

El problema de la incorporación a la Iglesia y de la fe explícita en la teología de la Colonia.

Rodrigo Sánchez-Arjona, sj.

La actividad desarrollada por el Instituto de Pastoral Andina desde su fundación nos ha favorecido a todos los interesados por el porvenir de las iglesias andinas.

Esta actividad del Instituto de Pastoral se ha concentrado principalmente hasta ahora en el campo de la antropología-religiosa. Los resultados de estas investigaciones tan valiosas han ido apareciendo en las diversas publicaciones del I.P.A.

Hoy se echa de menos otra clase de investigación. Se trata de descubrir la teología, que envolvía el mensaje evangélico, cuando nuestra comunidades eclesiales campesinas de los Andes recibieron la fe cristiana.

La importancia de esta clase de estudios a nadie puede ocultársele: Por una parte la teología de la Colonia sigue siendo hoy el fundamento de la vivencia cristiana de nuestros campesinos, debido al aislamiento en el que han vivido estas iglesias hasta nuestros días. Y por otra los pastores de almas saben que toda pastoral está enormemente condicionada por la teología.

En una pastoral seria orientada por el Vaticano II, como pretende impulsar el I.P.A., lo primero es conocer el punto de partida, es decir los existenciales teológicos, con los que vibra aún el Pueblo de Dios en nuestras serranías.

De lo contrario corremos el riesgo de pisotear, sin pretenderlo,

al dignidad de la persona humana en lo más hondo de ella, como son los sentimientos religiosos, y de hacer, que nuestros fieles se alejen de nosotros un tanto escandalizados.

En el presente artículo me ha parecido estudiar dos de estos existenciales teológicos, que estuvieron en la raíz de la gigantesca empresa misional peruana en los siglos XVI y XVII, y que hoy persisten en la vivencia cristiana de muchos pastores y en la mayoría de los fieles.

Estos existenciales son: "Fuera de la Iglesia Católica no hay salvación", y aquel otro "Sin la fe explícita en los misterios de la Encarnación y de la Trinidad no se puede conseguir la vida eterna".

Como base del artículo usaré el "Itinerario para Parochos de Indios" del Obispo de Quito, Alonso de la Peña Montenegro. Es una obra muy interesante para el asunto que nos ocupa. Su autor, antes de ser obispo de Quito, enseñó teología en la Universidad de Santiago de Compostela, y por esto muestra un conocimiento amplio de las diversas corrientes teológicas de la época. A través de su libro nos entrega la teología, con la que llegó anunciada la fe de Cristo al Perú.

Además el Itinerario de Peña Montenegro tuvo una influencia notable en los párrafos rurales de la Colonia. Sobre esta obra escribe el historiador P. Rubén Vargas Ugarte lo siguiente: "En la época colonial no se escribió un manual tan completo y tan fundamental como éste, y su éxito lo comprueban las varias ediciones, que se hicieron de él. Aún hoy el libro de Dn. Alonso es sumamente útil, y por la lectura de sus páginas no solo llegamos a conocer el gran caudal de ciencia eclesiástica, que su autor poseía, sino también el cuidado y prolijidad, con que debió llevar a cabo sus visitas pastorales, sacando de la experiencia adquirida en ellas muchas conclusiones prácticas, que luego insertó en su libro. Con él prestó un gran servicio a sus párrocos y a todos los del Virreynato, pues aun los que carecían de libros de consulta, en el Itinerario podían hallar lo que buscaban". (1)

Pero antes de adentrarnos en la investigación de este Itinerario, creo oportuno recordar brevemente las corrientes en la teología del siglo XVI, las cuales intentaron una explicación de estos existenciales teológicos, objeto de nuestro artículo.

El descubrimiento de América hizo replantearse a la teología de forma muy existencial el problema de la salvación de los infieles. Y fueron los grandes maestros de la escuela salmantina, los que con más sinceridad se enfrentaron con este problema.

La teología medieval habría presentado la necesidad de pertenecer a la Iglesia por lo menos con un deseo explícito, y de creer en Jesucristo, como algo absolutamente necesario para conseguir la salvación eterna. ¿Pero, esta necesidad no admitía ninguna excepción?, ¿No se podría conceder a los infieles contemporáneos, las mismas condiciones de salvación, que la Escolástica había propuesto para los infieles, que vivieron antes de la venida de Cristo?

Sto. Tomás y sus seguidores hasta los descubrimientos geográficos de la edad moderna no se propusieron este problema. Se suponía, que los ecos evangélicos habían llegado ya hasta los últimos rincones de la tierra, y por tanto toda persona sincera frente a Dios debía entrar en la Iglesia y poseer la fe cristiana. De hecho todos los infieles eran considerados en una actitud de mala fe.

Habría casos muy raros, excepciones siempre, como el presentado por Sto. Tomás de un individuo creado en la selva entre lobos; para esas excepciones Dios tendría preparados medios extraordinarios para hacerles conocer explícitamente a Cristo, y de esta manera ese infiel entraría en la Iglesia por un deseo. (2)

En donde aparece con más viveza esta mentalidad teológica es en un texto del Concilio de Florencia (1432), por ser una enseñanza oficial del Magisterio: "Fielmente cree, profesa, y predica, que nadie, que no esté dentro de la Iglesia Católica, no sólo paganos, sino también judíos, herejes, y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno". (D. 714).

Pero como el único medio de entrar en la Iglesia era el bautismo a lo menos por un deseo explícito, se sostenía como doctrina común, que sin el bautismo a lo menos de deseo, nadie podía conseguir la vida eterna. (3)

Esta había sido la enseñanza de la teología medieval hasta los últimos decenios del siglo XV. Pero cuando los grandes descubrimientos geográficos del siglo XVI presentaron al espíritu católico

masas infinitas de infieles sin la luz del Evangelio, y no por un rechazo personal, sino porque nunca la habían conocido, las mentes de los fieles quedaron perplejas.

Los teólogos, como siempre que ocurren estos cambios socioculturales, tuvieron, que intentar explicaciones más o menos vacilantes, para aquietar las angustias religiosas del Pueblo de Dios, suscitadas por el problema palpitante de la salvación eterna de los infieles. Este problema llegó a ser en el siglo XVI "celeberrima illa quaestio", como la llamaba Domingo de Soto.

Fué Francisco de Vitoria en su cátedra de Salamanca el primero de los grandes teólogos del siglo XVI, el que inauguró una reflexión teológica seria sobre la nueva realidad presentada por los descubrimientos de estos millones de paganos.

En su comentario a las 2,2 de Sto. Tomás comenzado en el curso 1534-1535, Vitoria desconoce aún la distinción entre necesidad de medio y de precepto tanto para el bautismo, como para la fe explícita en Cristo. Y se inclinaba por admitir tan sólo la necesidad de precepto.

Y dudando se interroga: ¿No podrá Dios dispensar del precepto de incorporarse a la Iglesia por la fe y por el bautismo? Supuesto este extrinsecismo Vitoria llega a una conclusión un tanto desconcertante. Para él un infiel podía llegar a la justificación por el solo conocimiento natural de Dios, pero no podía entrar en el reino de los cielos después de la muerte. (4)

Más aún llega hasta preguntarse, si no podría un pagano alcanzar la justificación, sin el conocimiento natural de Dios. Y a pesar de que se le objetaba, que la vida de gracia es una amistad, y que no puede darse amistad entre desconocidos; Vitoria se inclinaba por la afirmación de una vida en gracia sin el conocimiento natural de Dios. Y a pesar de que se le objetaba, que la vida de gracia es una amistad, y que no puede darse amistad entre desconocidos; Vitoria se inclinaba por la afirmación de una vida en gracia sin el conocimiento explícito de Dios, porque él opinaba, que el hombre al llegar al uso de razón puede tener una conversión implícita a Dios, si busca con sinceridad el bien tal como lo percibe en su conciencia. (5)

Pero según Vitoria el infiel justificado, no podría conseguir la

salvación eterna, pues se condenaría por otros pecados mortales distintos del de infidelidad. (6)

Esta problemática halló su gran teólogo en Domingo de Soto. En efecto Soto vibró como nadie ante el futuro externo de los infieles recién descubiertos en América.

Ya en un comentario inédito a la 2,2 de Sto. Tomás introduce la distinción entre la necesidad de medio y la necesidad de precepto, para todo este asunto.

Al distinguir esta doble necesidad en orden a la salvación, Soto concluye, que el hombre puede vivir en gracia y tener una ignorancia invencible de Cristo, y un desconocimiento total de la existencia de Dios. Y en el caso, en que el infiel justificado muriese, ciertamente conseguiría la salvación eterna.

En su famoso libro de *Natura et Gratia*, publicado por vez primera en Venecia 1547, suaviza un poco su posición, pero admite la posibilidad de la salvación de los infieles con el solo conocimiento natural de Dios. Para evitar la acusación de pelagianismo Soto añade enseguida, que siempre fue necesaria una ayuda sobrenatural propulsora de la voluntad humana. Pues la justificación y la glorificación han sido en todo tiempo obra superior a las fuerzas naturales del hombre.

Y estas ideas, que él había expuesto para los paganos antes de la venida de Cristo, las aplica también a los infieles recién descubiertos en América y otras partes del mundo con estas palabras:

Hac autem supposita veritate de ignorantia invencibili, secunda est cert conclusio, quod quicumque in eiusmodi regionibus converteretur in Deum, eo modo quod ante natum Christum, reciperet protinus gratiam". (7)

A Soto le siguió muy de cerca Andrés de Vega, el cual había sido también discípulo de Vitoria. En su libro "*Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio*" publicado en Venecia 1548 nos dice, que ha consultado a hombres muy eminentes, y que ha reflexionado mucho sobre el problema de la salvación de los infieles. Y él piensa, que puede haber ignorancia invencible de Cristo; por tanto aún después de la promulgación del Evangelio los infieles pueden

salvarse sin la fe cristiana explícita, y sin el conocimiento explícito de Dios. (8)

Pero ya en 1547 el Concilio de Trento en la sesión VI había declarado, que los gentiles por la fuerza de la naturaleza no podía salir de la esclavitud del pecado. Fue necesaria la venida de Cristo, y que en El renaciesen los infieles por el bautismo, sacramento de la fe, sin la cual nadie puede ser justificado. Fe que brota de la predicación del Evangelio, y es el fundamento y raíz de toda justificación. (D. 792 - 843)

La posición del Concilio parece opuesta a las enseñanzas de Soto y de Vega, pero muchos creían que Trento definió sólo el camino ordinario de la salvación humana, puesto que no quería dirimir las disputas entre los católicos; y que por tanto esta definición conciliar no se oponía a otros infinitos caminos de salvación religiosa preparados por la bondad salvadora de Dios.

Cano atacó la posición de Soto y de Vega como contraria a las enseñanzas de Trento. Pues pensaba él que la fe era necesaria con una necesidad de medio. No es concebible, afirmaba, que la voluntad humana pueda amar un bien sobrenatural, sin la captación de ese mismo bien por una iluminación superior a la capacidad humana de conocer a Dios. La fe no solo dá a conocer verdades sobrenaturales acerca de Dios, sino que también ilustra las verdades naturales sobre la divinidad con una luz nueva.

En el caso de que hubiera una ignorancia total sobre Dios esta luz de fe llegaría a ser para el gentil una revelación del ser divino, ya que Dios es la luz, que ilumina a todo hombre. Dios puede infundir el conocimiento sobrenatural en el mismo momento, que el hombre se convierte al Dios Remunerador.

En cuanto a la fe explícita en Cristo Cano sigue a Vitoria. El pagano puede justificarse por la fe en Dios Remunerador, la cual es una fe implícita en Cristo, pero no puede salvarse sin la fe explícita en Cristo Salvador, la cual brota por la predicación del Evangelio. Y la razón que da Cano para esta teoría suya es que Dios ha establecido la fe explícita en Cristo como un medio necesario de salvación. Y opinaba, que toda esta doctrina debe aplicarse a todos los infieles recién descubiertos. (9)

Las críticas de Cano consiguieron, que se abandonase definitivamente en Salamanca la teoría de la justificación por el solo conocimiento natural de Dios. En efecto Soto aceptó en parte la corrección de Cano. En el comentario al libro IV de las Sentencias admite, que siempre fué necesaria la fe sobrenatural para la justificación; pero tenía, como cosa cierta, que en ambientes paganos bastaría para la salvación la fe implícita en Cristo, y no podía aceptar, por ir contra la Escritura, la distinción de Vitoria y Cano entre justificación y glorificación. (10)

El sabio Pedro de Sotomayor, que enseñó en Salamanca por los años 1560-1564, combate incluso a Cano y vuelve a la tendencia más rigorista. Para él la fe explícita en Cristo es un medio necesario para conseguir la justificación. La solución de Cano no tiene ningún fundamento, pues al distinguir la justificación y la glorificación debe admitir una serie de intervenciones milagrosas de Dios, para llevar a los infieles a la salvación, ya que sin la fe explícita de Cristo nadie puede salvarse.

Ahora bien Sotomayor opina, que tales revelaciones milagrosas son raras, y de ordinario Dios sólo revela a Cristo por la predicación de los ministros evangélicos. Termina su disertación diciendo: "Unde credo, quod extra Ecclesiam nullus est iustus, quia Deus non illuminat illos, nisi per praedicatores" (11)

Todos estos puntos de vista tan encontrados en relación a la salvación de los infieles recién descubiertos, repercutieron en la pastoral de las iglesias peruanas. Y el eco de estas disputas de la Universidad de Salamanca lo encontramos hecho tragedia apostólica en un proceso de la Inquisición de Lima surgido en 1571.

El principal procesado fue Fr. Francisco de la Cruz O. P., nacido en Lopera, Provincia de Jaén en España. Entró en la Orden de Predicadores, estudió teología en Toro y Valladolid, y en esta ciudad se decidió hacia 1560 pasar al Perú en compañía de unos 60 religiosos de su Orden. Era hombre con fama de santidad, y fué maestro de novicios y profesor de teología en Lima.

El proceso fué por esta razón muy sonado. El Santo Oficio consultó a varios teólogos, que vivían entonces en el Perú. Entre los errores, que se le achacaban, citemos estas proposiciones:

“Primera, que los indios a quienes no ha llegado aún la predicación del Evangelio, no se condenan...

“Sexta, Dios le había revelado claramente, que el precepto de la confesión no obligaba a los indios.

“Octava, que no es error decir, que agora los cristianos, aunque sean discretos, no está obligados a creer el misterio de la Trinidad. “Novena, que los indios y negros en esta tierra no están obligados a creer el misterio de la Encarnación, y que hasta que crean, que hay Dios y que es Remunerador.

En todo el proceso se echa de ver una idea directriz en el pensamiento de Fr. Francisco, y sería ésta: Dios quiere remediar espiritualmente a los indios. Como vemos ésta fue la principal raíz de la teoría de la fe implícita propuesta por los grandes teólogos de Salamanca. (12)

¿Dependía Fr. Francisco de estos maestros?, lo creemos muy probable. Y lo que más parece confirmar esta hipótesis es, que el P. José de Acosta, calificador del Santo Oficio en esta causa, une los razonamientos de Vitoria, Soto y Vega con los errores de Fr. Francisco en su libro de “Procuranda Indorum Salute” escrito en 1576, aunque no fué publicado hasta 1589.

De Fray Francisco se lee en esta obra: “Mas no hace mucho tiempo que en este Nuevo Mundo un varón tenido largo espacio por insigne en la doctrina y muy religioso, pero que ahora se ha trocado o se ha manifestado como un grande hereje...” (13)

En efecto Acosta se maravilla, de que, después de tantos años de la promulgación del Evangelio, haya personas serias, precedidas de algunos escolásticos, las cuales defendían la posibilidad de la salvación eterna sin el conocimiento explícito de Cristo. Según él esta opinión no tenía ningún fundamento ni en la Escritura ni en la Tradición.

El único fundamento de esta doctrina es una sospecha humana brotada a la vista de la casi infinita muchedumbre de infieles descubiertos en el nuevo mundo. Para los defensores de estas ideas a estos millones de hombres, que vivieron y viven en estas regiones,

se les cerraría toda posibilidad de la vida eterna, si es necesario la fe explícita para conseguir la salvación eterna; pero esto iría abiertamente contra la voluntad salvífica universal de Dios.

Por esta razón algunos escolásticos han defendido, que los paganos pueden salvarse con el solo conocimiento natural de Dios. Lo cual es herético. Otros para evitar la nota de herejía piensan, que sólo sería necesaria para la salvación una fe implícita en Cristo.

Acosta se levanta contra la fe implícita con un argumento vivencial-misionero: "...si puede haber justicia y salvación sin Cristo, está demás predicar a Cristo". (14)

A la idea de que se debe predicar el Evangelio, para que haya más facilidad de salvación, Acosta responde, que él está cierto, que la predicación del Evangelio es absolutamente necesaria para la salvación de los paganos, y fundamenta su certeza en el famoso texto de la carta a los Romanos, 10, 13-18.

José de Acosta admitía, que se podía tildar esta doctrina de dura y áspera, pero asegura, que él busca con pasión la verdad. De lo contrario se podría usar el mismo argumento, de la voluntad salvífica universal, para decir que los niños sin bautismo pueden entrar en el reino de los cielos.

Al argumento, que se usaba entonces, que a los Indios no se había anunciado el Evangelio, contesta: "Y si alegas, que para los indios no estaba aún promulgado (el evangelio), así lo creo yo también; mas no hace al caso, porque no se trata de una promulgación, que deje lugar a ignorancia alguna, sino de la solemne y conforme a la voluntad del legislador... Sabemos que la ley evangélica, que consiste en la fe en Jesucristo comenzó una vez a obligar a todos los mortales". (15)

Cree Acosta poder enseñar esta doctrina basado precisamente en la definición del Concilio de Trento; y admite siguiendo a Sto. Tomás, que Dios puede llevar el conocimiento explícito de Cristo a los paganos por medios extraordinarios, pero éstos casos serán siempre una excepción.

Dedica sendos capítulos para combatir el error, que según él

mantiene algunos teólogos; para éstos los cristianos más rudos se pueden salvar sin la fe explícita en Cristo y en la Trinidad.

Por último habla Acosta de la enseñanza, que debe darse a los indios sobre la necesidad de pertenecer a la Iglesia. Dice así literalmente: "Sean, pues, enseñados los indios de tres cosas acerca de la Iglesia. . . , que además, en ella sola está la salvación, de suerte que nadie extraño a ella puede salvarse, aunque se honre con el nombre de cualquiera religión, y por tan sólo el Pueblo Cristiano tiene abierta la puerta del cielo. . . Finalmente, que la puerta para entrar en la Iglesia es el sacramento del bautismo". (16)

Aunque en la Escuela se siguió defendiendo la posibilidad de la salvación con la sola fe implícita, en la práctica pastoral de América se impuso la explicación rígida de la definición del Concilio de Trento propugnada por Acosta.

Esta mentalidad teológica nos explica las gestas heroicas de los misioneros peruanos en los siglos XVI y XVII, la pastoral bautismal masiva y la preocupación por la enseñanza del catecismo a los indios convertidos.

Toda esta mentalidad teológica con sus ramificaciones pastorales la vamos a ver perfectamente plasmada en el Itinerario para Parochos de Indios, publicado por vez primera en Madrid el año 1668, un siglo después poco más o menos, de que el P. Acosta escribiera el manuscrito de su obra "De Procuranda Indorum Salute".



El Itinerario de Peña Montenegro, como decíamos antes al citar a Vargas Ugarte, fué el libro de consulta irremplazable para la mayor parte de los doctrineros de la Colonia. Y por esta razón tuvo una gran influencia teológico-pastoral en las parroquias campesinas del Virreinato.

El que lea con tranquilidad y paz esta obra encontrará en ella un monumento del "sensus fidelium" y por tanto "un locus theolo-

gicus" de primera calidad, para recoger la teología vivida por las nacientes iglesias peruanas de los siglos XVI y XVII.

Conviene conocer el ambiente misional, del cual brotó este Itinerario, para poder apreciar con una perspectiva más completa los existenciales teológicos, que hallamos en sus páginas.

Los "Indios", a los cuales se dirigía en último término la pastoral de nuestro Itinerario, eran los habitantes de las regiones descubiertas en América, y de modo especial los moradores de los Andes peruanos.

En punto a religión los antiguos peruanos poseían formas animistas y politeístas, y no desconocían el totemismo y la magia. Debemos insistir en que el alma indígena de los Andes es profundamente religiosa, y por ello capta con facilidad lo luminoso en los montes, ríos, tierra, rocas, tempestades y fenómenos sobrecogedores de la naturaleza. El indígena descubre la presencia viva de la divinidad en los más diversos objetos del mundo circunvecino.

La mentalidad de los naturales era más mítica, que especulativa. Esto nos explicará la extrañeza, que sentía el nativo ante el blanco europeo, el cual se afanaba por ingerirle ideas abstractas. Los conceptos abstractos no hacían vibrar su espíritu acostumbrado a lo concreto, a lo mítico, y a los símbolos de las realidades sagradas.

Ante este mundo indígena tan distinto del europeo hubo serias dificultades para la tarea de la evangelización, pues la distancia de mentalidades y la ignorancia de la lengua sobre todo en los comienzos fueron una barrera casi infranqueable.

La dificultad de la geografía se procuró suavizar en lo posible con las reducciones. En estas reducciones y en los pueblos ya constituidos se establecieron las doctrinas o parroquias de indios. Al frente de las doctrinas estaba un párroco o doctrinero. Uno de los primeros objetivos del doctrinero era la construcción de una iglesia o capilla, centro principal de la actividad misional.

Notemos, que el hecho de que hubieran parroquias de indios distintas de las de los españoles, no obedecía en modo alguno a razones racistas, sino sencillamente al deseo de atender con una pastoral especial personas de diferentes culturas y lenguas.

La época barroca impulsó a un derroche de riquezas y ornatos en el culto católico; pero aparte de esto en nuestras iglesias misioneras peruanas se aumentó esta tendencia por la índole sensorial de la mente indígena, necesitadas de estas manifestaciones externas para alimentar la piedad.

Esa fina percepción visual fue aprovechada también por los doctrineros en sus métodos catequéticos. La instrucción religiosa recurría a la música, los cantos, y a los gestos simbólicos. La importancia, que se dió al culto y a las imágenes tuvo también su raíz en el conocimiento del complejo psicológico del indio, carente de la capacidad de abstracción, pero que gozaba en compensación de una fina percepción acústico-visual.

En cuanto a la administración de los sacramentos, los primeros concilios limenses (1552 y 1567) determinaron, que se confiriera a los indios el bautismo, la penitencia, y el matrimonio, con reservas la confirmación y la eucaristía. Y esta fué la tendencia pastoral, que se mantuvo largo tiempo, a pesar de la oposición de los jesuitas.

La ingente obra de Sto. Toribio y de los misioneros del siglo XVI hacía concebir a los españoles grandes esperanzas sobre la evangelización de los indios. Había euforia, reinaba un optimismo misional al ver los miles de indios bautizados, la organización de las catequesis de adultos, el culto y las procesiones delirantes, la cantidad de templos y capillas regadas por el territorio virreinal.

Pero un hecho providencial vino de pronto a disipar esta ilusión triunfal. Y el optimismo vino a parar en el más negro pesimismo. Pues se escribía y decía, que los indios eran tan idólatras como en el momento de la conquista.

El doctrinero de S. Damián en la provincia de Huarochirí, Francisco de Avila descubrió un gran número de ídolos y huacas. Bajó a Lima en octubre del 1609 para dar cuenta de ello al Arzobispo, Dn. Bartolomé Lobo Guerrero. El año siguiente Avila fue nombrado visitador de la idolatría, pues se constató, que de modo especial en la Sierra la idolatría tenía hondas raíces y rebrotaba por todas partes. Así comenzó sistemáticamente la célebre campaña, que en la historia eclesiástica peruana se conoce con el nombre de la extirpación de la idolatría.

Al interrogarnos hoy por las causas de estos rebrotes de los cultos ancestrales, descubrimos causas múltiples y complejas, que no podemos abordar en este artículo. Pero podemos afirmar, que el descubrimiento de la idolatría fue beneficioso para las iglesias andinas, pues los pastores del pueblo de Dios se vieron forzados a repensar sus métodos apostólicos.

Se procuró insistir en la adoctrinación más eficiente e interior. Y además de esa profundización doctrinal se impulsó el método de sustitución para cambiar el ambiente religioso del indígena. Se fomentó la devoción al agua bendita, a las imágenes, a los rosarios y velas. De este método brotó también la institución de las fiestas patronales, de las procesiones más frecuentes, y de los santuarios.

Las iglesias campesinas de los Andes al constatar el parcial fracaso de su labor en el siglo XVI, redoblaron su entusiasmo apostólico en el XVII. Se dió la consigna de mayor profundidad religiosa en la catequización, mayor selección de los catecúmenos, y de más entrega por parte de los doctrineros.

Y fué precisamente de este ambiente misional reforzado, de donde brotó el Itinerario para Parochos de Indios del obispo de la Peña Montenegro.

Pasemos ahora a examinar la teología, que nos entrega nuestro Itinerario sobre los dos puntos, que nos hemos propuesto investigar en este artículo.

Sobre la necesidad de pertenecer a la Iglesia Católica Romana en orden a conseguir la salvación eterna nos habla Peña Montenegro largamente en la introducción a su Itinerario. La impresión, que deja la lectura de estas páginas, es de angustia y afixia espiritual.

El título de la introducción nos descubre de un solo golpe el panorama teológico-misional del autor: "La conversión de este Nuevo Mundo no solo fué premio de la Passion de Christo Redemptor nuestro, sino también diligencia con cuidado a que concurrieron los Sumos Pontífices, y los Reyes Católicos de gloriosa memoria".

Ante todo el obispo de Quito establece, que la conversión del nuevo mundo se debe a la pasión del Salvador, y como prueba de esta afirmación cita el v. 8 del salmo 2º: "Tu eres mi Hijo... Pídeme y haré de las Gentes tu heredad".

Antes de su muerte ya Jesucristo había hablado de este gran herencia, cuando recuerda las ovejas, que todavía no pertenecen a su redil. Por esto cuando unos gentiles pidieron verle, el Señor se alegró sobremanera; pues a través de ellos Jesús veía a estos indios de América. Peña Montenegro glosa el v. 23 del capítulo 12 de S. Juan aplicándolo a los indígenas del Perú dice: "...ya llega la hora, en que el Hijo del hombre sea glorificado, ya se cumple la promesa de mi Padre, quando en herencia me dio por señorío, Monarquía y Mayorazgo los Pueblos de los Gentiles: Dabo tibi gentes in haereditatem tuam". (17)

Que ésta fuese la visión teológica del os misioneros de la época nos lo muestra un texto muy interesante de Jerónimo de Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana*: "Venían (los indios) descalzos al bautismo: unos rogando e importunando; otros para pedirlo, se ponían de rodillas; otros alzaban las manos plegadas en alto gimiendo y encogiéndose; otros suspirando y llorando recibían el bautismo; y así por señales visibles se veía ir desterrando el fuerte demonio, que en paz poseía estas animas, y sobrevenir el más fuerte y verdadero Rey pacífico, Jesucristo... poseyendo la heredad, según aquello del salmo: Pídeme y darte he las gentes por herencia tuya". (18)

La idea teológica reflejada en estos dos pasajes es sencilla y clara: Los paganos de América han estado hasta ahora fuera de la Iglesia, por tanto en poder del demonio. Por el bautismo, puerta de la Iglesia, los gentiles comienzan a pertenecer a la heredad de Cristo; y la pertenencia a este Reino del Rey Mesías era la única posibilidad de salvación para ellos.

De ahí que no nos pueda llamar la atención las palabras de Peña Montenegro al hablar de la necesidad del bautismo:

"El Indio Barbaro del Dorado, que no tiene conocimiento de la Ley Evangélica ni del Bautismo, ni tiene quien se lo dé, ni enseñe, a aqueste tal no le aprovecha su ignorancia invencible para salvarse sin Bautismo". ... "Otras cosas son tan necesarias para la salvación,

que sin ellas por ningún acontecimiento se ha de salvar alguno, como el Bautismo, que sin recibirlo in re vel in voto, no hay quien entre en el cielo, y es tan estrecha esta obligación, que ni la ignorancia, ni la impotencia, no es bastante excusa, como se ve en los niños, que aunque no está en sus manos el buscarlo y pedirlo, y los Gentiles que ignoran esta obligación, si no se bautizan, no pueden entrar en el cielo". (19)

Al leer estas frases de Peña Montenegro y otras muchas parecidas, que se pueden hallar con facilidad en su obra, uno se admira, de que los descubrimientos geográficos no hubieran hecho cambiar casi nada la perspectiva teológica, que había tenido el Concilio de Florencia.

Melchor Cano tuvo una intuición al defender la posibilidad de estar incorporados a la Iglesia salvadora sin pertenecer a la estructura visible de la misma, cuando trató el problema de los catecúmenos. Pero Belarmino rechazó esta teoría, y explica el axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*, diciendo, que para salvarse es necesario pertenecer a la Iglesia por lo menos con un deseo explícito. (20)

De hecho se impuso la teoría de Belarmino, y ésta es la que sigue de la Peña Montenegro. Y no nos debe llamar la atención, pues Belarmino se ciñó más a la interpretación rigorista de Trento. El Concilio había enseñado, que la justificación no se podía conseguir una vez promulgado el Evangelio, "*sine lavacro regenerationis aut eius voto*" (D. 796)

De aquí que toda la pastoral bautismal de Peña Montenegro tuviera como raíz el existencial teológico, el cual hacía sentir a los ministros evangélicos la necesidad imperiosa de hacer entrar a los infieles en la Iglesia por el bautismo, recibido al menos con un deseo explícito.

Existencial teológico profundamente vivido y enraizado en estas iglesias americanas, que se descubre palpitante en casi todos los escritores de la época. Podía servir, como un breve ejemplo las palabras de Luis de Oré en su *Rituale seu Manuale Peruanum*: "...assi como Noé salvó en el arca solo ocho personas... Christo verdadero Noé salva nuestras ánimas y la de todos los que se bautizan, en el Arca de la Iglesia por este Sacramento del Bautismo". (21)

No hace falta salir un poco de nuestra perspectiva teológica actual, para acercarnos con comprensión a los misioneros de la Colonia, y captar mejor su actividad misionera.

Para ellos la gran tragedia del hombre era la condenación eterna. Al lado de esto todos los dolores, las humillaciones, las opresiones en esta vida tenían una importancia muy pequeña. Por esto la mayor prueba de amor y caridad era trabajar por la salvación de las almas infieles expuestas a un peligro inminente de caer en la cárcel del infierno.

A vista de estos hombres apostólicos llenos de sinceridad e impulsados por este existencial teológico, ¿nos puede llamar la atención en ellos una concepción de la vida humana un tanto desencarnada de lo terreno, y con una fuerte dosis de angelismo? Así, me parece, nos lo manifiesta estas frases impresionantes de Peña Montenegro:

“Son los indios miserables en lo corporal, para quien parece que faltó la clemencia, y aun llega a tanto su desvalimiento, que les falta boca para quejarse, quando les sobra paciencia para llevar infinitas miserias, y para que lo sean con extremo debemos advertir, que como están desamparados (cosa lastimosa) en lo temporal, muchos de ellos lo están con extrema necesidad en lo espiritual. Pongo por ejemplo algunas Encomiendas de Indios, que están en parte retirada, que reconocen Encomenderos, a quien pagan tributo, y son vassallos del Rey, bautizados, y tienen Cura, el qual asiste siempre en el Pueblo o Colonia principal; ... Estos Indios aunque son Christianos no se confiesan... ni in articulo mortis... y han cien años, que guardan este estilo viviendo en su libertad, y muriendo sin ningún Sacramento; esto llamo yo extrema necesidad espiritual, por los muchos niños, que mueren sin Bautismo, y pierden una eternidad de gloria, y todos los adultos, que mueren sin el Sacramento de la Penitencia, aviendo vivido como Gentiles, sin conocer, ni saber, que cosa es contrición para la justificación, con que probabilissimamente se pierden todos, siendo assi, que cada alma de aquellas la compró Christo con su sangre y vida...” (22)

Pero el angelismo apostólico y su visión teológica sobre los ministros evangélicos, fronteriza con la magia y la superstición, nos la presenta brutalmente Peña Montenegro de esta manera:

“Pues los mismo sucede con estos Indios, que por falta de Sacramentos, y instrucción en la Fé se condenarán muchos, y se pueden salvar con dar cien pesos a un Sacerdote, que los ayude, y el no hazerlo es inhumanidad é injusticia...” (23)

Estas últimas palabras nos descubren todo un mundo teológico a cerca de la necesidad de la colaboración humana en la salvación eterna de los infieles. Pero la colaboración humana debía ser ante todo la del “Sacerdote”; su presencia física y su actividad sacramentalista y catequética se consideraba casi indispensable, para asegurar la salvación eterna de las almas de los indios.

Para los cristianos de aquella época la máxima inhumanidad e injusticia era dejar sin sacramentos e instrucción cristiana a los indios recién descubiertos. Es natural el esfuerzo de colaboración con la gracia, que ansiaban realizar los misioneros.

La doble fuente de esta entrega sin reserva de centenares de varones apostólicos hoy anónimos fueron una caridad nada vulgar hacia los indios, vistos por la mentalidad teológica del tiempo caminando casi sin remedio hacia el infierno, y un amor ardiente a Cristo, el cual compró con su sangre y su vida terrena las almas de esos indios.

Pero es interesante subrayar, que en la práctica misional brotada de la teología examinada la colaboración del apóstol con la acción del Espíritu Santo en orden a conseguir la salvación de los indios tienen casi más importancia, que la misma gracia de Dios. Naturalmente en la teoría se afirmaba todo lo contrario, pero la vivencia teológica iba por otros caminos.

Me parece muy interesante citar unas palabras de Peña Montenegro, las cuales a mi modo de ver vienen a confirmar este pensamiento: “De todo lo dicho se colige una Doctrina muy importante para la práctica, y es que enseñar a los Indios en Romance ó en Latín, el Credo los Artículos de la Fe, y Mandamientos, como lo hizieron los Conquistadores de este Nuevo Mundo, no es suficiente Instrucción para recibir el Bautismo... Y en esto estuvieron muy defectuosos los primeros que vinieron de España a las Indias, pues en la Isla Española y en las de Barlovento, se acabaron y consumieron más de veinte millones de almas sin que hubiese hombre, que con

el zelo de Dios aprendiese la lengua, para explicarles en su idioma los Artículos de la Fe, que están obligados a creer explicitamente para salvarse". (24)

El subrayado es mío. Si prescindimos de las impresiones estadísticas, el párrafo es todo un monumento de la teología colonial y de la pastoral nacida de ella.

Ciertamente estas palabras de Peña Montenegro nos muestran el dramatismo, con que se vivió en las iglesias del Perú el problema misional de la fe explícita. De esta manera podemos pasar ahora a examinar la mente de Peña Montenegro sobre esta interesante cuestión.



Al descubrirse América, como hemos dicho más arriba, se buscaron explicaciones para la aporía presentada por los infinitos paganos descubiertos. De todas estas teorías vamos a encontrar ecos en el Itinerario para Parochos de Indios.

Fue la primera de ellas una sumamente peregrina para nosotros hoy. Esta explicación teológica pretendía mantener la creencia, de que el Evangelio había llegado a los Indias en los tiempos apostólicos. Y por esto se aceptaba sin ninguna duda, de que el Apóstol Sto. Tomás había recorrido todas las Indias predicando el Evangelio.

Peña Montenegro nos describe en su libro con toda clase de detalles los viajes del Apóstol Santo Tomás desde el Brasil a Quito, pasando por el Cuzco, por el lago Titicaca, por Arequipa, Cañete y Chachapoyas. Más aun nuestro autor no duda, en que Sto. Tomás siguió su viaje por tierra desde Quito hasta el Reino de la Nueva Granada por el norte, y por el sur bajó hasta el último poblado de Chile.

Pero después de esta larga y minuciosa documentación sobre la venida del Apóstol a las Indias, reconoce el obispo de Quito, que en el momento de la llegada de los españoles no quedaba el menor rastro del Evangelio anunciado por la voz apostólica. (25)

También nos narra Peña Montenegro el conflicto provocado por Fr. Francisco de la Cruz, representante en cierta manera de la teoría de la fe implícita y analiza con todo cuidado la doctrina de Acosta. Pero a pesar de la estima, que siente por Acosta, Peña Montenegro no lo puede seguir en todas sus ideas.

Que sea necesaria la fe sobrenatural para la salvación eterna es algo, que el obispo de Quito lo da por cosa indiscutible. Basta recordar estas líneas: "Esto supuesto digo con todos los Theologos, que en los adultos es tan necesaria la Fe, como lo es el Bautismo a todos; de manera que como ninguno puede salvarse sin el Bautismo in re vel in voto; assi también ninguno ha de entrar en la gloria sin la Fe; esa resolución es de todos, que aunque Soto dixo lo contrario 1.2, de natura et gratia, luego mudó de parecer con especial retracta In IV Sent. dist. 12.a.3 y se prueba con autoridad de S. Pablo ad Heb. 11, que dize, Sine fide impossibile ets placere Deo... De esto y de otros lugares sacan los Doctores, que es tan imposible salvarse alguno sin Fe, como sin Bautismo... Que aunque algunos por ignorancia invencible se escusen del pecado de infidelidad, porque no está la Fe suficientemente promulgada, esa ignorancia no es bastante para que se salven, pues es cierto que se condenarán por otras culpas si no tienen Fe; conformes está en esto los Doctores, excepto Vega... (26)

Si consideramos con atención estas palabras podemos ver sin dificultad una serie de puntos de vista teológicos divulgados en el territorio virreinal por el Itinerario para Parochos de Indios.

Ante todo Peña Montenegro se une a aquellos teólogos, que defendían la imposibilidad de conseguir la vida eterna sin la fe sobrenatural.

Después observamos, que nuestro autor se alinea en la teoría de Vitoria-Cano, pues no concibe la salvación eterna para ninguna persona, que no haya recibido el anuncio del Evangelio. Piensa Peña Montenegro con Vitoria, que los paganos sin la luz del Evangelio se condenará no por el pecado de infidelidad, pero si por otros pecados mortales.

Esta enseñanza difundida por el Itinerario no deja de impresionarnos hoy. En último término es la misma visión, ya analizada, de la necesidad de la Iglesia y del bautismo, pero ahora aplicada a la

fe explícita en Cristo. A través de estas páginas del Itinerario no nos es difícil observar el existencial teológico de muchos de aquellos doctrineros, los cuales vivían agobiados por la responsabilidad de anunciar y explicar la fe cristiana a los indios; porque de lo contrario corrían los indígenas el riesgo de una condenación eterna.

Una vez que Peña Montenegro ha afirmado, que la fe es necesaria para la salvación con una necesidad de medio, se pregunta: ¿Pero cuáles artículos de la fe deben creer explícitamente los adultos para salvarse? Y no duda en responder, que los adultos dotados de una suficiente capacidad mental han de creer explícitamente los misterios de Dios Remunerador, y los de la Encarnación y la Trinidad. (27)

Al hablar el Itinerario de los adultos con suficiente capacidad mental, Peña Montenegro busca suavizar la postura del P. José de Acosta. Y por esto al terminar de relatar el caso de Fr. Francisco y de exponer la doctrina de Acosta, él escribe refiriéndose a los indios bautizados:

“Lo que yo digo es, que... no se ha de entender con todos los Indios porque es certissimo, que no tienen todos capacidad para esso, pues algunos se diferencian muy poco de las bestias, y a estos no les pide Dios mas de lo que buenamente pueden, y con la Fe implícita se salvarán, como se salvan los niños y los adultos insensatos, y tontos...” (28)

Así Peña Montenegro sostiene, que la fe explícita en los misterios de la Encarnación y Trinidad es necesaria con una necesidad de medio para los indios, adultos ya evangelizados, dotados de suficiente capacidad mental.

Pero para los indios adultos, ya evangelizados o bautizados, sin esa capacidad estos misterios de la fe dejarán de tener esa necesidad de medio. Pero les quedaría siempre una necesidad de precepto de instruirse lo mejor posible en la doctrina cristiana. Y este precepto engendraba en el doctrinero una obligación de enseñar con toda paciencia y claridad posible estos dos misterios de la fe cristiana a esta clase de indios. Y así dice: “Pero en materia tan grave soy de parecer, que procure el Sacerdote, que trabaja en la conversión de infieles, en darles entera noticia de la Encarnación del Verbo...” (29)

Como vemos el Obispo de Quito se colocó en una postura misiona-
nal con relación a los indios ya cristianos bastante equilibrada, ni
acepta una excepción total de la fe explícita para todos los indios,
ni deja de abrir una puerta de salvación para aquellos indios inca-
paces de captar conceptos abstractos.

Esta postura equilibrada no lo deja totalmente tranquilo, y por
esto al concluir su enseñanza sobre esta materia, escribe:

“A quien esto leyere, le ruego encarecidamente, que no pase de
aquí sin meter la mano en el pecho, considerando que gran dolor le
quedaría en el alma, si siendo Cura, viera cien almas condenadas,
porque por negligencia suya los dexó de bautizar...; pues el mismo
daño causa, el que por negligencia no los instruye en la Fe, pues es
cierto que sin ella se han de condenar los adultos, si después del
Bautismo pecaren”. (30)



He citado al pie de la letra muchos de los textos del Itinerario
pues a través de ellos se asoma palpitante la teología vivida en la
Colonia; y pienso yo, que también aparece en esas páginas la teolo-
gía, con que hoy ven su fe cristiana la mayoría de nuestros fieles.
Me parece oportuno terminar el artículo con algunas reflexiones sobre
esta misma teología.

¿Qué decir de esta teología?, pienso, que a partir de ella se po-
drían señalar algunas pistas interesantes, por donde puedan desplegar
nuevas corrientes pastorales en nuestras comunidades eclesiales de
la Sierra.

Y tal vez sería la primera de estas pistas, el reconocimiento sin-
cero por parte de los pastores del Pueblo de Dios, que estos dos exis-
tenciales teológicos estudiados en el Itinerario para Parochos de In-
dios de Peña Montenegro siguen gravitando sobre la mayor parte
de nuestros fieles, y son el motor de la acción apostólica de muchos
de nuestros párrocos.

También nos ayudará para la pastoral futura el señalar, que una
teología, como la descubierta en el Itinerario de Peña Montenegro,

necesariamente ha de transmitir un cristianismo con una fuerte dosis de miedo, de temor frente a un Dios terrible. Esta clase de cristianismo se acerca bastante a la Religión Natural, pero se aleja no poco del mensaje anunciado por Jesús de Nazaret.

A mi modo de ver la quinta esencia del cristianismo se podría resumir en estas ideas: El Evangelio anuncia una relación de amistad entre el hombre, incorporado de una u otra manera a la Iglesia, y el Padre Celestial por Cristo bajo el impulso iluminador del Espíritu Santo, y una vida de entrega de ese hombre, cercano a Dios vivo, al prójimo por cumplir la voluntad del Padre, a imitación de Cristo Jesús; y esta vida de entrega sacrificada al prójimo es un don de Espíritu Santo.

Además de las dos pistas señaladas podríamos añadir, que la teología propagada por la obra de Peña Montenegro en nuestra serranía se centra casi exclusivamente en la liberación eterna del hombre, pero a penas se interesa por la suerte temporal de los oprimidos injustamente. No faltaron misioneros profetas en aquella época, como fue Bartolomé de las Casas, pero la mayoría de los doctrineros se limitaron a una evangelización muy descarnada, y fueron bastantes insensibles ante las muchas injusticias, que oprimían a los indios. Esta falta de sensibilidad ante el dolor del aquí y del ahora se debió en parte a esta teología; pero dista mucho del mandamiento nuevo proclamado por el Hijo de Dios. San Agustín escribió, que es bueno dar limosna a un pobre, pero es todavía mejor trabajador, para que no haya pobres. (31)

Es cierto, que la Iglesia debe luchar por la justicia social. Pero ha de luchar en dos frentes; por una parte los laicos deben emplear la técnica humana liberadora, y por otra los ministros evangélicos, herederos de la misión apostólica, han de hacer presente a Cristo el médico corporal y espiritual en medio del mundo, para que libere al corazón humano de su egoísmo. Pienso yo, que faltó en la visión teológica de Peña Montenegro el descubrimiento, debido a la mentalidad de la época, del egoísmo humano escondido tras las organizaciones y costumbres sociales.

Hasta ahora sólo me he fijado en los aspectos más o menos negativos de la teología del Itinerario, pero no podemos terminar sin sub-

rayar una cara muy luminosa, y aleccionadora para nosotros hoy. Se trata de la seriedad apostólica, que esta teología impulsó en todo el Virreinato. Y digo esto, porque hoy corremos el peligro de olvidar la gran misión, que tiene la Iglesia. Es decir anunciar oportuna e inoportunamente a Cristo el Salvador.

Y hablando de nuestros campesinos de la Sierra estoy totalmente de acuerdo, con lo que ha escrito Manuel Marzal en su libro "El mundo religioso de Urcos": "Tengo la impresión de que ciertos sacerdotes del mundo moderno atribuyen las formas religiosas populares a la estructura socio-económica que vive el pueblo, con la misma ingenuidad con que los sacerdotes del siglo XVI la atribuían al demonio" (32)

Pero creo yo, que si nuestros campesinos de la Sierra peruana tienen hoy un cristianismo muy mezclado con supersticiones, magias y elementos religiosos naturales, se debe en parte a que desde el comienzo de la evangelización la predicación no se acomodó a su mentalidad mítica y concreta. El famoso visitador de la idolatría el P. Avila decía: "Predican a los indios, como a cristianos, y así se ha predicado y predica muy fuera de propósitos". (33)

En efecto la catequización se hizo a base del aprendizaje de memoria de un catecismo, compuesto de conceptos sencillos, pero abstractos, resumen de una teología racional-deductiva. ¿Pudo este método transmitir el mensaje de Cristo a mentes míticas, amantes de lo concreto expresado por metáforas y constelaciones de mitologemas?

Hoy se discute mucho este problema. Ciertamente la evangelización hubiera sido más eficaz, si se hubiera empleado la catequesis bíblica y mistagógica tan usada por los Padres de la Iglesia.

Pero lo que sí puedo yo aportar ahora con mi experiencia apostólica en la Sierra, es que nuestros campesinos son receptores magníficos del cristianismo en su doble vertiente. Tienen una capacidad infinita de intimidad con las tres Personas divinas, y una disponibilidad para entrega al prójimo por cumplir la voluntad del Padre.

Si su cristianismo es débil, es debido a una falta de predicación acomodada y completa del Mensaje evangélico, pues la fe cristiana

se despierta por la palabra de Cristo anunciada en el lenguaje y en la cultura de cada pueblo.

Nos toca a los ministros evangélicos de hoy el completar y perfeccionar a la luz del Vaticano II, lo que comenzaron nuestros antepasados apoyados en las enseñanzas del Concilio de Trento.



NOTAS

1. VARGAS UGARTE, RUBEN, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. III, Burgos, 1960, pp. 336-337.
2. TOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. XIV, a 11, ad 1 et ad 5.
3. Cfr. enseñanzas de Sto. Tomás, III, q. 66, a. 11, c.; q. 68, a. 1, c.; q. 73, a. 3, c. I, Madrid, 1932, p. 66.
4. VITORIA, FRANCISCO DE, *In 2,2, q. 2, a. 3, n. 5*, ed. Beltrán de Heredia, I, Madrid, 1932, p. 66.
5. VITORIA, FRANCISCO DE, *In 2,2, q. 10, a. 3, n. 10*, ed. Beltrán de Heredia, I, Madrid, 1932, p. 162.
6. VITORIA, FRANCISCO DE, *Relectiones Theologicae*, 1. I, rel. V, Lion, 1587, p. 197.
7. SOTO, DOMINGO DE, *De Natura et Gratia*, 1. II, c. 12, Venecia, 1547, p. 146.
8. La doctrina de ANDRES DE VEGA se halla expuesta en el DTC. t. VII, col. 1750-1758.
9. La teoría de MELCHOR CANO puede encontrarse muy bien expuesta por URDANOZ, TEOFILO, *La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela salmantina, En ciencia tomista*, LIX, Salamanca, 1940, pp. 529-553.
10. SOTO, DOMINGO DE, *In IV Sent. dist. 1, q. 2, a. 3, y dist. V. q. única, a. 2*, Salamanca, 1562, pp. 46-48 y 276.
11. Las ideas de PEDRO DE SOTOMAYOR también se encuentran en el artículo citado del P. Urdanoz.
12. MEDINA, TORIBIO, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima*, I Santiago de Chile, 1887, pp. 58-115.
13. ACOSTA, JOSE DE, *De Procuranda Indorum Salute*, trad. de Francisco Mateos, Madrid, 1952, p. 437.
14. *Ibidem*, p. 430
15. *Ibidem*, p. 433

16. *Ibidem*, p. 452
17. *Itin Par.*, Introducción, s.p.
18. MENDIETA, JERONIMO DE, *Historia Eclesiástica Indiana*, II, México, 1945, p. 111.
19. *Itin Par.* l. II, t. VIII, s. I, n. 5, p. 214.
20. CANO, MELCHOR, *De locis theologicis*, Madrid, 1792, p. 198.
BELLARMINUS, ROBERTO, *De Ecclesia Militante*, Venecia, 1603, p. 102.
21. ORE, LUIS JERONIMO, *Rituales seum Manuale Peruanum*, Nápoles, 1607, p. 53.
22. *Itin Par.* l. I, t. V, s. IV, n. 1, p. 86.
La paginación del Itinerario para Parochos 1 tomo de la edición de 1968.
23. *Itin Par.* l. II, t. II, s. VI, p. 160.
24. *Itin Par.* l. III, t. I, s. XIV, n. 10, p. 293.
25. *Itin Par.* l. II, t. VIII, s. VI, nn. 3-5, p. 223.
26. *Itin Par.* l. II, t. VIII, s. V, nn. 2-3, pp. 218-219.
27. *Itin Par.* l. II, t. VIII, s. III, nn. 2-6, pp. 214-215.
28. *Itin Par.* l. III, t. I, s. XIV, n. 7, p. 293.
29. *Itin Par.* l. III, t. I, s. XIV, n. 8, p. 293.
30. *Itin Par.* l. II, t. VIII, s. V, n. 3, p. 219.
31. SAN AGUSTIN, *In Epist. 1^o Joann.* t. VIII, n. 5. Biblioteca de Autores Cristianos, t. XVIII, Madrid, 1959, p. 314.
32. MARZAL, MANUEL, *El mundo religioso de Urcos*, Cuzco, 1971, p. 447
33. VARGAS UGARTE, RUBEN, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. I. Lima, 1953, p. 114.