consultarse en versión latina y española en San Bernardo de Claraval ([c. 1148/1152] 1994: 122-123).

48. No puede abordarse aquí la polémica sobre el marco profético y/o milenarista de la empresa española en América. No obstante, cierto marco profético -en términos de algo ya anunciado en el pasado por la divinidad y que se debía completar- resulta innegable. (Continúa en página 23).

49. “Efficiet namque Religio quaelibet uestra, ut sterilis illa terra, quae nullos hactenus genuit Ecclesiae filios, plurimos illi pariat deinceps, postquam iam haec nostra Europa miserima, quae multos habebat filios, tum haeresibus, tum uariis uitiorum morbis infirmata est” (Juan Bernal Díaz de Luco y Juan de Zumárraga, c. 1533: ff. Allv-Alllr).

50. “Ob hoc suspirat uniuersalis Ecclesia sancta, hocque solo eam consolari possumus de amisso tanto filiorum numero in Asia, Africa, et Europa” (Juan Bernal Díaz de Luco y Juan de Zumárraga, c. 1533: f. Allv). Sobre el tópico de la dramática situación de la Iglesia y de la Cristiandad en diversas obras de Díaz de Luco remitimos a Rizzuto (2022).

51. “Non est, quod impreritia literarum excuset, quia non theologice professionis secreta requirunt, nec quod ex doctrinis humanis obijciant aduersus fidem, unquam didicerunt. (Continúa en página 23).

52. “Hoc praeterea est, quod inuictissimus Caesar Noster, qui totius uniuersalis Ecclesiae, ac omnium religionis ipsius, patronus est et defensor strennus, super omnia gratum habebit, tanquam qui compertum habeat, ideo sibi summum ipsum Deum latissima illa gentium regna subiecisse (quum nec audire tantum illorum nomina fere nulli praedecessorum suorum hucusque concesserit) ut in eis unus ipse solus, et uerus colatur deus” (Juan Bernal Díaz de Luco y Juan de Zumárraga, c. 1533: f. Allv).

53. Obviamente, esto remitiría al célebre debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en la llamada Junta de Valladolid en 1550-1551 y a todas las discusiones referidas a la “legitimidad” de la conquista. (Continúa en página 23).

el mismo impreso, es la carta de Zumárraga la que refiere a latría al diablo y culto a los ídolos al hablar de los pueblos de América.⁴⁵

Pablo de Tarso y Bernardo de Claraval (1090-1153) completan las “citas de autoridad” de la carta. En el caso del monje cisterciense, el doctor Bernal incluye una cita -sin colocar la referencia precisa- de su *De consideratione ad Eugenium papam* (escrito c. 1148/1152). El fragmento citado contiene una reclamación respecto de cierta inacción en relación a la conversión de los gentiles, preguntándose por qué se había detenido la propagación de la fe.⁴⁶ El Papa a quien Bernardo dirige el extenso texto no es otro que Eugenio III (Papa entre 1145 y 1153), un monje cisterciense antiguo discípulo suyo. La cita que incluía Díaz de Luco acababa por destacar la imposibilidad de conversión de los gentiles en ausencia de predicadores que les enseñasen la fe (Juan Bernal Díaz de Luco y Juan de Zumárraga, c. 1533: f. Allv.).⁴⁷ El fragmento de Bernardo a la vez contiene referencias a los *Salmos* (147, 15) y en especial a la carta a los *Romanos* (1, 15; 11, 25; 10, 14). Como es sabido, esta carta de Pablo es una de las grandes referencias bíblicas para la propagación de la fe entre los “gentiles”, siendo a menudo su autor llamado “apóstol de los gentiles”.

En ese sentido, más adelante en la carta, Díaz de Luco recurrió a un pasaje de *Romanos* (15: 20-21) donde se afirma que el apóstol había predicado el Evangelio donde no habían escuchado de Cristo y bajo cierto vocabulario profético agregaba -parafraseando a *Isaías* 52: 15- que las conversiones se concretarían. Quedaba así la tarea de propagación del cristianismo dentro de determinado plan divino que se debía cumplir.⁴⁸ De este modo, el ideario de misión se desarrollaba bajo cierta idea de retorno a lo antiguo, en este caso “apostólico”, propio de numerosas corrientes intelectuales de los siglos XV y XVI (Prosperi, 1999: 98).

Por otra parte, varios tópicos de la carta de 1532 se repetían en esta de 1533. En algunos tramos de la misma, si bien contamos con la versión latina de esta última y la otra es una traducción al francés, pareciera haber copiado palabra por palabra. La compensación en América por la pérdida de almas en el Viejo Mundo se comenta en dos ocasiones en 1533. En primer lugar, en referencia a las herejías y las enfermedades causadas por los vicios en la “miserima Europa”.⁴⁹ En segundo lugar, en línea con lo mencionado en la otra carta, la Iglesia suspiraba por la situación de espera de conversión de los pueblos de América -debido a la falta de religiosos- y a través de ello se la podía consolar de la pérdida de fieles en Asia, África y Europa.⁵⁰

Asimismo, reaparecían en la carta de 1533 ciertas condiciones favorables para llevar adelante la tarea de la evangelización. No hacía falta la alta teología para convertir a los indígenas, no eran necesarios ni milagros ni gran santidad de vida. Por ello, dice Díaz de Luco a los frailes, no se debía temer en acudir al Nuevo Mundo.⁵¹ A la tarea del emperador, ya elogiada en 1532, se agregaba ahora la aclaración de que por el mantenimiento de su control sobre esas tierras se había podido introducir allí el cristianismo, cosa muy difícil si hubiesen continuado los anteriores gobernantes.⁵² Se podría hallar aquí un eco temprano del debate sobre la “introducción pacífica” del cristianismo en América.⁵³

Por último, la carta no dejaba de ubicarse en cierto contexto -relativamente importante en España en las décadas de 1520 y 1530 pero propio de la primera mitad del siglo XVI en toda Europa- de crítica a las órdenes religiosas, pudiéndose colocar como referencia la *Stultitiae Laus* (1511) de Erasmo de Rotterdam. Díaz de Luco proponía una respuesta o reacción a las críticas por una supuesta

inacción de los religiosos. Para no dar letra a los detractores, podían emprender la tarea de la evangelización en el Nuevo Mundo: no podían permanecer ociosos ante la falta de cultivo a la viña del señor.⁵⁴ De esta manera, pueden hallarse en la carta alusiones a la polémica desatada por lo que la historiografía ha llamado el erasmismo -pero que a menudo responde a diversas tradiciones que convergen.⁵⁵ A su vez, no puede dejar de mencionarse el ataque que resultó para las órdenes religiosas la propia Reforma iniciada por Martín Lutero, que significó su extinción en los territorios donde triunfó. Por último, Gerónimo de Mendieta (1870: Libro III, cap. LIII, 322) señalaba para la década de 1530 que en México había noticias que decían que en España dentro y fuera de la orden franciscana se estaba actuando para que “los buenos frailes que se movían para venir, que no viniesen”. Lo dicho por Díaz de Luco también podría haber estado haciendo referencia a este tipo de comentarios.

Reflexiones Finales

En el estudio de la actividad misionera ha predominado, en muchas ocasiones, cierta perspectiva historiográfica que otorgaba un fuerte protagonismo a la Compañía de Jesús en la expansión del cristianismo en el imperio español -y en el portugués. En las últimas décadas, se ha intentado -sin dejar de estudiar la orden jesuítica- superar dicha perspectiva profundizando el interés por otras órdenes (Palomo y Maldavsky, 2018: 547). El recorrido realizado hasta aquí puede ser considerado en este sentido, en especial por tratar episodios sucedidos varias décadas antes de la llegada de los primeros jesuitas a la América española -e incluso cuando la Compañía estaba en plena formación. Analizar un momento relativamente temprano de la conquista y colonización ha permitido, asimismo, anticipar algunos de los tópicos que cobraron fuerte importancia a lo largo del dominio español en el continente e incluso después, como el problema de la “idolatría” para hablar de los indígenas. La relación de los misioneros con el poder temporal pudo mostrarse en este caso en que fuera un oficial de la monarquía, en especial del Consejo de Indias, quien elaboró las cartas de exhortación y declaró el interés del emperador en el éxito de las mismas. Este involucramiento y hasta protagonismo de la monarquía en sus diversas formas favorece la aproximación a las misiones -en este caso a su llamamiento- desde una perspectiva amplia como experiencias siempre “sobredeterminadas” por diversos aspectos y concurrencias.

La figura de Juan Bernal Díaz de Luco -a menudo mencionada por su participación en Trento, su papel como obispo o la enorme calidad y cantidad de libros conservados en su biblioteca- adquiere un primer aporte a su dimensión americana, la cual ha sido aludida recurrentemente pero todavía no ha sido sistematizada. A partir del análisis de estas cartas -escritas en un momento en que las mismas no abundaban debido al carácter inicial de la “evangelización”-, la trayectoria del doctor Bernal en el Consejo de Indias adquiere mayor densidad de la que, en ocasiones, ha sido señalada.⁵⁶

Esta escala temporal y analítica acotada y hasta cierto punto ajena a los territorios americanos -dado que Díaz de Luco nunca estuvo allí- permite considerar tanto los diferentes contextos del llamado de misioneros al Nuevo Mundo, como los modos que algunos tópicos, luego extendidos, comenzaron a circular aunque bajo un criterio que tampoco fue uniforme.⁵⁷ Su señalamiento de los ídolos entre los indígenas, como se ha mostrado, responde a una etapa inicial de caracterización de los mismos por parte de los europeos. Dicha caracterización era optimista respecto de las posibilidades de conversión, lejos

54. “*Hoc insuper optant feruentissime, qui Religiones uestras diligunt, et reuerentur, ne a detractoribus, illarum fratribus possit unquam dici: Cur statis tota die ociosi, quum uinea illa Domini tam ampla inculta sit?*” (Juan Bernal Díaz de Luco y Juan de Zumárraga, c. 1533: ff. A1Vr-A1Vv). Cabe destacar que la historiografía ha señalado el rechazo a abandonar la vida conventual como un impedimento para que los misioneros se embarcasen en las misiones (Borges Morán, 1977: 221).

55. Sobre el erasmismo en España y la polémica contra la vida monástica y las órdenes religiosas, la exposición clásica es de Bataillon (1983: 316-328).

56. Por ejemplo, Juan Gil (2018: VII) afirma que de los documentos que se conservan en el Archivo de Indias firmados por el doctor Bernal, no hay ninguno que pueda reflejar nada de su personalidad. Al margen de esta afirmación, puede rastrearse la actividad de Díaz de Luco en el Consejo de Indias a través de diversa documentación -como se ha mostrado aquí.

57. El análisis de las distintas trayectorias cruzado con la llamada “historia global” ha sido muy fructífero, pues combina enfoques de diferente escala. Ante la enorme bibliografía y para un panorama al respecto remitimos a Serulnikov (2014).

se estaba de la imagen negativa posterior que destacó la imposibilidad de que los *indios* devinieran completamente cristianos y que dejaba de lado, rechazaba e incluso reinterpretaba con censura los resultados que se habían conseguido (Estenssoro Fuchs, 2001 y 2003). La ubicación de Díaz de Luco en ciertas tradiciones no agota, por su parte, la novedad que pudieron significar los pueblos americanos para los europeos y las maneras en que dichas novedades fueron abordadas. De hecho, esas tradiciones pudieron resultar también una primera forma de construcción de fronteras y delimitaciones entre europeos e indígenas que se reconfiguró de distintos modos en los siglos venideros.



Notas

9. La carta de Zumárraga también fue impresa, tanto en su versión latina como en su traducción francesa en Toulouse en 1532, probablemente también a instancia de los franciscanos, y se conserva una copia encuadrada en común con las cartas de Díaz de Luco que se analizarán, en Bibliothèque Nationale de France RES-K-679 (1) y (3). Existe una edición moderna de las distintas versiones de la misma carta -que circuló en diferentes textos del siglo XVI- pero no así transcripción directa del impreso de 1532 (en García Icazbalceta, 1947: t. II, 300-308). (En página 14).
11. Era muy común, por ejemplo, que los comisarios que organizaban las misiones acabasen por trasladar a América menos religiosos de los que les habían autorizado (Borges Morán, 1977: 229-246 y 535-536). Por otra parte, muchas veces la llegada de un grupo de religiosos a determinada zona del continente podría abrir nuevas empresas misionales, por lo que acababa por producir la necesidad de más religiosos (Borges Morán, 1977: 38). (En página 14).
13. Más recientemente, Garriga (2019: 325-332), ha hablado de colonialismo católico. Por su parte, Cañizares-Esguerra (2008) ofrece una propuesta de estudio de conjunto de los procesos de expansión ibéricos y británicos en el Nuevo Mundo. (En página 14).
15. El pedido de misioneros al capítulo de Toulouse de 1532, así como la intervención de la emperatriz, se hallan brevemente tratados en la obra historiográfica clásica de las órdenes franciscanas, publicada en el siglo XVII y con ediciones y ampliaciones en los siglos posteriores, escrita inicialmente por el fraile irlandés Luke Wadding (1588-1657), personaje de importancia en la historia de dichas órdenes tanto por su obra historiográfica como por ser editor de numerosos textos franciscanos, entre ellos una primera (hoy revisada) *Opera omnia* de Juan Duns Scoto. Para el capítulo de 1532, Luke Wadding (1736: 308-309). (En página 14).
17. La lectura del mundo americano a través de la lente musulmana y morisca tuvo un extenso recorrido, al respecto ver Cardaillac (2012) Garrido Aranda (2013) y Cook (2016). (En página 15).
19. ...y los ídolos, aunque cabe destacar que el manuscrito por el que se lo conoce habría sido realizado por el franciscano Bernardino de Sahagún a mediados del siglo XVI. Se hallan editados y analizados en Durán y García (1979). (En página 15).
20. Más tarde, Estenssoro Fuchs (2001: 465) ha recogido para las tierras del Perú la presencia del imitador de Dios en los escritos de los evangelizadores. Según éstos los indígenas realizaban prácticas que a la vista eran de inspiración católica pero que eran señaladas como propias del diablo, quien en su lucha contra la divinidad provocaba estas imitaciones. (En página 15).

23. *Du sont dauantaige plusieurs des vostres lesquelz donnez a contemplation vacquent en voz monasteres a eulx seullement profitans lesquelz par les talentz ces dons de dieu a iceulx commis pourront trop plus grand fruict rapporter et merites acquerir*” (Juan Bernal Díaz de Luco, 1532: f. Allr-Allv.). (En página 15).
25. “Antes que nos metamos en la materia de la administración de los sacramentos (que habrá de ser un poco larga), será bien decir algo del ejemplo con que estos siervos de Dios y primeros evangelizadores vivían y tractaban entre tanta multitud de infieles, que para su conversión fue una viva predicación, y suplió la falta de milagros que en la primitiva Iglesia hubo, y en esta nueva no fueron menester”, Gerónimo de Mendieta (1870: Libro III, cap. XXX, 250). Sobre el ejemplo de vida de los misioneros como forma de construir autoridad entre los indios ver Borges Morán (1960: 337-372). Según Gruzinski (1991: 190), el ideario de hostilidad al milagro -y el hecho de que no fuesen necesarios para la conversión de los indios- estaba extendido entre muchos de los frailes que fueron a México en las primeras décadas de la conquista, como Toribio de Benavente, Bernardino de Sahagún o Alonso de Montúfar. En igual sentido, Phelan (1972: 77-79). Para otras fuentes, en cambio, habría habido ejemplo de milagros en la primera evangelización americana (Murillo Gallegos, 2012: 203). (En página 16).
28. No obstante, desde una perspectiva diferente, el fin de la conversión, como ha señalado Estenssoro Fuchs (2001: 455-456) hubiera significado también la desaparición de la razón fundamental para justificar la empresa colonial y la demanda de trabajos y tributos que conllevaba. (En página 16).
33. *Dieu le souverain sur tous puissant peres tres religieux vous veuille en sante conseruer a l'augmentation de sainte foy catholique*” (Juan Bernal Díaz de Luco, 1532: f. Allv.). (En página 16).
48. La obra clásica en este sentido, entre otras, para Colón y la España tardo-medieval y renacentista es de Milhou (2007). Para una visión crítica de la dimensión milenarista o Joaquinista que tanta bibliografía ha producido, Saranyanay Zaballa (1995). (En página 20).
51. *Non est, quod humilitas metuat, quia nec miracolorum testimonium, ac uitae magnam sanctimoniam exposcunt*”. (Juan Bernal Díaz de Luco y Juan de Zumárraga, c. 1533: f. Alllr.-Alllv.). (En página 20).
53. Sobre la Junta consúltese Maestre Sánchez (2004). Sobre los debates en torno a la conquista y la humanidad de los indios la bibliografía es inmensa, algunos trabajos insoslayables son Hanke (1988); Pagden (1988) y Deussen (2015). (En página 20).

Bibliografía citada

- » Abad Pérez, A. (1992). *Los franciscanos en América*. Madrid, Mapfre.
- » Alejo-Grau, C. J. (1992). *Juan de Zumárraga y su "Regla cristiana breve" (México 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas*. Vitoria, Servicio Central de Publicaciones Gobierno Vasco.
- » Aspurz, L. de. (1946). *La aportación extranjera a las misiones españolas del Patronato Regio*. Madrid, Publicaciones del Consejo de la Hispanidad.
- » Bataillon, M. (1983). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Madrid, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- » Beltrán de Heredia, V. (1971). *Cartulario de la universidad de Salamanca (1218-1600). III. La Universidad en el Siglo de Oro*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- » Bernard, C. y S. Gruzinski (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, FCE.
- » Borges Morán, P. (1960). *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*. Madrid, CSIC.
- » Borges Morán, P. (1977). *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca, Universidad Pontificia.
- » Borges Morán, P. (1987). *Misión y civilización en América*. Madrid, Alhambra.
- » Boxer, C. R. (1978). *The Church Militant and the Iberian Expansion 1440-1770*. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.
- » Cañizares-Esguerra, J. (2008). *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid, Marcial Pons.
- » Castañeda Delgado, P. (1996). *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*. México, Universidad Nacional Autónoma de México (UANM).
- » Castelnau-l'Estoile, C. de, Copete, M.-L. Maldavsky, A. y I. G. Zupanov (dirs.) (2011). *Missions d'Évangélisation et circulation des savoirs, XVIe-XVIIIe siècle*. Madrid, Casa de Velázquez.
- » Cardaillac, L. (2012). *Dos destinos en paralelo. Los moriscos de España y los indios de América*. Zapopan, El Colegio de Jalisco.
- » Catto, M., Mongini, G. y S. Mostaccio (eds.) (2010). *Evangelizzazione e globalizzazione: Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*. Castello, Società Editrice Dante Alighieri.
- » Cervantes, F. (1996). *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona, Herder.
- » Civezza, M. da. (1881). *Storia Universale delle Missioni Francescane. Volume VI*. Prato, Tipografia di R. Guasti.
- » Claraval, San Bernardo de ([c. 1148/1152] 1994). "De consideratione ad Eugenium Papam" en *Obras Completas de San Bernardo II. Tratados (2º)*: 49-233. Ed. Monjes Cistercienses de España. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- » Clavero Salvador, B. (1994). Espacio colonial y vacío constitucional de los derechos indígenas. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 6: 61-86.

- » Cook, K. P. (2016). *Forbidden Passages. Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America*. Philadelphia, Pennsylvania Press.
- » Cortés, Hernán ([1519-1526] 1985). *Cartas de Relación*. México, Porrúa.
- » Cuevas, M. (1914). *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*. México, Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología.
- » Delumeau, J. (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona, Editorial Labor.
- » Desmazières, M. (1938). *Un Martyr franciscain à Fes au XVIe siècle. André de Spolète, né André della Rosa*. Paris, Éditions franciscains.
- » Deusen, N. E. van (2015). *Global Indios: The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*. Durham, Duke University Press.
- » Díaz de Luco, Juan Bernal (1530). *Epistola. Illvstrissimo ac reverendissimo domino. Domino Alfonso de Fonseca Archiepiscopo Toletano. Ac Hispaniarum Primati, Ioannes Bernardus Diaz de Luco. Decretorum Doctor, Alcalá de Henares, Michaellem de Eguia*. Instituto Colombino, Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla, sig. 8-2-33 (26).
- » Díaz de Luco, Juan Bernal (1532). *Lettres enuoyees au chapitre general des freres Mineurs de la reguliere observance, celebre en la tres illustre et magnifique cite de Tholose, en la solennite de la penthecoste. Lan Mil. D. XXXII. Par Magnifique homme sire Jehan de Bernal docteur es droictz et conseiller de la Cesaree mageste touchant les affaires des Indes et parties orientalles*, Toulouse, Jehan Barril.
- » Díaz de Luco, Juan Bernal y Juan de Zumárraga (c. 1533). *Vniversis et singvlis reverendo patriac fratribvs in Christo Domino nostro sincere dilectis ordinum Mendicantium, et prasertim ordinis praedicatorii et minoritarum/ regularis observantiae: Frater Ioannes de Çumarrga/ professione Minorita Episcopus Tenuxtitla Mexici: Salutem in eo qui propter nos, et propter nostram salutem defcendens de coelis factus homo/crucifixus est, nobis relinquens exemplum, ac de dilectione proximi praeceptum y Reverendis ad modvm/ Ac Religiosissimus fratibus omnibus Sacrorum Ordinum totius uniuersalis Ecclesiae: Ioannes Bernal de Luco decretorum Doctor, ac Caesariae Maiestatis Consiliarus in Indiarum negotiis. Servus Deos ac sanctorum suorum patrum inharere uestigiis, nusquamque a suis primis institutis in aliquo deuiare*. S/n. Instituto Colombino, Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla, sig. 8-2-32 (24).
- » Durán, J. G. y R. D. García (1979). Los coloquios de los “Doce Apóstoles” de México: los primeros albores de la predicación evangélica en el Nuevo Mundo. *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina* 34: 131-185.
- » Estenssoro Fuchs, J. C. (2001). El simio de Dios: los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. *Bulletin de l’Institut français d’études andines* 30 (3): 455-474.
- » Estenssoro Fuchs, J. C. (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima, Institut français d’études andines - Instituto Riva-Agüero- Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
- » Ezquerro Revilla, I. J. (2009). “Juan Pardo de Tavera”, en *Diccionario Biográfico Electrónico*. Real Academia de la Historia. Disponible en Internet: <https://dbe.rah.es/biografias/8545/juan-pardo-de-tavera>. Consultado el 7 de diciembre de 2022.
- » Fabre, P-A. y B. Vincent (eds.) (2007). *Missions Religieuses Modernes: “Notre Lieu Est Le Monde”*. Rome, École Française de Rome.
- » Fernández Rodríguez, P. (1994). *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México 1526-1550*. Salamanca, Editorial San Esteban.
- » Fernández Terricabras, I. (2009). “Juan Bernal Díaz de Luco” en *Diccionario Biográfico*

- electrónico*. En Real Academia de la Historia. Disponible en Internet: <https://dbe.rah.es/biografias/16678/juan-bernal-diaz-de-luco>. Consultado el 14 de diciembre de 2022.
- » Fernández Terricabras, I. (2018). “El Patronato Real en la América Hispana: fundamentos y prácticas” en Barreto Xavier, A., Palomo, F. y R. Stumpf (coords.); *Monarquías ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII) dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*: 97-122. Lisboa, Universidade de Lisboa.
 - » Fromont, C. (2014). *The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
 - » Frost, E. C. (1996). *Este Nuevo Orbe*, México, UNAM.
 - » García Icazbalceta, J. (1947). *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, 4 tomos. Ed. R. Aguayo Spencer y A. Castro Leal. México, Porrúa.
 - » García Martínez, B. (2005). *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México, El Colegio de México.
 - » Garrido Aranda, A. (2013). *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. México, UNAM.
 - » Garriga, C. (2019). “¿Cómo escribir una historia ‘descolonizada’ del derecho en América Latina?”, en Vallejo, J. y S. Martín (coords.); *En Antidora. Homenaje a Bartolomé Clavero*: 325-376. Cizur Menor (Navarra), Thomson Reuters- Arazandi.
 - » Gil, F. (1993). *Primeras “Doctrinas” del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (m. 1548)*. Buenos Aires, Publicaciones de la Facultad de Teología Universidad Católica Argentina
 - » Gil, J. (2018). “Prólogo” en Colahan, C., Marzalek, J. y P. Suárez-Martínez; *El Colloquívmelegans de Bernal Díaz de Luco: tradición senequista, eclesiástica y picaresca: VII-X*. Hildesheim, Georg Olms Verlag.
 - » Gómez Canedo, L. (1977). *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México, Porrúa.
 - » Gómez Marín, J. A. (2001). *Juan Bernal Díaz de Luco. Un obispo reformista entre Loyola y Erasmo*. Huelva, Servicio de Publicaciones Universidad de Huelva.
 - » Greenleaf, R. E. (1988). *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*. México, FCE.
 - » Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, FCE.
 - » Gruzinski, S. (2010). *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México, FCE.
 - » Gruzinski, S. (2017). *¿Qué hora es allá? América y el islam en los linderos de la modernidad*. México, FCE.
 - » Hanke, L. (1988). *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Madrid, Itsmo.
 - » Hera, A. de la. (1992). *Iglesia y corona en la América Española*. Madrid, Mapfre.
 - » Herborn, Nicolas de (1532). “Epitome convertendi gentes indiarvm ad fidem christi, adeoque ad ecclesiam Sacrosanctam catholicam & apostolicam. Autore R. P. F. Nicolao Herborn, regularis obseruantiae ordinis Minorum Generali Commissionario Cismontano” en *De insvlis nuper inventis Ferdinandi Corteii ad Carolum V...* Coloniae, Impensis honesti ciuis Arnoldi Birckman.
 - » Hugon, A. (2019). *La Grande migration. De l’Espagne à l’Amérique, 1492-1700*. Paris, Vendémiaires.
 - » Konetzke, R. (1945). Legislación sobre inmigración de extranjeros en América durante la época colonial. *Revista de Indias* 3 (11-12): 269-299.

- » Labarga, F. (ed.) (2020). *“Para la reforma del clero y pueblo cristiano...” El concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*. Madrid, Silex.
- » Lillo Castañ, V. y L. Camino Plaza (2021). Dos epístolas latinas de fray Juan de Zumárraga y Juan Bernal Díaz de Luco sobre la evangelización del Nuevo Mundo. *Translat Library* 3 (1).
- » Lundberg, M. (2008). El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica. *Estudios de historia novohispana* 38: 39-62.
- » Luque Alcaide, E. y J.-I. Saranyana (1992). *La Iglesia Católica y América*, Madrid, Mapfre.
- » Maestre Sánchez, A. (2004). ‘Todas las gentes del mundo son hombres’. El gran debate entre fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 21: 91-134.
- » Maldavsky, A. (2014). Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII). *Histórica* 38 (2): 71-109.
- » Malvido, E. (1990). “Migration Patterns of Novices of the Order of San Francisco in Mexico City, 1649-1749” en Robinson, D. J. (ed.); *Migration in Colonial Spanish America: 182-192*. Cambridge & New York, Cambridge University Press.
- » Marín Martínez, T. (1972-1975). “Díaz de Luco, Juan Bernal o Juan Bernardo” en Aldea Vaquero, Q., Marín Martínez, T. y J. Vives Gatell; *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 5 vols: vol II, 750-753. Madrid, CSIC - Instituto Enrique Flórez.
- » Martínez Shaw, C. (1994). *La emigración española a América (1492-1824)*. Oviedo, Fundación Archivo de Indianos.
- » Mayer, A. (2008). *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*. México, FCE.
- » Mendieta, Gerónimo de. (1870). *Historia Eclesiástica Indiana*. Ed. García Icazbalceta, J. México, Antigua Librería.
- » Menegus Bornemann, M. (1994). *Del Señorío a la República de Indios. El caso de Toluca: 1500-1600*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- » Meier, J. (2007). “‘Totus mundus nostra fit habitatio’. Jesuitas del territorio de lengua alemana en la América portuguesa y española” en *São Francisco Xavier: nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo 1506-2006: 57-86*. Porto, Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade.
- » Milhou, A. (2007). *Colomb et le messianisme hispanique*. Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée.
- » Murillo Gallegos, V. (2012). *Cultura, Lenguaje y Evangelización. Nueva España, siglo XVI*. México, Porrúa.
- » Numhauser, P. (2007). “¿Sublevando el Virreinato? Jesuitas italianos en el virreinato del Perú del s. XVII. Gerónimo Pallas (S.I.)” en Laurencich Minelli, L. y P. Numhauser (eds.); *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial: 73-124*. Quito, AbyaYala.
- » O’Malley, J. W. (2015). *Trento ¿Qué pasó en el concilio?* Maliaño (Cantabria), Sal Terrae.
- » Pagden, A. (1988). *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid, Alianza.
- » Palomo, F. y A. Maldavsky (2018). “La misión en los espacios del mundo ibérico: conversiones, formas de control y negociación” en Barreto Xavier, A., Palomo, F. y R. Stumpf (coords.); *Monarquías ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII) dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos: 543-590*. Lisboa, Universidade de Lisboa.

- » Phelan, J. L. (1972). *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*. México, UNAM.
- » Pizarro Llorente, H. (2000). Los Consejeros de Indias durante el reinado de Carlos V. *Miscelánea Comillas* 58: 527-551.
- » Pizarro Llorente, H. y J. Martínez Millán (2000). “Díaz de Luco” en Martínez Millán, J. (coord.), *La corte de Carlos V*, vol. 2, t. 3: Carlos Morales, C. J. de. (dir.); *Los consejos y los consejeros de Carlos V: 114-118*. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- » Po-Chia Hsia, R. (ed.) (2018). *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*. Leiden, Brill.
- » Prospero, A. (1999). “L’Europa cristiana e il mondo: alle origini dell’idea di missione” en *America e apocalisse e altri saggi: 89-112*. Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- » Prospero, A. (2009). *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino, Einaudi.
- » Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México, FCE.
- » Richard, J. (1977). *La Papauté et les missions d’Orient au Moyen Age (XIII^e-XV^e siècles)*. Rome, École Française de Rome.
- » Rizzuto, C. C. (2022). Reforma de la Iglesia y crisis de la cristiandad en las obras de Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556). *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 56 (2): 59-82.
- » Romano, A. (2018). *Impresiones de China. Europa y el englobamiento del mundo (siglos XVI-XVII)*. Madrid, Marcial Pons.
- » Romans, Umberto de ([1255] 1889). “Epistolae Beati Humberti de Romans ex capitulis generalibus ad ordinem scriptae” en *B. Humberti de Romans. Quinti Praedicatorum Magistri Generalis. Opera de Vita Regulari: 2 vols., vol. II, 490-492*. Ed. J. J. Berthier. Roma, Typis A. Befani.
- » Sánchez, V. (1975). *Vicente Lunel, Ministro General O. F. M., teólogo en el Concilio de Trento*. Madrid, Editorial Cisneros.
- » Saranyana, J.-I. y A. de Zaballa (1995). *Joaquín de Fiore y América*. Pamplona, Ediciones Eunat.
- » Serulnikov, S. (2014). Lo muy micro y lo muy macro o cómo escribir la biografía de un funcionario colonial del siglo XVIII *Nuevo Mundo Nuevos Mundos*. Disponible en Internet: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/66758>. Consultado el 1 de septiembre de 2023.
- » Simonut, N. (1947). *Il metodo d’evangelizzazione dei francescani tra musulmani e mongoli nei secoli XIII-XIV*. Milano, Pontificio Istituto Missioni Estere.
- » Taboada, H. G. H. (2004). *La sombra del Islam en la conquista de América*. México, FCE.
- » Tibesar, A. (1953). *Franciscan Beginnings in Colonial Peru*, Washington D. C., Academy of American Franciscan History.
- » Turley, S. E. (2014). *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599: Conflict Beneath the Sycamore Tree*. Burlington (Vermont), Ashgate.
- » Valpuesta Abajo, N. (2008). *El clero secular en la América Hispana del siglo XVI*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

- » Van Oss, A. C. (1986). *Catholic colonialism: A parish history of Guatemala, 1524-1821*. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Vázquez Janeiro, I. (1990). I francescani e il dialogo con gli ebrei e saraceni nei secoli XIII-XV. *Antonianum* 65 (4): 533-549.
- » Villegas, J. (1975). *Aplicación del concilio de Trento en Hispanoamérica 1564-1600. Provincia eclesiástica del Perú*. Montevideo, Instituto Teológico del Uruguay.
- » Wilde, G. (ed.) (2011). *Saberes de conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la Cristiandad*. Buenos Aires, Sb editorial.
- » Wadding, L. (1736). *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum Avctore A. R. P. Luca Waddingo Hiberno S. T. Lectore Jubilato, & Ordinis Chronologo. Tomus XVI. Editio secunda, locupletior, et accuratior. Opera, et studio R. P. Josephi Mariae Fonseca ab Eboræ*. Romæ, Typis Rochi Bernabò.
- » Wagner, K. (2003). “América en la Biblioteca Colombina” en González Sánchez C. A. y E. Vila Vilar (comps.); *Grafiyas de lo imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*: 530-552. México, FCE.