Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I : introducción general a la historia de la iglesia en América Latina	Titulo
Dussel, Enrique - Autor/a;	Autor(es)
Salamanca	Lugar
Ediciones Sígueme CEHILA	Editorial/Editor
1983	Fecha
	Colección
Protestantismo; Clero; Teología; Historia; Religión; Iglesia; Cristianismo; América Latina;	Temas
Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120215104509/iglesia2.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

http://biblioteca.clacso.edu.ar

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

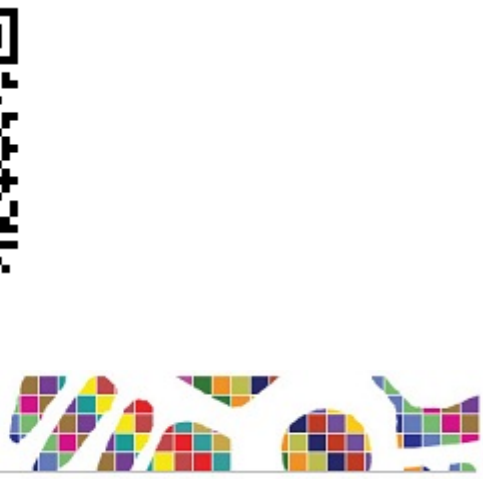
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



HISTORIA GENERAL DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA
I/1
Introducción General

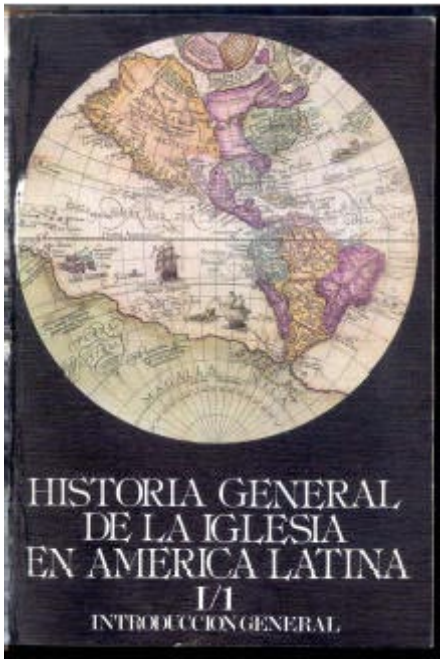
Enrique Dussel

Textos completos

Historia General de la Iglesia en América Latina
I/1
Introducción General

Enrique Dussel

1983



CONTENIDO

Palabras preliminares

PROLEGOMENOS

1. Aclaraciones metodológicas
[páginas 16-59] - [páginas 60-102]
I. Hacia una historia latinoamericana de la iglesia
II. ¿Una nueva historia de la iglesia

2. La prehistoria religiosa latinoamericana
[páginas 103-156]
I. El espacio latinoamericano
II. La gigantesca marcha del Oeste al EST
III. Ciclos de cultura nómada
IV. Ciclos de cultura de plantadores
V. Ciclos de las culturas urbanas

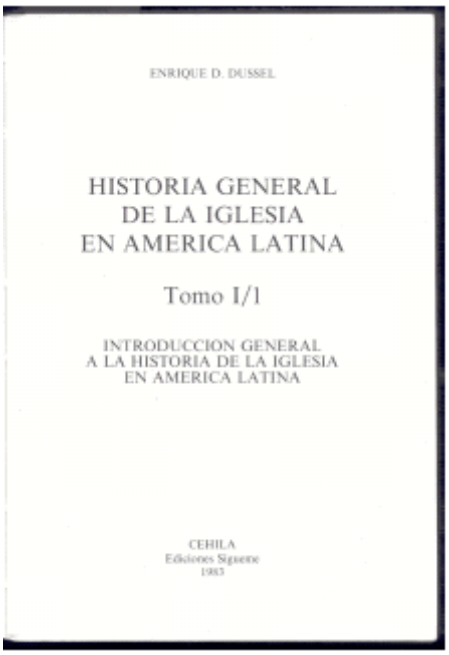
3. La protohistoria de la iglesia latinoamericana
[páginas 157-204]
I. Indoeuropeos, semitas e Iglesia primitiva
II. Las cristiandades
III. La cristiandad hispano-lusitana

PRIMERA EPOCA. LA CRISTIANDAD AMERICANA

4. El modelo de cristiandad en América
[páginas 244-280]
I. Del Mediterráneo al Atlántico
II. La conquista
III. La cristiandad americana
IV. Contradicciones proféticas en la cristiandad

5. La evangelización latinoamericana
[páginas 281-323]
I. La evangelización desde el modelo de cristiandad
II. Los trece ciclos evangelizatorios
[páginas 336-400]
III. Encuentro, métodos evangelizatorios y conflictos
IV. Nacimiento del «pueblo cristiano

6. La organización diocesana de la Iglesia



[páginas 438-471]
I. Contexto metropolitano
II. La organización de la estructura jerárquica

7. Concilios, clero y religiosos
[páginas 472-515]
I. Concilios y sínodos
II. El clero, el cabildo eclesiástico y los religiosos

8. La vida cotidiana de la sociedad
[páginas 561-560] - [páginas 561-597]
[páginas 598-635] - [páginas 536-670]
I. La vida cotidiana del pueblo cristiano
II. Nivel ideológico en la vida de la cristiandad
III. El protestantismo en la cristiandad americana

9. La cristiandad colonial en la encrucijada
I. Crecimiento y crisis del siglo XVIII
II. Periodos de la primera época de la historia de la iglesia en América latina

Índice general

«Hay que seguir preguntándose sobre el sujeto del trabajo y las condiciones en las que vive... La iglesia está vivamente comprometida en esta causa..., para poder ser verdaderamente la iglesia de los pobres» (Juan Pablo II, *Laborem exercens,* 8).

Esta Historia general de la Iglesia en América latina *es una obra que tiene conciencia de sus límites. Es una cantera abierta en la roca de la realidad latinoamericana de la cual sólo hemos por ahora desprendido algunos bloques. Los próximos decenios, las futuras ediciones de esta* Historia general*, irán moldeando el material todavía rico en posibilidades que ahora comenzamos a presentar. Nadie como los autores tienen entonces conciencia de lo que sería necesario todavía trabajar para mejorar nuestra obra. Sin embargo lo hecho es ya un testimonio de un trabajo en equipo, modesto, es verdad, pero realizado con espíritu cristiano, científico y de pobreza, si se tiene en cuenta lo exiguo de los recursos con que hemos contado y la generosidad de los autores que prácticamente han efectuado la labor sin recibir beneficio pecuniario alguno.*

La historia de la Iglesia reconstituye la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica. Es un quehacer científico. Pero al mismo tiempo la historia de la Iglesia incluye como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico.

Se entiende teológicamente la historia de la Iglesia en América latina como la historia de la institución sacramental de comunión, de misión, de conversión, como palabra profética que juzga y salva, como Iglesia de los pobres. Aunque todos estos aspectos son expresiones vivas de un solo cuerpo, nos parece que es más conveniente por razones evangélicas, históricas y exigencias presentes, prestar especial atención en nuestro enfoque histórico al pobre, porque en América latina la Iglesia siempre se ha encontrado ante la tarea de evangelizar a los pobres (el indígena, el negro, el mestizo, el criollo, los obreros, los campesinos, el pueblo) .

Este proyecto CEHILA se realiza en espíritu ecuménico con participación de católicos y protestantes.

Porque todas las realidades eclesiales de américa latina serán tenidas en cuenta, sin importar la lengua o la diversidad cultural o racial de las regiones estudiadas, se incluirá también la historia de la Iglesia entre los latinoamericanos en Estados Unidos, y por la unidad histórica se expondrá en un tomo las de Filipinas. Mozambique y Angola.

La obra se dirige no sólo al historiador erudito, sino que quiere servir al hombre contemporáneo, al cristiano comprometido por su fe en la Iglesia, laico, estudiante, profesor, dirigente, campesino, obrero, presbíteros, pastores, religiosas, etc., y a todo aquel que se interrogue sobre la Iglesia en América latina; a todo el que quiera informarse sobre la vida de la Iglesia.

Por ello CEHILA trabaja en equipo; con presencia de peritos en otras disciplinas que la historia, fomentando un diálogo de integración disciplinaria. CEHILA es una comisión jurídicamente autónoma, académicamente libre.
Los compromisos que asume, los asume por sí misma y en función del servicio a la verdad, al pueblo de los pobres.

Nuestra Historia general *no sólo abarcará toda América latina, sino que reconstruirá los hechos eclesiales desde 1492 hasta nuestros días. La historia contemporánea, actual, no puede ser dejada de lado por el historiador.*

Estos criterios definidos por CEHILA en los encuentros de Quito (1973), Chiapas (1974), Santo Domingo (1975) y Panamá (1976) han guiado que se evidencian en los escritos que se reúnen en esta obra. No ha nacido todavía en América latina una escuela homogénea de historiadores de la Iglesia con igual metodología crítica. Esta obra quiere gestar dicha generación. Para ello, es evidente, habrá que trabajar en el futuro en el nivel del marco teórico para dar resultados de mayor coherencia.

En un momento histórico en el que el continente latinoamericano comienza a tomar conciencia de su existencia como cultura que emerge, como nación que se descubre profundamente dominada, en la que el pueblo sufre una historia injusticia, la Iglesia va lentamente asumiendo su responsabilidad profética. Esta historia quiere contar la vida, la biografía de la Iglesia, para recordarle sus gestas en favor del pobre y al mismo tiempo la complicidad con los poderosos. Exaltará sus méritos pero no ocultará sus pecados. Quiere ser crítica y no apologética.

Este primer tomo, dedicado a una introducción general de la obra, no es una síntesis, sino una «entrada» a las diversas épocas y períodos de los tomos restantes. No es una síntesis, en el sentido de que no resume lo que allí se contiene. Por el contrario, se remite a la lectura de los tomos para comprender acabadamente la cuestión. Es sólo una introducción. Introducción del contexto mundial y europeo, tanto de la historia en general como de la historia de la Iglesia en particular. En los restantes tomos se da por sabido lo que aquí introductoriamente se contiene.

Sin embargo, por tener ante los ojos el material de los tomos restantes, cumple igualmente el papel de «puente» hacia el proyecto posterior de CEHILA de una historia de la Iglesia por época y períodos, y no ya por áreas como en este caso. Al mismo tiempo, en los Prolegómenos*, los tres capítulos iniciales, se indica un marco teórico hipotético y un horizonte de comprensión que deberá ser tenido en consideración en toda la obra.*

Hace veintidós años, en 1961 en Nazaret de Galilea, cuando trabajaba en el Shikum árabe junto a Paul Gauthier, y le relataba la historia de América latina, al emocionarme por el hecho de que un pequeño grupo de conquistadores habían vencido con Pizarro al imperio inca, aquel sacerdote obrero francés me preguntó: «¿Te emocionas por el dominador? ¿Es ésta una interpretación cristiana? ¿No es acaso el indio el pobre?». Con vergüenza comprendí que toda la historia aprendida era una inversión anticristiana, y, le escribí una carta a un amigo historiador: «¡Algún día deberíamos escribir una historia al revés, desde los pobres, desde los oprimidos!». Los sábados, en la sinagoga de Nazaret, leíamos y releíamos Isaías 61, I y Lucas 14, 14: «El Espíritu del Señor me ha ungido para evangelizar a los pobres...». Lo que hace veintidós años fue una conversión, un sueño, hoy comienza a ser realidad. Algo de paciencia, mucho de resistencia para soportar la incomprensión.

Cuando en 1964 iniciábamos a elaborar las primeras hipótesis de este proyecto de la Historia General*, habíamos pensado en la formación de un equipo de historiadores latinoamericanos. Sólo en 1972, el IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano) dependiente del CELA M, formó la Comisión de Estudios de* Historia de la Iglesia en América latina *(CEHILA). En la reunión de Montevideo de aquel año, y en la primera asamblea fundacional de CEHILA en Quito en enero de 1973, se dieron los pasos iniciales. Los años han pasado y la obra ha llegado a su término.*

Debo indicar que las páginas correspondientes al Protestantismo -en este tomo pocas por la época, pero más numerosas en el tomo 1/2- son debidas a Jean Pierre Bastian, del equipo de CEHILA y profesor de historia del protestantismo en México.

No debo terminar estas palabras sin agradecer a Jaime Díaz, el primer secretario ejecutivo de CEHILA -de 1972 a 1980-, sus generosos servicios a la Comisión, sin los cuales ciertamente no hubiéramos podido llevar a cabo los trabajos que durante años llevamos a cabo.

Tenemos conciencia, de todos modos, que esta Historia General *es sólo el comienzo de una obra. En los años venideros surgirán otras y así se irá construyendo una interpretación de nuestra Iglesia a la altura de las exigencias del pueblo cristiano latinoamericano.*

Rogamos al Señor nos siga ayudando como hasta el presente. Ofrecemos estos trabajos a Mons. Oscar Arnulfo Romero, amigo, que tanto nos apoyara, mártir y héroe de la Iglesia latinoamericana.

ENRIQUE DUSSEL
Coordinador general del proyecto

PROLEGOMENOS

1
ACLARACIONES METODOLOGICAS

I. HACIA UNA HISTORIA LATINOAMERICANA DE LA IGLESIA

1. Ampliación del concepto de religión.

Desearíamos comenzar la exposición epistemológica con el relato y reflexión de un hecho histórico, de gran densidad espiritual, de gran importancia metodológica para la historia.

a) *Bartolomé de las Casas en Cuba (1514)*

Se comentará el capítulo 79, del libro III de la *Historia de las Indias* del nombrado autor. Bartolomé había llegado a las Indias, a la Española, el 15 de abril de 1502, con el gobernador Nicolás de Ovando. De inmediato había luchado contra los pobres indios tainos, y por sus actos en diversas expediciones conquistadoras recibió una encomienda de indios cerca de Concepción de la Vega la misma isla. Es verdad que, como laico, organizó la catequización de los indígenas, siendo doctrinero. En 1507 partió hacia España, porque había sentido vocación para el sacerdocio (quizá la primera vocación sacerdotal Américana): fue ordenado en Roma en 1510.[1]

Regresó a Concepción de la Vega, donde conoció a fray Pedro de Córdoba OP, que también acababa de llegar a América. Allí celebró su primera misa, siendo así el «primer misacantano de América». El mismo Diego de Colón fue su padrino. Partió con Pánfilo de Narváez en enero de 1513 a la sangrienta conquista de la isla de Cuba, y contempló la matanza de indios de Caonao, recibiendo como pago un «repartimiento» de indios. Es decir, Bartolomé era un cura encomendero, a las orillas del río Arimao. Durante doce años había sido cómplice de la conquista del Caribe:

> El clérigo Bartolomé de las Casas -escribe sobre él mismo- andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose dellos cuanto más podía.[2]

Llegando Diego Velázquez a la Villa de Santo Espíritu, y como «no había en toda la isla clérigo ni fraile», Bartolomé de las Casas, «llegándose la Pascua

1. Cf. M Giménez Fernández *Bartolomé de las Casas. Delegado de Cisneros* (*1516-1517*) I, Sevilla 1953; consúltese mi trabajo *Bartolomé de las Casas*, en *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, Salamanca 1977. En el tomo I/2 de esta *Historia general* se incluirá una bibliografía general, también de este tomo I/1.
2. *Historia de las Indias*, III, cap. 79; t. II, Madrid 1961, 356 s.

de Pentecostés, acordó dejar su casa que tenía en el río de Arimao, e ir a decirles misa y predicarles aquella Pascua», y continúa:

> El cual, estudiando los sermones que les predicó la pascua pasada, o otros por aquel tiempo, comenzó a considerar consigo mesmo sobre algunas autoridades de la sagrada Escritura.[3]

Es importante considerar dos aspectos. En primer lugar, escribe Bartolomé: «aprovechóle para esto lo que había oído en esta isla Española decir y experimentado, que los religiosos de Sancto Domingo predicaban»[4]; es decir , la crítica profética de Montesino pasa a Bartolomé, pasa de mano en mano en la tradición viviente e histórica. Bartolomé se inscribe, entonces, en la escuela profética, la primera en América, de los dominicos. En segundo lugar, es 1a relectura bíblica lo que le permite entroncarse con el profetismo de Israel y de toda la historia de la Iglesia. En efecto:

> Fue aquella principal y primera del Eclesiástico (*Ben Sira*), cap. 34: «Sacrificios de bienes injustos son impuros; no son aceptadas las ofrendas de los impíos. El Altísimo no acepta las ofrendas de los impíos ni por sus muchos sacrificios les perdona el pecado. Es sacrificar al hijo en presencia de su padre, robar a los pobres para ofrecer sacrificio. El pan es vida del pobre, el que se lo defrauda es homicida. Mata a su prójimo quien le quita su salario, quien no paga el justo salario derrama su sangre»[5]. Comenzó -continúa Bartolomé-, digo, a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes... Aplicando lo uno (el texto bíblico) a lo otro (la realidad caribeña), determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en esta India se cometía.[6]

Bartolomé no pudo ofrecer su misa. Primero liberó a sus indios («acordó totalmente dejarlos»), y comenzó su acción profética, que como en Santo Domingo con Antón de Montesinos, «quedaron todos admirados y aún espantados de lo que les dijo».[7]

La conversión de Bartolomé, conversión *espiritual* («tractando de la vida contemplativa y activa, que es la materia del Evangelio de aquel día, tocando en las obras de caridad... fuéle necesario mostrarles la obligación que tenían a las cumplir y ejercitar en aquellas gentes de quien tan cruelmente se servían»)[8], fue el fruto de relacionar dos realidades que no habían sido comparadas por los conquistadores (ni tampoco por otros misioneros antes de los dominicos): la realidad de la liturgia, el culto, la misa, la eucaristía y la realidad de la estructura social, la explotación del indio, la dominación del prójimo. Estas dos realidades, liturgia y economía, es lo que le reveló el texto bíblico, releído en la isla de Cuba, aquel día de abril de 1514. Bartolomé recuerda todavía, antes de su muerte, y deja escrito en su *Testamento*, aquel memorable día:

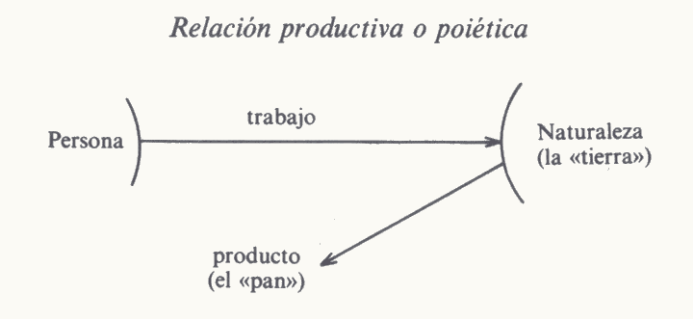
> Por la bondad y misericordia de Dios, que tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo se lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes... [9]

3. *Ibid*.
4. Cf. más adelante capítulo V.
5. El texto consta en la *Historia de las Indias*, en latín. Lo hemos traducido teniendo en cuenta el original griego.
6. *o. c.*, 356-357.
7. *Ibid*., 358.
8. *Ibid*.
9. *Cláusula del Testamento*, en *o. c.*, V, 539.

El texto bíblico inaugura una tradición profética -procedente de los dominicos de la Hispañola, pero que en Bartolomé logrará una coherencia máxima-. El Eclesiástico 34,18-22 tiene una estructura teológica que es necesario considerar en detalle.

En primer lugar, el «pan es la vida del pobre». El pan, en el mundo del Mediterráneo (cultura del trigo), es la realidad y el símbolo del producto del trabajo del hombre. Es decir, hay una primera relación persona-naturaleza, que denominaremos relación productiva (o *poiética*, del griego: *poíesis*, *poieîn*, hacer, producir, fabricar). La relación privilegiada productiva es el trabajo.

ESQUEMA 1.1



En el ofertorio de la misa católica actual, el celebrante dice en un momento: te ofrecemos «este *pan* fruto de la *tierra* y del *trabajo*». En esta oración litúrgica se encuentran los tres momentos: trabajo, tierra (naturaleza), pan (producto). Esta relación *material* (sacramental) del hombre con el cosmos, constituye a dicho cosmos en «materia» (naturaleza) del trabajo. Sin trabajo no hay «materia» de trabajo. No se trata de la «materia» en su sentido *cosmológico* («todo es materia»), sino en su sentido productivo o *poiético*: el sujeto humano que trabaja (el trabajador) es el *a priori*; sin trabajador no hay «materia». Es decir, el trabajo, como actividad humana es el momento constitutivo de la naturaleza como *materia*. Este sacramentalismo (o materialismo productivo) está arraigado en el humanismo semita, en el hebreo. Es la antropología del *habodáh*, del trabajo manual, al que tanto los fariseos como los apóstoles y el mismo Jesús de Nazaret fueron siempre muy fieles.

La historia, para ser historia interpretada con ciencia y con fe cristiana, deberá siempre saber remitirse a este aspecto fundamental, sacramental, de la relación del hombre (la creatura por excelencia) y la «tierra» (lo no-humano en la creación). Es por ello que tendrá importancia, como tipos de *trabajo*, el que hablemos de culturas prehistóricas de cazadores y recolectores (nómadas), de plantadores, o de urbanos (agricultores y pastores). Pero también será importante hablar en su momento de capitalismo mercantil o «industrial», ya que la industria es un tipo particular de relación técnica o poiética, productiva, de la persona-naturaleza. Esto condicionará (y hasta determinará, no como determinación absoluta, sino sólo relativa) a toda la historia. Es la determinación sacramental por la ley de la Encarnación: «siendo de naturaleza divina se alienó a sí mismo y tomó forma de esclavo» (Flp 2, 7). El «esclavo», el «siervo», es un hombre que trabaja de *alguna manera*, de la manera más

despreciable. Es el «siervo» (en hebreo *hebed*: «el que trabaja», el que cumple con el *hadobáh*: el trabajador) de Yahvé.[10]

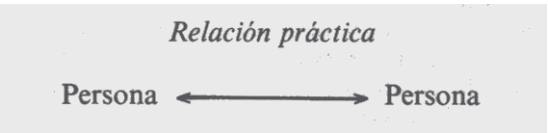
Saber descubrir en la historia su referencia al trabajo, saber describir la relación entre la historia de la Iglesia y la relación persona-naturaleza es ya un momento mayor de una metodología histórica cristiana. Bartolomé de las Casas nos conduce con su mano; la Biblia igualmente; las ciencias sociales latinoamericanas también.

El «pan» como producto prototípico del trabajo humano nos indica todavía algo más esencial. Lo importante del «pan» no es ser sólo producto, como la obra de arte que es producto de una acción estética, sino que es *alimento*. El producto alimento[11] no es sólo un artefacto sino un satisfactor de una necesidad de la vida. La *vida*, finita, humana, sólo sobrevive cuando logra cumplir sus necesidades. La necesidad es una «falta-de»; toda falta es una negatividad: el hambre es falta de comida; el frío es falta de calor; la enfermedad es falta de salud. La necesidad es la señal misma de la creaturidad de la *vida* humana. Con frecuencia, y con razón, se habla de la cuestión de la vida en lo referente al aborto. Pero se olvida de hablar de la *vida* en la cuestión mucho más universal de la falta de pan para la vida. Jesús de Nazaret dijo: «yo soy el pan de vida» (Jn 6,35). No es sólo «pan», sino «*de-vida*». La *vida* es la causa originaria y final del pan. Se fabrica el pan porque lo necesita la vida. El pan, cuando es consumido, alimenta la vida.

Por ello la sagrada Escritura dice: «el es la *vida* del pobre». No dice sólo que el pan cumple las necesidades de la vida, dice aún más: expresa que la vida del pobre dice relación al producto de su trabajo. Cuando el pobre produce pan y lo come, vive. Pero cuando el pobre produce el pan y no puede consumirlo: muere.

Por ello hay un segundo tipo de relaciones. Las relaciones persona-persona; las relaciones *prácticas*. Para los clásicos[12] había diferencia entre producir (*poieîn* en griego, *facere* en latín) y practicar (*prateîn* en griego, *operare* en latín). La palabra praxis, de origen griego, significa obrar, practicar, operar. Indica la relación de un hombre con otro[13]. Estas relaciones *prácticas* son de cuatro tipos: erótica (varón-mujer), pedagógicas (padres-hijos), políticas (hermanos-hermanos) y de religión o culto (persona-Dios). Son relaciones entre personas.

ESQUEMA 1.2



10. Véase mi trabajo *Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahve*, en *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969. Et. la reciente encíclica del papa Juan Pablo II, *Laborem exercens*.

11. Cfr. Aristóteles, *Política*. L. I. cap. 3, 1256 a 20.

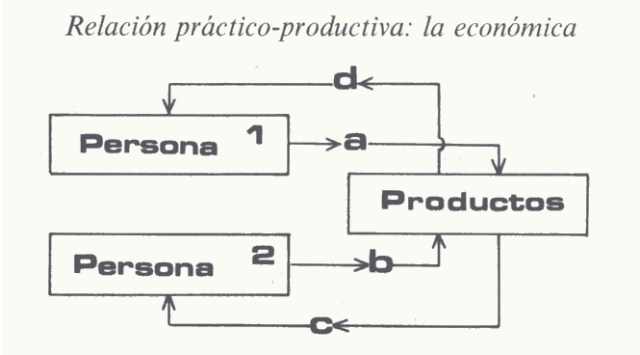
12. Cfr. Santo Tomás, *In decem libros Ethicorum*, L. I, lect. 1 (Marietti, Torino 1949, 3): «Ordo, quem ratio considerando facit in propio actu... Ordo, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus...».

13. Los cuatro órdenes prácticos son: el erótico (que «me bese con los besos de su boca»; Cant 1, 1), el respeto político del prójimo «<No matarás»: Dt 5, 17); la relación padres-hijos «Honra al padre y a la madre»: Dt 5, 15).

Las relaciones prácticas de una persona con otra son además relaciones éticas; pero son éticas porque son prácticas (y no viceversa). Es decir, la relación práctica persona-persona puede ser mala o buena (ética). Es mala esta relación cuando no se respeta al otro como otro, como lo sagrado (porque la persona es imagen de Dios), sino que se la usa como instrumento, mediación, momento del proyecto absolutizado del sujeto dominador[14].

Hay, sin embargo, y es necesario indicarlo, una relación compleja, más concreta que las anteriores, y donde ambas (las relaciones productiva y práctica) se tornan históricas, institucionales. Se ,trata de la relación práctico-productiva. De otra manera: se trata de la relación entre personas a través del producto de sus trabajos.

ESQUEMA 1.3



Es decir, una *persona*[1] puede producir (flecha *a*) un arma de hierro (producto) o espejuelos. Otra *persona*[2] puede producir (flecha *b*) maíz o extraer oro o plata de una mina. La relación cósica del arma y el espejuelo con el maíz y el oro no tiene ningún sentido en cuanto tal (en cuanto relación del metal del arma, con la substancia orgánica del maíz). Las personas en cambio sí tienen relaciones y con sentido. De esta manera una (*persona*[1]) puede dominar a la otra (*persona*[2]) gracias al uso del arma, por una superior tecnología de la guerra (por ejemplo la conquista, donde el ibérico domina *prácticamente* al amerindiano). Esa dominación es la praxis de pecado; es el pecado mismo. El pecado no es sino praxis de dominación.

Pero la relación *práctica* (que puede ser de servicio o dominación) se torna institucional, histórica, real, cuando está mediada o constituida a través de los productos del trabajo. De esta manera un indígena (*persona*[2]) entrega parte de su tiempo de trabajo o maíz a otra (*persona*[1]); los indios del río Arimao a Bartolomé de las Casas (flechas *d*). Era un tributo obligado por el sistema de la encomienda. Por su parte el encomendero debía darles protección y doctrina cristiana (flecha *c*, en sentido inverso, de *persona*[1] a *persona*[2]). Era entonces un intercambio de productos de dos agentes productores. Era una relación práctica (entre dos personas) productiva (de dos productos). La relación práctico-productiva es la relación *económica*.

14. Cf. mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, México-Bogotá 1977-1981, t. I-V, en especial el cap. IV (t. II, p. 13 s).

Lo que acontece es que cuando una persona logra dominar *prácticamente* a otra, inmediatamente la explota *productivamente* (se apropia de todo o de parte del producto de su trabajo). Y es en ese estatuto ético de la producción que alguien puede vivir de la vida del otro, o mejor: vivir mejor de la muerte del otro.

El texto de la sagrada Escritura nos dice: «mata al prójimo quien le quita su salario». ¿Por qué? Porque al arrebatarle el justo salario se impide al trabajador comprar lo que le permitiría reparar la fuerza vital que ha gastado en su trabajo. Habría un déficit de vida, un poco de no-vida que no se recupera como vida: es decir, hay muerte. El salario dice relación a la vida, al producto, a la satisfacción de las necesidades de la vida. Por ello, «quien defrauda (al prójimo) es un homicida». Hay relación entre producto-vida-muerte. La muerte, en este caso, no tiene por causa un accidente telúrico o natural, sino una injusticia histórica, humana. El hombre que se adueña por la dominación práctica del producto del trabajo del pobre es la causa de su muerte; es un asesino.

Bartolomé comprendió entonces lo que acontecía: «... comenzó a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes... ». Pero es más, él mismo, Bartolomé, entró en el juego, se descubrió *como causa* de la miseria y servidumbre del indio. Dejó de ser ciego como los otros («comenzó a declararles su ceguedad, injusticias y tiranías que cometían... »)[15].

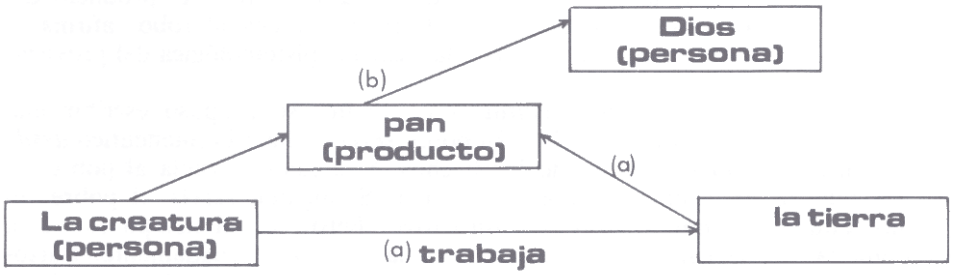
Pero es mucho más. Bartolomé no sólo se descubrió como pecador («díjole lo que sentía de su propio estado... afirmando que en él no se podían salvar... »)[16], sino que además descubre su pecado en el nivel práctico-productivo en relación con la celebración litúrgica que estaba por celebrar (« ... para ir a decirles misa... »)[17]. El texto bíblico no sólo le había impactado como subjetividad ética, sino como subjetividad o celebrante del culto como sacerdotes («... y no había en toda la isla clérigo ni fraile... »)[18]. ¿ Qué relación puede haber entre el homicidio en el que consiste robar al pobre el producto de su trabajo y la eucaristía? Aquel día Bartolomé la descubrió, y con tal claridad, que cambió radicalmente su vida aun contra su propia voluntad («... pero cuanto a dejar los indios no curó de su opinión... »[19], dice). La responsabilidad profética, el tomar-a-cargo al pobre se le impuso como una obligación *absoluta* que no podrá ya rechazar hasta el día de su muerte.

En efecto, ofrecer a Dios algo tiene un estatuto no sólo sacramental (relación persona-naturaleza, en su sentido *material*, «signo *sensible* de la gracia»: y la sensibilidad es acceso a la realidad *material*, carnal), sino *económico*. Dar, ofrecer, intercambiar, robar, regalar algo a otro es una relación económica. Ofrecer a Dios un pedazo de pan (en el ofertorio, hemos dicho, se proclama: «te ofrecemos, *Señor*, este pan fruto del trabajo y de la tierra»), es un acto de culto, una economía teologal.

15. *o. c.*, 358.
16. *Ibid*., 357.
17. *Ibid*., 356.
18. *Ibid*.
19. *Ibid*.

ESQUEMA 1.4

Relaciones práctico-productivas del culto: economía teologal



Al ofrecer algo (flecha *b*) (el producto del trabajo y la tierra: relación productiva) a Dios (el otro: relación práctica), dicha relación de culto es práctico-productiva: es la económica perfecta, es la económica teologal.

Bartolomé descubrió el misterio litúrgico del pecado de las estructuras económicas, o la esencia de las estructuras económicas del pecado como culto al fetiche, al ídolo, al «príncipe de este mundo». Es decir, si se ofrece a Dios como ofrenda, el pan, algo que ha sido robado e injustamente logrado por violencia sobre otro hombre, en ese caso se ofrecería a Dios la vida misma del oprimido. El argumento es el siguiente: el pan es la vida del pobre. Robar el pan es matar al pobre. Ofrecer a Dios el pan robado es ofrecer a Dios la vida del pobre.

De otra manera, nos dice la Biblia, revelación constitutiva, que sólo entienden en su sentido real e histórico los santos y los profetas: «es sacrificar al hijo en presencia de su padre robar a los pobres para ofrecer sacrificio» (Ecl 34, 20).

De pronto se ha producido el descubierto de lo cubierto estructuralmente. Es decir, la relación entre el sistema de la encomienda, por lo cual el indígena era robado en su trabajo, en su vida, y el culto eucarístico, la liturgia católica. Bartolomé quedó sobrecogido, espantado él mismo, pero calibrándolo todo profundamente: «pasados, pues, algunos días en aquestas consideraciones, y cada día más y más certificándose por lo que leía»[20]. El sistema económico venía a relacionarse esencialmente al culto, a la esencia de la religión, al cristianismo.

En efecto, si el pan que se ofrece en el altar eucarístico ha sido robado al indio estructuralmente («todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometía... »), es como inmolar al indio en el altar ante el Dios Padre. De pronto, el altar eucarístico de Bartolomé se llenó de sangre, la sangre del Cordero se mezclaba con la sangre del indio: «quien no paga el justo salario derrama su sangre», decía el Eclesiástico.

Un paso más y se descubre todavía algo más profundo. El Cristo proclama que «yo soy el pan de vida», igualmente: «misericordia quiero y no sacrificios»

20. *Ibid*., 357.

(Os 6,6). Es decir: justicia quiere y no culto homicida. ¿Pero justicia a quién y por qué?

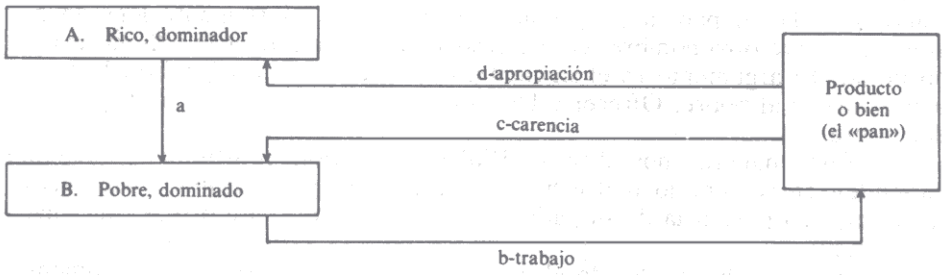
Justicia, piedad, misericordia con aquel que ha sido arrebatado del fruto de su trabajo, que ha sido asesinado por la praxis de dominación por el pecado. La justicia es el negar la negación del pecado. Lo que el pecado ha asesinado la justicia lo resucita, le da de nuevo vida. El pecado roba el producto del trabajo. La justicia restituye el fruto del trabajo: niega al robo, afirma al desposeído, al pobre. Y aquí llegamos a la esencia epistemológica del proyecto de CEHILA.

En 1973, en la reunión constitutiva de Quito, se propuso escribir una historia de la Iglesia *desde el pobre*. El pobre sería el lugar hermenéutico *desde donde* interpretaría el sentido de los hechos. Si alguien oprimía al pobre: el hecho tendría un sentido cristiano negativo. Si alguien servía al pobre: el hecho tendría un sentido histórico afirmativo. Pero, con el tiempo se vio la ambigüedad de la categoría *pobre* si no se la definía adecuadamente. Bartolomé de las Casas nos guía todavía hacia la resolución de esta ardua cuestión.

«Pobre» es una realidad compleja, que incluye a su contrario.

ESQUEMA 1.5

Complejidad de la noción de «pobre»



Decir que alguien es «pobre»[21], es decir mucho más que enunciar que sólo «carece de bienes» (relación *c* del esquema 1.5). Carecer de bienes significa «no-tener» tales bienes. Puede que nunca los haya tenido. En ese sentido un nómada, un recolector, no es pobre sino que se encuentra en un estado primero de desarrollo. El concepto de «pobre» incluye al sujeto de trabajo (flecha *b*); sujeto que ha producido un bien, y que *otra persona* se ha apropiado (flecha *d*) del fruto de su trabajo. El concepto de «pobre» se encuentra en un estatuto económico (relación de dos personas a través del fruto del trabajo). El «pobre» es un desapropiado, el injustamente tratado, el oprimido. Por ello el concepto de «pobre» *incluye* el de «rico». Así como el concepto de «hijo» incluye el concepto de «padre»: si no hay hijo no hay padre, y viceversa. Si no hay dominación (flecha *a*), pecado, no hay «rico» ni «pobre». Pero si hay «pobre» hay pecador que lo produce (no el pecado del pobre como querían hacerle creer los sabios del demonio a Job): hay «rico».

21. Cf. mi artículo *El reino de Dios y los pobres*: Servir 83-84 (1979) 521-550.

Por su parte, el «rico» -en tanto rico: en tanto dominador o pecador- no puede ser «pobre» ni en la intención ni en el Espíritu (espiritual). Sólo puede ser «pobre» *espiritual* (según el Espíritu santo), como disponibilidad interior y apertura al Absoluto, el pobre real, el dominado, el desapropiado, y el que asume sus intereses, que toma su posición en la sociedad, en la historia.

Bartolomé comprendió entonces aquello de que «el pan es la vida *del pobre*». Es decir, es la sobre-vida del *rico*; es la abundancia injusta del rico. El pan del pobre, desapropiado del oprimido, es la muerte del pobre: es la abundancia del pecador. ¿Cómo ofrendar a Dios el pan apropiado del pobre, dejado en la carencia de vida, para ofrecerlo al Dios de la vida? ¿Cómo ofrecer al Dios padre de la vida la muerte del hijo, del indio?

Lo importante era saber situar económicamente, culturalmente, litúrgicamente al oprimido: el oprimido es pobre porque ha sido robado en el fruto de su trabajo. Ese robo es pecado, y es fruto del pecado anterior: la dominación del hispánico sobre el indio. Incluye un doble pecado entonces: el pecado práctico de la simple dominación violenta por las armas (persona-persona), y el pecado real, histórico, institucional del robo del producto del previamente dominado (persona-producto-persona).

La categoría «pobre» se revela así esencial para una interpretación histórico-*cristiana* de la realidad de nuestra Iglesia en América latina. El «pobre» es ahora una categoría situable, discernible, investigable, operativa; el juicio de valor sobre un hecho histórico (eclesial o no eclesial) debe hacerse *sub lumine oppressionis* (a la luz de la opresión).

Pero hay más, mucho más. En el texto del Eclesiástico, Bartolomé debió igualmente entrever otras cosas. En aquello de: «es sacrificar al hijo en presencia de su padre». En efecto, Jesús de Nazaret dijo: «el hijo del hombre no ha venido a que le sirvan (*diakonezênai*) sino a servir (*diakonêsai*) y a dar la vida en redención de la multitud» (Mt 20,28).

Venir a «servir» es lo mismo que «a trabajar» (ya que *diakoneîn* en griego traduce *hadobáh*: en hebreo servicio o trabajo). El que sirve es el siervo (*hebed*), es decir: el que trabaja por los demás. Pero el «trabajo» histórico y escatológico de Cristo no es sólo dar el producto de su trabajo (casas, mesas, sillas que debió producir en Nazaret como mano de obra), sino algo mucho más histórico y real. Si el *pan es la vida*, y Cristo es la *vida* (Jn 11,25), y es el pan (Jn 6,35), él mismo se ofrece, el Hijo, como el pan del sacrificio al Padre: «Tomad, comed, este es mi cuerpo» (Mt 26,26). El *cuerpo*, la *carne* misma del mártir se transforma en el Cordero (el producto del trabajo del pastor) del sacrificio al Padre: «ha venido... a dar *la vida*». Cristo entrega su vida en la muerte para dar la vida a los muertos: «yo soy la resurrección» (Jn 11,25). Ahora la corporalidad, la carnalidad, el ser mismo del profeta, en la historia, en las contradicciones de las clases, en la coyuntura política, en el jugarse por los oprimidos, en el oponerse a los dominadores, a sus ejércitos, a sus armas... ahora es la carne del Redentor la que se ofrece en el altar de la historia; «allí lo crucificaron con otros dos, uno a cada lado y en medio» (Jn 19,18): *el cuerpo* crucificado del Redentor es Jesús el «pan» ofrecido para la *vida* de la «multitud» (*rabím* en hebreo, «los más», término que expresa el límite escatológico de todos los «convocados» a formar parte de la comunidad de los que siguen al «Cordero degollado»).

El cuerpo mismo, en su materialidad cotidiana, en el sudor de su frente, las heridas de sus manos, los callos de sus pies descalzos, sus flacas carnes

hambrientas... es el cuerpo mismo de Jesús de Nazaret ofrecido en su *materialidad* al Padre: «cada vez que lo hicisteis con uno de estos hermanos míos tan pequeños, lo hicisteis conmigo» (Mt 25,40). Cristo se identifica con el cuerpo, material, carnal de los pobres. Pero se identifica también con el cuerpo de los mártires, desde Antonio de Valdivieso, asesinado por defender a los indios en Nicaragua en el siglo XVI, hasta monseñor Oscar Arnulfo Romero, martirizado por defender a su pueblo en proceso revolucionario en el siglo XX. Es decir, «dar la vida en redención (a cambio, en intercambio: relación de la economía teologal: cambiar la vida de uno por la muerte del otro para resucitarlo) de la multitud».

De pronto, entonces, el pobre oprimido y desapropiado es Cristo mismo. Interpretar los hechos históricos desde los pobres, económicamente desapropiados, espiritualmente humillados, pecaminosamente objetos de opresión, es interpretar la historia desde Cristo, histórico, concreto, coyuntural: *Cristo es el pobre*; lo que se haga al pobre se hace a Cristo. Interpretar la historia desde los pobres es interpretar la historia *desde Cristo*. Es un *criterio absoluto*, un criterio *absolutamente cristiano*, y, además, es científicamente operable, porque el pobre desapropiado del producto de su trabajo puede ser perfectamente detectado por los métodos científicos de la ciencia histórica latinoamericana contemporánea. Hasta puede cuantificarse el grado de la opresión: en la disminución demográfica del indio en el proceso de la conquista, en la cantidad de oro y plata que iba a España y Portugal sin bienes de importación que lo equilibraran, en la extracción de capitales en el siglo XIX y XX, en la expoliación del trabajo del obrero y campesino por las trasnacionales en nuestra época. Es un criterio bíblico, cristiano, y además científicamente operable.

Cuando Bartolomé descubrió todo esto -claro es que descubrió *algo* de todo esto y no *todo* esto- la relación entre el trabajo, la vida, el producto del trabajo, la ofrenda del sacrificio, el pobre, la desapropiación del fruto del trabajo como muerte, el ofrecer el fruto robado como ofrenda del hijo al padre... cuando descubrió que ese pobre era el indio... cuando descubrió que él era el que explotaba al indio... cuando descubrió que como sacerdote pensaba ofrecer en la eucaristía el pan robado por el sistema estructural económico de la encomienda... cuando percibió la relación entre la misa, la liturgia y la economía, los sistemas de distribución e intercambio injusto de los productos... no pudo celebrar la misa; liberó sus indígenas el 15 de agosto de 1514... y «deliberó, como quiera que pudiese, aunque no tenían un solo maravedí, ni de dónde haberlo, sino de una yegua que tenía que podía vender hasta cien pesos de oro, ir a Castilla y hacer relación al rey de lo que pasaba»[22]. El que se compromete con los pobres se encuentra de pronto y también, pobre. De todas maneras, sin nada ya tiene libertad para emprenderlo todo por sus indígenas. Desde 1514 a 1566 no dejará un día la lucha por los oprimidos Americanos.

Como conclusión: la «condición de posibilidad» de que el sacrificio sea aceptable a Dios es que el pan del sacrificio sea un pan de justicia, un pan que haya saciado a todos los que participan del banquete, de la comunidad. Si no hay justicia económica, política, ideológica, no se dan las condiciones para una eucaristía aceptable:

22. *o. c.*, 359.

> Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común. Vendían posesiones y bienes y lo repartían entre todos según sus *necesidades*. A diario frecuentaban el templo en grupo. Partían el *pan* en las casas y *comían* juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón (Hech 2,44-46).

Cumplían con la condición de posibilidad aceptable de la eucaristía. El *pan* del sacrificio había antes saciado en la justicia el hambre de todos *por igual* y según sus necesidades *materiales*. Es la utopía del origen que se transforma en utopía del futuro, el Reino, pero, al mismo tiempo, horizonte de comprensión crítico de todo sistema económico histórico para celebrar la eucaristía en la justicia, la paz, el amor.

Pero, por desgracia, el pecado, la dominación, no se ausenta de la historia. Y el mártir como el historiador (que en su esencia el historiador es un profeta que descubre el sentido de los hechos a la luz de la fe, del compromiso con los pobres y el auxilio de las ciencias) deben tener claridad en su opción: «llegará el día que todo el que les quite la *vida* creerá rendir *culto* (*latreían*) a Dios» (Jn 16,2).

De nueva cuenta aparece la *vida* ligada al culto, al sacrificio, a la liturgia. En efecto, hoy en nuestro continente, muchos dictadores cristianos, represores del pueblo por intereses económicos (de nuestros países y de los países cristianos desarrollados como Estados Unidos o Europa), al reprimir al pueblo hambriento que se moviliza para cambiar las estructuras, lo acusan de ateo, materialista, y con otros epítetos. Los que matan a ese pueblo, torturan y asesinan a sus líderes y a inocentes, creen hacerlo como una ofrenda al orden, a los valores eternos, a la Iglesia, a Cristo mismo. Ha llegado pues el tiempo en que el cuerpo mismo de los mártires y santos es ofrecido en el altar del fetiche, del ídolo, del dinero, del oro y la plata. El fetichismo ha consumido más vidas que el dios azteca Huitzilopochtli, y lo más perverso y demoníaco es que ese fetiche se arroga el nombre de Cristo. Represores del pueblo se dicen cristianos... Todo eso comenzó ya en el siglo XVI.

b) *Religión como símbolo o concepto*

Por el contrario, hay algunos que opinan que la esencia de la religión es acto de inteligencia, de producción simbólica, de representación. Nadie como Hegel expresó esta concepción reductiva de la religión -que tiene mucha influencia en la Iglesia, que se reduciría a ser algo así como una historia de las ideas cristianas.

En efecto, para Hegel el acto último de la religión es «el acto por el que el Espíritu se ensimisma consigo mismo para alcanzar la simplicidad de la fe (*Glauben*) y el sentimiento devotamente recogido»[23]. Es esencialmente un acto intelectual, por el que «Dios no es Dios sino cuando se sabe a sí mismo; su saber de sí es al mismo tiempo su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios»[24]. La religión es, así, un acto representativo, simbólico, de pensar a Dios (en cuyo pensar humano es Dios mismo el que se piensa a sí mismo). La historia humana es la misma historia del devenir de

23. *Enzyklopaedie*, §571.
24. *Ibid*., §564.

Dios. Dejando de lado la cuestión del panteísmo hegeliano, nos interesa indicar el estatuto de la religión en su nivel ideológico, como justificación de la praxis y no como praxis misma: «la religión y el fundamento del Estado son una y la misma cosa. Considerar la conexión existente entre el Estado y la religión es tema que trata la filosofía de la historia universal»[25]. Es decir, la religión es el «fundamento» o justificación última de la organización política, también de la dominación que ejerce. En este punto Hegel viene a explicar la dominación que los imperios ejercen sobre los otros pueblos; lo peor es que la religión justifica dicha dominación:

> Contra el querer absoluto (del Estado absoluto) el querer del espíritu de otros pueblos particulares no tiene derechos. El pueblo en cuestión es el dominador del mundo[26].

Es decir, el Espíritu de Dios es portado por un pueblo en cada momento de la historia, y contra ese pueblo elegido los demás pueblos no tienen derecho alguno. Se trataría, exactamente, de la justificación teológica del imperialismo. Y como Europa, y en especial Inglaterra, son en el siglo XVIII los portadores del Espíritu, ellos se han transformado en «los misioneros de la civilización en el mundo»[27].

Si la religión es sólo ideología, doctrina, ideas, valores, símbolos, la evangelización sería, como dice Hegel, enseñar una estructura pensada a los pueblos ignorantes, inferiores, bárbaros, incivilizados.

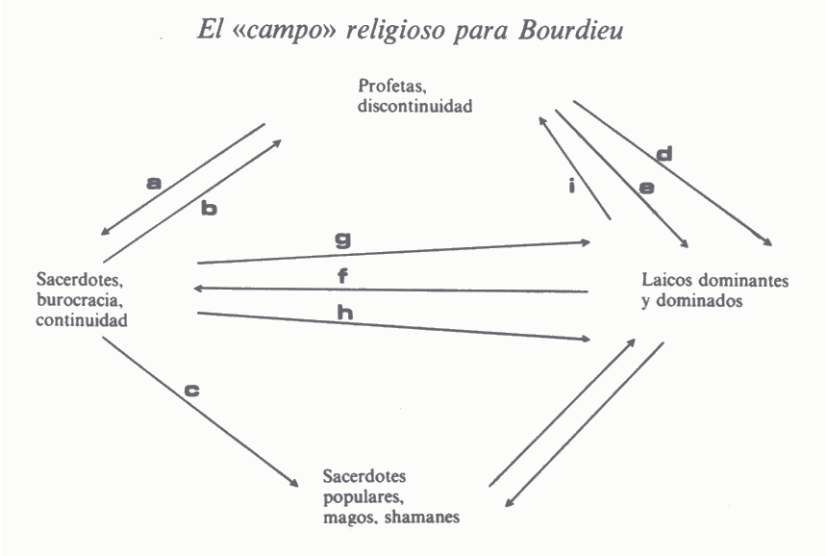
La religión reducida a la sola dimensión de la inteligencia, del símbolo (como Cassirer)[28], de la ideología, termina por ser la justificación de la praxis, y es ésta la que define el sentido de aquella: una praxis de dominación es justificada, fundada, garantizada, obtiene el consenso, por medio de una religión de la conciencia (el «conciencialismo» del que habla Lucio Gera), de la razón.

c) *El «campo» religioso*

Para otros, la religión es un cierto tipo de trabajo, pero trabajo que se cumple en un «campo» propio[29]. Estos estudios se dedican a mostrar la lógica del horizonte religioso, en su autonomía relativa, mostrando su estructura posible. Para estos autores el «campo» religioso tendría aproximadamente esta estructura (modificando y completando en parte lo expuesto por Max Weber):

25. *Philosophie der Religion*, I. C. III; *Werke XVI*, Frankfurt 1969, 239-237. Véase mi obrita, *Religión*, México 1979, 17 s.
26. *Enzyklopaedie*, §550.
27. *Philosophie der Geschichte*, fin.
28. B. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* I-III, Berlin 1923-1929.
29. Cf. P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*: Revue Française de Sociologie XII (1971) 295-334; *Une interpretation de la théorie de la religion selon Weber*: Archives Européennes de Sociologie XII (1971) 3-21.

ESQUEMA 1.6



Entre estos cuatro polos tipológicos se establecen múltiples determinaciones recíprocas. «La interacción simbólica que se instaura en el campo religioso debe su forma específica a la naturaleza particular de los *intereses* que se encuentran en juego o, si se prefiere, a la especificidad de las *funciones* que cumplen los actos religiosos, por una parte, de los laicos (es decir, las diferentes categorías de laicos), y, por otra parte, los diferentes agentes religiosos»[30].

Así, por ejemplo, el profeta tiene una posición crítica con respecto al sacerdote (flecha a), de des-banalización de los hábitos adquiridos; mientras el clero se sitúa ante el profeta en actitud destructiva, transaccional o, en último caso, de anexión (b). El sacerdote tiene igualmente con respecto al mago o al celebrante popular una posición de destrucción o excomunicación (c). El profeta se comunica de forma crítica con respecto a los grupos laicos dominantes (d), pero de aliento con respecto a los dominados (e). El laico da autoridad al profeta y no paga sus servicios o los paga en honra o estima (i). En cambio, el laico paga los servicios del sacerdote (f), y recibe, si es grupo dominante, la justificación de su dominación (g), o un sentido ritual de la existencia, si es clase dominada (h). En fin, las relaciones de intereses y funciones son numerosísimas. Esa estructura entrecruzada y multívoca es lo que constituiría el «campo» religioso, con *autonomía* relativa. Es decir, la división del trabajo religioso va sistematizando las prácticas en funciones y agentes que las cumplen, cuerpos de especialistas; declarando como profanos los que ya no pueden producir los bienes religiosos fundamentales. Desposesión del laico de la creatividad religiosa o monopolio clerical. Además, se produce una competencia entre las antiguas religiones y las dominantes (aquella es considerada como magia, idolatría, barbarie). «Las relaciones de *transacción* -explica Bourdieu- que se establecen sobre la base de intereses diferentes entre los

30. Segundo *o. c.*, 7.

especialistas y los laicos y las relaciones de *concurrencia* que oponen a los diversos especialistas al interior del campo religioso, constituyen el principio de la dinámica del campo religioso, y por ello, de las transformaciones de la ideología religiosa»[31].

Habría entonces un «capital religioso»[32] que sería gestionado en tiempos normales por la estructura clerical, pero que sería puesta en cuestión en tiempo de crisis por los profetas. «El profeta se opone al cuerpo sacerdotal como lo discontinuo a la continuo, lo extraordinario a lo ordinario, lo extracotidiano a lo cotidiano, a la banal, en particular en todo la que concierne al modo del ejercicio de la acción religiosa»[33].

En América latina se ha mostrado cómo «el campo religioso» es un «factor activo en los conflictos sociales»[34]. Si es verdad que «un clero que haya sido exitosamente sometido a la estrategia de autorreproducción ampliada de las clases dominantes tenderá espontánea e inconscientemente a producir, conservar, difundir e inculcar prácticas y discursos religiosos acordes con los intereses de estas mismas clases dominantes»[35]. Al mismo tiempo se debe recordar que «muchas religiones en gran cantidad de procesos históricamente registrados, parecen haber jugado un claro papel en las luchas de los dominados contra la dominación interna y/o externa»[36]. «Así, para los grupos sociales subalternos con una visión preponderantemente religiosa del mundo, la capacidad de transformar su condición social subalterna depende de su aptitud para construir una visión *religiosa* del mundo independiente de, diferente de y opuesta a la visión dominante del mundo en su propia sociedad»[37]. Esta sería la función de la profecía.

Toda esta corriente de sociología de la religión nos da importantes aportes para un marco teórico de la historia de la Iglesia, moviéndose especialmente, como hemos dicho, en el horizonte de autonomía relativa de la religión, construyendo categorías interpretativas para poder realizar mejores análisis en este nivel.

d) *La realidad, lo religioso y la determinación relativa*.

En una posición profética el campo religioso es puesto en cuestión desde lo no religioso, lo profano. En realidad, para el profeta lo profano del religioso profesional (el agente clerical) adquiere significación también religiosa, ya que allí se juega la esencia o realidad de lo que simbólicamente se actualiza en el campo religioso en sentido estricto, reducido o tenido por tal. Para Bartolomé de las Casas, en el relato de su conversión, el sistema de la encomienda cobraba *sentido religioso*: la *omnitudo realitatis* (la «totalidad de la realidad») se tornaba religiosa.

En este sentido la relación trascendental de toda realidad con respecto a su origen radical (*como creatura*) y a su fin último (como salvación o perdición, o

31. Primer *o. c.*, 313.
32. *Ibid*., 318.
33. Segundo *o. c.*, 12. Cf. Max Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft l*, Berlin 1954, 180.
34. Cf. O. Maduro, *Religión y conflictos sociales*, México 1980.
35. *Ibid*., 179.
36. *Ibid*., 190.
37. *Ibid*., 192.

como teatro o instrumento para tal salvación) la sitúa en un nivel religioso. Lo mismo puede decirse de las estructuras productivas, políticas, ideológicas o económicas, que cobran sentido religioso en la interpretación del profeta: «misericordia quiero y no sacrificios» (Os 6,6).

Es decir, la dimensión propiamente estricta del campo religioso (el sacrificio o culto) es ampliado a la totalidad de la vida cotidiana, banal, antes tenida por profana: las relaciones del propietario y el asalariado, del rico y el pobre, de la justicia en el nivel político y económico. «Misericordia» o «justicia» son dimensiones de la vida cotidiana, profana para el sacerdote clerical: el culto ritual es lo propiamente religioso. El profeta en cambio sitúa la esencia de lo religioso («misericordia *quiero* y *no* sacrificios») en las estructuras ampliadas: ahora el «campo religioso» es el «campo de *toda* la realidad». Es decir, el profeta critica el «campo» religioso con su autonomía propia, desde el «campo» sagrado de toda realidad: llama la atención sobre la *determinación* que cumple toda la realidad sobre lo estricto religioso. El clérigo burocratizado tiende a dar autonomía *absoluta* al campo religioso. El profeta en cambio no olvida nunca la *determinación* que ejerce lo productivo, político, económico sobre la autonomía *relativa* de lo religioso.

Paradójicamente, una edad media en crisis burocratizada, profundamente clericalizada, interpretó las «obras» de la Carta de Santiago, como el producto de las acciones funcionales de los agentes clericales históricamente definidas. Es importante anotar que Lutero se levantó proféticamente contra el anquilosamiento del producto de acciones religiosas, y contra el monopolio del «capital religioso» (diría Bourdieu siguiendo a Weber) por parte de algunos. El recuerdo de la fe ante la ley fue esta protesta.

Pero, al pasar de los siglos, la fe se fue transformando en un nivel trascendental de desarraigo con respecto al cuerpo, el hambre, la materialidad, lo «profano» de las clases oprimidas y los pueblos periféricos del capitalismo monopolista del centro. Es en este momento que es necesario recordar de nuevo la Carta de Santiago, con el mismo espíritu de la protesta de Lutero, pero con un contenido verbal inverso: la fe, la ideología, el creer consciente del «campo» religioso explícito ha llegado a justificar la dominación que las naciones y clases cristianas cumplen en todo el mundo: «misioneros de la civilización en el mundo» decía Hegel, cumplimiento del «destino manifiesto» en la ocupación del norte de México explicaban los norteamericanos. «Campo» religioso reducido y explícito que justifica la dominación, la violencia, el ultraje en todo el resto de la realidad (productiva, política, económica). El calvinismo del capitalismo o el catolicismo de los conquistadores. Dos rostros de un mismo mecanismo. Es tiempo que, con los profetas, recordemos el estatuto religioso de las estructuras productivas, políticas, económicas, como Bartolomé de las Casas, por dar un ejemplo, originario, del profetismo en América latina.

Santiago criticará el «campo» religioso estricto desde «toda la realidad cotidiana»:

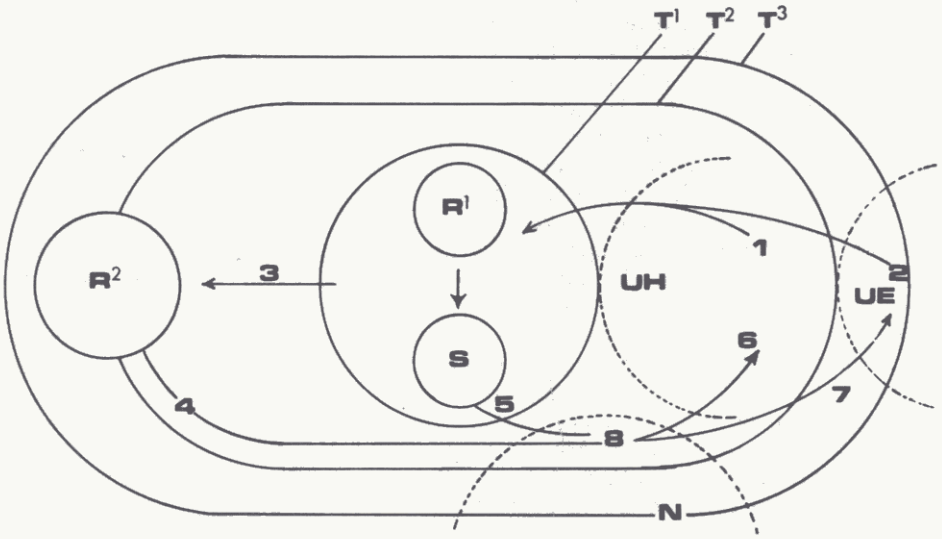
> Supongamos que un hermano o una hermana no tienen qué ponerse y andan faltos del alimento diario (es lo profano no religioso), y que uno de ustedes le dice: anden con Dios... pero sin darle lo necesario *para el cuerpo* (no dice Santiago: «para el espíritu»). ¿De qué sirve esto? Pues lo mismo la fe: si no tiene frutos (praxis, obras: *érga*) ella sola es un cadáver... Tú crees que hay un solo Dios, muy bien hecho, pero eso lo creen también los demonios (Sant 2,15-19).

El profeta insiste, como hemos dicho, en rechazar la autonomía *absoluta* de lo religioso, de la fe, en sí misma, independiente de su articulación con lo no religioso, para el burócrata de la religión. Para Santiago, la esencia de la religión son los frutos de la praxis *cotidiana* (*efemérou*; 2,25), efímera, profana no tenida por religiosa ni «espiritual» (por ello insiste en «darle lo necesario para *el cuerpo*; *toû sómatos*).

La interpretación crítico-profética, entonces, restituye a la realidad toda su densidad religiosa, y por ello interpreta todos los acontecimientos a la luz de la fe. Lo meramente profano o secular es considerado ahora en función del Reino: como salvífico o demoníaco, como culto al verdadero Dios o como fetichismo o idolatría (desaparece de sus ojos el mundo secularizado). Para indicar al lector algunos aspectos de los que nos agradaría llamar la atención, se nos permitirá representar en un esquema la compleja cuestión.

ESQUEMA 1.7

La religión ampliada: como praxis y trabajo



Una lectura diacrónica del esquema anterior sería la siguiente: en el sistema vigente (TI) las clases dominantes poseen como una mediación legitimante a la religión como justificación de la dominación (R I: primer tipo de religión), por la que aseguran el consenso y dominación sobre las clases subalternas (S). Las clases subalternas, en cuanto intentan superar el sistema se encuentran en cierta manera en situación de «exterioridad con respecto a las estructuras dominantes: tienden a una utopía histórica (UH) o proyecto de liberación. Ellas, como el pobre del camino, de la parábola del samaritano, interpelan al sistema en totalidad (flecha 1): «¡tengo hambre!». El que oye ese grito, el que cree, el que asume la responsabilidad de tener fe en el otro, sufre la conversión como Bartolomé (flecha 3). Surge así el profeta, que se coloca

excéntricamente con respecto al propio sistema (flecha 3), y como sujeto de una religión crítica, profética, que toma «lo necesario para el cuerpo» como esencia de la religión (Sant 2,16). Es la religión como crítica, como servicio, como liberación (R^2). El profeta, identificándose con el oprimido, el pobre (R^2 igual S) espera con el pobre un sistema histórico más justo (utopía histórica: UH) como *signo* de la utopía escatológica (UE) del Reino. Su esperanza histórica (flecha 4) es idéntica a la del pobre, el oprimido (flecha 5). La praxis por realizar la utopía histórica (flecha 6), el nuevo sistema más justo (T^2)es ella misma, dicha praxis, el culto o la liturgia al Infinito (flecha 7). La relación del hombre con la naturaleza (círculo punteado N) llega al fruto o producto del trabajo (8), que se entrega al pobre en la praxis de liberación (indicada por la flecha 6); es el ofrecer a Dios el pan del sacrificio (flecha 7). La religión crítico-profética (R^2) tiene relación de anterioridad con respecto al sistema futuro (T^2), anterioridad a sus estructuras productivas, políticas, económicas. La religión es así un conjunto de prácticas que abre el espacio para el sistema futuro en la justicia, desde la criticidad absoluta del Reino (T^3), donde no habrá dominaciones.

La religión crítico-profética no se sitúa, como la religión de justificación del sistema, en el nivel de la mera instancia ideológica o simbólica, y ni siquiera como crítica antiideológica. La religión, entendida como Bartolomé, como los profetas, sería la totalidad humano-carnal (también material en su hambre, su desnudez e inhospitalidad) en posición de anticipación creadora con respecto al sistema vigente (posición crítica ante la opresión) y futuro (el sistema de mayor justicia por el que se lucha) como mediación *de culto* al absoluto, al otro.

El culto, en completa oposición a la noción de culto en la religión como justificación de la dominación, es la praxis que ofrece al otro los productos del trabajo. El culto es praxis (relación de persona a persona) manifestada por el regalo, la ofrenda de un producto sin retorno. El «pan» que se da al hambriento (flecha 6), ese *servicio* antropológico, es al mismo tiempo culto al Dios-Otro (flecha 7). Para los hebreos trabajar (*habodáh*) la tierra era expresado por el mismo término con el que se indicaba el culto a Yahvé en el templo. *Habodáh* (acción y trabajo del siervo de Yahvé, el Hebed) era trabajo, servicio (en griego *diakonía*), ayuda económica al pobre y servicio divino al absoluto. El culto se cumplía en la praxis de liberación del hermano: «misericordia quiero y no sacrificios».

2. *Posición «culturalista» e Iglesia-institución*.

Las exposiciones de historia de la Iglesia en América latina, que pudiéramos denominar «clásicas»[38] se ocuparon especialmente de las relaciones Iglesia-Estado, pero el Estado en su estructura *jurídica* o por los conflictos que se produjeron durante la época liberal (desde 1850 a 1930 aproximadamente). La historia de la Iglesia en la época «conservadora» tuvo por fin principal la función apologética de la defensa de opciones antiliberales y de crítica a las decisiones que tomó dicho Estado liberal contra la Iglesia. Es por ello y para

38. Cf. Más adelante *Los «fundadores» de la historia de la Iglesia*, tales como Groot, Cuevas, Vargas Ugarte, Furlong, etc.

superar un estrecho juridicismo que, cuando pensamos escribir en 1964 nuestra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, escogimos como marco teórico de interpretación la filosofía de la cultura imperante en el pensamiento cristiano europeo a comienzos de la década del 60. Es a aquel marco teórico al que denominaremos «culturalismo» -teniendo conciencia que en su época fue una verdadera ruptura epistemológica en el horizonte de las historias de la Iglesia en América latina-. Pero ha llegado el momento de efectuar la superación de dicho culturalismo, válido hace dos decenios pero ya no suficiente en la década del 80. Pensamos que tuvo su importancia, y por ello partimos de sus supuestos[39].

a) *Más allá del culturalismo*.

Aquella exposición tenía algún valor. En especial porque sacaba a la Iglesia de sus relaciones formales y jurídicas con el Estado, como hemos indicado. Pero tenía limitaciones que debemos ahora superar.

En primer lugar, el nivel llamado de la *civilización*, de los instrumentos, debe ser ampliado como todo el estrato «productivo», es decir, el de las relaciones del hombre-naturaleza por el trabajo y sus productos (el «pan»): bienes de consumo, de producción. En este nivel no habría nada que agregar, sino que se trata del nivel productivo *material* (la cultura *material* del culturalismo), no advirtiéndose que la producción de símbolos, ideas, es igualmente producción (la cultura espiritual).

La noción de *ethos* en cambio es demasiado estrecha, ya que no incluye la de praxis. Las relaciones humanas, persona-persona, son relaciones prácticas. El *ethos* no es ni primaria ni esencialmente la actitud ante los instrumentos (en el nivel productivo) sino ante las personas (nivel práctico). El *ethos* quería indicar todo el horizonte de las acciones prácticas, es decir, políticas, pedagógicas, eróticas, religiosas (los cuatro niveles de las relaciones prácticas), y, por supuesto, sus diversas actitudes. De esta manera el *ethos* quería indicar todo el nivel práctico de la política, del Estado, del mundo jurídico, de las prácticas de dominación o liberación entre los hombres. A la noción de *ethos* le faltaba *el otro*: otro hombre, otra persona, otro grupo, otra nación. Era el solipsismo de la actitud de Robinson Crusoe ante sus instrumentos antes de la llegada de Viernes.

Pero la mayor limitación del culturalismo era la ceguera parcial para descubrir la importancia de lo económico y sus contradicciones. Lo económico no es ni civilización, ni *ethos*, ni valores, ni estilo de vida. Lo económico no podía situarse bien porque faltaba «el otro» en el nivel práctico. Como lo económico es la relación indirecta de dos personas por mediación del producto del trabajo, había cultura como estructura sin sujetos, sin relaciones, sin intercambio o distribución, sin dominación; sólo había dominación entre *dos* culturas pero no al interior de ambas.

En su fundamento, la falta del descubrimiento de lo económico, como oposición de dos sujetos por mediación de los productos de sus trabajos

39. Barcelona 1967, 17-36 (nuevas ediciones en Nova Terra, Barcelona 1974, 53-78; USTA, Bogotá 1978, 41-66). La misma posición teórica se manifestaba en mi obra *América latina y conciencia cristiana*, Quito 1970.

(cambio, intercambio, robo, donación, etc.) no podía situar claramente en la estructura total de la sociedad la cuestión de las clases sociales.

En efecto, el sujeto impersonal y omnicomprensivo de los instrumentos de una civilización, el mismo sujeto impersonal de un *ethos* ante los instrumentos (y no ante otros hombres), los valores absolutos como *a priori* surgido de la nada (y que fundaban todo el edificio social y la historia, como proyecto), no dejaba lugar para sujetos históricos, contradictorios, opuestos, en lucha. El culturalismo era un producto ideológico del populismo (que intentando un proyecto de capitalismo nacional necesitaba de la alianza interclasista de la burguesía y las clases trabajadoras). Por ello no había lugar para la oposición entre clases.

Las clases, conjuntos humanos determinados por diversos tipos de trabajo, de producción material e ideológica, en situaciones prácticas de dominación o dominado, pueden surgir como concepto interpretativo cuando se admite que hay más de un sujeto social. Para el culturalismo toda la sociedad es un solo sujeto: el sujeto de la cultura como totalidad. Por el contrario, para una posición más realista, más histórica, más compleja, las relaciones de los hombres en una totalidad social a través del producto de su trabajo (la economía) exige diversos sujetos de distintos trabajos: exige diferentes clases sociales como sujetos históricos del proceso humano.

Estas clases, es evidente, configuran distintos tipos de articulación, positivos o negativos, en momentos diversos de su desarrollo. Esta compleja madeja coyuntural de las clases entre sí de una sociedad dada podría denominarse «bloque histórico». La descripción de un «bloque histórico» permitiría desentrañar el sentido real de un momento histórico, descubriendo la estructura vigente de las clases en un campo político e ideológico de fuerzas, de coacción o consenso, que mostraría el *sentido* de la sociedad en dicho momento. La antigua noción de cultura permitía hacer una descripción macrohistórica que comprendía siglos, pero no tenía instrumentos para llegar al análisis coyuntural de un período menor, o una fase interna de un período. Y esto porque no advertía las contradicciones concretas en el interior del todo llamado cultura.

A todo esto debe agregarse que el llamado *mundo de los valores* o fundamento de una cultura, era en realidad un momento fundado: fundado en momentos anteriores de mayor radicalidad. Los diversos tipos de trabajo (pastor, agricultor, guerrero, sacerdote), en relación con otros (relación práctica de dominación o dominado) se jugaba por último en la *institucionalización* de dichas relaciones prácticas por el manejo del producto del trabajo. Es decir, las relaciones económicas historificaban, hacían reales, las relaciones prácticas y productivas. Que un hombre venciera a otro podía ser hoy pero no mañana. Que un hombre robara a otro el producto de su trabajo, podía ser hoy pero no mañana. Pero que un hombre exigiera a muchos pagarle institucionalmente un tributo de guerra bajo pena de muerte es lo económico: la institución tributaria donde la dominación se hace histórica. Este nivel, que es igualmente el nivel del culto a Dios (como ofrenda y como justicia), pasaba desapercibido en la visión culturalista, axiológica.

Las situaciones cambiantes de la *hegemonía*, dentro de bloques históricos bien definidos, y en relación a formaciones ideológicas de las diversas clases y fracciones, era imposible de descubrir para la visión estructuralista del culturalismo. Los aparatos de hegemonía pasaban por ser meros instrumentos de civilización, sin sujeto, sin vigencia política, sin advertir el sutil juego de la creación del consenso.

En fin, el culturalismo en historia de la Iglesia permitió superar una visión ingenua, conservadora, apologética en América latina. Sin embargo, estaba muy lejos de ser un marco teórico suficiente. El hecho de que el marco teórico del culturalismo -que se propugnaba en los 60- llegue a imponerse en buena parte del *Documento final* de Puebla, nos indica un nuevo momento de un progresismo que si en los 60 era de avanzada, en los 80 encubre la dominación interna en nuestras naciones y se retrotrae a posiciones conservadoras de defensa del «sustrato *católico* de nuestra cultura latinoamericana» (el «núcleo ético-mítico» de una cultura que podía confundirse con el «foco intencional» del cristianismo que no es de esencia cultural, sino transcultural).

Faltaba también al culturalismo las categorías de «sociedad política» (en último término el Estado) y «sociedad civil», lo que impedía precisar más la lo noción de cristiandad, nueva cristiandad o cristianismo profético, misionero, o Iglesia de los pobres. Siendo la cultura el todo indiviso, o el cristianismo se confundía con el todo social (y era cristiandad) o cumplía una función crítica liberadora *ante* el todo social. Pero no se precisaba el «desde dónde» podía cumplir dicha función. La noción de exterioridad no existía, y no se indicaba que la crítica a la sociedad política se cumplía desde la sociedad civil. Era un nuevo plano donde el culturalismo, por falta de advertencia de las contradicciones inherentes al todo social, no podía terminar de construir adecuadamente sus categorías interpretativas.

Como podrá advertirse, de lo que se trata, justamente, es de la construcción de categorías interpretativas de la realidad histórica de la Iglesia, que nos permitan descubrir con mayor claridad el sentido de cada momento histórico, de la coyuntura, de la acción de la Iglesia. Es evidente que esta tarea está abierta y no pretendemos en esta corta introducción terminar la cuestión.

Debe indicarse, de paso, que el marco teórico culturalista permitía una clara descripción del fenómeno de la conquista y evangelización, y esto porque era el caso de un enfrentamiento global de *dos* culturas antagónicas, advirtiéndose así el momento práctico de la dominación de un agente sobre otro (del hispano-lusitano sobre el indio). Pero después perdía claridad en las etapas sucesivas y sobre todo claridad política y económica en las descripciones de los períodos y las fases posteriores.

b) *La Iglesia institución.*

De la misma manera, para el culturalismo estructural la Iglesia era como un sujeto impersonal agente productor de un foco intencional (la fe) y de un *ethos*, pero pasaba un tanto desapercibida la *institución* histórica (aún con sus aparatos *materiales* como templos, archivos, etc.) que tenía una densidad aún teológica, pero que por el afán de superar un conservadurismo institucionalista impedía descubrir con claridad muchos procesos internos a la Iglesia misma en el plano de su *autonomía* relativa.

Al aparecer en la historia sujetos, contradicciones, coyunturas, bloques, hegemonías, la Iglesia resurge como institución, como un sujeto con autonomía relativa, con contradicciones, en coyunturas favorables o desfavorables, adquiriendo hegemonía o perdiéndola (es decir, siendo o no uno de los aparatos de la hegemonía de la sociedad política, o surgiendo un grupo eclesial hegemónico sobre otro en la misma Iglesia). Era necesario, como en los otros

niveles, construir categorías que nos permitan describir mejor a la Iglesia en sus prácticas.

Por lo general, ciertas descripciones históricas economicistas tienden a ver a la Iglesia como reflejo puro y simple de las contradicciones sociales. Esta visión simplista no puede explicar la ininterrumpida emergencia en la Iglesia de movimientos proféticos contestatarios de la sociedad y de la inserción de la misma Iglesia en el todo social. Estos exageran la vertiente de las determinaciones haciéndolas determinaciones absolutas.

Esta posición se opone a las exposiciones conservadoras y apologéticas antiliberales de fines del siglo XIX y comienzo del XX (aunque han sobrevivido hasta hoy), que describen a la Iglesia desde sí, desde su propia lógica. Hacen de la Iglesia una institución con autonomía *absoluta*, y las relaciones con la sociedad se indican como secundarias, como accesorias, como decisiones voluntaristas de sus propias estructuras. De la misma manera las persecuciones que sufre la Iglesia se deben a la mala voluntad de sus enemigos, no encontrando en la Iglesia ninguna culpa o complicidad con la sociedad.

Ni el economicismo, con su determinación absoluta, ni el conservadurismo católico, con su autonomía absoluta, sino una clara definición de la realidad contradictoria de la sociedad en donde la Iglesia-institución es, por una parte, condicionada a veces y otras determinada, siempre de manera *relativa* (en mayor o menor grado), y, por otra, desarrolla las potencialidades propias en el campo de su estructura con autonomía también *relativa*. Claro es que teológicamente puede afirmarse que la autonomía escatológica de la Iglesia, por el hecho fundacional de Cristo, es absoluta, pero se juega en la historia relativamente a cada tiempo, a cada totalidad social. Su autonomía relativa nada tiene que ver con el relativismo, sino que se define desde la ley de la encarnación. «El verbo se hizo carne», pero no carne absoluta sino relativa: en Israel, como judío, como miembro de un país colonial de un determinado imperio, hablando una determinada lengua, teniendo concretos padres. El monofisismo hace siglos que ha sido condenado, pero hay eclesiologías monofisistas, al pretender la autonomía absoluta de la Iglesia de las instituciones históricas (que pueden o no ser de institución divina). Las estructuras de la Iglesia (episcopado, concilios, patriarcados y papado, presbiterios y clérigos, consagrados, órdenes, congregaciones, parroquias, instituciones laicales como cofradías, acción católica; las comunidades protestantes) se reproducen en otras que surgen desde las propias estructuras eclesiásticas (movimientos cristianos de opinión, partidos políticos, etc.). Unas son aquellas que constituyen a la Iglesia como tal; otras las que nacen de su vinculación con el todo histórico social. A las primeras podríamos denominarlas *eclesiásticas*, hay otras *eclesiales*, y por último algunas de «inspiración» cristiana. Son diversos niveles de cercanía o lejanía con aquellas estructuras sin las cuales no hay Iglesia. Pareciera que la institución esencial última es sólo un celebrante (en la Iglesia el *epíscopos*) de la eucaristía en comunidad fraterna. De allí provienen todas las otras instituciones y hacia allí convergen todas.

Escribir una historia de la Iglesia no es lo mismo que escribir la historia de un aparato de Estado, como pretenden algunos. Se trata de algo más complejo y con autonomía relativa. Es verdad que en ciertos momentos la Iglesia aparece casi como un aparato ideológico de Estado (en América latina dentro del régimen de patronato), pero nunca dejará de manifestar en sus prácticas la autonomía relativa de su institucionalidad. Es una de las características propias

de la Iglesia. Surgida desde la diáspora del judaísmo tardío, supo desde su origen distinguir bien sus prácticas de las de la sociedad política (el imperio romano en su momento). La distinción clara entre prácticas políticas de la sociedad política y las prácticas religiosas de la Iglesia (prácticas que parten de instituciones perfectamente definidas en su socialización histórica) es una de las originalidades del cristianismo. En la esencia de las estructuras eclesiásticas siempre se hace presente el momento profético, crítico, de separación de toda convivencia no conflictiva con la sociedad. El profetismo, como momento esencial del culto eucarístico, de la lectura de los profetas y el nuevo testamento («bienaventurados los pobres», es la expresión profética límite y de ruptura con todo orden social que se perpetúe en la dominación), permite a la Iglesia conservar su *autonomía* con respecto a la sociedad política. Instituciones eclesiales sin profetismo han terminado por identificarse con el cuerpo social, con las clases dominantes, con el Estado. Y, en este caso, se han transformado en aparatos ideológicos indivisibles del Estado y la dominación.

La autonomía que la Iglesia conserva con respecto a la sociedad política es fruto de una contradicción interna constitutiva: el sacerdote celebra, el profeta critica, relanza el proceso, se solidariza con los pobres, con los oprimidos del todo social (no sólo de la Iglesia). El sacerdote tiende a la clausura del campo religioso como autónomo; el profeta incluye como religiosa a la totalidad social y desde la miseria del pobre hace responsable a la Iglesia del futuro de liberación. La Iglesia conserva su autonomía ante el Estado gracias a la exigencia profética de alentar la construcción de una *nueva* sociedad en la justicia, donde los pobres dejen de serio. Esta exigencia esencial en la misma estructura de la Iglesia impide que el «modelo» de cristiandad sea el único modelo cristiano, y, además, produce en la cristiandad (como momento histórico y no ya como modelo) fisuras y contradicciones continuas entre los que pretenden perpetuarla y los que la critican (que a veces son los santos y otras los herejes: el juicio final dirá la última palabra al respecto).

En América latina, por la espantosa represión que ha sufrido el pueblo todo en regímenes de seguridad nacional, la *institución* eclesiástica ha redescubierto su significado histórico, y la misma institución, en ciertas coyunturas, se ha transformado en un «espacio» profético, de crítica, de posibilidad de construir la fraternidad, el diálogo, la esperanza, la organización del pueblo. En sus momentos más gloriosos la institución profética se muestra idéntica a sí misma (como en la Iglesia primitiva o en la nombrada Iglesia latinoamericana bajo regímenes de represión antipopular). Pero hay otros momentos en que la institución pareciera acallar la profecía (en la cristiandad), y en su aparente triunfo sufre en realidad momentos de crisis profunda, de decadencia. Y esto se debe a que la esencia histórica de la Iglesia consiste en «salvar toda la historia», es decir, desestructurar las totalizaciones fetichistas que se pretenden eternas, y contribuir para destruirlas, desfetichizarlas, destotalizarlas por la praxis de liberación, historificando el proceso humano y dándole fluidez hacia la parusía. Sabiendo que, al fin, cuando el Señor retorne, la Iglesia desaparecerá; que no habrá ni institución ni profecía sino sólo el «cara-a-cara» de la irreversible comunidad.

3. *Historia de la Iglesia en América latina*.

Es evidente que la historia mundial, la historia de las sociedades históricas no es la historia de las religiones. Pero es más, la historia de la religión no es historia de la Iglesia. La historia de la Iglesia es la historia de una institución religiosa entre otras religiones (con o sin institución) en la historia mundial. En América latina esto cobra un interés suplementario. Como hemos sido una Iglesia colonial -colonial de la Iglesia hispano-lusitana y romana- que no ha creado ni sus propias estructuras, ni muchas veces su pastoral, su teología, etc. , nos encontramos en un alto grado de falta de conciencia histórica de nuestra propia Iglesia, y, por otra parte, de nuestro continente, y aun de nuestras naciones. Tomar «conciencia histórica» es un imperativo de la praxis de liberación que crece en nuestro pueblo. La Iglesia debe hacer conocer su historia, claro que antes debe conocerla ella misma (y esto no ocurre de ninguna manera), para descubrir su función histórica en el momento presente en América latina y en relación con la Iglesia universal, y por ello en la realidad de todo el mundo periférico (África y Asia) para estar preparada para dar el paso histórico a fines del siglo XX en la crisis de superación del capitalismo. La historia se volverá una vez más «magistra vitae».

a) *Historia mundial e historia de la salvación*.

Hay diversos horizontes posibles en la descripción histórica. Desde las monografías biográficas, hasta el relato de una región, una nación o un continente (como América latina). Sin embargo, el último horizonte de interpretación histórica es la historia «mundial», el todo presente en el que vivimos. «Mundial» (en alemán *Welt* significa también «mundano» o profano) es la realidad histórica, en concreto y realmente. Todo otro horizonte menor es una abstracción por precisión. Lo que acontece es que la descripción de la historia mundial, que es la totalidad concreta real, tiene que pasar por muchas mediaciones interpretativas, y por ello corre el riesgo de transformarse en una interpretación que se aproxima a la del discurso subjetivo, opinable. Las grandes historias de tiempos recientes[40] siguen teniendo el defecto de un cierto eurocentrismo, una visión que ya Hegel plasmó a comienzo del siglo XIX. Esta visión sigue el siguiente proceso: el mundo oriental (*die orientalische Welt* dice en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), el mundo griego y romano, y la tercera parte y su culminación: el mundo germano (*die germanische Welt*).

Es evidente que en estas historias mundiales América latina no tiene lugar , y si lo tiene es siempre un apéndice, un corolario, una explicación de la

40. Cf. A. Toynbee, *A study of history*, Oxford-London 1934-1959, t. I-XII; O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, Madrid, t. I-V; la *Cambridge History*, en sus diversas secciones (antigua, medieval, moderna, etc.); *Evolución de la humanidad*, ed. H. Berr, trad. cast. HispanoAméricana, México, desde 1955; *Historia Mundi. Ein Hundbuch der Weltgeschichte*, ed. Fritz Kern, Muenchen 1952-1961, t. I-X; *Peuples et civilisations, Hisioire générale*, ed. Halphen-Sagnac, Paris 1926-1956, t. I-XX; *Propylaeen Weltgeschichte. Eine Weltgeschichte*, ed. Golo Mann-A. Heuss, Propylaeen, Berlin 1961-1965, t. I-X; *Saeculum Weltgeschichte*, ed. Franke-Hoffmann-Jedin, etc., Freiburg 1965, en curso, t. I-VIII.

expansión, europea en todo el mundo. Estamos y seguimos estando «fuera de la historia». Este tipo de exclusiones son debidas al alto grado de abstracción, de interpretaciones ellas mismas abstractas (parten de historias regionales, nacionales o continentales para llegar a la síntesis), que de todas maneras son útiles. La historia de síntesis (tipo de historia en la que inevitablemente este volumen introductorio de la *Historia general* debe inscribirse) tiene muchos peligros, pero, al mismo tiempo, permite al lector y a los que hacen la historia regional saber situarse dentro del horizonte más amplio. Por ello, por ejemplo, Toynbee hizo una interpretación del Commonwealth que permitió a sus clases dirigentes justificar la dominación del mundo durante un cierto tiempo. Al menos les dio autoconciencia en su decadencia. El solo hecho de pretender una síntesis es ya un hecho histórico. Supone que el sujeto histórico y colectivo que exige dicha historia está entrando como protagonista en ella. Tal es el caso, pensamos, de la Iglesia latinoamericana. Esta historia es un momento de su autoconstitución con autonomía relativa.

La historia mundial, entonces, es la verdadera historia porque en último término explica (o pretende explicar) todo. Y con razón decía el filósofo: «da verdad es todo». Es decir, debemos tener conciencia que antes del juicio final (el juicio teórico definitivo de la historia *como pasado*) nadie conoce nada en su entera verdad; pero intentar conocer todo es aproximarse más a la verdad que pretender que es verdadera sólo una parte minúscula bien sabida. El pensamiento analítico tiende a afirmar que el juicio es de lo parcial, particular, a la mano. Pero no tiene conciencia que la aparente transparencia de lo «a la mano» y particular cobra sentido en su funcionamiento dentro del todo. Esta es la dramática situación de la inteligencia humana: sabiendo bien lo parcial, no lo sabe sino abstractamente si no lo sitúa en el todo que lo comprende y explica. Pero el todo es lo más difícil de ser conocido. La finitud, entonces, nos prohíbe un conocimiento *absoluto* de algo.

Desde fines del siglo XVIII, la historia mundial fue interpretada como el «devenir mismo de Dios». Hegel mostró esto en sus *Lecciones* universitarias de *Filosofía de la historia*, y *Filosofía de la religión*, sin dejar de tratar el tema en la *Filosofía del derecho*. Los Estados *portan* el Espíritu de Dios. Dios se conoce a sí mismo en el conocer que el hombre tiene de él mismo en el transcurso de la historia. La historia mundial o profana (mundana: *weltliche*) se torna una «historia de la salvación» o «historia santa» (*Heilsgeschichte*). En realidad es la *misma historia*, sólo que en el primer caso se la considera en su autonomía propia, y en la segunda en su relación trascendental con la divinidad, con el absoluto. En el primer caso se abstrae la totalidad histórica y se la considera en sí misma. En el segundo caso, como historia de la salvación, se la considera en concreto como creatura, como lugar de la manifestación del absoluto. Esta segunda consideración (contra lo que piensan algunos) es más concreta y real que la primera. Una historia profana, mundana o consistente en sí, autónoma del absoluto, es una abstracción, es una consideración parcial. Por el contrario, en la *omnitudo realitatis* la historia es historia de la salvación o historia santa. En ella se juega el destino del hombre en relación a la eternidad, al absoluto, a Dios.

En la historia de la salvación se pretende ver e interpretar la historia mundial desde criterios dados por la misma divinidad (sería teología de la historia) o al menos desde el supuesto de su realidad (sería filosofía de la historia como historia santa). No podemos estudiar aquí este tema; sólo

deseábamos mostrar su importancia. En el pensamiento cristiano se debe a la Escuela de Tubinga el dar este paso definitivo. Hegel es el más conocido, pero tuvo iniciadores anteriores y mucha posterioridad[41].

b) *Historia de las religiones*

Por su parte, si la única historia mundial es abstractamente profana y concreta y realmente historia de la salvación, deben ambas ser distinguidas de una historia de las religiones. Las historias de las religiones son historias del «campo religioso», del nivel propio y explícitamente religioso. Los profetas o críticos religiosos tienden a manifestar el sentido total religioso de la historia mundial (historia santa), mientras que las estructuras clericales tienden a mostrar cómo la única historia del fenómeno religioso es la historia de las religiones. Unos amplían el horizonte de lo religioso, los profetas[42], mientras que los que viven de los bienes religiosos tienden a reducirlo al campo en los que ellos tienen hegemonía absoluta[43].

La historia de las religiones[44], entonces, estudia una dimensión de la existencia humana: el nivel de los símbolos, ritos, productos del culto en general. Incluye, claro está, las comunidades o Iglesias, pero las estudia desde una dimensión más ideológica: el ámbito de las creencias, doctrinas, credos. Se trataría de la exposición ideológico-religiosa de las culturas de la humanidad, y, por ello, forma parte central de dicha historia de las culturas. Las historias mundiales incluyen también esta dimensión. Así Toynbee, en su volumen VII, B, del *Study of history*, trata la cuestión de las iglesias universales (que las tipifica en tres especies: «iglesias como cáncer», «iglesias como crisálidas», «iglesias como el más alto grado de vida socia», pero, en este caso, la Iglesia sería un tipo particular de organización religiosa en la visión del mundo de Toynbee (como producto interno de los «estados universales» en decadencia). Es decir, lo que para Spengler era la civilización, para Toynbee son las iglesias universales.

Para la historia de la Iglesia en América latina el nivel de historia de la religión es sumamente importante en lo que toca a las culturas anteriores a la conquista[45]. Por otra parte, se podría intentar en el presente una historia de las religiones en América latina, donde deberían incluirse, además de la sobrevivencia de las religiones indoamericanas, las formas mixtas de religiosidad posterior, la religión católica y las diversas formas cristianas protestantes, pero además formas afroamericanas como el vudú, el candomblé, diversos espiritismos, religiones populares de shamanes y curanderos, etc.

La historia de las religiones es una historia más estrecha que la historia mundial o de salvación, pero más amplia que una historia de la Iglesia.

41. Cf. P. Meinhold, *Weltgeschichte, Kirchengeschichte, Heilsgeschichte*: Saeculum 9 (1958) 261-281. Hay trabajos de H. Schrers. E. Seeberg, etc.
42. Cf. parágrafo I d.
43. Parágrafo 1 c.
44. Cf. por ejemplo, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1961, t. I-VII; *Cristo y las religiones de la tierra*, ed. F. Koenig. trad. cast. Madrid, t. 1-111, 1960-1961. etc.
45. Cf. *Religionen des alten Amerika*, ed. Krickeberg- Trimborn-Mueller-Zerries, Kolhammer, Stuttgart 1965.

c) Historia de la Iglesia europea

La historia de la Iglesia católica o cristiana tiene ya larga historia[46]. Hasta la primera mitad del siglo XX dicha historia es eurocéntrica, y todas las historias restantes ocupaban un discreto lugar en la reciente, por otra parte, «historia de las misiones». La *Historia General de la Historia en América Latina*, no ya como historia de las misiones, se torna explicativa de una Iglesia universal, indicando la autonomía propia de Iglesia latinoamericana -y no sólo europea o norteamericana.

Cuando se habla de «historia de la Iglesia» se dicen confusamente muchas cosas. En primer lugar, y frecuentemente, se la confunde o con la historia de las religiones o con la historia de la salvación. En su sentido restringido, historia de la salvación es la historia del pueblo de Israel, la historia del antiguo testamento. Pero la historia de Israel no es todavía historia de la Iglesia. La historia de la Iglesia arranca propiamente con el nuevo testamento, o más exactamente con los *Hechos de los Apóstoles*, primer relato de la historia de la Iglesia.

Debemos, en primer lugar, distinguir entre la historia de la Iglesia como acontecimiento (*Geschehen*); la realidad objetiva del proceso de la comunidad cristiana institucional; de, en segundo lugar o reflejamente, la historia de la Iglesia como relato, interpretación, ciencia (*Historie*). Pero aún en este segundo aspecto, deberemos distinguir diversos niveles epistemológicos, que fueron alcanzados diacrónicamente en la historia: la historia de la Iglesia como simple *relato* (*Kirchengeschichtsschreibung*), que en el plano latinoamericano serán las *Crónicas* y relatos hasta bien entrado el siglo XIX; la historia de la Iglesia como disciplina o materia de la formación teológica (*als Lehrfach*), que se inicia en Europa en el siglo XVII, aunque en América latina habrá que esperar hasta la segunda mitad del siglo XX para que se funden cátedras de «historia de la Iglesia en América latina»; y la historia de la Iglesia como *ciencia* histórico-teológica a mediados del siglo XVIII. En los dos últimos casos, fueron autores protestantes (y no católicos, en buena parte refugiados en un cierto clericalismo ahistórico que fue difícil desterrar) los que iniciaron el camino. En América latina ha habido, por causas perfectamente comprensibles pero no por ello justificables, casi dos siglos de atraso en la aparición de la autoconciencia histórica de la Iglesia.

Hasta hace muy poco, decíamos, la historia de la Iglesia ha sido sólo europea. No podía ser de otro modo. Desde que Eusebio de Cesarea relató la vida de la Iglesia (*Ekklesiastiké historía*) comenzando en tiempo de los apóstoles y terminando en el 324, se inauguraba el tiempo de los relatos históricos, que en realidad comenzó con los *Hechos de los apóstoles*, como hemos dicho, originándose un movimiento en este sentido en la Iglesia griega. Sokrates, Sozomenos y Theodoreto de Ciro continuaron el trabajo de Eusebio. Por su parte, Rufino de Aquilea inicia en el 403 el movimiento histórico en la Iglesia latina, que con la *Historia tripartita* es como el fundamento historiográfico de la edad media europea. Gregorio de Tours, con su *Historia de los Francos*,

46. Cf. H. Jedin, *Kirchengeschichte*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* IV, 1961. col. 209 s. Del mismo autor la *Einleitung in die Kirchengeschichte*, del *Handbuch der Kirchengeschichte* I. Freiburg 1967, 1-55, con buena bibliografía al respecto.

Isidoro de Sevilla, *Crónica del mundo*, o Beda, con su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, entran de lleno en la historiografía medieval de los siglos VI a VIII. Vendrán después los fecundos siglos de la edad media propiamente dicha[47], cuando se comienza a intentar una cierta periodización, como la de Anselmo de Havelberg (muere en 1202) en tres edades (que Hegel retornará repetidas veces): la edad del Padre (el antiguo testamento), la edad del Hijo (el nuevo testamento), y la edad del Espíritu santo (la historia de la Iglesia). Es importante mostrar que al fin de la edad media, en la crisis total de la vida política, económica y aun religiosa, nacen milenarismos, mesianismos, movimientos apocalípticos. Entre ellos está la posición de los franciscanos, que en el siglo XVI Américano reproducirán su milenarismo y será el origen de las ideologías de liberación de los criollos contra los hispano-lusitanos. La historia del milenarismo medieval se continúa en nuestra América sin interrupción. Llegamos así al siglo XV y XVI, y mientras las crónicas comienzan a escasear en Europa se produce el *boom* de los relatos históricos en América latina.

En 1650 encontramos ya la historia de la Iglesia como disciplina en los estudios teológicos de la universidad protestante de Helmsedt, y poco después en las demás universidades.

Por su parte Johann Lorenz Mosheirn (muere en 1755), es el padre de la historia de la Iglesia como *ciencia* (*als Wissenschaft*), con su obra *lnstitutiones historiae ecclesiasticae antiquioris* (1737). Protestante, como su alumno Johann Schröckh (autor de la *Historia religionis et ecclesiae Christianae*, 1777), se adelantaron en mucho a la obra de Johann Adams Móhlers, *La unidad de la Iglesia* publicada en 1825. Es verdad que esta obra, de carácter histórico-teológico y de síntesis, había sido antecedida por trabajos tales como los de Alfons Chacon, *Vitae et res gestae Pontificum romanorum* 1601-1602, los de Ferdinando Ughelli (muere en 1670) *Italia sacra*, de Brüder St. Marthe *Gallia Christiana* (1710), de Enrique Flórez *España Sagrada* (51 tomos editados en Madrid entre 1754 y 1879). Estas obras nacionales vienen a ser en América latina como los trabajos de José Manuel Groot (Colombia), Mariano Cuevas (México), Carlos Novel (Santo Domingo), Mary Watters (Venezuela), Vargas Ugarte (Perú), José M. Vargas (Ecuador), José Eyzaguirre (Chile), Guillermo Furlong (Argentina), Silveira Camargo (Brasil), etc. Es como la etapa preparatoria, entre la crónica y la ciencia; como materiales para etapas posteriores.

Así llegamos a un Carl Joseph Hefele, Franz Xavier Funk, Johannes Döllinger (1799-1890), y a las historias de la Iglesia tales como la *Histoire universelle de l' Église catholique* de R.F. Rohrbacher (29 tomos, 1842-1849), la *Kirchengeschichte* de J.K. Gieseler (5 tomos, 1824-1857), la de K.R. Kagenbach (7 tomos, 1869-1872).

Las más actuales historias de la Iglesia son por ejemplo la de K. Bihlmeyer-H. Tüchle, *Kirchengeschichte* (Schöningh, Paderborn 1934, en tres tomos), en cuyo tomo III se ocupa en las pp. 111-115 y pp. 309-310 sobre América latina. En realidad nada de importancia en dichas 6 páginas. La historia de la Iglesia de J. Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* (en 1959, en su 20 edición) ni nombra nuestro continente. La *Histoire générale de l'Église*, de F. Mourret (9 tomos, de 1909 a 1921) poco y nada, y sólo se ocupa como misiones de América. Las historias de la Iglesia en

47. Cf. H. Jedin, *o. c.*, 25-2H.

Italia, tales como las de L. Todesco (6 volúmenes, 1922-1930), o de Paschini (3 tomos, 1931). Aún la de A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu' à nous jours* (París, desde 1936 y con 24 tomos), se ocupa de América latina con excelentes artículos de Robert Ricard (en los tomos XV a XIX, de 1947 a 1960)[48]; son apéndices misionales en la estructura de la obra. García Villoslada-B. Llorca, en su *Historia de la Iglesia católica*, le dan más lugar en su tomo III (Madrid, 1960). *La Nouvelle histoire de l'Église*, de L. Rogier-R. Aubert-M. Knowles (París, t. I-IV, 1968), tiene a un autor no latinoamericano como autor de nuestra parte, en poco espacio y sin interpretación de interés. Por último, el *Handbuch der Kirchengeschichte* dirigido por Hubert Jediu (Herder, Freiburg, desde 1962), en su tomo IV se ocupa de nosotros J. Glazik, entre las páginas 605 a 642, exclusivamente en sentido misional, en el título general del tomo sobre un tema de la Europa central (pero no ya de la historia mundial del cristianismo: «Reformación. La reforma y la contrarreforma católica»). Es evidente que España y Portugal son la tierra de la contrarreforma: y por ello son objeto de estudio, pero nada de importancia se le da a la apertura al Atlántico, al Indico, a América, África y Asia (que es quizá el acontecimiento mayor en la historia de la Iglesia en el siglo XVI). Es una visión centro-europea la que se encuentra en la del profesor Erwin Iserloh. En el tomo V hay 40 páginas de J. Beckmann sobre la expansión de la fe en América en el tiempo del absolutismo y la Ilustración. En el tomo VI/1, R. Aubert se ocupa de nosotros en 9 páginas en el cap. 9 y otras 5 en el capítulo 31. En el tomo VI/2, es ahora Oskar Rólher quien en 7 páginas trata nuestro tema (espacio insuficiente para poner siquiera la lista de los gobiernos y obispos de la época). En el tomo VII, Félix Zubillaga escribirá unas 50 páginas desde 1914 hasta nuestros días. En fin, la historia de la Iglesia de América latina no escrita por un latinoamericano, en pocas páginas, pero sin vislumbrarse los problemas de fondo de nuestra Iglesia.

Es por esto que debemos admitir que la historia de la Iglesia, católica y protestante, está completamente centrada en Europa. En 1975 -por primera vez en la historia- América latina tiene más católicos que Europa, y en menos de dos decenios en nuestro continente estarán más de la mitad de los católicos del mundo. Son simples y pobres números. Los pobres son numerosos, dirá alguien, pero no por ello más importantes. Pareciera que será necesario en el futuro revisar los criterios de las historias de las Iglesias. No sólo deberán ser ecuménicas las historias universales de la Iglesia, lo que exige que la parte protestante sea escrita por ellos, sino en justa relación norte-sur , centro-periferia. Es necesario que la Iglesia europea se autocomprenda como hija de la Iglesia medieval. Somos hermanas de una misma madre y no ella la madre y nosotros la hija. Se exige una ruptura con el centro-europeísmo en la historia de la Iglesia y el comienzo de una visión mundial. No ya la periferia (América latina, África y Asia) como «apéndices» en la historia de las misiones, sino capítulos centrales de la Iglesia implantada, con autonomía relativa, con historia propia, con su propia autoconciencia. La realidad se deja ver con mayor claridad junto al pobre, al oprimido, sin tantas mediaciones que, al fin, ocultan la realidad que se quiere exponer .

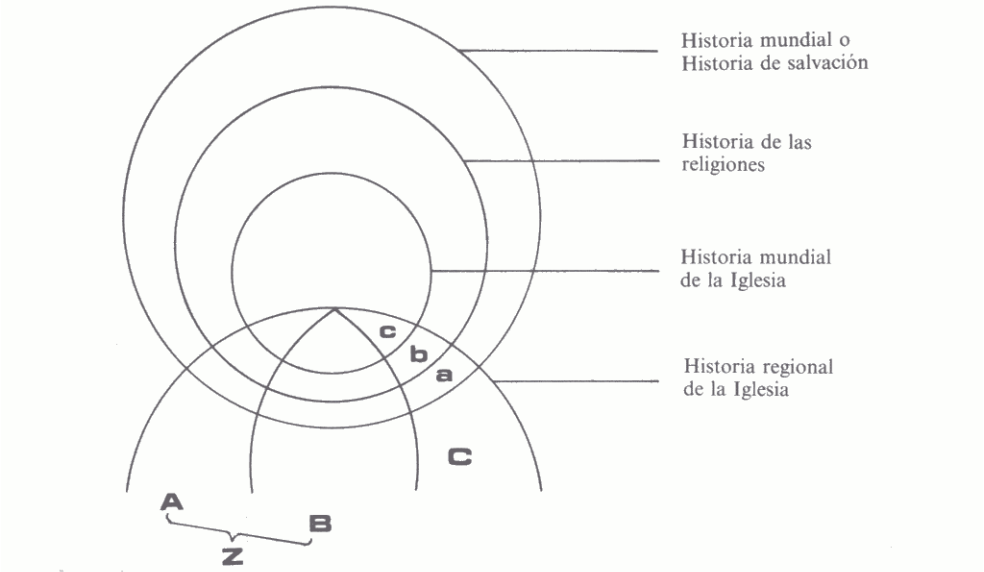
48. Cf. en la edición castellana de la obra de Fliche-Martin (Edicep. Valencia. t. XVII. 1974, 483-502), una bibliografía ampliada.

d) *Historia de la Iglesia en América latina*

La historia de la Iglesia «regional» o «continental» se encuentra a medio camino entre la historia de la Iglesia mundial y nacional, e incluye como condición o determinación relativa la historia mundial (aun como historia de salvación) e historia de las religiones.

ESQUEMA 1.8

Situación de la historia regional de la Iglesia entre los otros tipos de historia



La historia mundial es la *omnitudo realitatis* humana en una época determinada, que comprende a la historia de las religiones (un campo específico más estricto), la que por su parte comprende a la historia mundial de la Iglesia. Por su parte, toda Iglesia tiene historias «regionales» de Europa, Estados Unidos, América latina, África, Asia, etc. Cada «región» tiene historias nacionales (A, B, C, etc.), es decir, la historia nacional de México, de Brasil, de Argentina, etc. En cada una de estas naciones hay, por supuesto, diversos niveles: a) la historia nacional; b) la historia nacional de la religión (que en Haití o Brasil, por ejemplo, son mucho más amplias que c); c) la historia de la Iglesia (católica y protestantes).

El nivel en que nos situamos en este tomo I/1, entonces, es intermedio, continental, latinoamericano. Sin embargo, como se verá desde el tomo II de esta *Historia General de la Historia en América Latina*, el criterio fue todavía (excepto esta introducción del tomo I que se sitúa en el nivel continental de síntesis) intermedio: no es una yuxtaposición pura y simple de historias nacionales, sino por *áreas*. Dichas áreas, más que naciones en ciertos casos

(como en el Caribe, Centro América, Gran Colombia, área Andino-incaica y Cono Sur) o naciones en otras (Brasil, México y los Hispanos en Estados Unidos), vienen a resolver a corto plazo el proyecto de escribir una historia regional latinoamericana en su conjunto por períodos. El área (con Z en el esquema: A y B) no es un concepto teórico sino pedagógico, aunque tiene consistencia prehispánica, colonial, en el siglo XIX y XX. Es fácil descubrir su consistencia.

1) *Relatos de historia de la Iglesia*

Como se ha dicho arriba, hay simples *relatos* de historia de la Iglesia (antes de su constitución como ciencia en pleno siglo XIX). Dichas obras son muy numerosas, algunas todavía inéditas. No todas son crónicas sobre la Iglesia exclusivamente, pero tienen abundante material sobre dicha historia.

Sólo en la región mexicana podemos indicar los siguientes cronistas que pueden darnos una idea de la cantidad de autores que escribieron simples relatos de historia de la Iglesia:

CRONISTAS QUE TRATARON SOBRE MEXIC0[49]

NOMBRE DEL CRONISTA	FECHAS DE SU VIDA	ORDEN	AREAS TRATADAS	TIEMPO TRATADO
Alcocer, José Antonio	1749-1802	O.F.M.	Nueva España, Nte. de México	1600-1789?
Aldana, Cristóbal de	1735-?	O. Merc.	Nueva España, América Central	1524-1687
Alegre, Francisco Javier	1729-88	S.J.	Florida, Nueva España, Nte. Méx.	1566-1766
Arlegui, José	S. XVIII	O.F.M.	Zacatecas, Nte. de México	1603-1733 (1827)
Arricivita, Juan Domingo	S. XVIII	O.F.M.	Nueva España, Nte. de México	1740?-1790?
Baegert, Johann Jakob	1717-72	S.J.	B. Calif. Sur	1751-68
Baltasar, Johann Antón	1697-1763	S.J.	Nte: de. Méx., Pimería	1710-54
Barco, Miguel del	1706-90	S.J.	Baja Calif.	1697-1767
Basalenque, Diego	1577?-1651	O.S.A.	Michoacán	1535-1644
Beaumont, Pablo de la Purísima Concepción	1710-80	O.F.M.	Méx: Occ.,. Nte. de Méx., Mich.	1523-65
Benavente, Toribio de	1482/91-1568	O.F.M.	Nueva, España, México Central	1523-40
Benavides, Alonso de	fl 1630	O.F.M.	Nuevo México	1540?-1630
Burgoa, Francisco de	1605-81	O.P.	Oaxaca	1526-1650
Clavigero, Francisco Javier	1731-87	S.J.	Nueva España, Baja California	1697-1768
Cogolludo, Diego López de	1610-86	O.F.M.	Yucatán	1640-56
Dávila Padilla, Agustín	1562-1604	O.P.	México Central, Nueva España	1526-92
Escobar, Matías de	16?-1748	O.S.A.	México Central, Michoacán	1644-1729

49. Cf. E. Burrus, *Religious Chroniclers and historians*, en *Handbook of Middle American lndian*, Austin 1973, 139-140. Allí pueden consultarse las crónicas mexicanas (p. 167-185).

NOMBRE DEL CRONISTA	FECHAS DE SU VIDA	ORDEN	AREAS TRATADAS	TIEMPO TRATADO
Espinosa, Isidro Félix de	1679-1755	O.F.M.	Nueva España, Michoacán, Jalisco, Guatemala	1523-1740
Florencia, Francisco	1620-95	S.J.	Florida, México Central, Michoacán	1566-82
Fluviá, Francisco	1699-1783	S.J.		
Franco, Alonso y Ortega		O.P.	Nueva España	1591-1645
García, Esteban		O.S.A.	Nueva España, Filipinas	1602-75
González de la Puente, Juan	1580-16?	O.S.A.	México Central, Michoacán, Oriente	1535-1623
Grijalva, Juan de	ca 1559	O.S.A.	México Central, Michoacán, Filipinas Oriente	1533-92
Jiménez, Francisco	1666 ca. 1722	O.P.	Guatemala, Chiapas	Pre Conq. 1719
Kino, Eusebio Francisco	1645-1711	S.J.	Nte. de Méx. Baja California, Suroeste de E.U.A.	1683-1711
Landa, Diego de	1524-79	O.F.M.	Yucatán	Pre Conq. 1560
Lizana, Bernardo de	1581-1631	O.F.M.	Yucatán	Pre Conq. 1630
Medina, Baltasar de	?-1696	O.F.M.	México Central	1523-1679
Mendieta, Jerónimo de	1528-1604	O.F.M.	Nueva. España, México Central	1510-96
Motolinía, ver Benavente,				
ribio de Muñoz, Diego	1550-1610	O.F.M.	Michoacán, Jalisco	1565-83
Ojea, Hernando	1560-ca. 1615		México Central, Oax.	1592-1607
Ornelas Mendoza y Valdivia,	1725			
Nicolás de Ortega, José	1700-68	S.J.	Nayarit, Pimeria Alta	1721-54
Palou, Francisco	1723-89	O.F.M.	Alta California	1767-80
Pareja, Francisco de	?-1628	O. Merc.	Nueva- España, América Central	1524-1687
Pérez de Ribas, Andrés	1576-1655	S.J.	Nva. España, Sinaloa	1572-1654
Pfefferkorn, Ignaz	1725-post 1795	S.J.	Sonora	1740?-67
Piccolo, Francisco M.	1654-1729	S.J.	Baja California	(s. XVIII)
Rea, Alonso de la	1610-16?	O.F.M.	Michoacán, Jalisco	Pre Conq. 1640
Remesal, Antonio de	1570-1639	O.P.	Guatemala, Chiapas, América Central	1526-1619
Sánchez Baquero, Juan	1548-1619	S.J.	México	1751-80
Tello, Antonio	1564?-1633?	O.F.M.	Jalisco Occ. México	1565-1630
Torres, Francisco Mariano	S. XVIII	O.F.M.	Jalisco. Mich. Nte. de México	1630-1750?
Vázquez, Francisco	d. 1559	O.F.M.	Guatemala	1524-1600
Venegas, Miguel	1680-1764	S.J.	Baja California	1697-1739
Vetancurt, Agustin de	1620-ca.	O.F.M.	México Central, Nueva España	Pre Conq. 1698
Villerías, Gaspar de ca. Michoacán	1562-?	S.J.	Méx. Central	1572-82
Ximénez, Francisco, ver Jiménez, Francisco				

A manera de ejemplo, sin otra pretensión que de recordar *algunas* crónicas más famosas, en orden cronológico, proponemos las siguientes:

ALGUNAS CRONICAS SOBRE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

1535 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia natural y general de las Indias*, ed. Cromberger, Sevilla, t. I; el t: II en 1557 (BAE, Madrid 1959, t. I-V).
1541 Motolinía (Toribio de Benavente), *Historia de los indios de Nueva España*, en García Icazbalceta, Colección de Documentos para la historia de México, I (1858), p. 1-249
1550 Manuel de Nobrega, *Cartas do Brasil e rnais escritos*, en Opera, ed. Leite, Coimbra 1955.
1552 Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, BAE, Madrid, t. V 1958, p. 134-180.
1552 Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, ed. Agustín Millán, Zaragoza, t. I; el t. II en 1554.
1552 Valerio Dorico-Luigi Bressani, *Avisi particolari delle Indie di Portugallo*, ed. B. de R. Genovese, Roma (en 1553 Nuovi Avisi).
1553 Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú*, ed. Martín de Montesdeoca, Sevilla.
1554 Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de Nueva España*, Madrid 1914.
1559 Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, BAE, Madrid, t. I-II, 1957-1961. *Apologética historia*, t. III-IV, BAE, Madrid 1958.
1560 Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México 1938.
1570 Alonso de Montúfar, *Descripción del arzobispado de México*, México 1897.
1571 Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, en Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid (1894).
1576 Pedro de Magalhães de Gandavo, *Historia da provincia Sancta Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, ed. Antonio Gonsalvez, Lisboa.
1579 Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, t. I-II, 1867-1880.
1584 José de Anchieta, *Informação do Brasil e de suas Capitanias*, en *Cartas Jesuíticas*, t. III, Río 1933, p. 301-384.
1588 José de Acosta, *De procuranda salute Indorum*, ed. G. Foquel, Salamanca.
1589 *Relación breve y verdadera de algunas cosas que le sucedieron a fray Alonso Ponce*, en CODOIN-Esp., t. 57 (Madrid 1872), p. 1-548; t. 58 (Madrid 1872), p. 1-572.
1590 José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed: Juan de León, Sevilla.
1596 Agustín Dávila y Padi1la, *Historia de la fundación y discurso de las provincias de México de la Orden de los Predicadores*, ed. Pedro Madrigal, Madrid.
1596 Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, t. I-II, 1870.
1601 Antonio de Herrera*; Historia general de los hechos castellanos en las islas y Tierra Firme del mar Océano, en cuatro décadas*, ed. Juan Flamenco, Madrid.
1603 Antonio de San Román, *Historia general de la India Oriental. Los descubrimientos y conquistas en el Brasil y otras partes del África y de la Asia* (sic), ed. Luis Sánchez, Valladolid.
1605 Reginaldo de Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú*, BAE, Madrid 1909.
1605 Alonso de Mota de Escobar, *Descripción geográfica de los Reinos de Nueva Galicia*, México 1940.
1605 Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, ed. Pedro Grasbeeck, Lisboa.
1611 Alonso Fernández, *Historia eclesiástica de nuestro tiempo*, Toledo.
1614 Claude Abbeville, *Histoire de la Mission des Pères Capucins de l'Ile de Maragnan* (sic), ed. François Huby, París; t. II en 1615.
1615 Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, Siglo XXI, México 1980.
1615 Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, ed. Matías Clavijo, Sevilla.
1619 Antonio de Remesal, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas*, Madrid.
1620 Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias occidentales y particularmente Chiapas y Guatemala*, Madrid.
1621 Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú*, ed. Gerónimo Contreras, Lima.
1624 Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustin en la provincia de Nueva España*, ed. Ioan Ruys, México.
1626 Gregorio García, *Historia eclesiástica y seglar de la India Oriental y Occidental*, ed. Pedro de la Cuesta, Baeza.
1627 Vicente de Salvador, *Historia do Brasil*, Melhoramentos, Sâo Paulo.
1629 Juan de Solórzano Pereira, *Disputationes de Indiarum Iure*, ed. Martinez, Madrid; t. II en 1639

1630 Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, ed. Smithsoniam, Washington 1948.
1632 Bernal Diaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, Imprenta del Reino, Madrid.
1633 Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán*, ed. Gerónimo Morillo, Valladolid.
1639 Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, ed. Tría e Hijos, Mérida 1937.
1639 Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del Orden de S. Agustín en el Perú*, ed. Pedro Lacavalleria, Barcelona, t. I; el t. II en 1653.
1640 Juan Requejo Salcedo, *Relación histórica y geográfica de la provincia de Panamá*, en *Relaciones históricas y geográficas*, Madrid 1908, p. 1-84.
1645 Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra sancta fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Madrid.
1646 Juan Diez de la Calle, *Memorial y Noticias sacras y reales del Imperio de las Indias occidentales* (Bibl. Nacional de Madrid, MS. 3010, 3026 y 3024).
1646 Alonso de Ovalle, *Histórica relación del Regno de Chile*, ed. Francisco Cevallo, Roma.
1649 Gil González Dávila, *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias occidentales*, ed. Diaz de la Carrera, Madrid, t. I; el t. II en 1655.
1654 Juan Diez de la Calle, *Memorial y resumen breve de Noticias de las Indias occidentales, la Nueva España y el Perú*, ed. Víctor Pantoja, Madrid.
1654 Jean Baptiste du Tertre, *Histoire générale des isles de S. Christophe, de la Guadaloupe, de la Martinique et autres*, ed. Jacques Langlois, París, t. I; en t. II en 1667.
1656 Gaspar de Villarroel, *Gobierno eclesiástico pacifico*, ed. D. García Morrás, Madrid, t. I; el t. II en 1657.
1657 Bernardo de Torres, *Crónica de la provincia peruana del Orden de los Ermitanios de S. Agustín*, ed. Julián Santos, Lima.
1663 Simão de Vasconcellos, *Chronica de Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, ed. Menrique Valente de Oliveira, Lisboa.
1664 Diego de Mendoza, *Chronica de la provincia de S. Antonio de los Charcas del Orden de N. Seráfico P. S. Francisco*, Madrid.
1680 João Bettendorff, *Chronica da Misslio da Companhia de Jesu em o Estado do Maranhão,* en *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 72/1 (1910) 502.
1681 Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de los Incas en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú*, ed. N.A. Tinassio, Roma, t. I-II.
1684 Manuel Rodríguez, *El Marañón y Amazonas. Historia de los descubrimientos*, ed. Antonio González, Madrid.
1688 Lucas Fernández Piedrahíta, *Historia general de la conquista del Nuevo Reyno de Granada*, ed. J. B. Verdussen, Amberes.
1688 Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucathán*, ed. J. García Infanzón, Madrid, t. I-II.
1690 Matías Ruiz Blanco, *Conversión de Piritu, de los indios Cumanagatos, Palenques y otros*, ed. J. García Infanzón, Madrid.
1691 Genaro García, *Historia del Nuevo Reino de León* (Texas 1650-1659), en *Documentos inéditos y muy raros para la Historia de México* XXV (1909) 189-395.
1694 Francisco de Florencia, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, ed. Juan Guillena, México.
1701 Alonso de Zamora, *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reyno de Granada*, ed. J. Llopis, Barcelona.
1707 Anónimo, *Relation succinte et sincere de la Mission du père Martin de Nantes, Capucin, dans le Brasil parmy les Caribis*, ed. Jean Perier, Quimper.
1710 Dominico de Araújo, *Chronica da companhia de Jesus da Missão do Maranhão*, MS B.P. Evora, 69.
1714 Francisco Vázquez, *Chronica de la provincia del Santo Nombre de Jesús de Guatemala*, Imprenta de San Francisco, Guatemala, t. I; el t. II en 1716.
1721 Juan Mateo Mange, *Historia de la Pimeria Alta,* en *Documentos para la historia de México*, IV Serie, I (1856) 226-402.
1725 Anónimo, *Regimento de leys sobre as Missoens do Estado do Maranhão*, ed. Antonio Manescal, Lisboa.
1726 Gerónimo Herran, *Relación historial de las misiones de los indios que se llaman Chiquitos*, ed. Manuel Fernández, Madrid.
1729 Matias Escobar, *América Thebaida. Vitas Patrum*, ed. M. de los Angeles Castro, México.
1730 Pierre François de Charlevoix, *Histoire de l'lsle Espagnole*, ed. Fr. Barois, Paris, t. I; el t. II en 1731.

1735 *Cartas do P. Antonio Vieyra*, ed. Congreg. do Oratorio, Lisboa, t. I-III.
1736 Julián Gutiérrez Dávila, *Memorias históricas de la Congregación del Oratorio*, Imprenta Real, México.
1736 Miguel Olivares, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile,* en *Colección de Historiadores de Chile* VII (1874) 1-563.
1737 José Arlegui, *Chronica de la provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, ed. J. Bernardo de Hogal, México.
1737 Miguel Venegas, *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual*, ed. Manuel Fernández, Madrid, t. I-III.
1741 José Casani, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada... Llanos, Mata y río Orinoco*, ed. Imprenta Manuel Fernández, Madrid.
1741 José Gumilla, *El Orinoco ilustrado y defendido. Historia natural, civil y geográphica*, ed. Manuel Fernández, Madrid.
1746 Isidro Felis de Espinosa, *Chrónica apostólica y seráphica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España*, ed. J. Bernardo de Hogal, México.
1749 Anónimo, Aureo *Trono Episcopal*, Lisboa.
1754 Pedro Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, ed. Manuel Fernández, t. I; el t. II y III en 1760.
1756 Pierre François Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, ed. Didot, Paris, t. I-III.
1761 Matth. Rodríguez Burgos, *Historia persecutionis Societatis Jesu in Lusitania Sebast. Josepho Carvalho Mello sub Josepho* I. (1761-1763), MS vol. I-VII, biblioteca Colombina, Ajaccio.
1762 Miguel Olivares, *Historia militar, civil y sagrada de Chile,* en *Colección de Historiadores de Chile* IV (1864) 1-402.
1770 José Cardiel, *Breve Relación de las Misiones del Paraguay,* en Hernández*, Organización social de las doctrinas guaraníes*, Barcelona 1913, 514-614.
1776 Domingo Muriel (Cypriani Morelli), *Fasti Novis Orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias*, Venecia.
1779 Francisco Xavier de Charlevoix-Domingo Muriel, *Historia Paraguajensis*, Venecia.
1780 Francisco Xavier Clavigero, *Storia Antica del Messico*, ed. Gregorio Biasini, Bologna, t. I; el t. II en 1781.
1780 Bernardo Ibáñez de Echavarry, *Histoire du Paraguay sous les Jesuites*, ed. Arkstée-Merks, Leipzig,. t. I-II.
1783 Martin Dobrizhoffer, *Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation in Paraguay*, ed. J. Edlen, Kurzbek.
1786 Antonio de Alcedo, *Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales*, ed. Benito Cano, Madrid, t. I; los t. II-V en 1789.
1787 Francisco Palou, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas de Junípero Serra y de las misiones en California*, ed. Felipe de Zúñiga, México.
1787 Antonio Julián, *La perla de América, provincia de Santa Marta*, ed. Antonio de Sancha, Roma.
1788 Juan Ignacio Molina, *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile*, ed. Antonio de Sancho, Madrid.
1788 Comisaría General de Indias, *Estado general de las misiones en las dos Américas e islas Filipinas*, Madrid.
1788 *Litterae Benedicti de Fonseca SJ, datae II. Aug. 1779. Argumentum vitae G. Malagridae*, en Murr, *Journal der Kunstgeschichte*, 16 Teil (Nürenberg 1788) 56-76.
1789 *Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile hasta 1789,* en Gay*, Historia física y política de Chile*, I (París 1846), 300-400.
1789 Francisco Javier Clavigero, *Storia della California*, ed. Modesto Fenzo, Venecia, t. I-II.
1789 Giuseppe Jolis, *Saggio sulla Storia Naturale della provincia del Gran Chaco*, ed. Lodovico Genestri, Faenza.
1790 Antonio Julián, *Transformazione dell'América o sia Trionfo della S. Chiesa su la Rovina della Monarchia del Demonio in América dopo la conquista fatte da'Monarchia della Spagna*, ed. Casaletti, Roma.
1791 Francisco Savier Eder, *Descriptio Provinciae Moxitarum in Regno peruano*, ed. Cowsll. Reg. , Budapest.
1791 Pedro González de Agüero, *Descripción historial de la provincia y archipiélago de Chiloé*, ed. Benito Cano, Madrid.
1791 Manuel de Vega, *Establecimientos y progresos de las misiones de la Antigua California* (1791-1792), en *Documentos para la historia de México*, IV Serie (1856), 1-225.
1792 Juan Domingo Arricivita, *Crónica seráfica y apostólica del colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro*, ed. Felipe de Zúñiga, México.

1793 Juan Bautista Muñoz, *Historia del Nuevo Mundo*, ed. Viuda de Ibarra, Madrid.
1793 José Hipólito Unanue, *Guía política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú*, Imprenta Real, Lima.
1794 Ignaz Pfefferkorn, *Beschreibung der Landschaft Sonora*, ed. auf kosten des Verfassers gedruckt, Koeln.
1797 Gaspar da Madre de Deos, *Memorias para Historia da Capitania de S. Vicente, Hoje Chamada de S. Paulo*, Typografia da Academia, Lisboa.
1798 Franz Savier Weigl, *Nachrichten ueber die Verfassung der Landschaft von Maynas*, ed. Johann Eberhard, Nürenberg.

Esta breve lista de relatos, descripciones, crónicas, algunas cartas y tratados importantes para la historia de la Iglesia, del siglo XVI al XVIII, sólo quieren indicar la gran cantidad de material ya conocido en la época colonial sobre acontecimientos[50]. Estas historias por relatos (*Kirchengeschichtsschreibung* diría Jedin) son la primera etapa epistemológica y diacrónica de la historia de la Iglesia en América latina. Habrá muchas más del siglo XIX.

Claro es que, por lo general, todos estos relatos explícitamente sobre acontecimientos eclesiales son fundamentalmente de las estructuras eclesiásticas, y, en buena parte, jerárquica. La historia de la Iglesia popular no puede encontrarse, sino de paso, en estas *Crónicas*. Dicha historia *popular* está todavía en los archivos, en los libros parroquiales, en los procesos penales y hasta en los de la Inquisición.

2) *Los «fundadores» de la historia de la iglesia por países*

En la segunda parte del siglo XIX y comienzos del siglo XX aparecieron las primeras historias con fuente documental, con algún método crítico científico, de carácter nacional. Seguiremos en la rápida descripción de las obras de dicha generación, que denominaremos, como se ha hecho habitual en la historia de Latinoamérica, de los «fundadores», el orden de las áreas de los tomos de esta obra de CEHILA. Si fuera necesario ir a buscar los países donde se cultivó primero la historia de la Iglesia con fundamento documental tendríamos que pensar en Chile, Argentina, Colombia, Brasil y México, donde la historia de la Iglesia tuyo importantes cultores desde el siglo XIX. Pero volvamos al orden de las áreas.

Brasil. Sin lugar a dudas el fundador de la moderna historiografía en historia de la Iglesia en el Brasil ha sido Cándido Méndes de Almeida, con su obra *Direito civil eclesiástico brasileiro*, Rio 1860-1873, vol. I-IV, y con la otra obra más breve: *Direito do Padroado no Brasil*, Rio 1858. Ya en nuestro siglo el trabajo de Serafim Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio 1938-1950, t. I-X, corresponde a un momento científico de la historia. Si es verdad que no habría que olvidar el ensayo *O Catolicismo no Brasil* de Julio César de Moraes (nueva edición en Agir, Rio 1950), los trabajos de Manuel Barbosa, *A Igleja no Brasil*, Rio 1945, y de Florencio de Silveira Camargo, *Historia da Igreja no Brasil*, Petrópolis 1955; sin embargo todos ellos dejan ver la importancia de la obra de CEHILA en este inmenso país.

50. Cf. *Historiadores primitivos de Indias*, ed. Enrique de Vedia, Madrid, t. I-II, 1852-1853. La obra de Robert Streit, *Bibliotheca missionum* (citada al final de este capitulo) es fundamental en este aspecto.

Caribe. Esta área es particularmente difícil porque, fuera de las Antillas mayores que se habla el castellano y francés, existen las Antillas inglesas, francesas, holandesas, con diferentes escuelas históricas. De los más antiguos trabajos son los de Carlos Nouel, *Historia eclesiástica de la arquidiócesis de Santo Domingo*, Santo Domingo, t. I-III, 1913-1915. Posteriormente se conocen los trabajos de un Cipriano de Utrera, *Historia de Santo Domingo*, S. Domingo 1952, con ciertos materiales. W.L. Wipfler se ocupa del tema *The Church of the Dominican Republic*, Cuernavaca 1968.

Por su parte en Puerto Rico se ha escrito muy poco en la historia de la Iglesia; no hay una o historia completa. C. Campo Lacasa, *La Iglesia en Puerto Rico en el siglo XVIII*, Sevilla. 1963, y A. Cuesta Mendoza, *Historia eclesiástica de Puerto Rico colonial*. S. Domingo 1948, no se han internado en el siglo XIX.

En Cuba, igualmente, sólo hay de J.M. Leiseca, *Apuntes para la historia eclesiástica de Cuba*, La Habana 1938, y la obra de I. Teste, *Historia eclesiástica de Cuba*, Burgos. t. I-II. 1969-1970, que en realidad es como un episcopologio. Todo está entonces por hacerse.

En Haití realmente muy poco. P. Robert escribió unas 252 páginas sobre *L'Eglise et la première République Noire*, Lampau-Guimiliale 1964. Poco y nada más había como historia de síntesis nacional.

En Jamaica Francis Delany, con su *A history of the catholic Church in Jamaica* (2494-1929), N. York 1930, inició el largo camino.

Por lo demás debemos casi esperar hasta la aparición del tomo del Caribe (t. IV) de esta *Historia general* para salir de una verdadera noche oscura de la historia de la Iglesia caribeña.

México. De larga prosapia cronical, archivística e histórica, la obra de Joaquín García Icazbalceta, por ejemplo, con su *Don Fray Juan de Zumárraga*, Andrade y Morales. México 1881, inicia el camino de la historia científica. Sólo Mariano Cuevas, en su trabajo *Historia de la Iglesia en México*, El Paso (Texas) t. I-V, 1921-1928, escribe la primera historia de síntesis. Las posteriores de Bravo Ugarte. Gutiérrez Casilla o Carlos Alvear A. no pueden superar a su antecedente. El trabajo de Jean Meyer, *La cristiada*, Siglo XXI, México t. III, 1973-1974, inaugura en América latina un método de historia social de la Iglesia prototípico. Es un nuevo comienzo.

Centroamérica. Hasta nuestro tomo VI de esta *Historia general* la historia de la Iglesia de esta área era en gran parte desconocida, aun dentro de sus fronteras. Unas pocas páginas de F.B. Pike, *The Catholic Church in Central América: Review of Politics* XXI (1959) 83-113, como visión de conjunto era lo único que existía. La historia nacional intentada por Ricardo Bendaña, es la primera en su género, ya que en 1974 Agustín Estrada publica *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala*, Guatemala, t. I-II, pero es nuevamente una especie de episcopologio. La primera historia de la Iglesia del Salvador es la de Rodolfo Cardenal, aunque lo habían antecedido parcialmente Santiago Villanova, *Apuntamiento de historia patria eclesiástica*, San Salvador 1911, y Santiago Maliana, *Brief Church history of El Salvador*, inédita, 1949. Existía el episcopologio de R. López Jiménez. Mitras Salvadoreñas, S. Salvador 1960.

En Honduras la obra de Marcos Carías abre camino en lo inédito. Es la primera historia de la Iglesia de Honduras. Lo mismo puede decirse del trabajo de Jorge Eduardo Arellano sobre Nicaragua. En Costa Rica no había

un trabajo sobre historia de la Iglesia hasta el siglo XX, pero existían otros como los de R. Blanco Segura, *Historia eclesiástica de Costa Rica, (1502-1850):* Revista de los Archivos Nacionales, (Sn. José), 24/1-6 (1960) 3-299; o de los de B.A. Thiel, *La Iglesia católica en Costa Rica durante el siglo XIX*: Revista de Costa Rica en el siglo XIX (San José), 1902. El escrito para CEHILA de Miguel Picado es entonces el primero en su género.

En Panamá, por último, no hay una historia de la Iglesia, y los apuntes para un episcopologio de E. J. Castillero, *Breve historia de la Iglesia Panameña*, Panamá 1965 (separata), o el de Rojas Arrieta, *Historia de los obispos de Panamá*, Panamá 1929, no pueden igualar el trabajo de Severino de Santa Teresa, *Historia documentada de la Iglesia de Urabá y Darién desde el descubrimiento hasta nuestros días*, Bogotá, t. I-II, 1956. Será necesario originar un movimiento historiográfico, porque aunque hay historiadores cristianos no se intenta la síntesis nacional en Panamá.

Colombia-Venezuela. En Colombia hay una de las más antiguas escuelas historiográficas eclesiales. José Manuel Groot, con su *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, Bogotá, t. I-III, 1869-1870, fue uno de los que inició en América latina la síntesis nacional. Pero posteriormente no ha habido otro intento. Obras como las de R. Gómez Hoyos, *La Iglesia en Colombia*, Bogotá 1955, no han logrado superar la exposición del siglo XIX. Juan Manuel Pacheco ha abierto camino en la época colonial, otros en el siglo XIX, pero será necesario que se lancen otras historias nacionales para llegar a nuevas interpretaciones científicas que desemboquen en el siglo XX.

En Venezuela la única historia que había databa de 1933, escrita por una Américana, Mary Watters, *A history of the Church of Venezuela*, University of North Carolina, Chapell Hill. Será necesario trabajar en el futuro para lograr nuevas síntesis al nivel nacional, especialmente el último medio siglo.

Área andino incaica. El Perú, uno de los países (con México en la época colonial) de más tradición histórica, llega a su primera síntesis de historia nacional con la obra de Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, S. María, Lima, t. I- V, 1935-1962, del tipo de la que M. Cuevas intentó en México. No hubo otro intento en este sentido posteriormente.

En Ecuador hay trabajos en la época colonial, como la de José María Vargas, *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el Patronato español*, Quito 1962, o sobre el siglo XIX, como la de J. Tobar Donoso *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX*, Quito. Ed. Ecuatoriana, t. I-II, 1934-1935. Será igualmente necesario lanzar los estudios de historia de la Iglesia en la línea de la obra de Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Universidad Católica, Quito, 1978.

La obra de Josep Barnadas es la primera en su género en Bolivia, ya que no había síntesis nacional anterior, sino el trabajo de J. García Quintanilla, *Historia de la Iglesia en La Plata (1553-1700)*, Sucre 1964.

Cono Sur. Argentina es quizá el país con más historiografía escrita a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Un fundador debe ser considerado: Guillermo Furlong; nunca intentó la historia nacional de la Igiesia. Rómulo Carbia, en 1924, escribía *Historia eclesiástica del Río de la Plata (1536-1810),* B. Aires, t. I-II. Sólo en 1945 un J. Zuretti, con su *Historia eclesiástica argentina*, Buenos Aires, efectúa la primera síntesis hasta el siglo XX. El

trabajo de C. Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina*, B. Aires, comenzada en 1966 y que en 1980 ha llegado a los XIII tomos y continúa, entrega al lector una gran cantidad de materiales de fuentes de primera mano (archivo vaticano, Sevilla, etc.). Trabajos como los de Gerardo T. Farrel, *Iglesia y Pueblo en Argentina (1860-1974)*, Patria Grande, B. Aires 1976, son en cambio más interpretativos.

En Chile, la obra de José Eyzaguirre, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, Valparaíso 1850, t. I-II, es pionera en la historiografía eclesiástica de todo el continente. Con él se inicia la etapa de una historia documental que camina hacia la ciencia. Habrá que esperar hasta 1925, para ver aparecer la obra de C. Silva Cotapos, *Historia eclesiástica de Chile*, Santiago. Será necesario seguir trabajando sobre el tema, ya que esta Iglesia líder desde mitad del siglo XIX hasta después del Vaticano II exige una historia interpretativa de gran envergadura.

En Paraguay sólo había de M. Toa, una *Breve reseña histórica de la Iglesia del Paraguay*, B. Aires 1906, o la de uno de los fundadores de la historiografía eclesiástica Pablo Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, desde 1912, pero que no es historia nacional.

El trabajo de Juan Villegas es la primera historia de la Iglesia en Uruguay, país donde existen historiadores científicos de alto nivel, pero no los había en la Iglesia.

Hispanos en Estados Unidos. No como un apéndice, sino como una verdadera nación latinoamericana, el tomo X de nuestra *Historia general* es la primera exposición, como en otros muchos casos, de la historia de la Iglesia de los mexicanos que quedaron dentro de los límites de la actual Estados Unidos, y de tantos otros latinos (puertorriqueños, cubanos, dominicanos, etc.) que hoy viven en ese país del norte. Por primera vez se conoce la historia de un pueblo cristiano que debió luchar contra la estructura eclesiástica de su propia Iglesia para salvaguardar su fe, la de los padres, la de la tradición latinoamericana.

Historiografía nacional protestante. Hay igualmente pocos trabajos de síntesis nacional o por áreas entre los historiadores protestantes[51]. H. J . Prien[52] intenta una historia unificada del protestantismo en Brasil, y también en México[53]. En Caribe existe la obra de conjunto de Justo González, *The Development of Christianity in the Latin Caribbean*, Grand Rapids 1969, pero trabajos como los de John Sinclair en esta *Historia general* efectúan una primera síntesis. En todos los países del área andina y el Cono Sur faltan síntesis nacionales. Trabajos como el de Hermann Schmidt, *Geschichte der Deutschen evangelischen Gemeinde Buenos Aires 1843-1943*, B. Aires 1943, no son frecuentes. Lo mismo puede decirse sobre la brecha abierta por Edwin Silvest en el tomo X de esta Historia sobre el protestantismo Hispano en Estados Unidos.

Si se considera lo que hemos expuesto en los puntos anteriores podrá entenderse la dificultad que se tuvo desde 1964 para llegar a constituir un

51. Para una bibliografía consúltese J. Sinclair, *Protestantism in Latin América. A bibliographical guide*, California 1976, 121 s.
52. *Die Geschichte des Christentums*, Goettingen 1~71). I)l~ s.
53. *Ibid*., 804 s.

equipo latinoamericano como el de CEHILA. Era una tarea tenida por muchos por quijotesca, utópica para otros, para los mismos «fundadores». Hablar en Buenos Aires con G. Furlong, en Lima con Vargas Ugarte, en Roma con S. Leite -por nombrar algunos de los desaparecidos en los últimos años-, y encontrar más o menos las mismas respuestas: la tarea es muy difícil, si no imposible. Es necesario insistir en la historia monográfica, acontecimental. Era otra generación. Era otra concepción epistemológica de la historia; era otra visión teológica.

3) *La historia de la Iglesia en América latina*

La historia conjunta de la Iglesia en América latina tiene reciente inicio. Leandro Tormo intentó escribir una *Historia de la Iglesia en América latina*, pero sólo logró una introducción al tema de la evangelización (tomo I, FERES, Bogotá 1962) y al de la emancipación (t. II, 1963). Comprendió bien pronto que era necesario trabajar en equipo. En Roma-Sevilla, L. Lopetegui-F. Zubillaga-A. Egaña, lanzaban en 1965 y 1966 su *Historia de la Iglesia en la América española*, BAC, Madrid, t. I-II, sobre la época colonial. Existía un trabajo de Manfred Jacobs sobre nuestra Iglesia en la obra *Die Kirche in ihrer Geschichte*, t. IV, 1963 (con 29 páginas).

Nuestra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina (1964),* se proponía escribir la historia en equipo. Esta obrita era la descripción de algunos criterios para formar un grupo de historiadores. Luego de años de trabajos pudimos conjuntar a CEHILA. Esa obrita conoció varias ediciones, y generó otra obra de divulgación (*Caminos de Liberación* I, Latinoamérica libros, B. Aires 1971). En el IPLA (Quito) del CELAM se dieron cursos de Historia de la Iglesia en América latina desde su primer curso (1967) hasta el último (1973). Allí se fue despertando la conciencia de una historia de síntesis latinoamericana. Era una tarea solitaria, pero con frutos.

El equipo de CEHILA recorrió un largo camino en sus sucesivas asambleas (Quito 1973, Chiapas 1974, S. Domingo 1975, Panamá 1976, Salvador de Bahía 1977, Melgar 1978, San Juan de P. Rico 1979, Lima 1980, Manaus 1981, Trinidad 1982). El equipo crecía en número, profundidad, producción. Esta *Historia General de la Historia en América Latina* comenzó a publicarse en 1977 en portugués, con el tomo del Brasil, t. II de la colección. Mientras tanto había aparecido un artículo de Antonine Tibesar en *New Catholic Encyclopedia*, t. VIII (1967), pp. 448-469, sobre nuestro tema, y varios artículos en diversas revistas de diferentes lenguas (siempre con exposiciones de síntesis y con una periodización precisándose). La obra de H. J. Prien*, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, 1978*, vino a dar un paso adelante. Sólo faltaría indicar que la tesis de Pablo Richard, *Mort des chretientés et naissance de l'Église*. C. Lebret, Paris 1978, da un salto en la cuestión epistemológica y hermenéutica de nuestra historiografía.

Por su parte, entre los historiadores protestantes no se ha llegado a producir una historia del protestantismo en América latina. Sólo la obra de Kenneth Scott Latourette, *A history of the expansion of Christianity*, vol. III, V y VII, se ocupa de América latina en su conjunto, pero de todas maneras trata la cuestión como es habitual en las historias de las misiones.

II. ¿NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA?

Desde la fundación de CEHILA en 1973 se propuso como criterio fundamental de interpretación histórica, pero al mismo tiempo como interpretación de teología cristiana, el releer la historia desde los pobres, los oprimidos, el pueblo latinoamericano. En *Para una historia de la Iglesia en América latina*[54], indicábamos que el pobre sería el lugar hermenéutico y el juicio sobre la historia. Con esto teníamos conciencia que se abría una brecha en la exposición histórica, entre el conservadurismo apologético anterior y el progresismo de inspiración europea. El conservadurismo antiliberal, todavía hegemónico en el campo de los estudios históricos de la Iglesia latinoamericana, piensa que por el hecho de partir de documentos el relato es transparente, sin mediación de interpretación alguna. Se trata de un debate epistemológico; de criticar la posición ingenua de quien piensa que su relato histórico muestra la realidad misma por haber accedido al documento del pasado, sin advertir que nos han llegado casi siempre los documentos de las clases dominantes (que saben escribir), que escogemos algunos y dejamos otros, que citamos una parte y no todas, etc. Todos estos condicionantes deben ser considerados críticamente.

Por el contrario, el progresismo de tipo europeo, que se opone en la reflexión teórico cristiana a la teología de la liberación, al ampliar el concepto de pobre de una manera excesiva, le quita toda posibilidad de ser usada como categoría de interpretación histórica. En Quito habíamos dicho que nuestra historia debía tener una «actitud explícitamente cristiana»[55], es decir, exponer la historia desde el pobre. Se aclaraba que el concepto bíblico de pobre «no es sólo según un criterio económico-político»[56], pero, sin lugar a dudas, es en dicho nivel donde recibe sus principales connotaciones.

Para hacer del «pobre» una categoría de interpretación histórica se deben perfilar sus contenidos. Se trata de una cuestión epistemológica que debe ser abordada para avanzar en el camino del marco teórico mejor definido.

1. *Fe, teología e historia de la Iglesia*

a) *La fe*

Trataremos más adelante también la cuestión de la fe[57]. Ahora sólo sugerimos algunas cuestiones. En la revelación el origen de la fe es un acto profético de conversión: «el Señor me dirigió la palabra (en hebreo *dabar*, en griego *lógos*). Antes de formarte en el vientre te escogí, antes de salir del seno materno te consagré» (Jer 1,4).

El acto de creer, de tener fe, se refiere a la «palabra» del otro[58]. El acto de creer es correlativo del acto de revelar, del abrirse del otro, del abrir su interioridad secreta. El profeta, el que cree, se encuentra en la totalidad de su mundo cotidiano, como Jeremías, en su juventud, «hijo de Jelcías, de los sacerdotes residentes en Anatot, territorio de Benjamín» (Jer 1,1). De la

54. CEHILA, Barcelona 1975, 23-40.
55. *Ibid*., 38.
56. *Ibid*., 39.
57. Cf. más adelante, cap. 5, sección 112.
58. Cf. mi obra Para una ética de la liberación latinoamericana II, Buenos Aires 1973, 156 s.

seguridad del sistema establecido, junto a los suyos, en su casa, el otro lo llama, lo convoca, lo sacude a cumplir una función histórica. El creyente, temeroso de internarse en lo desconocido, de dar el paso hacia el misterio, la exterioridad, la trascendentalidad de lo establecido, se justifica:

> -¡Ay, Señor mío! Mira que no sé hablar, que soy un muchacho... El Señor me contestó:
> -No digas que eres un muchacho: que a donde yo te envíe, *irás* (Jer 1,6- 7).

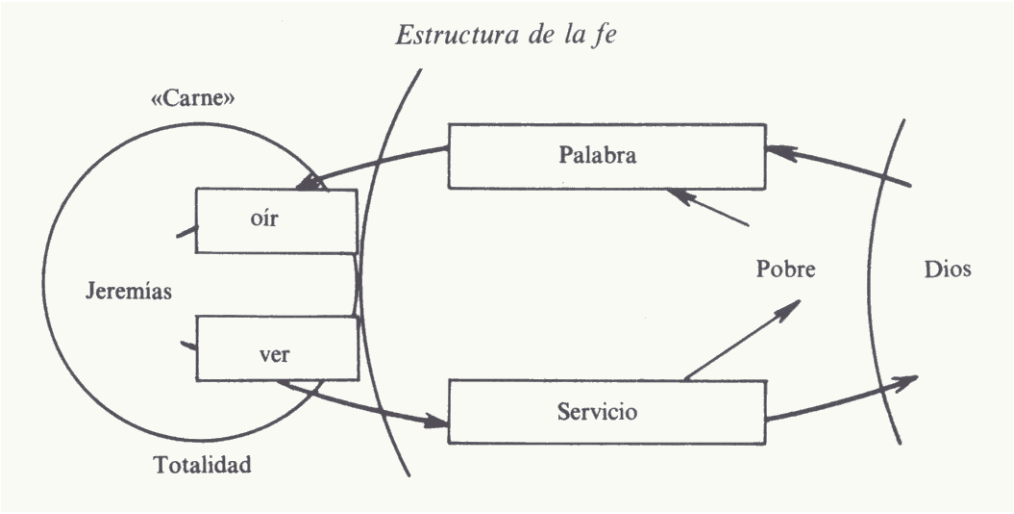
El otro llama y su llamado es perentorio. Su palabra debe ser creída, asumida. Su *palabra* como llama que quema divide el mundo y lo destruye: el hombre antiguo es un recuerdo y la misión futura es nueva vida.

De todas maneras, como puede verse, la fe es la dialéctica entre palabra-oído. Es un saber oír y tener fe en la palabra porque el otro la pronuncia.

El otro absoluto se revela siempre por su *epifanía*. Las cosas, los entes son simples fenómenos del mundo, del sistema. Pero el hombre, los hermanos, los otros libres, son la epifanía del absoluto. Son «a través de los cuales» la «divinidad» se manifiesta. Dios se revela en la totalidad del sistema, la carne (*basar*), a través del *pobre*, y esto por razones claramente convincentes. El sistema, la totalidad, la carne tiende a fetichizarse. Tiende a autointerpretarse como «Dios en la tierra». En el sistema, los que se identifican con él son los grupos hegemónicos, dominantes: en el esclavismo eran los posesores de los esclavos; en el feudalismo los señores feudales. Los que dominan el sistema cumplen su proyecto. Es por ello que Dios, el absoluto otro de todo sistema, porque es infinitamente más que todos ellos, no puede «manifestarse» en la *carne* a través de los dominadores, ya que éstos son su negación, son la manifestación en la tierra del ídolo, del fetiche, en su misma praxis de dominación. Dios puede revelarse en el sistema a través de aquellos que son *otros* que el sistema; como Dios que es el otro de todo sistema. El pobre es lo más diferente al sistema; es el que sufre el sistema; es el que aspira a otro sistema. No puede identificarse con el sistema fetichizado.

Es por ello que Dios se manifiesta en el sistema al profeta a través del pobre.

ESQUEMA 1.9



Comprender que el acto de fe *en* la «palabra» de Dios, porque Dios la enuncia, es darle contenido histórico en el «¡tengo hambre!» del pobre *hic et nunc* histórico, es hacer de la fe un acto teologal histórico, concreto, real.

Creer en la palabra de Dios a través de la epifanía del pobre, es tomar dicha palabra revelada como luz para interpretar la realidad cotidiana. La fe es un aceptar la palabra y un interpretar la realidad.

La estructura de la aceptación de la palabra es ella misma ya el contenido de la revelación. El que acepta la palabra de Dios a través de la palabra provocante y crítica del pobre tiene ya las «categorías» interpretativas para desvelar el *sentido* revelado de la realidad histórica cotidiana. Y esto porque el hecho de negar su propia divinidad (ser ateo de sí mismo y del sistema), posición antifetichista, el abrirse al otro y aceptar su palabra, como la palabra del débil, del oprimido, del que es objeto del pecado (porque el pecado es la praxis de dominación), es ya ir descubriendo el *sentido* de dicha realidad.

La fe, entonces, es descubrir un *nuevo* sentido del mundo donde vivimos a partir de la palabra de Dios revelada a través del pobre. En la fe hay criterios o principios (lo revelado) y objetos de la fe (lo interpretado): lo cotidiano redescubierto desde los principios de la revelación con *nuevo* sentido. Lo que antes para Jeremías era lo más digno (el culto del templo por ser de familia sacerdotal) ahora deja de serlo, ya que es la justicia el culto agradable a Dios. La inversión total de un sentido ritualista del culto a un sentido histórico es la conversión de la interpretación de la fe:

> Practiquen la justicia y el derecho, libren al oprimido del opresor, no exploten al emigrante, al huérfano y a la viuda, no derramen sangre inocente en este lugar (Jer 22,3).

Es una nueva visión de la realidad, inversa a la que tenía antes de tener confianza en la palabra revelante de Dios a través del pobre. Pero si el pobre es la epifanía, el pobre es al mismo tiempo su *contenido histórico*. La fe es un aceptar la palabra y un ver la realidad; un *oír* la palabra y un interpretar el sentido. El oír al otro es su origen; el *releer* la historia es su función. Se cree *al* otro pero se visualiza *al* mundo. Claro que se ve o interpreta la realidad para modificarla, para transformarla, para servir al pobre: *servir* al pobre es rendir culto a Dios; es hacer la historia; es hacerla avanzar hacia la parusía

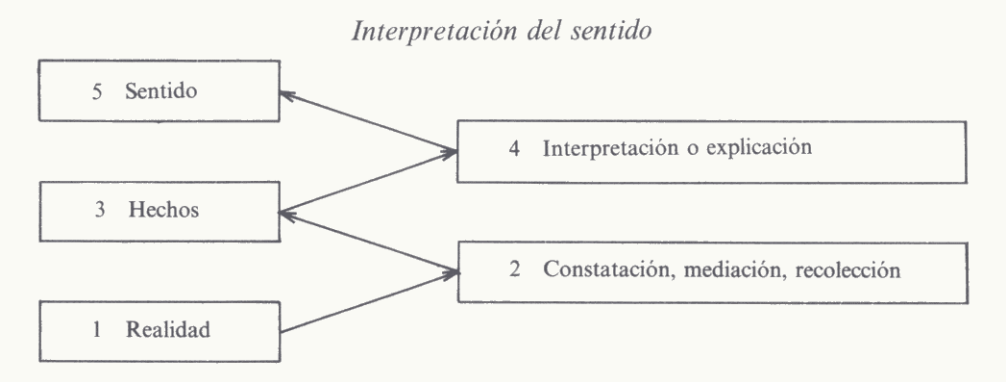
b) *Teología y mediaciones socio-analíticas*

Desde su origen la teología es un *lógos* o palabra acerca de Dios. Es un volverse sobre Dios para decir algo acerca de él mismo. Claro está que es un decir lo «decible», y por ello, es un decir acerca de lo que Dios ha revelado en la historia. Paradójicamente el «lugar teológico» por excelencia de la revela-clon es la historia y no Dios mismo en su misterio pre-revelado o anterior a la historia. A Dios lo conocemos por su revelación *en la historia*, en la economía divina.

Si la historia es el *lugar* de la revelación de Dios podría alguien dejarla de lado después de conocer lo que se da ahí. Pero no es así. La historia misma, su desarrollo, manifiesta también la presencia de Dios en ella. Dios se revela en la transformación que realiza en la historia, en los signos y señales que va imprimiendo en el devenir de la historia misma. La historia no es sólo un lugar teológico, sino que es el *objeto* privilegiado de la fe y del pensar teológico.

Descubrir el *sentido* de la historia es un momento teológico central. Descubrir el sentido es un interpretar a los hechos en los que la realidad se manifiesta. Hay entonces tres niveles:

ESQUEMA 1.10



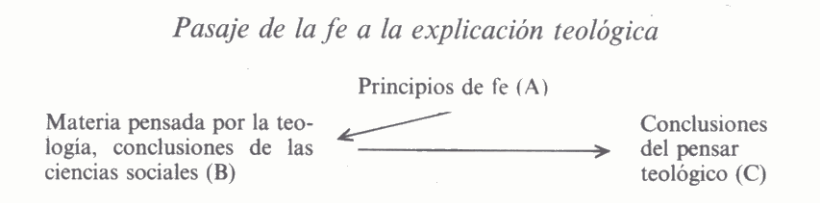
La realidad no puede ser captada directamente, como ingenuamente proponen ciertos historiadores conservadores y positivistas de la Iglesia. La realidad está mediada por la constatación, medición, recolección y la formulación definida de los *hechos*. Un hecho no es la realidad misma en su infinita multivocidad concreta, sino que es ya la expresión *abstracta* de *un momento* de la realidad: «hay una diócesis en Brasil en el siglo XVI»; es un hecho; no es toda la realidad. ¿Qué *sentido* tiene que en Brasil haya una sola diócesis y en la América hispana más de treinta diócesis al fin del mismo siglo? Responder a la pregunta es descubrir el sentido, explicar la diferencia; es *interpretar* el hecho ya través de él un aspecto de la infinita observabilidad de la realidad concreta.

Y bien, la teología pasa de la realidad concreta de la praxis cristiana y de la fe del mismo teólogo, la praxis como objeto del pensar y la fe como criterio o principio epistemático del mismo pensar, a descubrir el sentido o explicar dicha praxis. Ese pasaje de la realidad de la praxis a dicha praxis como explicada teológicamente se hace por mediación de un método, y desde el segundo siglo cristiano se enunció como un método científico.

En América latina, la mediación científica privilegiada de la reflexión teológica actual son las ciencias sociales: la mediación socio-analítica[59].

De esta manera se establecería como un doble movimiento:

ESQUEMA 1.11



59. Cf. CI. Boff, *Teología de lo político*, Salamanca 1980, 31-134.

El nivel A es el de la fe cotidiana, del creyente, del profeta (los principios de la reflexión previamente definidos como un marco teórico que permite una interpretación racional). La materia pensada (E), los hechos conclusiones de ciencia social es el «en donde» se ejerce la racionalidad de la fe. Las conclusiones del pensar son una teología (C), en nuestro caso, por ejemplo, teología de la liberación.

De esta manera, la teología es un pensar científico (por sus mediaciones socio-analíticas) de la realidad concreta desde la luz de la fe; palabra creída del pobre histórico-concreto y racionalidad constitutiva de sentido.

c) *Teología e historia de la Iglesia*

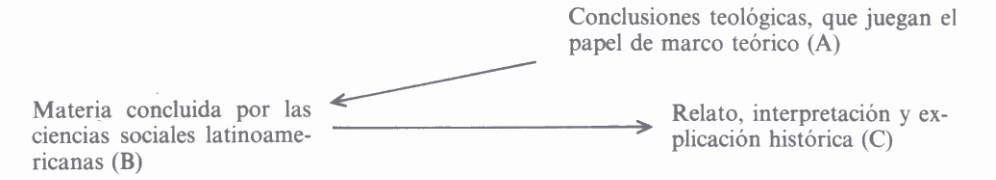
Entiéndase desde ahora que la historia de la Iglesia no es la teología de la historia. Si por teología de la historia se entendiera la previsión o previsibilidad de los hechos futuros de la historia a partir de un sentido total de la historia previamente descubierto, tendríamos que dar razón a Karl Popper[60]. Pero, al contrario, si la teología de la historia se ocupa de describir a la luz de la fe y por mediaciones socio analíticas el sentido de la historicidad humana y el sentido de su finitud concreta en este nivel, dicha teología de la historia existe y es sumamente necesaria. Pero no es esta nuestra cuestión. Se trata de mostrar cómo la historia de la Iglesia tiene una estrecha relación con la teología, cómo es una parte constitutiva de la teología. El acto interpretativo de la historia de la Iglesia es un acto teológico, y no simplemente de la historia profana o de la historia mundial (*Weltgeschichte*), aunque puede serlo. Es decir, puede haber una historia de la Iglesia como parte de la historia a secas, realizada por un no-creyente y sin formación teológica. Lo que acontecerá es que el *sentido* de los hechos será diverso, porque diverso es el marco teórico de interpretación. De allí que el criterio evangélico de releer la historia desde *los pobres* es una exigencia cristiana en la interpretación científica. Puede que dicho criterio aparezca como semejante con ciertos movimientos políticos o ideológicos que se comprometen con los oprimidos en América latina, pero se verá en el transcurso de la interpretación y en la militancia que dicha interpretación incluye las diferencias posteriores. El oprimido para un movimiento político no cristiano no se podrá identificar totalmente con el sentido cristiano e histórico, también escatológico, de *pobre*.

Para el historiador de la Iglesia, el pasaje que debe realizar el teólogo desde su fe y desde los hechos mediados por las ciencias sociales, se complica en un grado mayor que para el científico social. El punto de partida del historiador de la Iglesia es su marco teórico; son las conclusiones de la teología (o al menos su estructura central: exégesis bíblica, eclesiología, cristología, etc.); el objeto que estudia es el mismo que la teología, aunque en su aspecto factual progresivo o como «hecho histórico eclesial». Sus conclusiones, explicaciones o interpretaciones tienen otra materia pero el mismo sentido. La historia, sin embargo, muestra el *sentido* de los hechos, no por juiclos de valor sobre los hechos, sino por el tipo mismo de descripción explicativa que hace.

60. Cf. *Miseria del historicismo*, Madrid 1973: «Mostraré que, por razones estrictamente lógicas, nos es imposible predecir el curso futuro de la historia», p. II.

ESQUEMA 1.12

Pasaje de la teología fundamental a la historia de la Iglesia como parte constitutiva de la «teología una»



Es evidente que según sean las estructuras del discurso teológico del historiador, explícitas o implícitas (A), serán sus conclusiones (C). Y también serán coherentes con los principios el tipo de mediaciones socio analíticas que se usen (B). Por ejemplo, un historiador tradicional (pienso por ejemplo en el gran Guillermo Furlong, uno de los «fundadores» de la historia de la Iglesia latinoamericana), por el tipo de teología escolástica que poseía (A), sólo usaba como mediación un acceso directo a los documentos, casi sin otro instrumental que los relatos históricos de los historiadores conservadores (antiliberales) de su época (B). Sus eruditísimas y muy útiles obras (C), de todas maneras, eran una interpretación perfectamente comprometida con ciertas clases sociales y corrientes políticas en Argentina. Era todo un discurso que justificaba histórica y concretamente una cierta praxis de grupos católicos conservadores, pero no sólo en el nivel ideológico, sino igualmente político y económico.

Esto nos lleva a la cuestión de la objetividad en la historia, y a la constitución teológica del objeto de la historia de la Iglesia. La Escuela de Frankfurt ha planteado frecuentemente la cuestión[61]; y desde la historia Igualmente[62].

Hace tiempo que Johann Gustav Droysen ironiza contra el ideal de una «objetividad eunuca» (*eunuchischen Objektivität*), o que Weber ha mostrado la imposibilidad de una «historia no partidista» (*unparteische Historie*), pero lo que a nosotros nos interesa, dentro de la Iglesia, es mostrar la constitución concreta de la objetividad histórico-eclesial desde una teología comprometida con el pobre, en favor del pueblo, del oprimido, como aquella bienaventuranza «partidista»: «bienaventurados los pobres».

Es demasiado sabido que todo «objeto» se construye. En la segunda escolástica se hablaba de que el «objeto material» (*in quo*) constituía con el «objeto formal» (*sub qua*) el objeto propio de la ciencia (*quod*)[63]. Lo material es el B del esquema, el formal es el A, y el objeto propiamente dicho es C. Como puede verse, la ciencia histórica parte de ciertos principios desde los cuales y con los cuales estudia cierta materia de su ciencia. Pero dicha materia es transformada, conformada, utilizada de cierta manera: se la constituye

61. Cf. las obras de J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1977, y *Teoría y praxis*, Buenos Aires 1966.

62. Véase entre otros Baumgartner-Faber-Ruesen, *Historische Objektivitaet*, Goettingen 1975.

63. Estas distinciones eran sustentadas no sólo por la primera escolástica, como santo Tomás, sino por la segunda (como Juan de Santo Tomás) y aún la tercera (como Jacques Maritain).

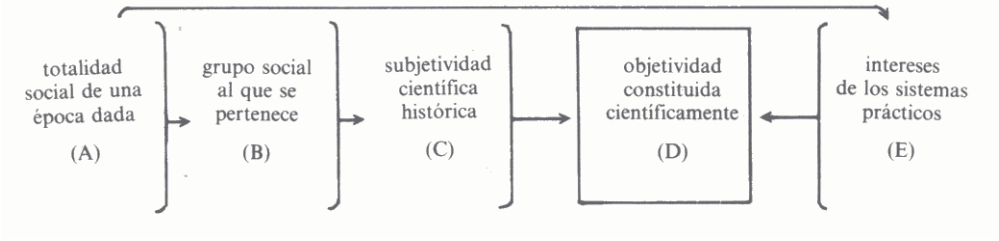
desde su *sentido*. La «materia» en bruto, el *hecho*, no es propiamente el objeto de la ciencia, sino el punto de partida factual: pura materia informe. Es necesario darle *forma*. Esa formalización del objeto de la historia es un acto productivo, constitutivo, hasta creador. De allí que hay grandes historias y pésimas historias. Hay relatos que no dicen nada (la materia bruta de la crónica) y otras que hacen brotar el *sentido* en cada línea.

Pero, y todos deberán admitir que aunque el objeto es construido, es construido *metódicamente*. No es una pura objetividad que se impone por sí[64], pero no es una subjetividad espontánea y caprichosa. Por el contrario: es una subjetividad *metódica*, y una objetividad científicamente *constituida*.

Sin embargo, la subjetividad metódica no es pura metodicidad, sino también subjetividad psicológica, histórica; subjetividad al fin. Es en este punto donde la historia, y también la historia de la Iglesia como parte de la teología, se entrelaza inevitablemente con la ideología (entendiendo por ideología la producción de ideas que expresan la realidad pero al mismo tiempo la ocultan en mayor o menor medida, como signo de la finitud humana y la imposibilidad de poseer, sobre la historia, un saber absoluto, divino).

ESQUEMA 1.13

Condicionamientos que se ejercen sobre la subjetividad metódica y la objetividad constituida



La «subjetividad» del historiador que posee ciencia histórica (que no hemos definido aquí) (C), tiene determinaciones relativas *a priori* en cuanto subjetividad: sea por el grupo social al que pertenece (B), o por la totalidad histórica concreta de su época (A). Estas determinaciones prácticas hacen que Bartolomé de las Casas, por ejemplo, sea parte de la clase invasora en Cuba en el siglo XVI. Esto le da ya, por origen, una *situación* de clase. Es verdad que, con conciencia, puede adoptar otra *posición* de clase (y comprometerse por los intereses de la clase indígena (E), pero es una cuestión posterior).

Por su parte, la «objetividad» misma del objeto (O), dice referencia en su misma constitución práctica (no teórica como tal y en el plano de su *autonomía* propia) a los intereses del historiador tradicional, siendo por nacimiento parte de grupos de la oligarquía conservadora, asume sin conciencia los intereses de estos grupos contra los liberales. Su historia escoge los materiales, los ordena, los interpreta como apología de los intereses (E) de aquellos con los cuales y para los cuales vive, aunque sean parte de la Iglesia (porque, como veremos, la misma Iglesia es atravesada en su seno por los diversos grupos sociales). Las

64. Cf. P. Ricoeur, *Histoire et verité*. Paris 1960.

determinaciones relativas subjetivas (de A y B sobre C) y objetivas (entre otras de E sobre D), indican los diversos niveles complejos del problema de la *constitución del objeto*. Faltaría todavía indicar que el acceso del sujeto al objeto (de C a D), se hace por un cierto método, y que el método usado dice igualmente relación, frecuentemente, a opciones prácticas (no es lo mismo un método analítico, que le agrada la monografía abstracta, que un método de síntesis o dialéctico que interpreta las totalidades: ambas opciones metódicas emergen también de posiciones prácticas).

Y bien, si nuestra historia de la Iglesia propone como criterio fundamental de interpretación un «desde los pobres», desde los oprimidos, desde el pueblo, significa una *opción práctica* histórica, que tiene consecuencias científicas, como lo ha mostrado Eduardo Hoornaert[65]. Esta opción constituye ya los principios de la misma teología, como una posición de la fe, y por ello tiñe toda la reflexión teológica y sus conclusiones, principios de la interpretación científica de la historia de la Iglesia, como parte de la teología. Una tal opción práctico-cristiana, y porque cristiana, constituye al objeto en uno de sus posibles desarrollos. El objeto es constituido parcialmente, fecundamente (y no como «objetividad eunuca»), desde un criterio formulado en la revelación como el *criterio absoluto* de todo juicio histórico. Porque si hay un juicio histórico es el juicio final, cuyo criterio de interpretación del sentido de los actos históricos es:

> Tuve hambre y me dieron de comer... ¿Cuándo te vimos con hambre y te dimos de comer? ... Cada vez que lo hicieron con uno de estos hermanos míos tan pequeños, lo hicieron conmigo (Mt 25,34-40).

Es decir, Jesús de Nazaret formula claramente que el criterio para definir la bondad o maldad de un acto histórico, es decir, el *sentido* del hecho, es relacionarlo trascendentalmente al cómo se trata prácticamente al pobre en el nivel material. Jesús se *identifica* con el pobre. Recuerdo que en 1959, con Paul Gauthier en Nazaret, discutíamos estas cosas en el Shikum árabe con compañeros de la construcción, donde trabajaba manualmente como carpintero. Gauthier insistía, aun en referencia a la historia de la Iglesia latinoamericana sobre la que hablábamos, que Jesús era el pobre y la Iglesia era o una Iglesia de pobres o traicionaba a su fundador[66].

Este criterio (dar de comer al pobre, es decir: el *pobre mismo* como criterio) constituye la objetividad histórica teológica del objeto de la historia de la Iglesia. Se trata de saber buscar científicamente al pobre en la historia, de juzgar a los actores por el modo de la relación con el pobre, con el hambriento, con el desnudo, con el pueblo oprimido.

Esta historia de la Iglesia, historia como parte de la teología y por ella historia escrita por creyentes y militantes, porque la militancia es el lugar hermenéutico por excelencia, cumplirá una función esencial en el desarrollo de la autoconciencia eclesial concreta y en el desarrollo de nuestra teología latinoamericana.

65. Cf. *A questão do destinator e do destinatario*: Boletín-CEHILA 14-15 (1978) 19-22.
66. Cf. *Jésus, l'église et les pauvres*, Tournai 1963.

2. *Religión y totalidad práctico productiva*[67]

En este parágrafo nos situaremos en un nivel abstracto, en el próximo ascenderemos a un nivel más concreto. Será necesario, en ambos parágrafos, construir categorías que nos permitan efectuar una interpretación histórica que descubra el sentido del acontecer eclesial en América latina desde el pobre, desde el oprimido. Exigidos por este requerimiento, deberemos intentar un análisis de estas categorías para poder utilizarlas en la exposición posterior. Se trata del marco teórico fundamental o punto de partida para enfrentar el material en bruto que nos entregan los archivos, los relatos históricos de la praxis de los cristianos o las conclusiones de las ciencias sociales en América latina.

a) *Totalidad práctico productiva*

Como ya hemos indicado al comentar el texto de la *Historia de las Indias*[68], el hombre ha sido dotado por el creador de una capacidad también creadora, a tal punto que es capaz de modificar el mero cosmos natural e irlo transformando en un mundo cultural, en una totalidad habitable, acogedora, humanizada. El hombre humaniza su entorno cósmico natural[69], pero al mismo tiempo ese entorno humanizado condiciona en ciertos casos y determina en otros (siempre de manera *relativa*, porque el hombre es hombre por su libertad, su autonomía en última instancia, su responsabilidad que emana de un yo autoconsciente) al hombre en sus procesos futuros y a las generaciones venideras. El hombre entonces produce (*pro*: delante; *duce*: dirige; «pone-delante») una totalidad que al mismo tiempo lo auto-produce. El hombre crea y al crear se re-crea (en la alegría y su autoproducción).

La totalidad de la cultura material y espiritual[70] es el nivel productivo, o el fruto del trabajo. Pero este nivel persona-naturaleza es atravesado por las relaciones prácticas de la persona-persona (relaciones prácticas, políticas, eróticas, pedagógicas o religiosas). La totalidad entonces que el hombre crea es de un nivel productivo y práctico (estructuras de productos trabajados y de relaciones interhumanas). Por su parte, ya lo hemos indicado, la intersección entre lo práctico y productivo o las relaciones entre las personas a través del producto del trabajo son las relaciones económicas (la economía política, erótica, pedagógica o teologal, esta última económica se denomina el *culto*). y bien, estamos hablando de la totalidad estructural de todos los productos del trabajo (materiales e ideológicos, el nivel poiético), de todas las relaciones prácticas cara-a-cara y de su intersección económica. Esta totalidad omnicomprensiva la denominaremos la «totalidad práctico productiva» por la cual la vida humana crea y se recrea.

Es evidente que pueden haber diversas maneras de estructurarse dicha totalidad. El nivel más importante, donde se juega el resto (aunque en ciertas

67. Cf. F. Houtart, *Religión y clases en América latina*, documento preparatorio a la *Conferencia sobre las Iglesias y las nuevas estrategias en América latina* (Doc. A.L. 79/I; Centro Tricontinental, Ottignies), y mi obrita *Religión*.
68. Véase *Sección I, I. a* de este capítulo.
69. Cf. mi obra *Filosofía de la liberación*, Bogotá 1980, cap. 4. I. s.
70. Cf. *Sec. I, 2. a* de este capítulo.

coyunturas puede darse prioridad al nivel práctico político o al productivo ideológico), es el de la justicia en las relaciones práctico-productivas o la economía (y por ello la esencia de la religión es el culto en la justicia: el «pan» de vida, y no el solo decir: «¡Señor, Señor!», que es ideológico o mental).

Las relaciones estructurales posibles no son infinitas sino muy limitadas en sus notas esenciales. Es decir, una totalidad humana puede trabajar de manera indiferenciada (todos hacen todos los trabajos, nivel productivo, porque están todavía en un nivel técnico muy primitivo), y por ello tener casi todos la misma posición práctica en el clan (ser en este caso el jefe del grupo es más un riesgo que una ventaja o dominación sobre el resto; es el *pater familiae*). Sería un tipo primitivo de estructuración práctico productivo, como por ejemplo el de los ciclos de cultura nómada[71]. Sin relación de dominación o casi nula en el nivel práctico, sin diferenciación en los trabajos de pesca, caza, recolección, la totalidad práctico productiva primitiva permitirá un cierto tipo de religión uránica o celeste.

Por el contrario, en los tipos de cultura urbana, la estructura se complica. Por una parte, en el nivel productivo hay una enorme diferenciación de trabajos: unos son miembros del Estado, otros sacerdotes, otros guerreros, otros campesinos. Aunque los campesinos (por ejemplo entre los incas), deben ser agricultores, constructores (de sus casas, de los acueductos, de los grandes monumentos imperiales) y soldados. En el nivel práctico, existe un cierto tipo de dominación de unas clases sobre otras (los campesinos son la clase dominada); de un pueblo sobre otro (por ejemplo los aztecas dominan a los zapotecos, mixtecos u otros); del varón sobre la mujer (hay también «machismo»), de los viejos y maestros sobre los jóvenes y alumnos (en los aparatos educativos hegemónicos del imperio), y de las religiones imperiales sobre los pueblos dominados. Por último, el entrecruzamiento del nivel práctico (dominación política) y el productivo (diversos productos) se concreta en que los dominados entregan parte de sus productos a los dominadores como tributo (por ejemplo tiempo de trabajo y papas entre los incas; maíz, mantas, artesanías entre los aztecas). Esta totalidad práctico-productiva tributaria existió entre los pueblos urbanos prehispánicos y se perpetuará posteriormente en algunos casos como totalidades práctico productivas «recesivas» hasta nuestra época (por ejemplo en los «tianguis» o mercados en México donde todavía existe el trueque y el tributo).

El capitalismo, por ejemplo, es una totalidad práctico productiva mucho más compleja y por demás conocida.

b) *Estratificación social y religión*

Ya Platón en su *República* hablaba que la sociedad se dividía en estratos o clases (para él la clase suprema era la de los filósofos y la ínfima la de los esclavos). Hegel las define claramente en su *Filosofía del derecho*, § 201: «el conjunto colectivo toma la figura de un organismo formado de sistemas particulares de necesidades, de técnicas, de trabajos, de maneras de satisfacer las necesidades, de cultura teórica y práctica, sistemas entre los cuales los

71. Cf. *Capítulo* 2, Sección *III* de esta obra.

individuos se sitúan, todo eso determina la diferencia de clases (*Unterschiede der Staende*»).

Las clases se forman en una sociedad por un proceso histórico al nivel productivo (diversos trabajos: el agricultor será parte de la clase campesina), e igualmente al nivel práctico (el agricultor será dominado por el grupo humano que usa las armas: el antiguo cazador es ahora guerrero o militar y esto le permite dominar al campesino).

Por último, las clases tienen distinto control del producto de sus trabajos: la clase prácticamente dominada entrega (según sea el tipo de totalidad práctico productiva) sus productos del trabajo para su distribución, intercambio y consumo a la clase dominante. En el clan primitivo esa distribución, intercambio y consumo era comunitario, compartido, simple. En las culturas urbanas la estructura se complifica y la distribución, intercambio y consumo de los productos del trabajo son desiguales. Es aquí donde aparece la posibilidad de la injusticia y es aquí cuando los profetas se levantan contra las ciudades de la monarquía del pueblo judío o de Israel para recordarles el ideal de igualdad y pobreza, de justicia y fraternidad, de los clanes nómadas de pastores del desierto.

Abel, el pastor primitivo, puede ofrecer un sacrificio aceptable a Dios porque es justo. Caín, agricultor, urbano, dividido en clases, donde uno domina al otro, no puede ofrecer un sacrificio agradable *si antes* no ha hecho justicia. He aquí la cuestión y para siempre, *desde* el neolítico hasta *el fin de la historia*. Todo esto no lo trajeron los españoles o portugueses a América, ya los incas y los aztecas, los chibchas lo habían perfectamente constituido.

Una vez dividida la sociedad en clases -hecho que no puede negar nadie hoy- el campo religioso queda igualmente dividido, ya que los sujetos de las prácticas religiosas son, al mismo tiempo, sujetos de la sociedad. Así como se ha dividido el trabajo en la sociedad, igualmente se divide el trabajo religioso. En el clan, el padre era el jefe y el sacerdote, y cumplía todas las funciones compartidas por el grupo. Pero en la diferenciación de los trabajos en el neolítico, aparece junto al poder político (por ejemplo el rey, o el guerrero), el sabio, el sacerdote. En toda la historia, en condiciones estables, el sacerdote pertenecía a las clases dominantes (no en el caso de un pueblo dominado o en situación de crisis de cambio, como veremos más adelante). Es aquí donde el marco teórico de un Pierre Bourdieu puede ser sumamente útil[72].

En efecto, a medida que la totalidad práctico-productiva se complifica, se va igualmente complificando la práctica religiosa, y el «campo religioso» se va dividiendo en conflictualidad creciente. En el Israel de la monarquía existía ya una clase sacerdotal (toda una tribu), un templo, normas muy estrictas reglaban la vida cotidiana, los tipos de sacrificios. Se luchaba contra los antiguos shamanes de Canaán. Surgían, sin embargo, profetas que contradecían el sistema sacerdotal hegemónico. El pueblo respetaba las normas, pero a veces se levantaba en rebeliones, era oprimido por otros pueblos y por otras religiones. Sus sacerdotes eran deportados a Babilonia y el templo destruido. Vemos entonces que el «campo» religioso era atravesado por intereses en oposición, de clases, de fracciones (un grupo de sacerdotes del templo eran criticados por otro tipo de sacerdotes relegados en Qumrán), de naciones enteras (Israel vivía como esclava en Egipto o era llevada al cautiverio, o vivía

72. Cf. *Sección l, I. c* de este capítulo.

en la diáspora de la sinagoga). Todo esto respondía, con determinación *relativa*, a intereses de clases, de naciones, de bloques en el poder.

La religión en ciertos momentos efectuaba su función crítica desde estructuras recesivas (como los profetas criticaban desde el *ethos* del pastor del desierto la injusticia de la sociedad urbana), pero a veces eran coexistentes (como el pastor que convivía con el agricultor, el primero en una totalidad práctico-productiva primitiva e independiente, el segundo en un sistema tributario y dominado):

> Estos son los derechos del rey que los regirá -dice el profeta Samuel-: a sus hijos los llevará para destinarlos en sus destacamentos de carros y caballería... A sus hijas se las llevará como perfumistas, cocineras y reposteras. Sus campos, sus viñas y los mejores olivares se los quitará para dárselos a sus ministros. De su grano y de sus viñas les exigirá tributo, para dárselos a sus funcionarlos y ministros. A sus sirvientes y sirvientas, sus mejores burros y bueyes se los llevará para usarlos en su propia hacienda. De sus rebaños les exigirá tributo. ¡Y ustedes mismos serán sus esclavos! Entonces gritarán contra el rey que se eligieron, pero Dios no les responderá. (I Sam 8,10-18).

Esta es la visión que tienen los profetas de la totalidad práctico-productiva tributaria, urbana, diferenciada en tipos de trabajos, en clases sociales, en la dominación de una sobre otras. Desde el «modelo» de Abel (el pastor libre del desierto sin dominaciones) o del «día de Yahvé» como la utopía del reino futuro, se criticará para *siempre* todas las totalidades práctico-productivas diferenciadas en clases, donde unos dominan a los otros. Esta es la esencia del profetismo de Israel. Teológicamente la dominación de unos sobre otros es el pecado; pero el pecado se hace real, histórico, cuando, como lo muestra Samuel, se usa la persona misma («a sus hijas se las llevará... ») o al fruto de sus trabajos («de su grano y de sus viñas... de sus rebaños»: el agricultor y el pastor, las dos clases dominadas por las oligarquías: «sus ministros... sus funcionarlos») para otros. Y dar su persona o el fruto del trabajo para otro es ser oprimido («... serán sus esclavos»).

c) *La religión en situación de cambio social*

En tiempos de «normalidad» la totalidad práctico-productiva genera, con determinación *relativa*, agentes religiosos en un campo religioso, con *autonomía* relativa. Pero en tiempos de cambio, cuando por ejemplo se pasa de un sistema tributario feudal (como en el siglo XIV europeo) o simplemente de un sistema tributario urbano (como el azteca o inca) a un sistema capitalista por ejemplo (triunfante en Europa desde la revolución inglesa de Cromwell en el siglo XVII, o hegemónico en su fase mercantilista desde la conquista de América), o de un sistema capitalista o uno socialista (como en Cuba por ejemplo), el «campo» religioso sufre una profunda conmoción en sus estructuras.

Francisco de Asís, por ejemplo, siendo originariamente de una familia de la naciente burguesía italiana (ofrecía su padre mercaderías principalmente textiles, y Francisco mismo sabía venderlas gracias a su suave lenguaje francés y su instrumento de música), al convertirse proféticamente deja, por una parte, su clase burguesa emergente (devuelve a su padre hasta el último vestido, mercadería textil), pero no quiere comprometerse con el feudalismo (que en los monasterios benedictinos o del Cluny explotaban a los siervos casi como

los señores feudales). Ante la estructura de la totalidad práctico-productiva, para evadir la dominación y el extraer a sus hermanos el fruto de su trabajo, prefiere vivir del regalo, de la limosna, relación *económica utópica*: es una relación entre dos personas a través del producto del trabajo, pero, como el culto, el producto se ofrece sin retribución. Santo Domingo y San Francisco fueron mendicantes, vivieron de limosna. Se trata de una crítica al feudalismo eclesial y, de paso, un anticipo de crítica al afán de lucro de la clase burguesa emergente. Los santos son *profetas*. «La estructura del campo religioso, es en las sociedades de clase, una estructura conflictiva y asimétrica. El cuerpo sacerdotal detentador del poder religioso confronta permanentemente el peligro del surgimiento de *profetas*, es decir, de productores religiosos capaces de movilizar sectores significativos en contra del monopolio del poder religioso»[73].

En efecto, el profeta (que puede o no ser del cuerpo sacerdotal, el Dante no lo fue) surge como «detonante» cuando se produce el cambio social, y por ello su palabra se dirige a la defensa del pobre y a la crítica del rico. En este caso «pobre» y «rico» son auténticas categorías teológicas utilizadas por los profetas para analizar la realidad de la sociedad y discernir el pecado y la salvación. La lógica es muy simple y perfectamente racional.

Dada una sociedad, un sistema práctico-productivo, el que domina dicha totalidad estructuralmente es la clase dominante, los «ricos». Su «contenido» histórico puede ser muy diverso (las clases faraónicas en Egipto, los incas en el imperio de igual nombre, los conquistadores en el siglo XVI hispanoamericano, etc.), pero su «funcionamiento» es analógico: rico es el que controla una totalidad dada; pobre es el dominado, oprimido, desposeído del producto de su trabajo (sea cual sea la estructura de desposesión: por tributo, por compra de su persona -esclavismo-, etc.).

Cuando acontece un cambio social, significa que se produce una desestructuración de la totalidad vigente (que al fin e inevitablemente llevará a su destrucción) y la lenta originación de una nueva estructura al comienzo futura. En dicho momento de conflicto mortal, porque el esclavismo romano dejó lugar al feudalismo europeo, o el sistema tributario urbano amerindiano fue integrado al mercantilismo hispánico, el mismo «campo» religioso recibe el impacto (como determinación relativa en la estructura propiamente religiosa, con autonomía relativa). En dichos momentos los conflictos latentes del «campo» religioso se hacen vívidos, claros, impresionantes. Un sujeto religioso de la misma religión puede torturar a otro en nombre de los mismos principios. Por ejemplo, un militar o un miembro de un partido cristiano, puede justificar y silenciar la muerte de Mons. Oscar Arnulfo Romero, cumpliéndose (lo anunciado: «llegará el tiempo en el que los que los maten creerán rendir culto (el sacrificio como liturgia) a Dios». Jesús anunciaba así esta contradicción interna en el «campo» religioso. Los profetas serán asesinados por los sacerdotes:

> Al amanecer, todos los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo hicieron un plan para condenar a muerte a Jesús y, atándolo, lo condujeron a Pilatos, el gobernador (Mt 27, 1-2).

Difícilmente puede expresarse mejor que este texto evangélico lo que veníamos diciendo. El cuerpo sacerdotal está aliado a la clase dominante

73. O. Maduro, *o. c.*, 153-154.

(sacerdotes y ancianos), y eliminan al profeta entregándolo al poder político (peor todavía, de un imperio extranjero, de manera que traicionan hasta el amor patrio para aniquilar al profeta que ha venido a interferir en el «campo» religioso con una peligrosidad tal que hasta el templo destruiría, es decir, el corazón mismo del «campo» religioso dominado por el cuerpo sacerdotal). La *ampliación* del campo religioso por parte del profeta es evidente. Se quita a los sacerdotes el control sobre dicho «campo» ya que se lo identifica con la totalidad de la sociedad:

> Veo que tú eres un profeta... (Jesús acepta este título al no negarlo). Créeme, mujer. Se acerca la hora en que no darán culto al Padre ni en este templo (el de los shamanes de la religión anterior) ni en Jerusalén (el de los sacerdotes en el poder)... Se acerca la hora, o mejor dicho ha llegado, en que los que dan *culto* auténtico darán culto al Padre con espíritu de verdad (Jn 4,20-24).

No es entonces absurdo decir que el «campo» religioso se escinde en una religión de dominación y una religión de liberación, aunque ambos sujetos puedan decir practicar la misma religión. Esta contradicción pasa desapercibida en tiempos «normales» o estables, pero se manifiesta hasta brutalmente en los tiempos de cambio. Y esto es explicable. El *pobre* aparecerá como el signo que dividirá los espíritus de ambas religiones que aunque puedan tener el mismo nombre son equívocas: una se ha tornado idolátrica, fetichista y la otra retorna a su más prístina y auténtica originalidad.

En efecto, el pobre, el dominado en la totalidad práctico-productiva es en relación con el cual se definen las religiones[74]: es religión de dominación y por ello fetichista (porque debe justificar la dominación y por ello divinizar el sistema) la que se ejerce en tiempos de cambio en favor de los estratos hegemónicos, dominantes, opresores («los sacerdotes y los ancianos» del texto de Mateo 27). Esta religión pretende perpetuar el sistema en crisis, anatematiza a todo aquel que se levanta contra el orden establecido. El sacerdote Miguel Hidalgo y Costilla, libertador de México, escribía en 1810, para defenderse de la excomunión y declaración de herejía de las que había sido objeto, de la siguiente manera:

> ¿Valerse de la misma religión santa para abatirla y destruirla? ¿Usar de excomuniones contra toda la mente de la Iglesia, fulminarlas sin que intervenga motivo de religión? Abrid los ojos, americanos. Ellos no son católicos sino por política; su Dios es el dinero. ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al déspota español? ¿De dónde nos ha venido este dogma, este nuevo artículo de fe?[75].

Es decir, la religión de la cristiandad de Indias había identificado el cristianismo al sistema vigente, con su régimen mercantil, con su rey y con todo. Levantarse contra el «orden establecido» era levantarse contra Dios mismo. El profeta, entonces, al levantarse contra el «orden» en favor del *pobre* es declarado ateo (en realidad es ateo del «Dios» o el fetiche del sistema). El profeta es antifetichista o ateo del sistema porque tiene como exigencia religiosa (ha ampliado el «campo» religioso a las relaciones económicas) la justicia material con respecto al oprimido en el sistema: al pobre. Luchar materialmente en favor del pobre es luchar contra el fetiche (el sistema justificado por la religión de dominación: idolátrica, aunque se llame cristiana

74. Cf. mi obra *Religión*, 1-66.
75. *o. c.*, 201.

o católica) y en favor del Dios de Israel (porque dicho Dios no puede identificarse con ningún sistema histórico: es un Dios que viene, que es futuro, el del reino en la parusía). Al luchar por el pobre lucha por Dios; al dar de comer al hambriento rinde culto a Dios; al morir torturado en la cruz manifiesta en la historia *la gloria* o la infinita exterioridad o trascendentalidad de la divinidad:

> Yo he manifestado tu gloria en la tierra llevando a cabo la obra que me encargaste...
> Yo les he transmitido tu mensaje y el mundo los odia porque no le pertenecen (Jn 19,4-14).

El «mundo» es la totalidad, el sistema, en crisis. El profeta no puede ser aceptado por el sistema, porque lo critica, porque anuncia su fin, porque alienta a los oprimidos a liberarse.

El carisma religioso profético, entonces, innova, crea, renueva el «campo» religioso mismo, transforma al mismo «campo» religioso en factor de cambio en la totalidad práctico-productiva[76].

Cuando CEHILA toma al «pobre» como el criterio interpretativo (teológico y científico), quiere indicar que el juicio sobre un hecho debe realizarse teniendo en cuenta el cómo se sitúa dicho hecho en *relación al pobre*, al oprimido, en ese momento histórico. Y ese pobre, es evidente, deberá ser descubierto por una mediación socio-analítica, de lo contrario podríamos caer en un espontaneísmo interpretativo que nos llevaría a equivocar totalmente el *sentido* histórico del hecho (sentido condicionado científica y teológicamente).

En 1973 CEHILA no tenía claridad sobre la mediación socioanalítica necesaria: se caía en un cierto culturalismo que podía llevar a errores en la detectación del «pobre» histórico, real, concreto.

Todo lo dicho es para abrir un debate sobre la cuestión, pero de máxima importancia en la epistemología científica y cristiana de la historia de la Iglesia en América latina.

3. *Iglesia y totalidad histórico-concreta*

Pasemos ahora a un nivel más *concreto*. Si la historia de la Iglesia debería acercarse lo más posible a un *juicio* profético del presente descubriendo el sentido de los acontecimientos a la luz de su comportamiento con respecto al pobre, es necesario ahora definir otras categorías que nos permitan, justamente, llegar más concretamente, a un tal tipo de juicio coyuntural por naturaleza.

a) Totalidad histórico-concreta

Con esta expresión queremos significar a la sociedad en su conjunto, como cuando decíamos América latina, con su territorio, población, totalidad de bienes y relaciones, con su historia, economía, política, cultura, religión. Es decir, es la sociedad toda. Es la categoría por excelencia comprensiva y concreta. Por supuesto es una categoría flexible en su extensión: puede ser América latina como un todo, o Brasil o Perú como un todo, o un Estado,

76. Véase mi artículo *Diferenciación de los carismas*: Concilium 129 (1977) § IV.

Provincia o Departamento como un todo. Pareciera, sin embargo, que por debajo de una nación moderna ya no hay una totalidad histórico-concreta sino partes integrales o funcionales. México es una totalidad histórico-concreta pero no pareciera que lo es el Estado de Puebla.

De todas maneras toda totalidad histórico-concreta es una estructura concreta, organizada, caracterizada por una totalidad práctico-productiva dominante y articulada con un conjunto más o menos complejo de otras totalidades práctico-productivas sometidas a ella. Por ejemplo, en el Perú colonial, la estructura dominante era la de un mercantilismo (con conexiones mundiales) de un capitalismo preindustrial, que ejercía dominancia sobre el régimen tributario de los incas, y donde subsistían todavía áreas de trueque anteriores al régimen tributario. Había entonces varias totalidades práctico productivas en articulación jerárquica. Por el contrario, en el norte (las colonias inglesas) o en el Cono Sur (por lo menos en la Pampa húmeda desde el siglo XVIII) la estructura era hegemonizada por el pequeño propietario y comerciante simple, que será la base de un sistema capitalista precoz en América. Sin indígenas a los que se puede exigir un tributo, el sistema capitalista dio en estas regiones sus primeros pasos creativos (áreas de culturas amerindianas nómadas o de cultivadores o plantadores que se nomadizaron)[77].

Las totalidades histórico-concretas se articulan entre ellas, tal es el fenómeno del llamado comercio lejano de los excedentes de las totalidades históricas autónomas. «Este comercio lejano jugará un papel decisivo cuando el excedente que la clase dominante puede obtener de los productores dentro de la totalidad histórica se vea limitado. Esta transferencia puede ser esencial y constituir la base principal de la riqueza y el poder de la clase dirigente»[78]. Es decir, una totalidad histórico-concreta se organiza en torno al modo de generación del excedente característico de ella (en Egipto el trigo, en la América colonial el oro y la plata, en Siberia en torno a los cueros, etc.).

Existe entonces una doble articulación: la articulación *interna* de los diversos regímenes o totalidades práctico-productivas (tributaria, esclavista como en la zona tropical americana, capitalista, etc.), y la articulación *externa* entre las diversas totalidades históricas concretas (entre España y sus colonias o entre Portugal y el Brasil, África y sus colonias asiáticas). Es evidente que, diacrónicamente, cada totalidad histórico-concreta tiene sus transformaciones en el tiempo, su historia, su diversa configuración interna y externa.

Es aquí donde se debe plantear la cuestión «nacional». La *nación* es la totalidad histórica concreta por excelencia. Sin embargo, hay momentos históricos donde las naciones no existen todavía, o hay Estados que organizan varias naciones. Es por ello que en nuestra exposición hemos usado una noción variable en su significado de «ciclo». Habrá ciclos en los diversos tipos de culturas prehispánicas (los 15 ciclos de nómadas, cultivadores o urbanos), o ciclos evangelizatorios (los 13 ciclos incluyendo los brasileños) o ciclos emancipatorios (los 5 ciclos latinoamericanos), para llegar, en el transcurso del siglo XIX a la constitución propiamente dicha de las «naciones» o totalidades histórico-concretas latinoamericanas.

Es evidente que la nación no es la «etnia». Etnia son también totalidades históricas con unidad lingüística, cultural, religiosa y de territorio (si no han

77. Cf. *Capítulo II, Secciones III y IV* de esta obra.
78. S. Amin, *El desarrollo desigual*, Barcelona 1974, 15.

emigrado). Hoy en Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala o México hay muchas etnias dentro de las naciones. La etnia guarda una cierta exterioridad en relación al horizonte de la totalidad histórico-concreta nacional. En parte están fuera (tienen su mundo y su organización hasta política y económica), pero en parte ya tienen prácticas políticas de ciudadanos, de educación alfabetizada, de trabajos de clase (sea campesina u obrera, etc.). Las naciones azteca o inca estaban mucho más avanzadas en su constitución que la maya (que era más dispersa). Mientras que los chibchas no alcanzaron un Estado suficientemente unificador. Por ello, el proceso nacional fue más fácil en México o en Perú que en Centroamérica (dividida prehispánicamente). Pero, en el Cono Sur, por falta de etnias urbanas prehispánicas, el capitalismo dependiente neocolonial pudo más rápidamente alcanzar el nivel nacional de incorporación de la totalidad de la población a la unidad nacional que los países con importante densidad de indígenas que todavía hoy no forman parte enteramente de la totalidad histórico-concreta (como en Bolivia, Perú, México, etc.).

La nación supone un Estado y una clase dominante que posea una hegemonía suficiente para dar cohesión a la totalidad histórico-concreta. En las naciones tributarias es una clase-Estado (como la faraónica, la guerrera azteca o la incaica). Hay veces que en las totalidades histórico-concretas mercantiles (como la Grecia clásica o el mundo árabe, o como los reinos de Ghana, Mali, Songhay en la sabana sur del Sahara) son configuradas por la clase de los comerciantes -aunque son naciones más frágiles y propensas a la disolución, no así las tributarias.

En el siglo XV, y principalmente en el XVI, por la expansión europea de España y Portugal hay un bloqueo y desarticulación de las totalidades histórico-concretas mercantiles (el mundo árabe y el África negra, realidad que está al origen del esclavismo americano) y tributarias (los imperios azteca, maya e inca), con lo que aparece por primera vez en la historia un solo mercado mundial, donde concurren por sus excedentes totalidades histórico-concretas *centrales* (las europeas hasta el siglo XIX, exclusivamente), y las *periféricas* y dependientes (las americanas, africanas y asiáticas). Este fenómeno de centro-periferia que había existido antes en áreas reducidas toma ahora una fisonomía mundial. Y si es verdad que la «teoría de la dependencia» ha sido seriamente impugnada en sus excesos[79], de todas maneras ha pasado a ser aceptada en sus aspectos fundamentales. Es decir, si es verdad que la historia y la estructura de la totalidad histórico-concreta condiciona y hasta determina la articulación con otras totalidades, es verdad igualmente que cuando una totalidad histórica domina a otra (como España a Hispanoamérica o Portugal a Brasil) genera nuevas estructuras cuyos momentos esenciales no pueden ya definirse sólo por sus elementos internos. La «República de españoles» en México o Perú estará determinada constitutivamente por sus relaciones con la metrópolis. Es por ello que hablar de un mundo «colonial» supone ya la *dependencia* externa que rearticula toda la estructura interna de la región conquistada.

Todo esto vuelve a tener importancia central desde la expansión del imperialismo a fines del siglo XIX, definiendo en su mutuo juego (de articulaciones internas y externas: de lo interno sobre lo externo y viceversa), la historia reciente de América latina, en sus períodos y fases.

79. Cf. *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*, Ponencias del XI Congreso Latinoamericano de Sociología, San José 1979, 770 p.; Solari-Franco-Jutkowitz. *Teoría, acción social y desarrollo en América latina*, México 1976, 437 s. (con bibliografía).

b) *Coyuntura e Iglesia*

Es evidente que la Iglesia se sitúa siempre al interior de las totalidades histórico-concretas (aunque guarda siempre una cierta exterioridad, sea por su organización mundial, sea por su funcionalidad trascendental a la pura estructura económico-política), siguiendo la consigna del evangelio: «no te ruego que los saques del mundo, sino que los protejas del maligno».

Nuestro análisis debe ahora ascender a un nivel aún más concreto que en los parágrafos anteriores, y para ello debemos construir categorías que nos permitan efectuar dicho ascenso hacia lo real. Para efectuar un tal análisis nos situaremos ahora más bien en el nivel político (de las relaciones prácticas sociales) e ideológico (de la producción de ideas como expresión de la realidad social).

La totalidad histórico-concreta podría denominarse la sociedad civil, teniendo en cuenta la significación amplia de «civil» (de *civis*: ciudad; ciudadano: *bürgerliche Gesellschaft*). Pero de una manera más estricta o restricta «sociedad civil» indicará aquella parte de la totalidad histórica concreta que estructuradamente cumple la función de la creación del *consenso* (el «sentido común» o lo por todos aceptado de una sociedad) o, de otra manera, el espacio funcionalizado donde las clases dominantes organizan la *hegemonía* en una totalidad histórico-concreta.

Por su parte, llamaremos «sociedad *política*» (en su esencia el Estado, *Staat* para Hegel) a las estructuras del ejercicio del poder, con mayor o menor autonomía de las clases dominantes, a los aparatos *coercitivos* de la totalidad histórico-concreta, tales como las estructuras jurídicas, administrativas, legislativas, policíacas o militares. La sociedad civil utiliza mediaciones de tipo moral, cultural, religioso. Por ello, «el ejercicio normal de la hegemonía está caracterizado por la combinación de fuerza y de consenso que se equilibran variablemente, sin que la fuerza intervenga demasiado en el consenso, intentando obtener la hegemonía apoyada en el consenso de la mayoría»[80].

En este contexto de análisis político se denominará «bloque histórico» la configuración particular de la articulación de las clases dominantes (en relación a las clases dominadas) en relación a la creación de consenso por la hegemonía y al uso de la coerción exigida por la disminución de dicho consenso. Se trata de una categoría político-ideológica, que incluye a las clases sociales, pero ligadas entre sí, en función del ejercicio coyuntural del poder en una fase histórica dada, en referencia a la cuestión de la hegemonía (que no es un uso brutal de la fuerza, como en el caso de la doctrina latinoamericana de la «seguridad nacional», donde la fracción de la clase militar ejerce el poder sin creación de consenso).

Es evidente que el factor religioso es esencial en la historia mundial de la creación de consenso. Casi podríamos decir que hasta la Ilustración, y aun en ella, el factor religioso ha sido el principal en la constitución de la unidad ideológica de la totalidad histórica social. Aún más en la historia latinoamericana, sea prehispánica, colonial y neocolonial.

La Iglesia, por su parte, no juega simplemente en la totalidad histórico social la mera función de una estructura ideológica religiosa. Por ser ella

80. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 13 (XXX), § 37; Roma, t. III, 1975, 1638.

misma una institución, con aparatos propios (es decir, con estructuras internas de creación de consenso y también con mediaciones de coerción), existe una compleja posibilidad de relaciones entre los momentos de ambas instituciones (la Iglesia y la totalidad histórica concreta, con su sociedad política o civil). En su historia, como veremos en los capítulos siguientes (en especial en el capítulo 3, la Iglesia surge desde la diáspora del judaísmo en el imperio romano. Tenía desde su origen una fuerte estructuración institucional (que fue creciendo con los siglos hasta llegar a la compleja curia romana medieval). Es decir, existiría una como «sociedad político-eclesiástica», tan característica del catolicismo, y una como «sociedad civil-eclesial» donde se crea el consenso intraeclesial. Pero esta analogía es engañosa, ya que el tipo de institución eclesial no permite que se traspasen categorías de la totalidad histórica concreta. A la primera le denominaremos estructuras *eclesiásticas* «*ad intra*», sean *jerárquicas* (papado, concilios, conferencias continentales y nacionales de obispos, conferencias de religiosos, sínodos, y en especial los organismos de la curia romana) que inevitablemente tienen funciones de conducción y hasta de coerción moral (no material, aunque en el caso de la Inquisición se transformó en un aparato coercitivo del Estado pontificio de las monarquías católicas), y *de base* (parroquias, Acción católica, comunidades de base, movimientos laicales, etc. , que se articula explícitamente con la estructura jerárquica). Toda la estructura eclesiástica tiene una función sacerdotal o de culto (con respecto al absoluto), una función pastoral (con respecto a la misma Iglesia) y también, esencialmente, una función profética de innovación, regeneración, crítica.

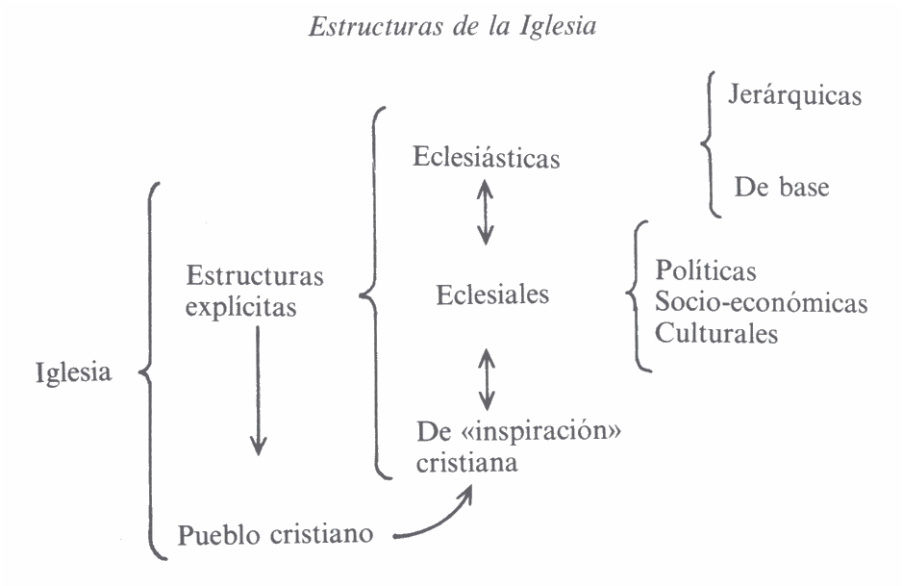
Por su parte, las *estructurales eclesiales* son las que establecen las relaciones de la Iglesia «*ad extra*», con los diversos niveles de la totalidad práctico productiva. En relación al nivel *político* (concordatos, capellanías militares, celebración de fiestas patrias, etc.), en el nivel *socio-económico* (organización de asistencia de la Iglesia como *charitas*, hospitales de órdenes religiosas, etc.), o culturales (colegios, universidades, etc.).

Habría todavía un tercer nivel de aquellas instituciones que se han denominado en la nueva cristiandad de «inspiración cristiana» (como la democracia cristiana, sindicatos cristianos, etc.), que en realidad se sustentan más que por su relación con el consenso cultural creado en la sociedad civil por la misma Iglesia.

De todas maneras, estos tres niveles de estructuras (eclesiásticos como su fundamento, eclesiales en la relación con la totalidad histórico-concreta y de «inspiración») no son toda la Iglesia. Falta todavía lo que pudiera llamarse el «pueblo» católico o cristiano. Pueblo (que no identificable con el laico, porque si éste es militante puede ser parte de las estructuras eclesiásticas, como en el caso de las cofradías en la época colonial o la Acción católica) que cumple en el nivel social, familiar y personal, las prácticas de la Iglesia (de manera distinta, frecuentemente, de lo que la estructura eclesiástica lo exige). El «pueblo cristiano» es un momento esencial constitutivo de la Iglesia, que no existió de la misma manera en la Iglesia primitiva que después que se implementó el modelo de cristiandad; pero que no puede definirse como una realidad exterior a la Iglesia.

Ahora se trata de poner en relación la sociedad política y la sociedad civil con la Iglesia y sus estructuras propias, para clarificar un marco teórico mínimo que permita hacer un análisis coyuntural y descubrir el sentido de una época, un período, una fase, un acontecimiento dado.

ESQUEMA 1.14



En efecto, la sociedad total con sus contradicciones penetra a la Iglesia en todas sus estructuras, y las funciones estructurales de la Iglesia igualmente determinan, de manera propia, a toda la sociedad. Pensamos que para no caer en descripciones tales que al fin no puedan hacerse análisis con su complejidad, podríamos vislumbrar dos «modelos» fundamentales que definan las relaciones de la Iglesia y la totalidad social. Dentro de estos dos «modelos» se encontrarán en cada caso los elementos diferenciales, ya que nunca una situación se repite.

c) *Dos «modelos» típicos de la relación Iglesia-totalidad social*

El primero que abordó la cuestión que aquí nos ocupa fue, al fin de la década de los 50, el primer teólogo latinoamericano contemporáneo: Juan Luis Segundo, en un artículo aparecido en *Lettre* (París) 54 (1963), escribía: «es necesario elegir: si es que continuamos ocupándonos de todo con la misma intensidad, si es que los sacerdotes continuarán intentando tener contacto superficial con la gente para que asistan de cuando en cuando a la Iglesia, esto significaría que la pastoral de la Iglesia renunciaría a elegir entre un cristianismo que subsistirá en cuanto subsistan aquellas estructuras de cristiandad. ¡No se evangeliza en la cristiandad; no se evangeliza tampoco en América latina!»[81]. Lanzábase así al debate la cuestión de la pastoral de *cristiandad*.

En el archivo del Escorial, en el primer folio del III Concilio provincial de Lima, se lee de pluma de santo Toribio de Mogrovejo la expresión: «... que con ojos tan piadosos se ha dignado de mirar esta Yglesia y nueva cristiandad de estas Yndias»[82].

81. *o. c.*, 12.
82. Cf. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, 65.

La cuestión de la «pastoral de cristiandad» se elevó a categoría: la cristiandad será el nombre de la totalidad histórico-concreta latinoamericana colonial. Era el primer sentido de dicho término: denominación de toda la estructura social (y no sólo una pastoral o un modo de relación Iglesia-totalidad social). Pero al mismo tiempo se oponía, dicha categoría, a las posiciones elitistas de ciertos «movimientos especializados» reivindicando la importancia de vincularse a la masa. Hay «dos posiciones extremas: una, América latina que es considerada como tierra absolutamente de misión, por cuanto la fe no existe ya en la *masa*: juicio un tanto desmedido y autosuficiente, que juzga a veces con criterios técnicos *una fe de un pueblo* que desconoce. Otra, América latina es una tierra católica, se bautiza más del 90 por ciento: postura de *cristiandad* medieval o colonial. Creemos que la verdad es otra»[83]. En aquel momento se proponía ya la dialéctica entre los grupos proféticos y las masas populares. «Los católicos de muchos países de Europa y Estados Unidos viven todavía con ciertas estructuras de *cristiandad*; en ese sentido puede decirse que América latina se enfrenta a un problema que se hará presente en aquellos países, pero sólo dentro de algún tiempo»[84].

En efecto, la cristiandad era la totalidad histórico-social latinoamericana en la época colonial. Es decir, el «núcleo ético-rnítico» (para usar la expresión de Ricoeur) de la nueva cultura latinoamericana que se comenzaba a generar desde el siglo XVI había sido intrínsecamente orientado por la fe cristiana, lo mismo que el *ethos* cultural de nuestro pueblo. La cristiandad era una cultura (pero el significado alemán: *kultur*, totalidad social, es decir: población, cultura material y espiritual). Sin embargo, por faltar categorías suficientes (como hemos indicado en la *III Sec., 2*, b. de este capítulo) todavía era la «cristiandad» una categoría sumamente englobante que ayudaba para el análisis de grandes épocas pero no para períodos más cortos, para fases o coyunturas.

Pasaron los años y no hubo nuevos aportes hasta la tesis de Pablo Richard sobre *Mort des chretientés et naissance de l'église* en 1978. Se retornaba la tesis, pero con un marco teórico más apropiado se llega a una nueva definición.

1) *Modelo de cristiandad*

La *cristiandad* puede ser el todo social, en su sentido amplio, pero en sentido estricto es un tipo de prácticas eclesiales (por parte de la Iglesia) y de prácticas políticas (por parte del Estado), una cierta manera de estructurar la posición de la Iglesia en el bloque histórico de una determinada sociedad, con todo lo que esto supone en relación con el nivel ideológico, político y aun económico. De otra manera, la Iglesia se ubica en la sociedad política para efectuar funciones eclesiales en la sociedad civil. Pero aún, y es un aspecto a veces olvidado, es una manera de efectuar las funciones eclesiásticas con respecto al mismo *pueblo cristiano*; ya que la «sociedad civil» (como momento de la totalidad histórico-concreta) no es idéntica al «pueblo cristiano» (como componente intrínseco de la Iglesia). Lo que pasa es que cuando la totalidad de la sociedad civil es parte de la Iglesia (se ha cristianizado), se tiende a

83. *o. c.*, 161.
84. *Ibid*., 164.

identificar la función de la Iglesia en la sociedad civil (en realidad las «estructuras explícitas» eclesiásticas y eclesiales) con la que realiza con su propio pueblo de laicos.

Es evidente que en situaciones límites, como en la iglesia primitiva, donde la Iglesia comenzaba su camino en la historia y la evangelización era su función primordial, el pueblo cristiano era toda la Iglesia y todos los miembros formaban parte de las estructuras explícitas de la Iglesia. En este caso el «pueblo cristiano» (la primitiva Iglesia) se distinguía perfectamente de la sociedad civil del imperio romano.

En la cristiandad, por el contrario, como totalidad histórico-concreta, las prácticas eclesiales están regidas por un «modelo» que en sus líneas esenciales sería el siguiente.

La estructura eclesiástica jerárquica se sitúa en la sociedad política[85], es decir, en clara vinculación con los aparatos de Estado. Desde coronar reyes, bendecir ejércitos (ciertos papas hasta los condujeron en los Estados pontificios, que sólo con Garibaldi desaparecieron, en pleno siglo XIX), juzgar a disidentes (función que cumplió la Inquisición en muchos reinos), etc. Es decir, la estructura eclesiástica participaba en funciones de coerción. Pero, en realidad, su función esencial en el «modelo» de cristiandad era más bien, con el apoyo y la fuerza del Estado, cumplir prácticas de creación del consenso en la sociedad civil. De allí que, por lo general, la Iglesia controlaba toda la educación de la sociedad global, produciéndose identidad entre los valores nacionales del grupo y su contenido cristiano. El imperio constantiniano y las monarquías dieron a la Iglesia la función de unificar el consenso en las nacientes naciones europeas (Francia, España, Inglaterra, Italia). Para ello, la cúpula eclesiástica, de hecho, establecía un firme contacto con las clases dominantes (sean cuales fueren en la historia), y desde el interior del bloque histórico hegemónico aseguraba su función sobre el pueblo cristiano (identificado, como hemos dicho, con la sociedad civil).

Es importante indicar que el Estado tiene igualmente, en el «modelo» de cristiandad, una función «espiritual». Si es verdad que la estructura eclesiástica, al formar parte del bloque en el poder, justifica al Estado (y de allí la coronación de los reyes en las catedrales, los *Te Deum* por el inicio de los gobiernos, que a los ojos del pueblo cristiano *oprimido* significaba la «bendición de Dios de toda autoridad, porque de él emanaba»), el Estado prestaba sus aparatos para que las estructuras eclesiásticas y aun eclesiales cumplieran sus funciones. Así el Estado protegía a los misioneros, les daba guardias armados, los mantenía, construía iglesias y catedrales, donaba tierras, otorgaba privilegios económicos y políticos, cumplía con la decisión de los tribunales eclesiásticos prestando sus fuerzas coercitivas para ejecutar las penas, etc. Es decir, las estructuras explícitas de la Iglesia tenían el apoyo del poder del Estado, como autoridad y coerción.

En ciertos casos las estructuras eclesiásticas se transformaban en auténticos aparatos del Estado bajo el poder del Estado (sea del emperador bizantino, o franco en Francia o de la Inglaterra posterior a Enrique VIII, porque hay igualmente cristiandades protestantes, y a veces con mayor coherencia por menor autonomía de la Iglesia ante el Estado, debido frecuentemente a su horizonte meramente nacional).

85. Cf. Esquema 3.5.

Es evidente que en este «modelo» las relaciones internas de los miembros de la Iglesia tienden a establecerse de una manera más autoritaria, burocrática, sacramentalista, clerical, ya que las estructuras eclesiásticas (principalmente en su función cultual y pastoral, porque la profecía disminuye hasta casi desaparecer en ciertos casos) mediatizan su contacto con el pueblo cristiano mismo a través de las instituciones estatales o, al menos, bajo el permiso del poder político. En este caso las estructuras eclesiásticas reducen el campo de la religión al solo «campo» explícitamente religioso y toman el control absoluto, luchando contra los shamanes, curanderos u otros líderes religiosos del pueblo cristiano mismo, y contra los profetas de la misma Iglesia habiendo, claro está, falsos profetas, pero condenándose también a los auténticos, que con paciencia terminan al fin por hacer conocer su verdad.

En estos casos la legitimación religiosa del Estado llega a tal punto, que el que se levanta: contra la represión del Estado es juzgado de hereje y excomulgado (como en el caso del cura Miguel Hidalgo nombrado arriba).

Por ello, cuando se establecen las relaciones descritas entre la Iglesia, la sociedad política y civil, *la totalidad* histórico-social recibe el nombre de cristiandad (la cristiandad armenia, bizantina, latina, hispánica, colonial latinoamericana, etc.). Al mismo tiempo, las prácticas de la Iglesia son de «pastoral de cristiandad»; es decir, son prácticas al interior de la Iglesia, porque no hay «exterior» a la Iglesia; el pueblo cristiano es la sociedad civil, y por ello la pastoral no puede ser ni profética ni misionera, sino hacia otras totalidades histórico-concretas, como en el caso de las misiones entre los moravos desde la cristiandad bizantina, o entre los amerindianos desde la cristiandad hispano-lusitana.

Una última advertencia. Cuando nos referimos a la cristiandad, o cuando demos un juicio negativo sobre ella, débese entender que no es la Iglesia. La cristiandad es un «modelo» o un modo de comprender a la Iglesia en la historia. La Iglesia en cambio es una comunidad institucional y profética, que puede tener en su seno cristianos que tienen diversos «modelos». Y estos últimos no son otra Iglesia o una Iglesia nueva o una Iglesia paralela. Son simplemente miembros de la Iglesia que comprenden a la Iglesia y a sus relaciones con la totalidad histórico-concreta de otra manera, quizá más próxima a la manera como Jesús comprendía a su Iglesia.

2) *Modelo de Iglesia de los pobres*

En efecto, otro «modelo» prototípico de Iglesia es el llamado de *Iglesia de los pobres*. En este caso las prácticas eclesiales tienden a situarse en la sociedad civil y a tomar distancia crítica con respecto al Estado (a la sociedad política). Teniendo dicha posición crítica ante el bloque histórico en el poder, la Iglesia no puede ya ser usada para cumplir funciones hegemónicas para creación del consenso favorable al ejercicio de la coacción del Estado. Las estructuras explícitas, en especial las eclesiásticas y aún jerárquicas, se sitúan en la sociedad civil articulada a los intereses de las clases oprimidas. Tal fue el caso paradigmático de la llamada Iglesia primitiva.

La Iglesia primitiva, por ser en el tiempo la primera Iglesia, pequeña, humilde, pobre, no pudo, por estrategia pastoral, misionera, profética, siguiendo las consignas del Señor en su evangelio, dejar de situarse en la

sociedad civil del imperio romano[86]. La comunidad generada por la acción de los apóstoles, y en el siglo segundo por los obispos y presbíteros, diáconos y vírgenes, itinerantes, era un «pueblo cristiano» bien diferenciable de la sociedad civil. La Iglesia era vista por el Estado como un organismo que le disputaba la hegemonía de las clases oprimidas y que disidentemente resquebrajaba el consenso. De allí las percusiones, que eran el fruto lógico de este «modelo» de Iglesia, pero igualmente era lógica la simpatía y las numerosas conversiones a la Iglesia de los miembros de las clases oprimidas (esclavos, marginados de las ciudades, etc.).

La pastoral de la Iglesia de los pobres no necesitaba la mediación del Estado; al contrario, se efectuaba frecuentemente contra sus aparatos. Pero lo que en realidad acontecía históricamente es que la Iglesia se había identificado con los pobres, con los oprimidos, y les había dado un «espacio» para su organización, su toma de conciencia. Las clases emergentes, que organizarían el feudalismo, nacieron bajo la protección de esta Iglesia de los pobres.

Mientras que la Iglesia de cristiandad tiende a conservar el orden establecido y a identificarse con los intereses de las clases hegemónicas que en su etapa límite van a la pérdida del poder, la Iglesia de los pobres, al articularse a las clases emergentes como religión de liberación, es la crisálida de la próxima etapa de la totalidad histórico-concreta. Es decir, en las etapas de crisis, necesariamente, coexisten en la Iglesia dos «modelos» de sí misma: el de los que pretenden usar a la Iglesia para conservar al máximo el consenso con un mínimo de coerción, y aun seguir usándola para que justifique la coerción sin consenso (como en el caso de las dictaduras de «seguridad nacional»), y sería, de alguna manera, tender a perpetuar un modelo de cristiandad (o modelos derivados); o el de los que intentan evangelizar a la clase emergente de la nueva fase de la totalidad histórico-concreta, y por ello abandona la sociedad política y corre todos los riesgos de caminar junto a los oprimidos luchando por su liberación.

Esta contradicción interna entre dos modelos, entre dos prácticas, entre dos pastorales, ha acontecido siempre, más en épocas de crisis, tal como la vive hoy América latina. Estos dos «modelos» de Iglesia sintetizan en el interior de la Iglesia y en el nivel de su autonomía relativa, las contradicciones históricas de las totalidades práctico-productivas, de las clases en oposición, de la sociedad política y civil, en situaciones coyunturales dadas.

3) *Otros modelos*

Entre esos dos «modelos» prototípicos o extremos (cristiandad e Iglesia de los pobres), hay otros «modelos» intermedios o modos parciales o incompletos en su realización. Si el «modelo» de cristiandad fue hegemónico en la Iglesia en la edad media europea, en Constantinopla o en España e Hispanoamérica del siglo XVI al XVIII, esto no quiere decir que muchos cristianos posteriormente dejen de tener en mente este «modelo». Puede ser que los que tienen este «modelo» sean hegemónicos en la Iglesia (por ejemplo, en la estructura eclesiástica jerárquica), pero que no puedan realizar el «modelo» porque en la sociedad política el Estado no quiere jugar su papel. Por ejemplo, el Estado

86. Cf. Esquema 3.4.

liberal de la segunda parte del siglo XIX latinoamericano impidió la realización del ideal de cristiandad, porque la Iglesia no servía a sus fines de crear consenso en el sentido de articular dependencia del capitalismo anglosajón en expansión. En este caso aparecían prácticas eclesiales *conservadoras* de los que teniendo el ideal de cristiandad no podían cumplirlo.

Una vez que se dan condiciones favorables, por ejemplo en América latina, la aparición de una burguesía nacional anti-imperialista, la Iglesia volvía a ser una aliada en la tarea de crear consenso. Por ello el «modelo» de *nueva cristiandad* es la nueva irrupción de la Iglesia en la sociedad política, primero a través de la Acción católica y después de los partidos de «inspiración» cristiana. No era ya la cristiandad propiamente dicha, pero era como un sustituto en la coyuntura populista latinoamericana. Hay entonces otros «modelos» intermedios, social-cristianos, y hasta dispuestos a legitimar las dictaduras más brutalmente represoras como la de El Salvador en 1982.

Es decir, la Iglesia, sus miembros, se autocomprenden y comprenden a la Iglesia, de diversas maneras: en sí misma y en relación con la totalidad histórico-concreta. La cuestión de fondo es: ¿cuál fue el «modelo» que Jesús concibió para su Iglesia? La respuesta a esta pregunta es central y tiene la mayor importancia. La *eclesiología* tiene la palabra. Una eclesiología de liberación, de eclesiogénesis por la acción del Espíritu en el interior de la vida y la lucha del pueblo oprimido, es uno de los criterios a registrar en la interpretación de una historia de la Iglesia en América latina hoy.

4. *Periodización y criterios*

Es sabido que toda periodización tiene algo de *ad placitum* (artificial, según criterios diversos). Sin embargo, es necesario periodizar porque es imposible una descripción histórica sin «figuras» (*Gestalten* diría Hegel) o momentos que nos permitan hacer un alto, pensar en el sentido de los acontecimientos enmarcados en ciertos límites, para poder proseguir la tarea de la descripción y explicación histórica. La periodización indica ya una cierta opción, ciertos criterios, y CEHILA comenzó su tarea en 1973 en ponerse de acuerdo sobre los criterios de una posible periodización.

a) *Periodización de la historia de la Iglesia en América latina (épocas, períodos y fases)*

Es evidente que se periodizará de manera diversa según sean las categorías interpretativas. A veces se puede coincidir en los períodos o épocas de manera externa, pero por distintas razones. Veamos la historia de la cuestión de la periodización de la historia de la Iglesia en América latina.

1) *Periodización en hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*

Se planteaba la siguiente cuestión: «pretendemos proponer, para dialogar, un conjunto de hipótesis, una *periodización*, sus contenidos esenciales, para abrir una discusión acerca del método que deba utilizarse en una historia de la

Iglesia en América latina»[87]. Esa historia completa debe ser obra de equipos de historiadores, y por ello se ha trabajado en estos años para constituir un tal equipo que pueda escribir esta historia general.

En esa obrita propusimos una periodización en sus grandes líneas, que es la Siguiente:

I. *Época colonial de América latina. La cristiandad* (Siglos XVI-XVIII)

1. Primera etapa: Los primeros pasos (1492-1519)
2. Segunda etapa: Las misiones en Nueva España y Perú (1519-1551)
3. Tercera etapa: La organización de la Iglesia (1551-1620)
4. Cuarta etapa: Los conflictos entre la Iglesia y la civilización hispánica (en el siglo XVII)
5. Quinta etapa: La decadencia borbónica (1700-1808)

II. *Época de la Independencia* (Siglos XIX y XX)

6. Sexta etapa: La crisis de la Independencia (1808-1825)
7. Séptima etapa: La crisis se ahonda (1825-1850)
8. Octava etapa: ¡La ruptura se produce! (1850-1898)
9. Novena etapa: Unidad y renacimiento del catolicismo (1899-1955)

Escrita esta periodización en tiempo del mismo concilio Vaticano II[88], nada podía relatarse de lo que acontecería después. Se terminaba dicha obrita con la consigna de Jesús: «seguidme, dejad que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8,22).

Dicha hipótesis tenía varias limitaciones. En primer lugar, que estaba pensada principalmente para la América hispana (sin incluir suficientemente al Caribe) y sin tratar al Brasil. En segundo lugar, aunque teológicamente eran hipótesis ecuménicas (por la autocrítica católica que incluían), no se tenía en cuenta el fenómeno protestante. En tercer lugar, aun en este sentido, la periodización del siglo XIX y XX era aún muy tentativa y exigía mejoras[89].

Leandro Tormo había publicado en dos tomos unas obras sobre el período de la evangelización y de la emancipación, pero poco aportaba en cuanto a la periodización[90].

En la obra de Lopetegui-Zubillaga-Egaña, la más completa en cuanto a datos y bibliografía sobre la época colonial, no hay muchas referencias a Centro América (en especial a Honduras, Costa Rica, Nicaragua), al Caribe de las pequeñas Antillas, y en América del Sur fuera del episcopologio faltan muchos datos. Pero no se sabe cuáles son los criterios interpretativos. Por ello Juan Villegas[91] muestra con razón que «la obra no nos ofrece una periodifica-

87. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, 12.

88. *Ibid*., 17: «Significación del concilio Vaticano II», donde se escribía que «sólo con el concilio felizmente convocado por Juan XXIII, el episcopado latinoamericano pudo intervenir para confirmar y afirmar, con la fuerza del número, pero igualmente a través de algunos preclaros obispos y arzobispos, la reforma de la Iglesia en vista de prepararse a la *Evangelización de los pobres en todo el mundo*», escribíamos en 1964.

89. En las sucesivas ediciones de 1972, 1974 y 1979 se fueron corrigiendo en parte las fechas límites de los períodos, pero no hubieron cambios fundamentales.

90. *Historia de la Iglesia en América latina. La evangelización de la América latina* I, Bogotá 1962, y *La Iglesia en la crisis de la independencia*, Bogotá 1963.

91. Cf. Criterios generales de una periodización de la historia de la Iglesia en América latina, en *Para una historia de la Iglesia en América latina*, I Encuentro Latinoamericano de CEHILA (Quito 1973), 57-72.

ción estructurada. Más bien observamos en ella un ininterrumpido sucederse de capítulos»[92], aunque en realidad se comienza en las Antillas Mayores, se interrumpe el relato con el obispo de Cuba, Fr. Diego Sarmiento, y se pasa a México, exponiendo la materia por países y por períodos episcopales. El mismo Egaña reconoce: «más un episcopologio que una historia eclesiástica»[93].

Del 26 al 28 de mayo de 1972 nos reuníamos Juan Villegas, Herzam Mejía, Methol Ferré y un servidor en Montevideo, donde se proponían tres épocas (en discusión quedó la cuestión de si la tercera época comenzaba en 1930 con la crisis del capitalismo o en 1945 con el fin de la II Guerra). Por valiosa sugerencia de Methol Ferré, las épocas se referían a las diversas hegemonías: preponderancia hispánica, inglesa y norteamericana. Cabe destacarse que en 1968 Methol Ferré, escribió un artículo en *Víspera* (Montevideo) 22/6 (1968) 68-88, donde ya proponía tres épocas, pero como segunda el tiempo de la emancipación (1808-1831), y la tercera con dos períodos: 1831-1930 y 1930-1962, con interesantes consideraciones sobre la revolución científica, social e industrial.

Fue en el encuentro constitutivo de CEHILA en Quito en 1973 donde se pudo enfrentar a historiadores de todas las áreas latinoamericanas. Cabe destacar que cada uno de los participantes creía difícil ponerse de acuerdo sobre el particular, ya que la visión era preponderante mente nacional.

Así expuso Eduardo Hoornaert la periodización del Brasil para una historia de la Iglesia[94], donde comparaba la periodización de las *Hipótesis* con la de la reunión de Montevideo, proponiendo la válida para el Brasil[95]. La novedad era, fuera de alguna diferencia en la época colonial, que desde el inicio de la República (1889) hasta la crisis económica del 1930 se descubría un período claro: «euforia del café», logrando ya para el siglo XIX y XX una periodización que se impondrá lentamente. Se vio que el Brasil podía incluirse en una periodización latinoamericana.

De la misma manera, Frank Moya Pons[96], advirtió sobre la originalidad de la historia de la Iglesia en el Caribe, y en especial de Santo Domingo, y en sus diferencias. Se vio que lo peculiar era el período de 1822 a 1844 de ocupación haitiana, pero en cambio en el resto del siglo XIX y XX coincidía con las otras periodizaciones, en especial el período de la era de Trujillo (1930-1961), lo mismo que la época liberal (1865-1930). Por el contrario, Cuba y Puerto Rico tenían un desarrollo diverso (llegando a la independencia de España en 1898); y mucho más diferenciadas eran las historias de las Antillas inglesas, francesas u holandesas. El Caribe, entonces, debía ser tratado de manera atípica.

Con México encontrábamos la «normalidad» hispanoamericana. Francisco Miranda[97] aceptaba para la época colonial las periodizaciones propuestas en *Hipótesis* y Montevideo, y en el siglo XIX y XX se indicaba: emancipación (1808-1831), formación del nuevo Estado (1831-1857), el Estado liberal y su crisis (1857-1910), y la tercera época (1910-1972). Y, poco a poco, se fueron recorriendo los países claves latinoamericanos.

92. *Ibid*., 59.
93. *Historia de la Iglesia en la América española* II, Madrid 1966, XXIII.
94. *Para una historia de la Iglesia en América latina*, 93-110.
95. *Ibid*., 94.
96. *Ibid*., 111-125.
97. *Ibid*., 127-138.

Después de cinco días de debates, los 23 participantes del encuentro de Quito, decidieron optar por una periodización que es la de la *Historia general de la Iglesia en América latina*:

I[a] *Época: La cristiandad americana* (1492-1808)

Primer período: La evangelización
Segundo período: La organización de la Iglesia
Tercer período: La «vida cotidiana» de la cristiandad americana

II[a] *Época: La Iglesia y los nuevos Estados* (1808-1930)

Cuarto período: La Iglesia en la emancipación
Quinto período: La Iglesia en la formación de los nuevos Estados
Sexto período: La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal

III[a] *Época: Hacia una Iglesia latinoamericana* (1930-)

Séptimo período: El laicado y la «cuestión social» (1930-1962)
Octavo período: La Iglesia del concilio Vaticano II y del CELAM y la liberación latinoamericana (1962-).

Esto exige tres aclaraciones. La primera, que en la época colonial los tres períodos «por tratarse de procesos que no admiten un marco cronológico suficientemente generalizable (para todos los países latinoamericanos), se ha preferido fijar más la atención en esos tres fenómenos según vayan surgiendo en la época y en las regiones»[98]. La segunda, que en el sexto período debía darse principal importancia a la cuestión de la «romanización» de la Iglesia latinoamericana. La tercera, que la tercera época se inicia en 1930, punto sumamente discutido en Quito, y que exigirá reabrir el debate en el futuro.

Después de 1973 han habido dos trabajos importantes sobre la cuestión. El primero de H. J. Prien, ya nombrado. Su obra acepta muchos de los criterios que hemos debatido, pero encuentra dificultad en ordenar el material importante que posee, y de allí que su periodización es amplia, fluida, a veces demasiado elástica. Por ejemplo, en el cuarto capítulo, primera parte[99], se ocupa de siete años del Brasil (1882-1889) y en México en cambio más de medio siglo (1821-1876), no advirtiéndose que ya en 1857 se está en la etapa del Estado liberal[100]. La obra es muy superior, por el marco teórico y por la información del siglo XIX y XX, a la de Lopetegui-Zubillaga-Egaña, que sólo intentó describir la época colonial hispanoamericana; Prien abarca el Brasil y el protestantismo[101], lo que, antes de la aparición de esta *Historia general de la Iglesia*, puede indicarse como la más completa en su género. La periodización es la siguiente:

1. Los primitivos habitantes y el choque de civilizaciones.
2. El desarrollo del cristianismo latinoamericano como realización del modelo de cristiandad.

98. *Ibid*., 74.
99. *Die Geschichte des Christentums*, § 41, p. 441-510.
100. Cuestión que se confunde con la época posterior, ya que en el parágrafo siguiente (§ 42, p. 511s.) se comienza la exposición de Argentina desde 1852, que es el equivalente mexicano de 1857, y no del porfiriato del 1876.
101. *Ibid*., 742-842.

3. La crisis de la cristiandad latinoamericana en el tiempo de la Ilustración y de la emancipación política.
4. Iglesia y sociedad entre la restauración y la secularización.
5. El cristianismo en el tiempo del ecumenismo y de la crisis de los Estados nacionales oligárquicos.

La época colonial es tratada en conjunto. La emancipación como es habitual. La cuarta etapa se divide en dos: el cristianismo como factor en la lucha de conservadores y liberales, y la Iglesia y la sociedad en la época del liberalismo tardío y el cientifisismo (que abarcaría desde 1880, según los países, hasta la actualidad). En general corre el riesgo de caer en el múltiple relato de los acontecimientos, sin descubrirse el sentido; la que sobre todo aumenta en el último capítulo (donde se presenta la cuestión de la falta de sacerdotes como un problema fundamental, no logrando situar la problemática real a la que se enfrenta la Iglesia en el presente).

El otro trabajo a considerar es el de Pablo Richard, ya indicado[102]. Se trata de un avance cualitativo en la problemática de la periodización, desde un marco teórico preciso y novedoso (en cuanto a su aplicación a la historia de la Iglesia en América latina). En varios puntos la tesis es renovadora. Queremos indicar algunas cuestiones centrales. En primer lugar y siempre con respecto a la periodización, al definir correctamente el 1870-1880, como un momento divisorio de la periodización del siglo XIX, cuestión que no se había indicado antes por razones teóricas, Richard muestra que es el momento de la expansión del fenómeno el imperialismo (y el afianzamiento del liberalismo maduro: por ejemplo: Porfirio Díaz 1877, General Roca 1880, Guzmán Blanco 1870, la República brasileña 1889, la emancipación cubana o puertorriqueña 1898). Esto permite comprender mejor la etapa anterior (1830-1880) y la posterior (1880-1930), y el sentido de ambos medios siglos aproximadamente, con diferencias nacionales, por supuesto.

En segundo lugar; es novedoso al comenzar la tercera época en 1959, en relación a numerosos hechos en todo el continente.

Si a esto se agrega la clarificación que se efectúa sobre la importancia del liberalismo proteccionista o de «mercado interno», permitiendo descubrir que no todo fue conservadurismo católico en el siglo XIX, la tesis es un aporte nuevo en el debate y la tendremos muy en cuenta.

2) *Épocas, períodos, fases*

Una última cuestión. Pensamos que deben definirse los criterios para dividir el continuo histórico (*Geschehen*) en *épocas* históricas (*Historie*). Por épocas entendemos los momentos más importantes de la historia que, fundamentalmente, quedan definidas en referencia a la estructura de la totalidad práctico-productiva que la determina (tanto a la sociedad global como a la Iglesia).

Así el régimen feudal determinó la edad media, y el capitalismo la edad moderna en Europa. De la misma manera habría una época amerindiana prehispánica, colonial americana de dependencia hispano-lusitana con modelo

102. Cf. *Mort des chrétientés et naissance de l'église*, publicación en offset, Centre Lebret. Paris 1978.

de cristiandad, y neocolonial de capitalismo periférico del mundo anglosajón. Quedaría para el debate futuro la tesis de que en 1959 se iniciaría una nueva época originada por un régimen poscapitalista, fecha en la que Juan XXIII anuncia la convocatoria del concilio Vaticano II.

Los *períodos* en cambio son momentos internos de las épocas, cuya caracterización depende más bien del conjunto de acontecimientos dentro de un mismo tipo de totalidad práctica productiva, pero modelizada de manera definida. Así, en 1930 comienza en América latina el «modelo» populista de alianza de clases que configura un bloque histórico con un proyecto de capitalismo nacional. Este bloque histórico se agota luego de un decenio del término de la segunda guerra mundial, paulatinamente y con diferencia en todos los países. Este período político-económico del populismo (en Brasil 1930-1954) en la historia de la Iglesia lo venimos denominando la «nueva cristiandad». La estructura del bloque histórico de la totalidad histórico-concreta determina, relativamente, a la Iglesia. Pero la Iglesia, dentro de su autonomía también relativa, genera una respuesta apta para el contexto con la Acción católica y la teología de los dos niveles de lo temporal-espiritual. Es un período y no una época; es un tiempo delimitado por el surgimiento de un «modelo» político y eclesial y por su debilitamiento (en algunos lugares desaparece, en otros sobrevive bajo nuevas formas).

Las *fases* son momentos internos en los períodos donde se dan, dentro del mismo período o modelo, cambios en el bloque histórico no determinantes sino secundarlos, o coyunturas de significación tal que indican que es necesario mostrar alguna diferencia. Entre el desarrollismo bajo gobiernos de democracia formal (1954-1964) en Brasil, y el desarrollismo de «seguridad nacional») (1964 en adelante), no hay un cambio total de modelo, pero sí una variación del bloque histórico, del funcionamiento de los aparatos del Estado, etc. Hay una nueva fase.

b) *Criterios de CEHILA*

En sus encuentros de Quito (1973) y Chiapas (1974), CEHILA se ocupó de definir los criterios fundamentales para escribir esta *Historia general de la Iglesia*. Algunos son de mayor importancia estructural, otros tienen la función de delimitar un campo formal o externo. Por ello describiremos brevemente esos criterios en un cierto orden.

1) *El pobre es el lugar hermenéutico por excelencia de la historia de la Iglesia*

Este es el criterio primero de CEHILA desde su origen: «se entiende teológicamente la historia de la Iglesia en América Latina como la historia del sacramento de salvación entre nosotros: la Iglesia como institución sacramental de comunión, de misión, de conversión, como palabra profética que juzga y salva, como Iglesia de los pobres. Aunque todos estos aspectos son expresiones vivas de un solo cuerpo, nos parece que es más conveniente por razones evangélicas, históricas y exigencias presentes prestar especial atención en nuestro enfoque histórico al pobre. Porque en América latina la Iglesia siempre se ha encontrado ante la tarea de evangelizar a los pobres (el

indígena, el negro, el criollo, el pueblo y su cultura, etc.»)[103]. Se trata del segundo de los diez criterios definidos.

Es decir, todo juicio interpretativo de los hechos que manifiestan la realidad que nunca es transparente sobre la Iglesia (como «Iglesia de los pobres») se efectuará desde su relación con su función esencial: «evangelizar a los pobres», que fue, por otra parte, el criterio de toda la labor profética de Jesús, cuando llegando a su pueblo natal, Nazaret, desenroscó el rollo de los profetas y leyó: «el Espíritu del Señor está sobre mí y me ha ungido para evangelizar a los pobres» (Lc 4,18; Is 61,1).

Esto supone difíciles exigencias metodológicas, archivísticas, y hasta de estilo expositivo. Pensamos que se podrá escribir en América latina una tal historia cuando surja nuestro movimiento de historiadores con *nuevo estilo*.

2) *Es una historia científica y teológica*

Como historia es una expresión científica, y como historia de la Iglesia escrita por creyentes y militantes es al mismo tiempo teología, y esto porque «la historia de la Iglesia incluye como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico»[104].

3) *Es una historia latinoamericana, por ello parte del tercer mundo: es parte de una historia mundial de la Iglesia*

El objetivo concreto de esta *Historia general* es sólo describir el acontecer eclesial en el horizonte latinoamericano, regional, supranacional. Pero, al mismo tiempo, hemos ido descubriendo la importancia de la historia de la Iglesia en el tercer mundo. En los encuentros de Dar-es-Salaam (Tanzania), Accra (Ghana), Colombo (Sri Lanka) y Sâo Paulo, CEHILA ha ido presentando la importancia de escribir una historia de la Iglesia en el tercer mundo. Es decir, se trataría de una historia mundial de la Iglesia no escrita ya desde sólo Europa o Estados Unidos, sino desde la realidad mundial de la Iglesia presente. Se trataría de «decentrar» la exposición y dar la palabra *por igual* a todas las Iglesias en el presente.

4) *Es un proyecto ecuménico*

De la misma manera nuestra *Historia general* es un proyecto ecuménico tanto por su contenido como por sus autores. Es ecuménico por su contenido, porque se trata, en todos los casos, de respetar la posición de los hermanos protestantes o católicos. Por ello, por ejemplo, el «modelo» de cristiandad puede ser criticado por católicos, e igualmente el «modelo» de identificación del protestantismo en el siglo XIX con la expansión del imperialismo anglosajón. Es un *mea culpa* mutuo.

103. CEHILA, *Bartolomé de las Casas e Historia de la Iglesia en América latina*, Barcelona 1976, 199.
104. Ibid., 199.

Por otra parte, las partes católicas de esta obra las escriben católicos y las partes protestantes protestantes. Es un deber de justicia mínimo.

5) *Otros criterios*

Estos criterios son fundamentales para la constitución de una escuela histórica latinoamericana. En primer lugar, los *destinatarios* de la obra son principalmente los pastores, los agentes de pastoral, los militantes, dirigentes, los laicos, los líderes sindicales[105].

Debe entenderse que no es contradictorio escribir una historia *desde el pobre y para el pobre* pero que, en casos de opresión cultural injusta (como por ejemplo el analfabetismo), no puede frecuentemente ser leída por él tal y como se presenta en la actual edición académica. Hay niveles estructurales y lingüísticos de exposición. Pedagógicamente esta obra se dirige a los agentes eclesiales con ciertos estudios. Una historia desde el pobre y para ser considerada *directamente* por el pobre es otro de los proyectos de CEHILA, íntimamente ligado a esta historia, de otro *nivel: popular*, tanto por las ilustraciones como por la estructura del lenguaje mismo. Habría que admitir la finitud de nuestro discurso que obra como por catarata: en un primer nivel, un cierto tipo de lenguaje; en otro nivel, otro. De esta manera, con proyectos diversos, se alcanzan todos los destinatarios. Tenemos conciencia que es el pueblo oprimido de las clases pobres y explotadas, *los que deben escribir su historia* para ser consumida directamente por ellos mismos. Esperamos poder ir avanzando humildemente hacia ese ideal evangélico y científico.

En segundo lugar, no es una obra de una persona sino de un equipo, de un grupo de historiadores que con los años (tarea que sólo ha comenzado) irá orgánicamente unificando sus interpretaciones a partir de criterios comunes. Claro es que cada historiador participante guarda su libertad, sus diferencias, y hasta, en ciertos casos, sus antagonismos.

El abarcar la historia hasta el presente no es secundario. Llegar hasta el «hoy» significa dar a la historia otro sentido; es decir, darle la significación de explicación de la actualidad y no de mera información del pasado por el pasado. Llegar hasta hoy es darle a la historia un sentido militante, comprometido, explicativo de la praxis de los cristianos en la coyuntura de los 80.

Claro es que nadie como los autores tienen conciencia de sus limitaciones; pero no por sumamente limitada nuestra obra debería dejarse para un indefinido futuro cuando las investigaciones monográficas, locales y nacionales hubieran llegado a tal tipo de desarrollo en el que se pudiera entonces intentar una historia *latinoamericana*. No es posible; la tarea es dialéctica: la síntesis apoya el análisis, y el análisis permite una mejor síntesis. Es una espiral en ascenso y queremos dar un paso inicial decisivo.

5. *Fuentes y bibliografía*

Este parágrafo tiene un sentido introductorio a la cuestión, y remite a la bibliografía usada en cada volumen y citada por los autores de las historias de la Iglesia en las áreas y en los diversos países.

105. *Ibid*., 200.

a) *Fuentes inéditas*

Sólo indicaremos algunas referencias, ya que un trabajo exhaustivo significaría una obra de mayores proporciones. Valga entonces lo que sigue para el que se inicia desde cero en la investigación de historia de la Iglesia en América latina[106].

Para la historia de la Iglesia hispanoamericana en la época colonial, en España se encuentra el más importante archivo, el Archivo General de Indias (*AGI*) del palacio de la Lonja en Sevilla. Los fondos para nuestros fines se encuentran en la sección de Patronato (294 legajos), y en el de Audiencias (casi 19,000 legajos); aunque en todas las restantes secciones se encuentran materiales útiles[107]. No podemos olvidar el Archivo General de Simancas[108], donde hay mucho material sobre indígenas, y la famosa bula de Alejandro VI, *Inter caeteras* del 3 de mayo de 1493. Sobre jesuitas y el Tribunal de la Inquisición hay papeles en el Archivo Histórico Nacional[109]. En la Biblioteca Nacional hay mucho material para la historia de la Iglesia[110]. Lo mismo puede decirse de la biblioteca del Palacio real[111] o de la biblioteca de la Real Academia de la Historia, donde están las obras de Juan Bautista Muñoz, cronista de las Indias. Por su parte, en la Biblioteca del Escorial[112], hay igualmente materiales, tales como la *Historia* de Motolinia o el texto del Concilio III de Lima; lo mismo en la biblioteca provincial de Toledo (que guarda la «Colección Lorenzana» con el IV Concilio de México, entre otros documentos).

En Portugal, para la historia de la Iglesia en Brasil y el Maranhão, hay igualmente gran cantidad de archivos. En primer lugar, el Archivo Nacional de Torre do Tombo[113], donde se encontrarán materiales como las colecciones de bulas, los archivos de la *Ordem de Cristo*, de la *Mesa da Consciência e Ordens*, del Santo Oficio, etc. La sección del *Corpo cronológico* es análoga a la del Patronato del Archivo de Indias. En segundo lugar, el Archivo Histórico Ultramarino[114], mejor estudiado que el anterior para nuestros fines, que sería como un archivo de Sevilla para el Brasil. En tercer lugar, la Biblioteca Nacional de Lisboa, donde se encuentra la «Colección Pombalina», de importancia. No puede olvidarse la Biblioteca del Palacio da Ajuda[115] o el de la

106. Cf. L. Gómez Canedo, *Los Archivos de la Historia de América*, México 1961/t. I-II.

107. Cf. Torre Revello, *El Archivo General de Indias de Sevilla*, Buenos Aires 1929. Hay obras sobre el archivo de Torres Lanzas, Germán Latorre, Cristóbal Bermúdez, etc.

108. Cf. para este y otros archivos españoles P. Torres Lanzas, *Guía histórica y descriptiva de los archivos, bibliotecas y museos arqueológicos de España*, Madrid 1916. Para España consúltese *Guía de fuentes para la historia de Iberoamérica conservadas en España*, Madrid 1966.

109. Cf. *o. c.*, 3-128.

110. Cf. J. Paz, *Catálogo de los manuscritos de América existentes en la Biblioteca Nacional*, Madrid 1933.

111. Cf. J. Domínguez Bordona, *Manuscritos de América*, Madrid 1935.

112. Cf. E. Zarco Cueva, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1924-1929.

113. Para todo este tema véase J. C. de Macedo Soares, *Fontes da História da Igleja Católica no Brasil*, São Paulo 1954. Para la Torre do Tombo, P. A. de Azevedo-A. Baiao, *O Archivo da Torre do Tombo*, Lisboa 1905.

114. Cf. E. Castro e Almeida, *Inventario dos Documentos relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar de Lisboa*, Rio 1913-1936, I. I-VIII.

115. Cf. C. A. Ferreria, *Inventario dos manuscritos da Biblioteca da Ajuda riferentes a America do Sul*, Coimbra 1946.

Academia das ciencias, el Archivo Histórico Militar, las bibliotecas públicas de Porto[116] y de Evora, el Archivo del ministerio de negocios extranjeros, o los existentes en Coimbra. Puede consultarse la obra de Jorge Hugo Pires de Lima, *Valiosa colecção do arquivo dos feitos findos para o estudio da colonização do Brasil*, Lisboa, 1961.

En tercer lugar, y todavía en Europa, están los archivos de Roma. En el Archivo Vaticano[117] está la Regesta Vaticana (con bulas hasta 1605), la Regesta Lateranensia (hasta 1803), y, entre otros, los Breves lateranenses (1490-1800). El Archivo Consistorial (*Acta Camerarii*) es de lo más importante del Archivo Vaticano en cuanto a nombramientos de obispos. En *Processi* se encuentran informaciones sobre las causas de muchos latinoamericanos. Es de importancia todo el material de las visitas *ad limina*. En la Congregación de negocios extraordinarios hay mucho material, en especial sobre la época de la emancipación, que trabajó especialmente Pedro de Leturia. Además, en la Congregación para la evangelización de los pueblos (*De propaganda fide*) hay materiales desde 1623.

Cabe indicarse los archivos centrales de los franciscanos[118], de los Jesuitas[119], de los dominicos, de los agustinos, etc.

Además, en el archivo de la embajada de España en la santa sede se guarda parte del material de las presentaciones de obispos y otros trámites ante el Vaticano. En la Biblioteca Nacional Vittorio Emmanuele se encuentran expedientes con la causa de beatificación de numerosos santos latinoamericanos: Francisco Solano, Juan Masías, Palafox y Mendoza, Mariana de Jesús, José Anchieta, Martín de Porres, Pedro Claver, Pedro de Urraca, Santa Rosa, Santo Toribio, Sebastián de Aparicio, etc.

En América latina, por supuesto, es donde se encuentra la gran mayoría del material archivístico[120].

Es en México, pese a las devastaciones, donde hay más documentos de la historia de la Iglesia[121]. En el Archivo General de la Nación hay series de legajos sobre nuestro tema, como por ejemplo: clero secular y regular (217 volúmenes), hospitales, indios, inquisición (1.702 volúmenes), jesuitas, obispos y arzobispos, santa cruzada, templos y conventos, universidad (572 volúmenes). Hay también archivo de fondos en el Instituto nacional de antropología e historia, y muchos otros. En el Archivo del cabildo se encuentran las Actas capitulares desde 1536 hasta la fecha. Hay archivos conventuales, parte de los cuales han sido incorporados a archivos del gobierno. En todas las catedrales o

116. Cf. *Catálogo dos manuscritos ultramarinos da Biblioteca Pública do Porto,* Lisboa 1938.

117. Cf. Lajos Pastor, *Guida delle fonti per la storia dell' America latina negli Archivi della Santa sede e negli Archivi ecclesiastici l'Italia*, Vaticano 1970.

118. Cf. J. M. Pou y Martí, *Index Regestorum Familiae Ultramontanae*, en *Archivum Franciscanum Historicum* (Florencia) XII-XX, 1919-1927.

119. De cuyos archivos se vienen publicando los *Monumenta Historica Societatis Jesu*, de las cuales F. Zubillaga ha entregado la parte de la Florida. A. Egaña la parte peruana y S. Leite la parte brasileña, parcialmente.

120. Cf. R. R. Hill, *The National Archives of Latin America*, University of Cambridge, Mass. 1945; Id., *Ecclesiastical archives in Latin America*: Archivum (Paris) 4 (1954) 135-144; J. P. Harrison, *Guide to materials in Latina America in the National Archives*, Washington 1961-1967, t. I-II.

121. Cf. L. Medina Ascencio, *Archivos y bibliotecas eclesiásticas*, México 1966; L. Gómez Canedo, *Archivos eclesiásticos de México*, en *Anuario de Bibliotecología, Archivología e Informática* (México), III (1971); J. Specker, *Missionsgeschichtliches Material*: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, XXX (1974) 220 s.

principales parroquias hay archivos; como en el archivo eclesiástico del arzobispado de Guadalajara, la biblioteca palafoxiana de Puebla, de Oaxaca, Durango, Zacatecas, y en prácticamente todos los Estados del país. Además hay archivos indígenas mayas, como por ejemplo en Chiapas, en Ebtum (Yucatán) o en San Pedro Yolox (Oaxaca).

El Caribe no es tierra de archivos; la humedad y el comején dan cuenta de ellos con rapidez. En Santo Domingo muy poco se puede encontrar en el Archivo General de la Nación o en el Archivo de la catedral (libros de bautismo y actas del cabildo eclesiástico)[122]. En Puerto Rico el Archivo histórico de la Universidad en Río Piedras ha reunido el material más importante. Existen otros (Archivo general del Estado, Archivo histórico municipal). En la catedral se está reorganizando el material gracias a la labor de Arturo Dávila. Mario Rodríguez viene trabajando sobre archivos parroquiales[123]. En Cuba hay material[124] en el Archivo Nacional de Cuba, pero hay pocos documentos anteriores al siglo XVIII. El Archivo arzobispal de La Habana y el del cabildo catedralicio tienen materiales valiosos.

En Centro América el Archivo General del Gobierno de Guatemala es el más importante[125], donde hay papeles abundantes sobre Real Patronato (1634-1820); misiones, santa cruzada, conventos, etc., en Gobierno superior. Hay un capítulo del Archivo sobre asuntos eclesiásticos. El Archivo del arzobispado se encuentra en buen estado, y es muy rico. Hay también los archivos del Colegio misionero de Cristo crucificado y el de los franciscanos. En Costa Rica cabe destacar el Archivo Nacional de San José; en Nicaragua el Archivo Nacional y el de la curia eclesiástica de León, este último el más importante para la Iglesia; en Honduras en el Archivo Nacional hay poco sobre Iglesia; lo mismo en El Salvador donde hay algo en el archivo de la curia eclesiástica. En Panamá simplemente nada o muy poco.

En Colombia, el Archivo Nacional es el más importante, dado que en 1948 fue incendiado el valioso archivo del arzobispado de Santa Fe. Hay temas tales como indios (78 volúmenes), capellanías (26 tomos), conventos (78 tomos), y muchos otros: curas y obispos, colegios, etc. , de valor para la historia de la Iglesia. Se han publicado series de índices de las diversas partes del archivo[126]. En el interior hay archivos eclesiásticos de importancia (como el Archivo del arzobispado de Popayán, el del Colegio franciscano de misiones en Cali, etc.)[127].

En Venezuela, en el Archivo General de la Nación en Caracas hay capítulos tales como bulas de la santa cruzada, diezmos, Iglesias, indígenas,

122. Cf. F. Sevillano Colom, *El Archivo General de la Nación y el servicio de microfilm de la UNESCO*; Boletín del Archivo General de la Nación (Ciudad Trujillo) XXII, 101-102 (1959) 205-225; L. Rodríguez Guerra, *Historia de los archivos de la República Dominicana*; Boletín de la Unión Interamericana del Caribe, dic. (1942) 35-50; H. Polanco Brito, *Archivos eclesiásticos de la República dominicana*; Boletín CEHILA 16-17 (1979) 26-29.

123. Sobre este tema véase el artículo de L. Hanke, *Archivos eclesiásticos de América latina*; Boletín CEHILA 16-17 (1979) 8-10.

124. Cf. L. Marino Pérez, *Guide to the materials for American history in Cuban archives*, Washington 1907.

125. Cf. R. Chamberlain, *Report on Colonial materials in the Government Archives of Guatemala City,* en *Handbook of Latin American Studies* (1936).

126. Cf. Restrepo Posada, *Los archivos eclesiásticos colombianos*; Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica (Medellín) 1/2 (1966) 169-173.

127. Cf. Wendell Graff, *Inventario de algunos archivos locales de Colombia y Cundinamarca*; Anuario Colombiano de Historia Social (Bogotá) 5 (1970) 219-229.

misiones, negocios eclesiásticos y otros útiles para nuestros fines. El Archivo Arzobispal de Caracas[128] tiene mucho material, como también el Archivo del cabildo eclesiástico que tiene las actas capitulares desde 1580 hasta nuestros días. Hay archivos de la orden franciscana y parroquiales de interés, y también en el interior (como el Archivo histórico de Zulia en Maracaibo o el Archivo histórico de la provincia de Mérida).

En el Perú, región de tanto rango como México, los documentos han corrido peripecias tales que pocos nos han llegado en relación a los que debieran haber. Hay papeles para nuestros fines en el Archivo Nacional, en la Biblioteca Nacional, en el Archivo de relaciones exteriores, pero principalmente en el Archivo arzobispal de Lima[129], donde se encuentran decenas de legajos, entre otros, sobre las causas de beatificación de los santos peruanos, pero mucho sobre historia popular de la Iglesia (en capítulos tales como «beaterios», socorros de indios pobres, hermandades, etc.). Además, archivos como el del Convento de San Francisco (con ricos materiales sobre la historia de los franciscanos en Sudamérica), de los descalzos, del convento de San Agustín, de la Merced, del cabildo eclesiástico (cuyas actas capitulares comienzan en 1575), del Seminario Santo Toribio de Mogrovejo, etc.[130]. No podemos dejar de hablar del Archivo histórico de Cuzco (donde hay materia de historia de la Iglesia), y en especial del Archivo arzobispal, del cabildo eclesiástico, de la Merced, de San Francisco, etc. Los hay también en Arequipa (Archivo arzobispal), en Trujillo (Archivo arzobispal y del cabildo eclesiástico), el del Colegio de Ocapa, etc.

En Ecuador, el Archivo Nacional de historia tiene menor importancia que el Archivo municipal de Quito, con fuentes desde 1534. El Archivo arzobispal de Quito[131] y el del cabildo eclesiástico son de utilidad. Hay archivos de valor en el ámbito municipal en Ibarra, Ambato, Cuenca, Riobamba, Guayaquil, etc.[132].

En Bolivia, el Archivo Nacional está en Sucre[133], donde se encuentran, por ejemplo, 41 volúmenes sobre Mojos y Chiquitos. Algo se encuentra en el Archivo del cabildo eclesiástico de Sucre (desde 1572). También hay materiales en Santa Cruz de la Sierra[134], y en otras ciudades del interior, en especial en Cochabamba.

En el Cono Sur, en Argentina, el Archivo General de la Nación es el más antiguo de América latina (fundado en 1821), donde hay material para

128. Cf. J. Suría, *Catálogo general del Archivo arquidiocesano de Caracas*, Caracas 1964; M. Briceño Perozo, *Concentraci6n de archivos eclesiásticos, en Memoria del I Congreso Venezolano de Historia Eclesiástica*, Caracas 1970, 259-261.

129. Cf. V. Trujillo Mena, *Archivo arzobispal de Lima*: Boletin-CEHILA 16-17 (1979) 11-15; y R. Vargas Ugarte, *El archivo arzobispal de Lima,* en *Handbook of Latin American Studies*, Cambridge 1936.

130. Cf. F. Barreda, *Libros parroquiales de ciudades del Perú*: Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas 10 (1957) 79-85.

131. Cf, J, H. Pazmiño, *Archivo arzobispal de Quito*: Boletín-CEHILA 16-17 (1979) 15-17.

132. Cf. O. Romero Arteta, *Índice del Archivo de la antigua provincia de Quito de la Compañía de Jesús*: Boletín del Archivo Nacional de Historia (Quito) IX /14-15 (1965) 180-191.

133. Cf. J. de Zengoitia. *The national archiv and the national library of Bolivia al Sucre*: The Hispanic American Historical Review (1949) 649-676.

134. Cf, C, López-F. Cajías, *Archivo de la catedral de Santa Cruz de la Sierra*: Boletín-CEHILA 16-17 (1979) 17-28

nuestros fines: diezmos, misiones (en particular las jesuíticas), etc.[135]. El archivo del arzobispado de Buenos Aires se quemó en buena parte en 1955; poco hay en el archivo del cabildo eclesiástico, algo en el de San Francisco. En Córdoba el Archivo histórico y el arzobispal, ahora bien cuidados, tienen documentos de interés, lo mismo que el Archivo de la Universidad (desde 1609, época de la fundación del colegio de los jesuitas en Santiago del Estero). En Mendoza hay un Archivo General de la provincia; en Santiago del Estero hay un Archivo General de la provincia y otro en la catedral, lo mismo en Salta, Santa Fe y Corrientes.

En Paraguay, el Archivo Nacional[136] y el de la curia eclesiástica son los más importantes. En Uruguay existe el Museo nacional, que tiene algunos fondos[137].

En Chile, el Archivo Nacional en Santiago tiene fuentes sobre los jesuitas, inquisición, y el «Archivo Eyzaguirre». En la Biblioteca Nacional se encuentra la «Sala Medina» del gran historiador. El Archivo arzobispal en la curia comienza en 1634. El de los franciscanos comienza en 1553 y es muy bueno. Últimamente se viene descubriendo el valor de los archivos parroquiales[138]. En Brasil, debe citarse en primer lugar el Archivo nacional en Río, que no sólo incluye la época colonial sino igualmente la época de la estadía de la corte en Brasil. Las colecciones *Eclesiástica*, Negocios de Portugal: *assuntos eclesiásticos* (hasta 1820 con papeles sobre la *Mesa de Consciência e Ordens, irmandades*, etc.), cartas regias, bulas, compromisos de irmandades religiosas (1728-1827), y, en fin, documentos sobre catedrales, cabildos eclesiásticos, ermitas, irmandades, etc. En Río de Janeiro, en el archivo arzobispal hay igualmente unos 1.600 documentos (desde 1575). En Sâo Paulo debe indicarse el Archivo público de Estado y el Archivo municipal, aunque el archivo arzobispal no tiene documentos del siglo XVI, pero sí desde 1640. En Bahía hay un registro parroquial a partir del siglo XVII y un Archivo de la curia metropolitana. Hay archivos igualmente en Belém, Cuiabá, Coiás, Mariana, Olinda, Sâo Luis do Maranhão. De las sedes episcopales posteriores al siglo XVIII cabe nombrarse la Aparecida, Campinas, Curitiba, Diamantina, Florianápolis, Limoneiro do Norte, Petrópolis y Sobral, que tienen archivos, y, por su parte, las órdenes religiosas (benedictinos, carmelitas, franciscanos) poseen igualmente archivos[139].

135. J. C. Zuretti, *Documentos eclesiásticos de la época de la revolución existentes en el Archivo General de la Nación*: Archivum (B. Aires), IV/I (1960), 297-370; G. Furlong, *Diseños de carácter eclesiástico que se conservan en el Archivo General de la Nación*: Archivum, III/2 (1959) 304-337; L. García Loydl, *El Archivo del Cabildo eclesiástico de Buenos Aires*: Archivum, IV/I (1960) 371-376. Véase Torre Revello, *El archivo general de la Nación argentina*: Revista de Historia de América (1938) 41-52.

136. Cf. J. F. Pérez, *Los archivos de la Asunción del Paraguay*, Buenos Aires 1923.

137. Cf. Revista Histórica (Montevideo) XV (1944) 85-105.

138. Cf. R. Díaz Vidal en Revista de Estudios Históricos (Santiago) 10 (1962) o J. M. Cassasa en *Inventario del archivo de la parroquia de Chiuchiu*: Revista de la Universidad del Norte I (1968). Véase la obra de Cl. Morin, *Los libros parroquiales como fuente para la historia demográfica y social*: Historia Mexicana 21/83 (1972) 389-418.

139. Cf. A. Méndez de Gouveia, *Relaço dos compromissos de Irmandades, cofrarias e misericórdias do Bradil, existentes no Arquivo Histórico colonial,* en *Anais do IV Congresso de História Nacional*, Río 1949; J. da Paz Lopes, *Uma corporaço religiosa durante os séc. XVII e XVIII*: Revista Historica de Sâo Paulo 93 (1973) 97 s; M. R. da Cunha Rodrigues, *As fontes prirnárias existentes no Arquivo da Curia de Sâo Paulo*: Revista Historica de Sâo Paulo 66 (1966) 437 s; B. J. Barbosa, *Archivo Histórico da Venerável Ordem Terceira da Nossa Senhora do Monte do Carmo*, Rio 1872; y en especial la obra ya nombrada de José Carlos de Macedo Soares.

Este rápido recorrido nos permite comprender que la historia de la Iglesia en América latina, a partir de trabajos monográficos con fuentes de archivos de primera mano, tendrá que proseguir su largo camino hasta bien internado el siglo XXI. Nuestra *Historia general* por ello es un alto de síntesis en el camino, conociendo sus limitaciones, pero su necesaria función al permitir cobrar una visión de conjunto, e, inmediatamente, alimentar la praxis del creyente, del militante.

Hasta ahora en América latina, no tenemos ninguna información sistematizada en torno a los archivos y fuentes no editadas en torno al *protestantismo**. Tampoco existe alguna descripción del contenido de los archivos, cuando existen. El investigador debe entonces dirigirse en cada país a la sede central de cada sociedad religiosa protestante, donde encontrará, en la mayoría de los casos, un archivo denominacional. En México, por ejemplo, la Iglesia metodista ha constituido un archivo histórico y organizado una sociedad de estudio de la historia del metodismo en el país. Además de los archivos denominacionales, se han creado archivos en los concilios evangélicos nacionales que sirven o han servido de impulso al ecumenismo al interior del protestantismo latinoamericano. Estos archivos se ubican en la sede de cada concilio evangélico nacional y tienen mucha información en torno al movimiento interdenominacional iniciado a partir del Congreso de Panamá (1916). También los movimientos ecuménicos surgidos en la década de 1960 han constituido archivos propios que se encuentran en la sede central de cada organismo. En Lima se encuentran los archivos de la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC), así como de la Unión Latinoamericana de Juventud Ecuménica (ULAJE). En México se ubican los archivos de la Acción Social Ecuménica Latinoamericana (ASEL); una parte de los archivos de Iglesia y Sociedad en América Latina se han trasladado de Montevideo a Buenos Aires, la otra ha sido destruida por la represión. En México se encuentran igualmente, los archivos de la Federación Universal de los Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC). La Coordinadora de Proyectos Ecuménicos (COPEC) tiene sedes en Puerto Rico y México, y los archivos de UNELAM (Movimiento pro Unidad Evangélica en América Latina) están dispersos o actualmente re ubicados en la sede central del Consejo Latinoamericano de Iglesias en el Brasil.

En fin, los grandes seminarios protestantes latinoamericanos tienen bibliotecas donde se conservan muchas colecciones de revistas evangélicas regionales y nacionales; son imprescindibles para la investigación. El Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISEDET) en Buenos Aires, la Facultad evangélica de teología en Santiago de Chile, los Seminarios metodista y presbiteriano en Río de Janeiro, el Seminario bautista de Recife, el Seminario bíblico de San José de Costa Rica, el Seminario evangélico de teología de Matanzas, Cuba, el Seminario evangélico teológico de Río Piedras, Puerto Rico y la Comunidad teológica de México en México tienen igualmente materiales.

Sin embargo, las fuentes más importantes de información sobre el protestantismo latinoamericano se encuentran fuera del continente, en los Estados Unidos y Europa. No tenemos una descripción sistemática de la ubicación y

(*) Estas líneas, y todo lo referente al protestantismo, es obra del Rev. Jean Pierre Bastian (México).

del contenido de tales archivos. Están por lo menos en muy buenas condiciones. Se deben consultar en primer lugar los archivos de las sociedades misioneras norteamericanas y europeas, en particular en los metodistas del norte y del sur de los Estados Unidos, de los bautistas del norte y del sur, así como de las decenas de denominaciones, misiones de fe y grupos pentecostales. En el caso de los presbiterianos norteamericanos podemos mencionar las siguientes fuentes:

Montreat, N.C., Fundación de historia de las iglesias presbiterianas y reformadas (*Reportes y cartas de las misiones en América Latina*).
Nashville, Ten., Board of World Mission de la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos (*Latin American's missions files*).
Philadelphia, Pa., Sociedad histórica presbiteriana (*Cartas latinoamericanas*).
Princeton, N.J., Seminario de Princeton, *Papeles de Robert Speer*.
Washington, D.C., Biblioteca del Congreso, División de los Manuscritos, *Papeles de Samuel G. Inman*.

En Europa, a título de ejemplo, todos los datos sobre las misiones de los moravos de América latina se encuentran en el archivo de la sede central de la Iglesia en Hernhutt, Alemania Democrática.

En fin, dos archivos son imprescindibles para cualquier investigador sobre el protestantismo latinoamericano y mundial. Por un lado el Archivo y Biblioteca del Consejo Mundial de las Iglesias (WCC) cuya sede está en Ginebra. Ahí se encuentran todos los documentos relativos al movimiento ecuménico donde podemos seguir la actuación y participación de los latinoamericanos y el desarrollo de los lazos que se han establecido a lo largo de los años. De igual manera el Archivo y la Biblioteca del Consejo Nacional de las Iglesias Norteamericanas (NCC-USA), ubicados en la ciudad de Nueva York, son de primera importancia para el conocimiento de la historia de las misiones protestantes en América latina.

b) *Algunas fuentes editadas*

La lista que a continuación damos de algunas fuentes editadas útiles para la historia de la Iglesia en América latina, tienen la función de servir de ejemplo.

1) *Fuentes editadas*

Cedulario Indiano recopilado por Diego Encinas. Reproducción de la edición única de 1596, edit. Cultura Hispánica, Madrid 1945-1946, I-IV.
Cedulario Americano del siglo XVIII. Colección de disposiciones legales indianas desde 1680 a 1800 contenidas en los Cedularlos del Archivo Gral. de Indias, edit. A Muro Orejón, Sevilla 1956-1969, I-II.
Colección de documentos inéditos para la historia de España, edit. Impr. Viuda Clavero, Madrid 1864-1895, I-CXII (ver: Díaz Trechuelo. Ma. de L., América... en la *Colección de Documentos inéditos de España*, Catálogo temático, geográfico y cosmológico, en Anuario de Estudios Americanos (Sevilla), XXVII (1970) 641-732.
Colección de documentos inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista y Colonización de las Antiguas Posesiones de Ultramar (II Serie), Madrid, 1885-1932, I-XXV (ver: Schäfer, Ernst, *Indice de la Colección de los Documentos Inéditos de Indias*, Madrid 1946-1947, I-II).
Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica (1493-1810), publ. por Richard Konetzke, Madrid 1953-1962, I-V.
Colección Muñoz. Documentos recopilados por el doctor Juan B. Muñoz, que se conservan en la Academia de Historia de Madrid.

Cuerpo de Documentos del siglo XVI sobre Derechos de España, publ. por Lewis Hanke-Carlos Millares, México 1943.
Études et Documents pour l'Histoire Missionnaire de l'Espagne et du Portugal, publ. por Robert Ricard, Louvain 1931.
Leyes, Las... Nuevas (1542-1543), con transcripción y notas de A. Muro Orejón en Anuario de Estudios Americanos (Sevilla), II (1945).
Leyes, Recopilación de... de los Reynos de las Indias, impr. por Julián Paredes, Madrid 1681, I-IV, en Inst. Cultura Hispánica, Madrid, I-III Schäfer, Ernst, *Las Rúbricas del Consejo Real y Supremos de Indias*, Sevilla 1934.
Catálogo da exposição da História do Brasil, clase V1: *Historia eclesiástica en Annaes da Bibliotheca Nacional*, vol. 9, 1881-1882, 749-812.
Compendiosa relación de la cristiandad de Quito, por B. Regio, edit. por C. García Goldaraz, Madrid 1948.
Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile, publ. por José T. Medina, Santiago 1883-1902, I-XXX.
Colección de documentos para la Historia de Costa Rica, publ. por León Fernández, San José-Barcelona 1881-1902, I-X.
Colección de documentos históricos inéditos referentes al arzobispado de Guadalajara, publ. por Francisco Orozco y Jiménez Dávila Garibai, Guadalajara 1922-1927, I-VI.
Colección de Cédulas Reales dirigidas a la Audiencia de Quito 1560-1660, publ. por el Archivo Nacional, Quito 1935, I-IX.
Colección de documentos para la Historia de la Iglesia en el Perú, publ. por Lisson Chaves, Sevilla 1943-1945, I-IV.
Colección de documentos inéditos para la Historia de Colombia, publ. por Juan Friede, Bogotá 1955-1965, I-X.
Colección de documentos para la historia de México, publ. por J. Garcia Icazbalceta, México 1858-1866, I-II.
Colección de documentos para la historia de Colombia, Epoca de la Independencia, publ. por Elías Ortiz S., Bogotá 1966.
Compendiosa descripción del Arzobispo de México hecha en 1570 y otros Documentos, publ. por L. García Pimentel, México 1897,461 p.
División y límites de los obispados de Cuzco, los reyes de Quito, en Museo Histórico (Quito), 41-42 (1962) 80-89.
Documentos para la historia de la Iglesia colonial en Venezuela, publ. por Guillermo Figuera, Caracas 1965, I-II, 397-488 p.
Documentos para la historia colonial de los Andes venezolanos (siglos XVI al XVIII), publ. por José A. de Armas Chitty, Caracas 1957, 320 p.
Documentos para la historia argentina. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús, publ. por C. J. Leonhardt, Buenos Aires 1904.

2) *Decisiones romanas y otros documentos*

Bulario de la Iglesia mejicana. Documentos relativos a erecciones, desmembraciones. ..de diócesis mejicanas, publ. por J. García Gutiérrez, México 1951, 596.
Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum, publ. por el Card. Gaude, A. Taurinorum, Roma-Nápoles 1859-1867, t. IV-XII.
Bullarum Patronatus Portugalliae Regnum in Ecclesiis Africae, Asiae et Oceaniae. Bullas, Brevia, Epístolas..., publ. por Paiva Manso, Olisipone 1868-1879, I-IV.
Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas, publ. por Francisco J. Hernáez y Alfredo Vromant, Bruxelles 1879, I-II (reimpreso por Kraus, Vaduz, USA 1964).
Compendio Bulario Indico, publ. por Baltasar de Tobar, Sevilla, t. I (1954), t. II (1966).
Raccolta de Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili, publ. por A. Mercati, Roma 1919, I-X IX, 1138 p.
Actas y documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires, publ. por E. C. Actis, Buenos Aires 1943-1944.
Colección de documentos históricos del Arzobispado de Santiago. 1. Cartas de los obispos al rey; 2. Cedulario, Santiago 1919-1923.
Documentos para la historia de la diócesis de Mérida, publ. por Antonio R. Silva, arzobispo de la misma diócesis, Caracas 1927, I-V.

Documentos para la historia de Nicaragua (Colección Somoza), Juan Bravo, Madrid 1954-1957, I-XVII.
Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, publ. por Mariano Cuevas, México 1914.
Documentos inéditos que ilustran los orígenes de los Obispados Carolense (1519), Tierra Florida (1520) y Yucatán (1561), publ. por Sergio Méndez Arceo, en Revista de Historia de América (México) 9 (1940) 31-61.
Documentos para la historia de Arequipa, publ. por Víctor de Barriaga, Arequipa 1940.
Levillier, Roberto, *La organización de la Iglesia y Ordenes Religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI*, Madrid 1919, I-II.
Levillier, Roberto, *Papeles eclesiásticos del Tucumán*, Madrid 1926, I-II.
Levillier, Roberto, *Gobernantes del Perú. Cartas y otros documentos del siglo XVI*, Madrid 1913-1926, I-XII.
Levillier, Roberto, *Gobernación de Tucumán. Papeles de gobernantes en el siglo XVI*, Madrid 1920.
Materiales para la historia de la cultura en Venezuela, 1523-1828: documentos del Archivo General de Indias de Sevilla, comp. por Mario Dorta, Caracas 1967, 547 p.
Monumenta Brasiliae, publ. por Serafim Leite, Roma 1956-1960, I-IV.
Monumenta Centro-Americae Historica, publ. por Carlos Molina Argüello, Managua 1965, I.
Monumenta Floridae, publ. por Félix Zubillaga, Roma 1946, I.
Monumenta Mexicana, publ. por Félix Zubillaga, Roma 1956-1957, I-II.
Monumenta Peruana, publ. por Antonio Egaña, Roma 1954-1958, I-II.
Nueva colección de documentos para la historia de México, publ. por Garcia Icazbalceta, México 1886-1892, I-v.
Obispo Mariano Martí. Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784). Estudio preliminar y coordinación por Lino Gómez Canedo, Caracas 1969, I-VII.
Cartas, Informações, Fragmentos históricos e Sermões de José de Anchieta, edit. por Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1933.
Cartas do Brasil de Manoel da Nobrega, edit. por Academia Brasileira, Rio de Janeiro 1931.
Espinosa, Isidro Félix de, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, por Fray... New Edition with notes and introduction by Lino Gómez Canedo, Washington 1964, 931 p.
Jan, J. M. (ed.), *Collecta pour l'histoire du diocése du Cap-Haîtien*, Port-au-Prince 1955, I-II, 367-288 p.
Jan, J. M., *Port-au-Prince: documents pour l'histoire religieuse Port-au-Prince*, 1956, 527 p.
Cortes y Carraz, P., *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*..., Prol. de A. Recinos, Guatemala 1958, 302 p.

3) *Concilios provinciales y Sínodos diocesanos*

Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América, publ. por Tejada y Ramiro, 1851-1859, I-V.
Conciliorum Sacrorum... Nova et Amplissima Collectio, publ. por I. D. Mansi, Paris 1902-1915, XXI-XLVII.
Collectio Maxima Conciliorum Omnium Hispaniae et Novi Orbis, publ. por el cardenal J. Sáez de Aguirre, Roma 1694, IV.
Concilios de Provinciales Primero y Segundo celebrados en la ciudad de México en los años 1555-1565, publ. por F. A. Lorenzana, México 1769; cf. la edición de J. Ramirez, México 1943, I-II.
Concilio II provincial mexicano..., edt. por M. Galván Rivera, Barcelona 1870.
Concilio provincial mexicano IV (1771, impr. por orden de Rafael Sabas Camacho, III Obispo de Querétaro, Querétaro 1898).
Concilio Limana, Constituciones Synodales et alia utilia Monumenta… nunc denuo exarata studio et diligentia Doctoris D. Francisci de Montalvo, publ. por J. Vannaci, Roma 1684.
Concilios Limenses, publ. por R. Vargas Ugarte, Lima 1951-1954, I-III.
Concilio Provincial Limense Segundo, publ. por F. Mateos en Miss. Hispan. VII (1950) 209-296, 525-617.
Primer Concilio de Quito (1570), publ. por F. Mateos en Missionalia Hispanica XXV (1968) 193-147.
Primer Concilio del Río de la Plata en Asunción (1603), publ. por F. Mateos en Missionalia Hispanica XXVI (1969) 157-359.

Concilio Provincial de Santo Domingo (1622-1623), publ. por C. de Armellada en Missionalia Hispanica XXVI (1970) 129-252.
Concilio Provincial de Charcas de 1629, publ. por B. Velasco en Missionalia Hispanica XXI (1964) 79-130.
Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América latina celebrado en Roma el año del Señor de MDCCCXCIX, trad. ofic. Roma 1906.
Acta et Decreta Prirni Concilii Provincialis Nova Carthagine in America Meridionali anno Domini MCMII et a sede Apostolica anno MCMIV examinati et recogniti, Mediolani MCMV.
De Primo Concilio Plenario Brasiliensi (1939) eiusque decretis, Studium histórico, publ. por J. C. Knoll, Romae 1967.
Sínodos de Tucumán de 1597, 1606 y 1607, en Papeles eclesiásticos del Tucumán, publ. por R. Levillier, Madrid 1926, I-II (ver: Mateos F., *Sínodos del obispo de Tucumán, fray Fernando de Trejo y Sanabria*, en Missionalia Hispanica XXVII (1970) 257-340).
Sínodo de Santa Fe de 1556, en G. Romero, *Juan de los Barrios*, p. 459-563.
Sínodo de Quito de 1590, en Vargas Ugarte, *Concilios Limenses II*, p. 150 (ver: Vargas J. M., *Constituciones del Primer Sínodo de Quito*, Quito 1945).
Sínodo de Asunción de 1603, en Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires IV (1882) 8-13.
Constituciones Synodales del Arzobispado de los Reyes (1613). Celebrado por Bartolomé Lobo Guerrero, edit. por Francisco del Canto, Lima, 1614 (ver: CIDOC, *Colección Fuentes, Serie Segunda: Sínodos diocesanos, 11*, Cuernavaca 1970).
Sínodos diocesanos de Santo Toribio de Mogrovejo, 1582-1604, CIDOC, Colección Fuentes, Serie Segunda: Sínodos diocesanos, 1, Cuernavaca 1970.
Sínodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626, por Oviedo Cavada, C.: Historia (Santiago) 3 (1964) 313-360.
Sínodos y Concilios chilenos (1584-?), por Oviedo Cavada: Historia (Santiago) 3 (1964) 7-86.
Sínodo del Paraguay de 1631, en Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires IV (1882) 13-17.
Constituciones Synodales del Arzobispado de los Reyes, por el Ilmo. señor doctor Hernando Arias de Ugarte (1636), Lima, edit. por Geronymo de Contreras, 1637.
Constituciones Synodales del Obispado de la ciudad de N. S. de la Paz, por el señor doctor Feliciano de la Vega, obispo de la dicha ciudad de La Paz, del año 1638, impr. por Geronymo de Contreras, 1639.
Synodo diocesano Santiago de Chile, 1688, por Bernardo Carrasco y Saavedra, CIDOC, *Colección Fuentes, Serie Segunda: Sínodos diocesanos*, 3, Cuernavaca 1970.
Synodo de La Paz... de 1738, por Barnadas, J. M., en Missionalia Hispanica XXIV (1967) 117-124.
Synodo diocesano... Santiago de Chile, 1763, por Manuel de Alday y Aspee, CIDOC, *Colección Fuentes, Serie Segunda: Sínodos diocesanos, 2*, Cuernavaca 1970 (ver: Lira Urquieta, P., *El Sínodo diocesano de 1763*: Historia (Santiago) 8 (1969) 277-287.
Sínodo diocesano del Obispado de Puerto Rico... del año 1917, por el Ilmo. y Rdmo. señor obispo doctor Guillermo A. Jones, Puerto Rico 1917.

4) *Fuentes editadas protestantes*

Entre las fuentes editadas protestantes (*), consideramos, en primer lugar, las actas y documentos de las grandes conferencias misioneras continentales:

El Congreso de Panamá (*Christian work in Latin America*, *Panama Congress*, New York 1917, 3 tomos) y las conferencias regionales que siguieron (*Regional conferences in Latin America*, New York 1917). El Congreso de Montevideo (*Christian work in Latin America, Montevideo Congress*, New York 1925, 2 tomos) para América del Sur, y el Congreso de La Habana para el norte del continente (Gonzalo Báez Camargo, *Hacia la Revolución Religiosa en Hispanoamérica*, México 1930; Samuel G. Inman, *Evangelicals at Havana*, New York 1919). Las conferencias presentadas durante el congreso de La Habana aparecen en una publicación aparte (*Ponencias para el Congreso Evangélico de La Habana*, La Habana 1929).

De las conferencias evangélicas latinoamericanas: de Buenos Aires en 1949 (*El Cristianismo evangélico en la América Latina, Informe y resoluciones de la primera conferencia evangélica latinoamericana*, Buenos Aires 1949), de Lima 1961 (*Cristo: la esperanza para América Latina, Ponencias, informes, comentarios de la segunda conferencia evangélica latinoamericana*, Buenos

(*) Estas líneas son obra del Rev. lean Pierre Bastian.

Aires 1962), de Buenos Aires 1969 (*Deudores al mundo. Tercera conferencia evangélica latinoamericana*, Montevideo 1969), y Oaxtepec 1978 (*Unidad y misión en América Latina*, Oaxtepec 1978, San José Costa Rica, 1980). Además la Primera Conferencia latinoamericana de evangelización, CLADE (*Acción en Cristo para un continente en crisis*, San José 1970).

En segundo lugar, debemos tener en cuenta las actas y documentos de las grandes conferencias misioneras internacionales, en particular la conferencia misionera mundial de Edimburgo, Escocia, 1910 (*World Missionary conference 1910*, Edimburg-London 1910, 9 tomos), la asamblea de Jerusalén del Concilio misionero internacional en 1928 (*The Jerusalem meeting of the International missionary council*, London 1928, 6 tomos), la asamblea misionera mundial de Tambaram, India, 1938 (*La misión mundial de la Iglesia. Informe oficial del Consejo Misionero Internacional*, Buenos Aires 1939), así como los demás informes de las reuniones del Consejo Misionero Internacional de Whitby, Canadá 1947, Willingen, Alemania Federal 1952, Achimota, Ghana 1957-58, México 1963, Bangkok 1972- 73 y Melbourne 1980.

En tercer lugar, tenemos que consultar como fuentes editadas los varios informes de las reuniones de los movimientos ecuménicos latinoamericanos: ULAJE. (*Con Cristo un mundo nuevo. Congreso latinoamericano de juventudes evangélicas*, Lima 1942); ISAL (*Encuentro y desafío. Conclusiones y resoluciones de la Primera consulta evangélica latinoamericana sobre iglesia y sociedad realizada en Huampani*, Montevideo 1961; *América hoy, acción de Dios y responsabilidad del hombre*, Montevideo 1966: *América Latina, movilización popular y fe cristiana*, Montevideo 1971).

La mayoría de los informes de las asambleas generales de dichos movimientos ecuménicos no han sido publicados; y existen solo mimeografiados. UNELAM, por un lado, ha publicado los informes de dos encuentros; uno sobre la mujer en América latina (*El rol de la mujer en la Iglesia y en la sociedad*, Montevideo 1968), y el otro sobre la presencia misionera en el continente (*Misioneros norteamericanos en América latina, ¿para qué?* , Montevideo 1971) .

Además hay que mencionar las dos conferencias misioneras celebradas en los Estados Unidos por las juntas misioneras en torno a su obra en América latina (*Ecumenical missionary conference on foreign missions*, New York 1902, 2 tomos; *Conference on mission in Latin America*, New York 1913), y los varios encuentros denominacionales o interdenominacionales que tuvieron lugar en el continente por razones específicas: *Informe oficial del congreso evangélico centroamericano*, Ciudad de Guatemala 1941; *Consultation on religious liberty in Latin America*, New York 1955; *The listening isles*, Puerto Rico-New York 1957; *Christian literature pogram for Latin America*, México 1941; *Informe de la primera asamblea evangélica interamericana de obra rural*, México 1956; Carlos Gattinoni, *Vida y misión de la iglesia metodista*, Buenos Aires 1961; *Committee on Latin America*, Ginebra 1963).

En fin, los «*Informes anuales del Comité de Cooperación para América latina*» (CCLA) de 1916 a 1965, que se encuentran en la «Missionary Research Library», en Nueva York, y los informes mimeografiados de la oficina para América latina del Concilio Nacional de las Iglesias de Cristo se encuentran en la sede del organismo en Nueva York.

5) *Listas de obispos*

Gams, B., *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Akademische Druck, Graz 1957.

Gulik, G.-Eubel, *Hierarchia Catholica-Medi et recentioris Aevi*, Schmitz Kallenberg, Regensburg, III, 1923 cont. por Gauchat, P. (1592-1667), Monasterii 1935; Ritzler, R. P. Sefrin (1667-1730), Patavii 1952 (1730-1799), Patavii 1958 (1800-1846), Patavii 1968.

Alegre, Francisco, J., varias listas en *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en N. España*, Roma 1956-1960, I-IV.

Ascaray, J., *Serie cronológica de los obispos de Quito,* en *Anales de la Universidad de Quito* (Quito) 1892.

Bravo Ugarte, J., *Diócesis y Obispos de la Iglesia mexicana (1519-1939)*, México 1941, 99.

Dussel, E., *Liste critique des évêques hispano-américains (1504-1620)*, Appendice I en *Les évêques hispanoaméricains, defenseurs et evangelisateurs de l'indien (1504-1620)*, Wiesbaden 1970, 228-249.

Furlong, G., *Diócesis y obispos de la Iglesia Argentina (1572-1942)*, Buenos Aires 1942, 58 p.

García Gutiérres, J., *Arzobispos de la arquidiócesis de México*, México 1948, 86 p.

García Benítez, L., *Reseña histórica de los obispos que han regenteado la diócesis de Santa Marta (1534-1891)*, Bogotá 1953,663.

Mateus, A. E., Albuja, *El Obispado de Quito en el siglo XVI*: Missionalia Hispanica XVIII (1961) 161-209.

Mesanza, A., *Obispos dominicos de América*, I. Einsiedeln (Suisse) 1939.

Nómina de obispos y arzobispos de Venezuela: Crónica de Caracas (Caracas) 45-46/9 (1960) 349-350.
Nobrega, A., *Diócesis e bispos do Brasil*: Revista do Instituto Histórico e Geografico Brasileiro (Río) 222 (1954) 3-328.
Pacheco, J. M., *Los primeros obispos de Cartagena (de 1534 a 1577)*: Revista Ecclesiastica Xaveriana (Bogotá) VI (1956) 357-392.
Paniagua Oller, A., *Episcopologio portorricense... Sínodo diocesano del Obispado de Puerto Rico... del año 1917*, por el Ilmo. señor obispo Guillermo A. Jones, Puerto Rico 1917.
Ruiz Cajar, C., *La jerarquía eclesiástica en Panamá durante el siglo XVI*: Missionalia Hispanica XVI (1959) 5-86.
Restrepo Posada, J., *Cronología de los obispos de Cartagena de Indias*: Boletín de Historia y Antigüedades (Bogotá) 487-48/2 (1955) 301-320.
Restrepo Posada, J., *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados*, Bogotá 1961,66, I-III (de 1564 a 1981).
Restrepo Posada, J., *Genealogía episcopal de la jerarquía eclesiástica en los países que formaron la Gran Colombia*, Bogotá 1968.
Sanabria Martínez, V., *Episcopologio de la diócesis de Nicaragua y Costa Rica*, 1531-1850, San José 1943.
Schawaller, R. F., *The Episcopal Succesion in Spanish America 1800-1850*: The Americas (Washington) 3/24 (1968) 207-271.
Utrera, C. de, *Episcopologio dominicopolitano*, sección de los números 85 y 87 del *Boletín del Archivo General de la Nación* (Ciudad Trujillo) 1956, 56 p.
Valverde Téllez, E., *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana (1821-1943)*, I-II (Obispos), México 1949.
Vargas Ugarte, R., *Episcopado de las diócesis del Virreinato del Perú desde los orígenes hasta mediados del siglo XVII*: Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas (Buenos Aires) XXIV (1940) 1-31.
Carlos Oviedo Cavada, *Los Obispos de Chile 1561-1978*, Santiago 1979.

c) *Bibliografía bibliográfica*

La bibliografía específica por áreas será dada en cada tomo de la Historia general, y en el último volumen aparecerá un suplemento bibliográfico para completar la bibliografía usada por cada autor. Aquí sólo indicamos para el investigador algunos instrumentos necesarios para recabar bibliografía sobre temas específicos. Son entonces algunas obras sobre bibliografía.

1) *Generales*

Bibliotheca missionum, ed. por Robert Streit-Dindinger, vol. I, *Grundlegender und Allgemeiner Teil, lnter. lnst. für Missionswissensch. Forsch*., Münster 1916; vol. II-III, *Amerikanische Missionsliteratur (1493-1909)*, Aachen, 1924-1927; suplementos, vol. XXII-XXIII (1963-1964); vol. XXIV-XXVI, ed. por J. Rommerskirchen-J. Metzler, incluye bibliografía de 1910-1960, Freiburg 1967-1968.
Handbook of latin American Studies, ed. Miron Burgin, Cambridge (Mass.), 1936-1948, t. I-XI.
Hispanic Foundation in the Library of Congress, University of Florida Press, Gainsville, en 1980 vol. XLII.
Índice Histórico Español (Barcelona), publ. por la Universidad de Barcelona, Barcelona, desde 1953.
Bibliografía Missionaria, por Rommerskirchen, Kowalsky, Metzler, Henkel (1965-1972), Pont. Bibliot. Miss Prop. Fide, Roma, 1966-73.
Bibliografía de la Historia de América (1965-69): Revista de Historia de América (México), n. 67-68 (1969) 357-451.
Comas, J., *Bibliografía selectiva de las culturas indígenas de América*, México 1953, 292 p.
Fichero bibliográfico Hispanoamericano, Catálogo trimestral de toda clase de libros publicados en las Américas en espafiol, New York, desde 1961.
Geoghegan, A. R. (comp.), *Obras de referencia de América Latina* (repertorio selectivo y anotado de enciclopedias, diccionarios, bibliografías, repertorios biográficos, catálogos, guías, anuarlos, índices) Buenos Aires 1965, 280 p.
Gropp, A. E. (comp.), *A Bibliography of Latin American bibliographies*. Metuchen 1968, 515 p.

Historiografía y Bibliografía Americanistas, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1955-1972.
Revista Interamericana de Bibliografía, Washington, desde 1961.
Revue d'Histoire Ecclesiastique, Bibliographie, Université Catholique de Louvain, Louvain, desde el año 1900.
Sánchez Alonso, B., *Fuentes de la historia española e hispanoamericana*, Madrid 1952, I-III.
Sinclair, J. A., *Protestantism in Latin America. A bibliographical guide*, Austin (Tex) 1967,213 p.

Se subraya la bibliografía contenida en la *Historia de la Iglesia en la América Española*, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX, public. por L. Lopetegui y F. Zubillaga, Madrid 1965, t. I, XXIX-LIX pp. y la señalada por A. de Egaña en el t. II, al inicio de cada capítulo; y la de H. J. Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, p. 1188-1243.
Sobre el protestantismo, véase: Sinclair, J., Protestantism in Latin America, a bibliographical guide, Pasadena (Califomia) 1976; Prien, Hans-Jürgen, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen* 1978, 1188-1243; *Bibliografía Teológica Comentada*, bajo la dirección de Bierzychudek, Buenos Aires, vol. 1, 1973, vol. 2, 1974, vol. 3,1975, vol. 4, 1976, vol. 5,1977, vol. 6, 1978, vol. .7, 1979. Consultar en particular las secciones: l. Ciencias sociales, y 3. Historia de las Iglesias.

2) *Por países*

Geoghegan, A. R., *Bibliografía de historia eclesiástica argentina (1944-1959)*: Archivum (Buenos Aires) III (1959) 412-429, IV (1960) 377-393.
Breda, E. A., *Bibliografía histórica del Sesquicentenario de la Revolución de Mayo referente a la Iglesia*: Archivum (Buenos Aires) V, ene-dic. (1961) 322-330.
Cardiff, J., *Bibliografía histórica eclesiástica argentina (1966)*: Archivum (Buenos Aires) IX (1967) 285-306.
Geoghegan, A. R., *Bibliografía de Guillermo Furlong*, Buenos Aires 1957, 221 p.
Bibliografía Argentina de Historia, La Plata, Instituto Bibliográfico, desde 1960.
Comadrán Ruiz; J., *Información bibliográfica americana: Argentina*: Anuario de Estudios Americanos (Sevilla) XX (1963) 675-720.
Índice Historiográfico Argentino, Buenos Aires 1973.
Fernández Caballero, C. F., *The Paraguayan bibliography: a retrospective and enumerative bibliography of printed works of Paraguayan authors*, Washington 1970, 143 p.
Furlong, G.-E. Arana, *La imprenta de la Caridad (1822-1855)*. *Bibliografía*: Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay (Montevideo) IX (1932) 5-164.
Anuario Bibliográfico Uruguayo, Montevideo, Biblioteca Nacional, desde 1965.
Aránguiz Donoso, H., y otros, *Bibliografía histórica (1959-1967)*, Santiago de Chile 1970, 84 p.
Bibliografía eclesiástica chilena, preparada por la Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1959, 358 p.
Monckeberg Barros, G., *Ensayo de una Bibliografía de historia eclesiástica de Chile*: Boletín de la Academia Chilena de la Historia (Santiago) 35/13 (1946) 95-130.
Abecia Baldivieso, V., *Historiografía boliviana*, La Paz 1965, 628 p.
Equateur, en Dictionnaire d'Historie et de Géographie Ecclésiastique, XV, 1963, 656-657.
Larrea, C. M., *Bibliografía científica del Ecuador*, Madrid 1952, 497 p.
Boletim Bibliografico, Sâo Paulo, Biblioteca Pública Municipal, desde 1943.
Borba de Moraes, R., *Bibliographia brasiliana*, Amsterdam-Rio de Janeiro 1958-1959, I-II, 427-448 pp.
Brésil, en *Dictionnaire d'Histoire el de Géographie Ecclésiastique*, 1938, 588-589.
Bolivie, en Dictionnaire d'Histoire el de Géographie Ecclésiastique, IX, 1938, 616-617.
Hoornaert, E. , *Para una História da Igreja no Brasil*: Revista Eclesiastica Brasileira XXXIII (março 1973) 17-138.
Mesa, C. E., *Historiografía eclesiástica colombiana de 1860 a 1968*: Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica (Medellín) 9/3 (1968),31-70.
Anuario Bibliográfico Colombiano, comp. por Rubén Pérez Ortiz (1962), Bogotá, Inst. Caro y Cuervo, 1964, 188 p., cont. R. Romero Rojas (1966), Bogotá 1968, 256 p.
Villasana, A. R. (comp.), *Ensayo de un repertorio bibliográfico venezolano*, *años 1808-1950*, Caracas 1969, I-IV, 378-492 p.
Anuario Bibliográfico Venezolano, pub. Biblioteca Nacional, 1949-1959, Caracas 1960, I-II, 439-480 p.

Bibliografía histórica venezolana o referente a Venezuela, en *Boletín de la Biblioteca Central,* Universidad del Zulia (Maracaibo), desde 1961 a 1966.
Bibliografía de Centroamérica y del Caribe (1956), La Habana 1958.
Herrera, F. A. (comp.), *Bibliografía en Panamá de 1960-I963*: Lotería (Panamá), 2.ª ep., 10-118 (1965) 67-69
Susto, J. A., *Panorama de la Bibliografía en Panamá*: Revista Internacional de Bibliografía (Washington) 18/1 (enero-marzo 1968).
Anuario Bibliográfico Costarricense, San José, desde 1962.
Molina Argüello, C., *Bibliografía historiográfica de Nicaragua hasta 1954*: Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano, 102, marzo (1969) 21-28.
Bibliografía Guatemalteca, y catálogo general de libros, folletos, periódicos, revistas (siglo XVII-XV111), años 1931-1940, Guatemala 1960-1963, I-V111.
Dardon Córdoba, G., *Indice bibliografía guatemalteco*, *1959-60*, Guatemala 1961, I.
Valle, R. H., *Bibliografía historiográfica de Honduras*: Revista de la Universidad (Tegucigalpa), enero-marzo (1953) 42-46.
Anuario Bibliográfico Hondureño, Tegucigalpa, Bibl. Nacional, 1961-1963.
Icazbalceta, J. G., *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México 1954,580 p.; Bibliografía histórica mexicana, México 1968.
Mella Chavier, P., *Bibliografía histórica dominicana*: Clio (Santo Domingo), 114/27 (1959) 109-112.
Velázquez, G. (comp.), *Anuario bibliográfico puertorriqueño, índice alfabético de libros, folletos, revistas y periódicos, publicados en 1957-1958*, San Juan (Puerto Rico) 1964.
Nissainthe, M., *Dictionnaire de bibliographie haitienne*, Washington 1951.
Catts Pressoir, Trouillot, H., *Historiographie d'Haiti*, México 1953.
Bastian, J. P., *Bibliografía para el estudio de la teología protestante en México*, en *Materiales para una historia de la teología en América latina*, San José Costa Rica 1981, 382-388.
Araya Guillén, V., *Fuentes y bibliografía para el estudio de la historia del protestantismo en Costa Rica*, San José Costa Rica 1981 (mimeo).

d) *Bibliografía estadística**

Beach, H.-Burton, J., *World statistics of Missionary societies*, New-York 1916.
Parker, J. I., *Interpretative Statistical survey of the world mission of the Christian Church*, New-York-London 1938.
Interchurch World Movement of North America (ed.), World Survey, New-York 1920, 2 vol.
Taylor, Cl.-Goggins, W., *Protestant missions in Latin America. A statistical survey*, Washington 1961.
Damboriena, P., *Protestantismo en América Latina*, Freiburg 1962.
Read, W.-Monterroso, V., *Latin American Church Growth*, Grand Rapids (Michigan) 1969.

e) *Bibliografía cartográfica*

Amaya Topete, J. *Atlas mexicano de la conquista*, México 1958.
AGI (Archivo General de Indias), toda la sección cartográfica, en parte catalogada por Torres de Lanza (puede ser utilizado todo el material indirecta o directamente para la historia eclesiástica).
Atlante delle Missioni Cattoliche dipendenti dalla Sacra Congregazione de «*Propaganda Fide*», Cittil del Vaticano 1947.
Atlas missionum, a Sacra Congregatione de Propaganda Fide dependentiurn, ed. por G. Módling, Città del Vaticano 1958.
BN (Bibliotheque National de París), en la sección *Cartes et Planes du XVIe. siècle* (material utilizable).
Bueno Cosme, *Geografía del Perú Virreinal* (*1739*), ed. por Valcárcel, Lima 1951.
Despont, J., Nouvel *Atlas des Missions*, Paris-Lyon 1951.

(*) Obra del Rev. lean Pierre Bastian, lo mismo que todo lo referente a bibliografía protestante.

Dietrich-Hagen-Termer, *Nord und Mittelamerika. Handbuch der Geog. Wiss*., Wildpark-Postdam 1933.
Dennis, J.-Beach, H.-Fahs, Ch., *World Atlas of Christian Missions, containing a Directory of missionary societies, a classified summary of statistics, an 1ndex of Mission Stations and Maps showing the location of Mission Stations throughout the world*, New-York 1911.
Beach, H.-Fahs, Ch., *World missionary atlas, containing a Directory of Missionary Societies, Classified summaries of Statistics, Maps showing the location of Mission Stations throughout the world, a Descriptive Account of the Principal Mission Lands, and Comprehensive 1ndices*, New-York 1925.
Beach, Harlan, *A geography and atlas of Protestant missions*, New- York 1903, 2 vol.
Freitag, A., *Historicher Missionsatlas*, Steyl 1959.
Jiménez, J. , *Mapa lingüístico del Norte y Centro América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México 1936.
López de Velasco, J., *Geografía y Descripción de las 1ndias*, Zaragoza-Madrid 1894, 848 p.
Maull-Kuhn-Troll, *Süd-Amerika in natura,* en *Handbuch der Geog. Wiss*., 1930.
Meer, Frederic, Van Der, *Atlas de la civilisation Occidentale*, Amsterdam 1951.
Neuhauster, J., *Atlas der katholischer Westmission*, München 1932.
Stier-Kirsten, *Atlas zur Weltgeschichte*, Braunschweig 1956.
Streit, Carolus, *Atlas Hierachicus*, Paderborn 1929.
Toynbee, Arnold, *Historical Atlas and Gazetteer,* en *A Study of History*, XI, London 1959.
Vázquez de Espinosa, Antonio, *Compendio y descripción de las 1ndias occidentales* (1630), ed. por Smith. Insti., Washington 1948.
Vidal-Lablanche, *Atlas historique et géographique*, Paris 1951.

2
LA PREHISTORIA RELIGIOSA LATINOAMERICANA

I. EL ESPACIO LATINOAMERICANO

La historia mundial a la luz de la fe tiene en su origen un término desde el cual todo comienza: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gén 1,1). Dios abre un espacio para la historia, historia que el final del tiempo termina por el «Ven Señor Jesús» (Ap 22,20), la parusía. En la plenitud de los tiempos el Verbo «acampó entre nosotros» (Jn 1,14). La «tierra» (*h'arets*) -para el antiguo testamento Palestina y sus alrededores- es el lugar del encuentro (*skene, sekinah*) de Dios con el hombre (Ex 33,7). El *espacio*, la geografía, es la condición material por excelencia de la historia de la salvación, de la liberación de los hombres.

Como hemos dicho, en el ofertorio de la liturgia católica, se ofrece a Dios el «pan de la *tierra* y el trabajo». La «tierra», la naturaleza, aparece nuevamente como el punto de partida del sacrificio, del holocausto, del culto, de la religión. Es necesario tener en cuenta el espacio humano, humanizado, pero sin dejar de considerar antes, objetivamente, su consistencia propia de creatura real, resistente, admirable.

1. *El espacio físico*[1]

El *Popol Vuh* dice bellamente que «antes de la formación de todo no había hombres, ni animales, ni pájaros, cangrejos, árboles, piedras, hoyos, barrancos, paja ni bejucos y no se manifestaba la faz de la tierra; el mar estaba en suspenso y en el cielo no había cosa alguna que hiciera ruido»[2].

Cuando el planeta se solidificaba y los continentes emergen de los mares, éstos comienzan ya su lento y milenario movimiento, las corrientes marítimas. El Pacífico, el «Mar del Sur», con sus círculos que partiendo del Ecuador hacia el oriente vuelven a recorrer las costas latinoamericanas desde el norte hacia el sur en el Pacífico norte (corriente de California), y del sur hacia el norte en el Pacífico sur (corriente de Humboldt), trazando el camino que seguirán todas las influencias civilizatorias del neolítico, y que vuelven al oriente por el centro anticipando las rutas de México hacia las Filipinas.

1. Cf. CI. Collin Delavaud, *L'Amérique latine, approche géographique*, Paris 1973, t. I-II; J. Preston, *Latin America*, London-Sydney 1941; para el Atlántico histórico véase P. Chaunu, *Séville* et l'Atlantique VIII, Paris 1959, 25 s., sobre "La organización del espacio» y sobre «La toma de posesión del espacio».
2. *Popol Vuh*, *Antiguas historias de los indios Quichés de Guatemala*, México 1974, 3.

El Atlántico norte, en su círculo propio que procede de África, pasa por el Golfo de este a oeste y de sur hacia norte, anticipa el camino de Colón (corriente Nordecuatorial). El Atlántico sur, por el contrario, moviéndose ante la costa brasileña del norte hacia el sur (corriente del Brasil) y hacia el África, determina la vocación africana del Brasil.

Las puras corrientes marítimas están ya preñadas de historia futura, de hazañas de misioneros, del latrocinio de los piratas y la inhumanidad de los esclavos transbordados como mercancías. «El mar y la historia de la Iglesia» sería un capítulo inédito lleno de sorpresas, y por ello, se veneraba aquella Virgen de los Buenos Aires, protectora de los navegantes.

El inmenso continente latinoamericano, como una isla entre los gigantescos océanos nombrados, *insularidad* que configurará, tanto en su prehistoria como en su historia, una de las características de nuestros pueblos, tiene ciertas cualidades materiales, determinaciones constitutivas de su geografía física, que condicionará la historia latinoamericana.

En primer lugar, la parte central del continente está comprendida dentro de los 20 grados de temperatura -promedio anual-, exceptuando al norte y al sur regiones templadas o frías, no tropicales, que jugarán por ello mismo un papel especial en la historia americana hasta hoy. La mera temperatura determina ciertos cultivos, y éstos ciertas economías y la posibilidad o no de la revolución agrícola y urbana. Cuestiones centrales como veremos más adelante.

Por otra parte, las alturas mayores a los 1.000 metros se sitúan junto al Océano Pacífico. Es decir, las temperaturas se hacen benignas en los valles y mesetas de las montañas, siendo insoportables en las regiones bajas, costeras o continentales (que en realidad son, fundamentalmente, las cuencas del Plata, el Amazonas, el Orinoco y el Mississippi). Las altas culturas buscaron entonces los dioses uránicos de las montañas y no las diosas vegetales de los ríos tropicales.

Por último, la línea promedio anual de las precipitaciones de 1.000 milímetros delimita hacia el este del continente toda una inmensa región -desde el actual Estados Unidos hasta el límite del Uruguay y Brasil en el sur- donde, no sin razón, se encontraban, por ejemplo, más del 95 % de los esclavos negros, hasta bien entrado el siglo XIX. Precipitación, cultivos tropicales, falta de mano de obra indígena, apertura al Atlántico, corrientes favorables procedentes del África. Todo esto es lo que se debe denominar condicionamientos -y aun auténticas determinaciones relativas- *materiales* de la historia americana, de la historia de la Iglesia. No es entonces un hecho fortuito que Pedro Claver se ocupe de esclavos en Cartagena de Indias. Un ejemplo entre miles que podrían traerse a colación.

No debe dejarse tampoco de anotar que las cordilleras dividen el continente desde Alaska a Tierra del Fuego en un área occidental o montañosa que mira hacia el Pacífico, muy estrecha; y otra área oriental de las grandes cuencas del Mississippi, Orinoco, Amazonas y Plata, zonas bajas y de gran extensión que mira hacia el Atlántico. Las montañas occidentales forman pequeños valles o mesetas aptas para la agricultura intensiva. Las praderas, cuencas, llanos, pampas dejan al hombre como al descubierto en la inmensidad del horizonte interminable o en la intransitabilidad de selvas, ríos, ciénagas, difíciles para permitir la concentración demográfica y la revolución urbana neolítica.

Por supuesto que estas consideraciones son una pura sugerencia ya un nivel macroespacial, que deberá ser estudiado en detalle en un *Atlas de historia de la Iglesia* que no es el objeto de esta obra. Allí se podrá ver, por ejemplo, que la estructura espacial de las diócesis y hasta parroquias está determinada, fundamentalmente, por la geografía.

2. *El espacio humano*[3]

Estructuralmente, la prehistoria americana -no en el sentido de la ciencia histórica, sino como «prehistoria» de la historia de la Iglesia latinoamericana-, se encuentra situada entre el «lleno» de culturas del Océano Pacífico y el «vacío» cultural del Atlántico precolombino. Desde ahora debemos indicar que el occidente latinoamericano, la costa del Pacífico, es el espacio humano desarrollado, de altas culturas. Mientras que el Atlántico es la región subdesarrollada, que no alcanza la revolución urbana propiamente dicha hasta la llegada de los europeos. Esta preponderancia del Pacífico en la prehistoria, y por el contrario, la preponderancia del Atlántico en la historia latinoamericana propiamente dicha, es el hecho geopolítico mayor que debe anotarse al comienzo. Que el mundo colonial latinoamericano se implante principalmente en el Pacífico, y que el capitalismo (tanto de las colonias anglosajonas del norte como las del Plata en el sur), en el Atlántico, no es, nuevamente, un hecho fortuito: hay determinaciones relativas que condicionan materialmente las estructuras económicas, políticas, culturales.

Podemos descubrir, en una consideración que siempre se sitúa en un nivel macroespacial, tres grandes regiones geográficas latinoamericanas teniendo en cuenta el desarrollo humano prehistórico[4].

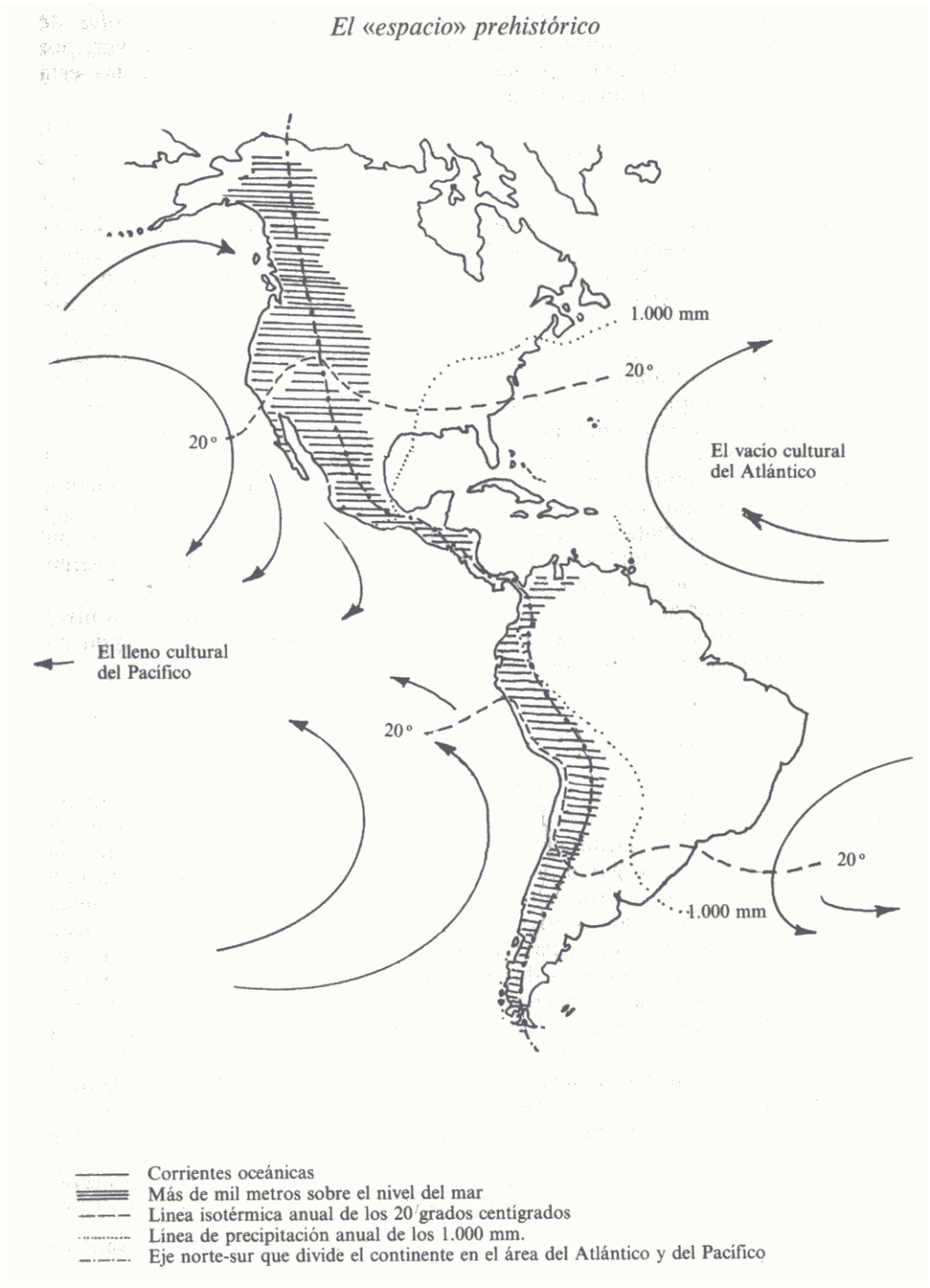
a) *El primer tipo prehistórico de ciclos*

Tanto en el norte como en el sur, será el espacio de los recolectores, cazadores y pescadores, nómadas, ni cultivadores siquiera, libres ante la «tierra» de la que no sacan un producto por medio del trabajo (como la agri-cultura), sino que trabajan para apropiarse de los productos de la misma y sola naturaleza maternal. Más allá, hacía el norte y hacia el sur de la línea isotérmica de los 20 grados centígrados, en regiones cada vez más frías hasta hacerse frígidas y heladas en la Patagonia fueguina o en Alaska o Groenlandia, la geografía nos muestra regiones duras, todavía indómitas al dominio humano. La escasa demografía, la inmensidad del espacio inhóspito determinó relativamente la pobreza extrema de los siglos XVI y XVII de estas áreas, pero, al mismo tiempo, condicionó posteriormente -desde fines del siglo XVIII-, la expansión del capitalismo industrial. Paradojas de la geografía que explica, relativamente, cuestiones históricas de la mayor importancia. Podría decirse que la riqueza norteamericana y del Cono sur está condicionada material y

3. Cf. H. Hassinger, *Geographische Grundlagen der Geschichte*, Freiburg 1930; J. Brunhes, *La géographie humaine*, Paris 1956; J. Ancel, *La géographie de l'historie*: La Géographie, (Paris) XXXVII (1922) 493-516.

4. Cf. P. Chaunu, *Pour une géopolitique de l'espace américain*: Jahrbuch für Geschichte von Staat... (Köln) 1 (1964) 9.

ESQUEMA 2.1


El «espacio» prehistórico
1.000 mm
20°
20°
El vacío cultural
del Atlántico
El lleno cultural
del Pacífico
20°
20°
1.000 mm
Corrientes oceánicas
Más de mil metros sobre el nivel del mar
Línea isotérmica anual de los 20 grados centígrados
Línea de precipitación anual de los 1.000 mm.
Eje norte-sur que divide el continente en el área del Atlántico y del Pacífico

relativamente por la pobreza prehistórica. Ciertamente, el norte y el sur «pobres» de cultura prehispánica determinó que fueran abandonadas por la conquista y la colonización hispánica y lusitana. Nada se podía hacer en tierras sin mano de obra servil para el sistema tributario o encomendero. Abandonada por pobres, fue el espacio frío y duro no que eligieron, sino que les cayó por despreciadas a los *Pilgrims*. La falta de cultura pre-europea, la poca mano de obra, obligará al blanco a trabajar de sus manos esa tierra virgen. La pobreza prehispánica se transformará en la riqueza producida por el trabajo del hombre burgués naciente y poco después industrial. Nuevamente nos ayuda la geografía en el desciframiento del sentido de la historia.

b) *El segundo tipo prehistórico de ciclos: los cultivadores*

Los plantadores se encuentran dentro de la línea isotérmica de los 20 grados centígrados, pero a menos de mil metros de altitud y en su inmensa mayoría dentro de las regiones con más de 1.000 milímetros de precipitación anual. Son los habitantes de las grandes cuencas tropicales del Amazonas y Orinoco, de las regiones del Caribe, principalmente. La exuberante vegetación y clima, las inmensas extensiones (tan diferente a los medianas mesetas de las altas culturas), las lluvias incesantes (con sus mosquitos, enfermedades, etc.), no crearon las condiciones materiales propicias. El *challenge*, al decir de Toynbee, fue todavía desproporcionado para el hombre del trópico. La región II, de poca densidad demográfica y no de dominio agrícola, será una región propicia para las *reduciones* (como método evangelizador) y el esclavismo (como instrumento de trabajo). En las reducciones se introducirá a los indígenas a la vida agrícola y urbana que desconocían; por el esclavismo se tendrá una mano de obra inexistente -abundante en cambio en la «América nuclear» o región I-. Nuevamente la geografía viene a mostrarnos condicionantes materiales presentes todavía en la actualidad.

c) *El tercer tipo prehistórico de ciclos*

Es la «América nuclear» o área de las altas culturas americanas. Esta región está situada, geográficamente dentro de la línea isotérmica de los 20 grados centígrados de temperatura, a más de mil metros de altura, y por lo general debajo de los 1.000 milímetros de precipitación anual. Estas condiciones montañosas, con temperaturas templadas, junta a las lagunas y los ríos, pero sin excesiva humedad, permitió un temprano descubrimiento de la agricultura intensiva, exigió gigantescas obras hidráulicas, y la revolución urban neolítica pudo alcanzar su pleno desarrollo.

II. LA GIGANTESCA MARCHA DEL OESTE AL ESTE[5]

Todo lo prehistórico se origina en Latinoamérica por el oeste, desde lo que los europeos llaman el oriente, nuestro occidente. Tanto el hombre como las culturas, todas vienen del otro lado del Pacífico y del Pacífico mismo, en especial por el Pacífico Norte. El hombre americano, por sus razas, sus lenguas, sus religiones, por todo, es un hombre originalmente asiático. Todo americano prehistórico fue en su origen alguien que se lanzó hacia el desconocido este, el horizonte del sol naciente. Por ello, estrictamente, América es el «extremo» oriente -en su *prehistoria* (ya que en la *historia* será el extremo occidente, en parte).

1. *Sobre el origen*[6]

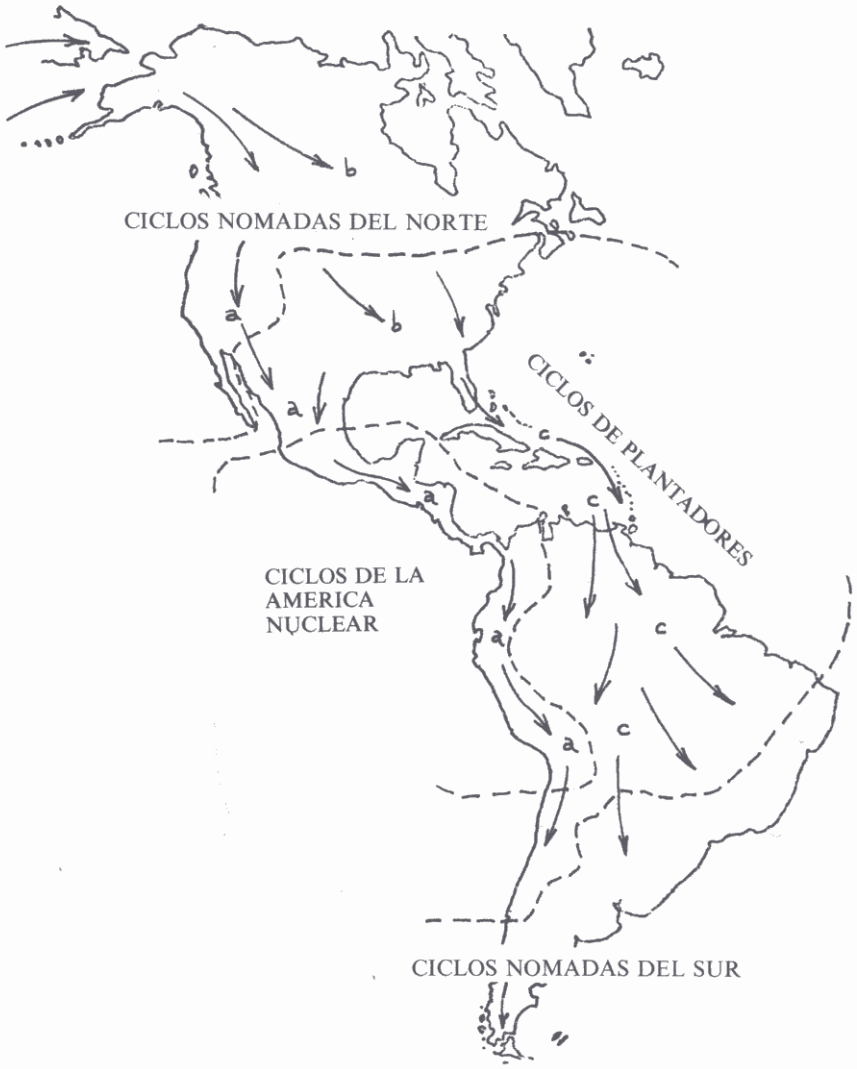
«Viajaba yo a bordo del buque de guerra inglés Beagle -nos cuenta Charles Darwin en su introducción a *El origen de las especies*[7]-, en mi carácter de naturalista, cuando me llamaron mucho la atención ciertos hechos que observé en la distribución de los seres orgánicos que habitan la América del Sur». Es demasiado sabido que el evolucionismo puso en cuestión una cierta interpretación ingenua de la Biblia y permitió situar los relatos de la creación del Génesis en su auténtico sentido mítico-simbólico. La superación de la crisis evolucionista por la conciencia cristiana -desde Darwin a Teilhard de Chardin- nos permite hoy tener mayor comprensión histórica de la existencia. Debe recordarse, sin embargo, que el mismo Darwin se refería al hecho que «gradualmente he aprendido a ver que es una concepción igualmente noble de la divinidad la de pensar que ella creó unas cuantas formas originales, capaces de desarrollarse en otras formas necesarias, como creer que necesitó un nuevo acto de creación para llenar los vacíos causados por la acción de sus leyes»[8]. El evolucionismo venía a ser, en verdad, el último corolario del creacionismo que había echado por tierra la «eternidad» de las especies del pensamiento griego y antiguo en general. Pero es harina de otro costal.

En nuestra galaxia de cien mil años luz de diámetro; en un sistema solar que necesita más de un millón de años para girar una vuelta completa sobre el eje de la galaxia (una de las millones de galaxia, de las cuales la más próxima está a un millón y medio de añosluz), hace unos cinco mil millones de años se formaba nuestro planeta, en el cual desde hace unos cuatro mil millones de años existe la vida. Esa vida, por constante evolución creadora -decía Henri Bergson[9]-, pasó de los unicelulares a los pluricelulares, a los vegetales por

5. Véase mis obras *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969; *América latina en la historia universal*, Resistencia 1966; *Filosofía ética latinoamericana* III, México 1977, 28-45 s.
6. Cf. J. Comas, *Manual de antropología física*, México 1957; Id., *Antropología de los pueblos iberoamericanos*, Barcelona 1974; K. Herber, *Anthropologie*, Hamburg 1959; A. L. Kroeber, *Anthropology today*, Chicago 1953; P. Rivet, *Los orígenes del hombre americano*, México 1960.
7. Ed. castellana, México 1975, 19.
8. *Ibid*., 494-495.
9. *L'évolution creatrice*, Paris 1912.

ESQUEMA 2.2

Regiones geográfico culturales. Los tres tipos de ciclos prehistóricos



una parte y a los animales por otra. Evolucionó la vida todavía entre los insectos por una parte y los peces de los mares por otra. Los reptiles presagiaron a los mamíferos -que dejaron de ser ovíparos-, que evolucionaron hasta los primeros primatess hace unos 70 millones de años. Los *tapayidos* dejaron lugar a los Parapithecus y al Propliopithecus. En el Mioceno nuevas variedades se hacen presentes (Liminopithecus, Proconsul, etc.). En el Plioceno, hace 11 millones de años aproximadamente, los Bramapithecus y el Oreopitheeus. En el Pleistoceno, por último, hace más de 2 millones de años, aparecen nuevas especies, entre las que se cuentan el *homo habilis*, que puede ser considerado hombre. A través del Pithencanthropus, pasando por el Sinanthropus, llegaríamos así al Neanderthal. Hace unos 200 mil años se hace presente el *homo sapiens* o el hombre actual, incluyendo todas las razas.

En relación a este proceso evolutivo el hombre americano es relativamente reciente. Las glaciaciones del Pleistoceno debieron dar paso perfectamente a los pueblos siberianos y a los navegantes paleolíticos de las costas nortes del Pacífico asiático, para llegar a América, sea por el descenso del nivel oceánico con motivo de la glaciacón Wisconsin, sea simplemente navegando de isla en isla. El valle de Anadir, la península de Seward y el río Yukón se mantuvieron libres de hielo del casquete polar. Ciertamente antes de 30 mil años del hombre se hizo presente en nuestro continente[10].

En ciertas teologías simbólicas amerindianas el «país del mal», en negro, está en el norte, tierra del frío y de la muerte. ¿Recordará la conciencia colectiva mítica de la prehistoria el inhóspito pasaje por el norte para negar a América? ¿El «infierno» *frío* de los amerindianos -en contraste con el del desierto arábico donde moría el beduino bajo el calcinante calor solar- no nos habla acaso de la travesía del origen?

En pleno siglo XVI José de Acosta, después de muchos argumentos que todavía hoy nos llaman la atención por su coherencia, termina su capítulo XX del libro I de la *Historia natural y moral de las Indias* escribiendo: «Los primeros pobladores de ellas (las Indias) pasaron, no tanto navegando por mar, como caminando por tierra y ese camino lo hicieron muy sin pensar , mudando sitlos y tierras poco a poco; y unos poblando las ya halladas, otros buscando otras de nuevo, vinieron por discurso de tiempo a henchir las tierras de Indias de tantas naciones y gentes y lenguas»[11]. Es todavía más claro cuando indica que en «mi opinión, tengo para mís días ha, que la una tierra y la otra en alguna parte se juntan y continúan, o a lo menos se avecinan y anegan mucho. Porque al polo ártico, que llaman norte, no está descubierta y sabida toda la longitud de la tierra»[12].

Ya en nuestro tiempo un A. Hardilicka[13] avanzó la hipótesis de un origen asiático del amerindiano. Las diferencias biológica y culturales del indígena se explicarían por las sucesivas invasiones que cruzaron Bering desde hace más de 25.000 años. Para Paul Rivet[14] las sucesivas invasiones del norte denotan el influjo de dos razas principales: la mongólica y esquimal; pero además, por el

10. M.-H. Alimen, *Vorgeschichte,* en *Fischer Weltgeschichte* I, 304 s.
11. Madrid 1954, 33.
12. *Ibid*.
13. *The genesis of the American indian*, en *XIX Congress Inter. of American*., Washington 1917, 559-568; *The origin and antiquity of the American indian*, en *Annual Report of the Smithonian Institut* (*1923*), Washington 1925,481-494.
14. *Los orígenes del hombre americano*, 198.

ESQUEMA 2.3

Tabla cronológica del cuaternario

Epocas geológicas			Evolución antropológica	Períodos arqueológicos		Industrias y culturas europeas	Períodos de la prehistoria americana		Años
HOLOCENO		Superior		Hierro Bronce		Roma	NEOINDIANO	Postclásico	900
								Clásico	300
								Protoclásico	0
								Preclásico	2.000
		Medio		Neolítico		Egipto Mesopotamia		Mesoindiano	3.000
									5.000
		Inferior		Protoneolítico				Paleoindiano	6.000
				Mesolítico (Megalítico)		Magdaleniense Solutriense Aurignaciense			
PLEISTOCENO	SUPERIOR	IV Glacial Würm-Wiconsin		PALEOLITICO	Superior			Origen del hombre americano	1.000
						Mousteriense			50.000
	MEDIO	III Glacial Riss-Illinoian	Neoanthropino (Homo sapiens)		Medio	Acheulense			100.000 150.000
									240.000
	INFERIOR	II Glacial Mindel-Kansas	Paleoanthropino (Neanderthal)		Inferior	Abbevilliense			300.000
		I Glacial Günz-Nebrasca	Arqueoanthropino (Sinanthropus) (Pithecanthropus)						600.000

Pacífico, los australianos y malayo-polineslos. Para Mendes Corrêa[15], existía un istmo que unía Australia con el continente Antártico y Sudamérica, en el Pleistoceno, y el gran número de islas debieron permitir el pasaje de los australianos y polineslos a América del Sur. Por su parte Imbelloni[16] propone, a partir de investigaciones racionales y lingüísticas, la teoría del origen múltiple: tasmanoide, australoide, melanesoide, protoindonesio, indonesio, mongoloide y esquimal, lo que le permitiría determinar diez oleadas poblatorias. Canals Frau[17] y J. B. Birdsell[18] han modificado los datos de la cuestión.

Lo cierto es que gracias a los hallazgos de R. K. Harris y W. W. Crook (1956) en Lewisville (Texas), una punta lítica del tipo Clovis fue fechada por el C^{14} como teniendo 37.000 años.

Pareciera entonces que la hipótesis precientífica de José de Acosta se ha confirmado. «La menor antigüedad de los testimonlos de presencia humana -nos dice Juan Comas- a medida que se va hacia el sur del continente se debe al lento desplazamiento de las hordas de cazadores-recolectores, a través de milenlos, en busca de nuevos territorlos de caza que aseguraran su supervivencia. La menor antigüedad del hombre al sur del continente, unida a la variabilidad osteológica de los restos encontrados, se explicaría recurriendo a posibles inmigraciones transpacíficas, independientemente de los grupos mongoloides que indudablemente arribaron por Bering»[19].

Habiendo entrado el hombre en el continente, se dividió rápidamente en dos grandes rutas en Norteamérica: la de las altas cordilleras occidentales, y la de los cazadores de las regiones orientales. Al fin del período paleo-indiano (antes del 5.000 a.C.) el primer grupo debió ya dar origen a los grupos culturales de la costa californiana y de la costa nordoeste, influenciando igualmente (quizá desde el 8.000 a.C.) a los grupos del sudoeste y de la región desértica de Nevada y Utah. Por su parte, la tradición de los cazadores influenció igualmente a los grupos culturales de las praderas y a todos los pueblos del sureste.

El retraso de la paleontología y arqueología centroamericana nos impide continuar el trazado que hemos bosquejado para Norteamérica. De todos modos, podemos confirmar que desde el istmo los pueblos venidos de Norteamérica debieron bajar por las cordilleras hasta ocupar las regiones que después serán las de los fueguinos. Desde las cordilleras pacíficas se fueron conquistando las pampas, los «llanos», las cuencas de los ríos Orinoco, Amazonas y el Plata.

Y así el hombre se hizo presente en nuestro continente americano, para cumplir aquel mandato de «crezcan, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que reptan sobre la tierra... y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno. Pasó la tarde, pasó la mañana: el día sexto» (Gén 1, 28-31).

15. *O significado genealógico do Austrolopithecus*: Trab. de Antrop. e Etnolog. (Porto) II/3 (1925); Nouvelle hypothese sur le peuplement de l'Amérique du Sud: Annu. Facult. Cien. de Porto XV (1928) 5-31.
16. J. Imbelloni, *Tabla clasificatoria de los indios, regiones biológicas y grupos humanos en América*: Physis (Buenos Aires) XII (1939) 309-321.
17. *Prehistoria de América*, Buenos Aires 1950.
18. *The problem of the early peopling of the Americas,* en *Papers on the Physic. Anthrop. of the American Indian*, New York 1951, 1-48.
19. *Antropología de los pueblos iberoamericanos*, Barcelona 1974, 28.

2. *Las totalidades histórico-concretas occidentales de alta cultura*

El continente asiático, europeo y africano se encuentran al occidente de América, hacia el oeste. El hombre y la cultura, fuera de lo que se irá originando lentamente en el hogar mismo americano, vendrá del oeste, del Asia. Es necesario, entonces, comprender la gigantesca marcha humana del oeste hacia el este, hacia el Pacífico, hacia América.

Hemos dicho que hace más de 30.000 años apareció el hombre en América: ¡*Ecce homo*! Ese hombre del que dijeron: «hagamos (*nahsheh*) al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gén 1,26). ¿En qué consistirá la semejanza al creador? ¿No consistiré justamente en su capacidad creativa, productiva, trabajadora? «Ese día descansó Dios de todo su *trabajo de crear*» (*bara' lahashot*) (Gén 2,3).

En efecto, los antropólogos saben que un fósil es humano cuando junto a sus restos óseos hay instrumentos o restos de industria. Hay hombre desde el momento que alguien «trabaja» la naturaleza, la «tierra». El trabajo es un acto, como hemos dicho más arriba, plenamente humano, donde no sólo se usa la fuerza muscular sino igualmente la inteligencia teórica y productiva, además de la capacidad práctico organizativa. El hombre al producir artefactos, mitos, ideas, técnicas, crea las condiciones de su propio progreso, desarrollo. La relación *poiética* o productiva del hombre fue creciendo con los milenlos en el viejo continente. Por el trabajo el hombre fue ampliando su ámbito de existencia; fue organizando todo un mundo instrumental a su disposición. El hombre se había extendido por todo el planeta en una etapa que había comenzado con su mismo origen. Pero esta fase *expansiva* llegará a su fin en el Neolítico, donde comienza como una compresión complificadora, tanto al nivel práctico como productivo.

El artista del paleolítico superior nos ha dejado sus ejemplos de alto desarrollo en las pinturas de las cavernas, en sus armas e instrumentos. Al ir retrocediendo los glaciares hacia el norte partieron los animales árticos. Nuevas especies ocuparon el continente euroasiático y entre ellos nuevos hombres.

En el Mesolítico pueden observarse, unos 9.000 años a.C., el cultivo de ciertas raíces, alguna cerámica. Muy pronto, en ciertas regiones privilegiadas, surgieron totalidades histórico-concretas con una estructura práctico-productiva suficiente para cumplir lo que pudiéramos llamar la revolución neolítica[20].

El aumento demográfico fue posible gracias a una doble revolución condicionante: la racionalización de la explotación vegetal, por una parte, y animal, por otra. La agricultura y el pastoreo permitían al hombre aglomerarse primero en aldeas y después en ciudades. La revolución urbana es el fruto de las revoluciones agrícola y pastoril.

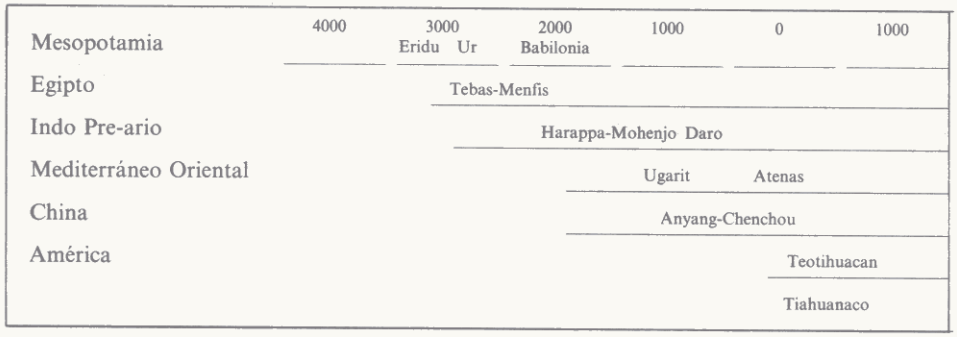
20. Cf. K. Narr, *Ursprung und Frühkulturen,* en *Saeculum Weltgeschichte* I, Freiburg 1965, 21-235; G. Childe, *Los orígenes de la civilización*, México 1959; *El despertar de la humanidad*, en *Historia Universal* I, Madrid 1958, 1-204. Véase igualmente para éste y los temas restantes: *The Cambridge Ancient History* I, London 1923; *Historia Mundi, Ein Handbuch der Weltgeschichte* I, ed, Kern-L, Lehnen, München 1952; *Peuples et civilisations. Histoire générale* I, ed. Halphen-Sagnac. Paris 1926; *Propyläen Weltgeschichte. Eine Weltgeschichte* I. ed. G. Mann-A. Heuss. Berlin 1961; A. Toynbee, *A study of history* I, London 1934, etc.

De inmediato la relación productiva y técnica del hombre-naturaleza (agricultura, pastoreo) produjo una complificación de las relaciones prácticas del hombre-hombre. El pequeño clan donde todos cumplían todas las funciones, exceptuando quizá al *pater familia*, viene a diversificarse por una diferenciación creciente del tipo de trabajos y responsabilidades. Surgen así las clases sociales -agricultores, pastores, guerreros, sacerdotes, etc.-, que se jererquizan políticamente según su función práctico-productiva. Estas relaciones sociales vienen ha tener su estructuración concreta en el sistema económico tributario, que era donde el ámbito productivo y práctico cobran realidad histórica. Algunas clases pagan un cierto tributo de su excedente productivo (por ejemplo, el agricultor), con cuyo excedente se levanta el imponente edificio de las ciudades neolíticas que llegan a tener más de 30.000 habitantes.

En el tiempo podemos observar una anterioridad y posterioridad en la aparición de las grandes ciudades que fueron como el pivote sobre las que se estructuraron las totalidades histórico-concretas llamadas grandes culturas o culturas primarias.

ESQUEMA 2.4

Secuencia de la evolución urbana

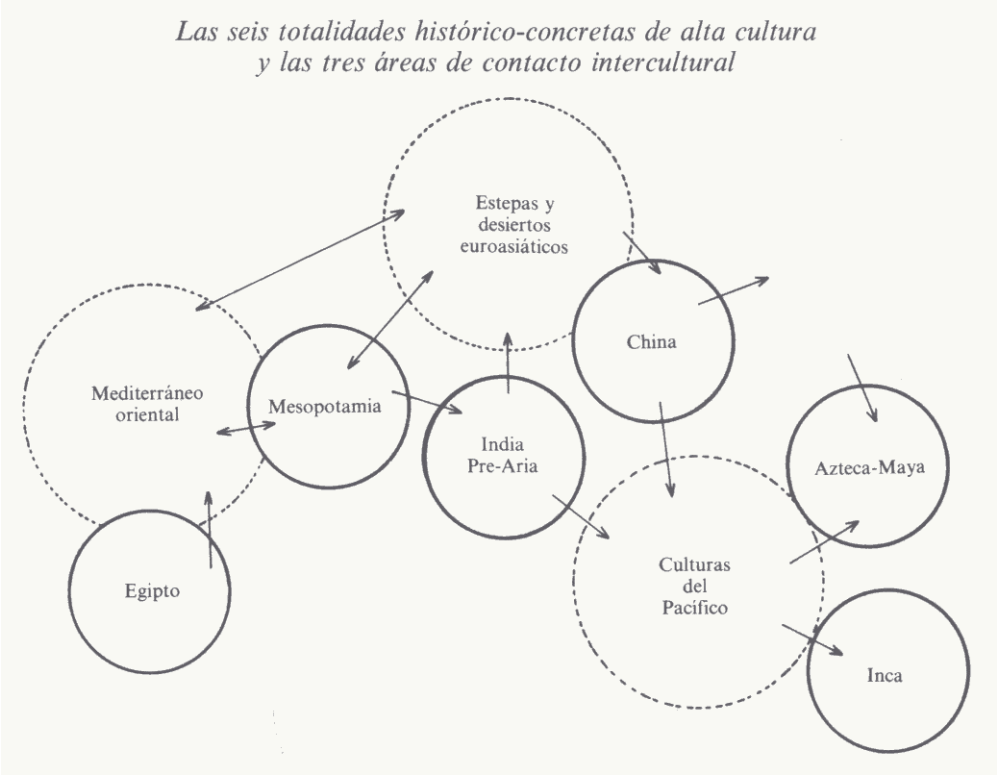


Ese ir desde Mesopotamia y Egipto hacia el valle del Indo y hasta la China, para que atravesando el Océano Pacífico llegue la gran oleada neolítica hasta América es lo que hemos llamado la gigantesca marcha del oesta hacia el este.

Todo esto tendrá la mayor importancia para una historia de la Iglesia latinoamericana, ya que en nuestra protohistoria -véase el capítulo siguiente- los pilares de la experiencia cristiana serán las totalidades histórico-concretas tanto mesopotámica como egipcia, y en especial el área de contacto del Mediterráneo oriental, que perderá la centralidad geopolítica de la historia universal -también de la Iglesia- con el descubrimiento de América. Por otra parte, la distancia temporal en el origen de las altas culturas americanas -de más de 4.000 años con respecto a la Mesopotamia-, puede darnos un horizonte de comprensión para entender la magnitud del choque que se producirá en la conquista y evangelización americana desde fines del siglo XV. El simple hecho religioso de ofrecer en la liturgia católica «pan» y

«vino» nos muestra elementos productivos del trabajo agrícola del Mediterráneo oriental. La cultura del trigo no es la del maíz, el pan no es la «tortilla». Historias milenarias religiosas en donde una suplanta a la otra, simplemente, por poseer una más desarrollada estructura práctico-productiva, entre otros momentos.

ESQUEMA 2.5



Estas totalidades de alta cultura *primarias*, nacieron primero como Estados rurales artesanales. El poder de una clase lograba organizar el Estado -por muy primitivo que fuera- y dotar de una cierta unidad a la estructura práctico-política tributaria. Fue gracias a la revolución del regadío que se lograron organizar verdaderos imperlos (tanto en la Mesopotamia con los acadios, como en el Imperio medio de los egipclos, con el imperio Maurya en la India, los Chou en China, y el nacimiento. de las culturas clásicas en América como el Teotihuacán en México o el; Tiahuanaco en Bolivia). Es interesante anotar que el tipo de dioses dependía en cierta manera de su relación primaria hombre-naturaleza, Los agricultores produjeron panteones *któnicos* o terrestres en torno a la «tierra madre» y en relación con ésta la luna, la mujer, el agua; todo un ciclo simbólico femenino. Por el contrario, los pastores, libres ante la tierra y dependientes del cielo, produjeron más bien un panteón *uránico* o celeste, en relación al «cielo», y de allí la adoración del Sol (Egipto, Incas, Aztecas), de las fuerzas celestes (el rayo, el viento), y con una

significación más bien masculina. Pareciera que fueron los pueblos pastoriles los que tuvieron mayor temple político y debe atribuirse a ellos la fundación de los grandes Estados en las regiones agrícolas dominadas.

a) La Mesopotamia

La fertilidad del limo de los dos ríos permitió al hombre cultivar fácilmente los cereales y frutales. «Cuando el valle del Eufrates, por lo menos en su curso inferior, era todavía un gran pantano a través del cual las aguas de los ríos seguían perezosamente su camino hacia el mar, poco a poco, los terrenos pantanosos empezaron a menguar. Una de estas islas fue Ur»[21]. En torno al 3200 a.C. los sumerlos se hicieron presentes, fundando un racimo anárquico de ciudades (Lagasch, Umma, Larsam, Uruk, Isin, Ur, Eridu, la que ocupaba el Tel EI-Obeid, etc.). Muchos otros pueblos invaden la región, hasta que Sargón vence a los súmeros en el 2340.a.C. y funda el Reino de Acad. Sólo queremos recordar que en el 2050 a.C. se organiza la tercera dinastía de Ur, con Ur-Nammu, entre cuyas obras se recuerda el Ziggurat (pirámide de varlos pisos) o gran templo de Ur. Es de este horizonte histórico donde se origina la tradición judeo-cristiana: «El Señor dijo a Abrán: Sal de tu tierra (Ur) nativa y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré» (Gén 12,1). A lo que un teólogo comentará hace dos siglos: «Abrahán, nacido en Caldea, había abandonado ya en su juventud una patria en compañía de su padre; y ahora en la meseta mesopotámica, para llegar a ser completamente independiente, un jefe, rompió con su familia sin que ella lo hubiera ofendido o expulsado... El mundo entero, su opuesto absoluto (*die ganze schlechthin engegengesetze Welt*), era mantenido en la existencia por un Dios que permanecía extranjero»[22]. Una historia de la Iglesia latinoamericana para ser cabal, debe saber religar esta experiencia originaria con el presente. De otra manera quedaría en el aire, falta de fundamento, episódica, anecdótica. Por ello aunque sea a vuelo de pájaro no podemos tomar a la ligera la «*pre*historia» que estamos esbozando y la «*proto*historia» que en el próximo capítulo esquematizaremos.

Las sucesivas invasiones mezclaron los pueblos agrícolas con los pastores. De todas maneras el Ziggurat de Sumer estaba consagrado a *Nannar*, la Luna, emparentada a la tierra de los agricultores. Pero junto a ella se encontraba *Enlil*, el Señor del viento, símbolo de la producción y paternidad en Nippur, y *An*, rey de los dioses o el Cielo estrellado en Uruk -dioses któnicos-. Hay también dioses nacionales como *Ningirsu* en Lagasch. Según la astronomía-teológica súmero-acadia, el universo tenía un lugar céntrico (la Mesopotamia), y el cielo se reunía con la tierra en la «montaña santa», el Ziggurat (arquitectura que representaba las montañas de donde procedían los súmeros y en donde adoraban a sus dioses)[23]. Era el lugar de reunión entre el Cielo- Tierra-

21. C. Leonard Wolley, *Ur, la ciudad de los Caldeos*, México 1953, 13. Cf. Diezt, E., *Im Zweistromland*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, 239-281. En hallazgos en Eridu, se han visto restos anteriores al 4000 a.C. En Shanidar hay restos fósiles de 100 mil. a.C. (Cf. Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, 229-251). Cf. A. Parrot, *Archéologie Mesopotamienne*, Paris 1946.

22. G. W. F. Hegel, *Der Geist des Judentums,* en *Frühe Schriften* I, Frankfurt 1971,277-279.

23. Cf. M. Eliade, *Le symbolisme du centre,* en *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949, 32. «El ziggurat era la montaña sagrada, es decir, la imagen del cosmos; los siete pisos representaban los siete cielos y tenían los colores del mundo. Efectivamente, en Ur la primera parte estaba pintada de negro (el infierno), y el último de azul (el cielo, lo divino)».

Infierno (*An-Ki-Dur*). «Cuando el primitivo veía que su campo era devorado por la sequía, que sus rebaños morían por la enfermedad, que su niño sufría, que él mismo enfermaba de fiebre, o que como cazador tenía mala suerte, sabía que todas esas coyunturas no eran obras del azar, ellas provenían de la acción mágica de un enemigo, de la infracción de un tabú, del pasaje por una zona nefasta, de la cólera de un dios»[24].

De esta tierra llena de dioses, «Abrán marchó, como le había dicho el Señor... Abrán bajó a Egipto para residir allí» (Gén 12, 4-10).

b) *El Egipto*

En efecto, Egipto es, cronológicamente, la segunda totalidad histórico-concreta que se internó en la revolución urbana, con una extraordinaria tecnología del regadío, constituyendo a fines del IV milenio una verdadera nación con un Estado propio. «La nación supone la etnia, pero además una clase social que controla el aparato central del Estado, asegurando la unidad económica a la vida de la comunidad; es decir, la organización por esta clase dominante de la generación del excedente y de su circulación y distribución, que solidarizan la suerte de las provincias»[25]. El Egipto, la China, el imperio Inca fueron naciones. La Mesopotamia, la India, los Mayas, pudieron ser imperlos pero no naciones. Los Aztecas son un caso intermedio en vías de organización nacional.

El Egipto es un vértice donde confluyen las culturas del norte del África, del Asia occidental y del África negra propiamente dicha. Aunque el Sahara fue región fértil que se desecaba desde hace milenlos, de todas maneras era lugar de comunicación. En Fayum se encuentran restos del sexto milenio que sin interrupción se remontan hasta el Paleolítico. Tierra enriquecida por el humus del Nilo, la revolución agrícola permitió la revolución urbana en el IV milenio (ciudades tales como Hercleopolis, Hermopolis, Amarna, Abidos, Tebas, Hieracompolis, etc. se agrupaban junto al cauce del río). En torno al año 3000 a.C. se unificó el Egipto por un rey negro venido de la «Tierra del Sur» y «servidor de Horus»[26]. Después de algunos reyezuelos, se organizó el Reino Antiguo (en torno al 2653 hasta 2163 a.C.) y el Reino Medio (del 2061 al 1650 a.C.), para llegar por último al Reino Nuevo, el que en tiempos de Ramsés II y Mernepta (1290-1204 a.C.) dio el marco de la epopeya de la liberación de los esclavos israelitas. «Moisés hizo partir a los israelitas del mar Rojo y los llevó hacia el desierto del Sur» (Éx 15,22), comenzando así una gesta prototípica -y que en nuestro tiempo todavía en América latina inspirará a la teología de la liberación.

En Egipto, en efecto, existía una estructura práctico-productiva tributaria, que se apropiaba del excedente de los campesinos. Pero al mismo tiempo se doblaba de una estructura esclavista -entre los que se contaban los israelitas-. Es de significación presente en América latina no olvidar los

24. M. Eliade, *o.c.*, 142-143.
25. Samir Amin, *El desarrollo desigual*, Barcelona 1974, 25.
26. Cf. J. Vandier, *L'Egypte*, Paris 1952; J. Wilson, *La cultura egipcia*, México 1958; E. J. Baumgärtel, *The cultures of prehistoric Egypt*, London 1955; E. Otto, *Im Niltal. Aegypten*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, 282 s; H. Junker, *La religión de los egipclos,* en *Cristo y las religiones de la tierra* II, Madrid 1961, 531 s.

orígenes de la religión cristiana: la liberación de los esclavos -la clase más oprimida-, en el sistema tributario-esclavista faraónico. La nuestra, dándole a su contenido el inverso que le diera Nietzsche, es una «religión de esclavos», pero de *liberación* de esclavos.

El Panteón egipcio estaba hegemonizado por los dioses uránicos de los pastores. El Sol (*Re*) era la suprema divinidad: «Hermoso brillas en la montaña luminosa del cielo, tú, sol vivo, el que primero comenzó a vivir. Tú, Dios único, junto al que no hay ningún otro. Tú has creado la tierra»[27].

Pero es el Dios Osiris, de la resurrección de los muertos, el que atraviesa toda la historia egipcia y llena de esperanza a la vida terrestre. Osiris es el juez de las acciones:

> En verdad -dice el que muerto se presenta ante el tribunal- he contentado a los dioses haciendo lo que aman. He dado pan al hambriento, agua al que tenía sed, vestido al desnudo y una barca al náufrago, a los dioses hacía ofrendas y libaciones a los espíritus santificados[28].

La «*proto*historia» de la Iglesia latinoamericana seguirá su camino desde la Mesopotamia y el Egipto, desde Palestina, hacia el oeste, hacia el occidente, hasta el día que parta Cristóbal Colón del puerto de Palos y ponga la planta de sus pies sobre tierra americana. La «*pre*historia» en cambio, seguirá ahora decididamente su marcha hacia el oriente, hasta llegar a las costas americanas bañadas por el Pacífico.

c) *La India*

Hacia el este entonces, por influencia de la Mesopotamia y el Irán, más allá del desierto y en el *valle del río Indo*, al norte en la región del Penjab en torno a Harappa, y al sur en la región de Sind, teniendo como centro a Mohenho-Daro, nacen un conjunto de ciudades con cultura propia: Amri, Chanhu-Daro, Jhangar, Jhukar, Nal, etc. Esta totalidad histórico-concreta, nacida a mediados del tercer milenio, fue totalmente destruida por invasores procedentes del nordoeste -los indoeuropeos que contarán sus hazañas en el *Rig-Veda*-. Las culturas pre-arias eran de raza austroasiáticas, negroides, principalmente representadas por los drávidas. Esta cultura urbana del Indo fue preponderantemente któnica en su panteón en donde sobresale la adoración de la Tierra, e igualmente el posterior dios hindú Siva, también de origen agrícola[29].

d) *La China*

La región del río Amarillo, en *China*, estuvo habitada desde muy antiguo. En 1921, se descubrió en Chou-Kou-tien el *Sinanthropus pekinensis*, de unos 600 mil años de antigüedad. Las industrias megalíticas comenzaron cerca del

27. *Canto al Sol* de Amenofis IV (Echanatón, 1364-1347).
28. *Libro de los muertos*, J. Bergua, Madrid 1962, 181-182, del papiro *Nú*.
29. M. Wheeler, *The Indus civilization,* en *Cambridge History of India*, Cambridge 1953; S. Piggott, *Prehistoric India*, Harmondworth 1950; V. D. Krishanaswami, *Stone Age India*: Ancient India IX (1953) 53 s.

desierto de Gobi. Pero la revolución urbana se realiza en una región privilegiada, junto a los valles y delta del Huang-Ho, desde Kansu al occidente hasta Shantung en la costa[30]. «Al comienzo, los héroes habían descendido del cielo a la tierra para ordenarla, conforme a las instrucciones del Señor de lo alto, y para hacer posible que la humanidad habitase en ella»[31]. La primera dinastía, de pueblos venidos del nordoeste con el nombre de Yang-Shao, organizaron el reino de los Hsia, sistema tributario en base a la explotación del mijo, sorgo, trigo y principalmente arroz, desde el 1944 hasta el 1523 a.C. Después de la primera dinastía histórica de los Shang (1523-1027 a.C.), debe considerarse a los Chou como la época clásica de la China (1027-256 a.C.). Quizá por influencia indoeuropea el gran dios del cielo (*Shang-ti*) vence a la diosa tierra de los agricultores (*Hou-t'u*). En la crisis de la segunda época de esta dinastía vivió Confucio. Contemporáneo de Budda, Pitágoras y los primeros profetas de Israel -el «tiempo eje» de la historia universal para Karl Jaspers-, agricultor primero, archivista e historiador después, peregrinó de feudo en feudo y plasmó una doctrina ética de benevolencia, justicia, decoro y orden, que les sirvió a los emperadores Han (207 a.C.-220 d.C.) de justificación ideológica de su nuevo reinado.

Lao- Tsé dirá en su obra principal, el *Tao- Te King*:

> El Tao de que se puede hablar no es el Tao absoluto.
> Lo innombrado es el origen del Cielo y la Tierra, lo nombrado es la Madre de todas las cosas[32].

El Tao (el absoluto panteísta) funda un *ethos* de resignada justificación del orden establecido:

> Pasividad, calma, suavidad, desapego e inacción caracterizan las cosas del universo en paz y la máxima altura del desarrollo del Tao. El sabio y el gobernante descansan en ello. Descansar es ser pasivo, significa tener potencias de reserva y tener potencias de reserva significa tener orden... Cada hombre cumple con su deber. Inacción significa estar en paz consigo mismo, y cuando está en paz consigo mismo, las penas y los temores no pueden preocuparle y entonces goza de la larga vida[33].

Sobre este *ethos* se sucederán las dinastías e imperlos, hasta la República de 1912 y la revolución de Mao ya en nuestro tiempo, que trastocará la tradición ancestral de raíces.

Para los antiguos, el universo tiene al cielo por techo (*Ming t'ang*), que reposa sobre ocho columnas, y que tiene relación con los cuatro puntos cardinales. Nace así la teología de la «cruz» del Océano Pacífico: al oriente el «Señor azul», al norte el «Señor negro», al occidente el «Señor blanco», al sur el «Señor rojo». A esta «cruz» la encontrarán los misioneros entre aztecas y mayas, y pensarán en la presencia del apóstol Tomás como evangelizador de la América prehispana. En realidad era un momento de la racionalización religlosa de pueblos hermanos. Era una cruz *cósmica* y no *política* -como la del

30. Alimen-Steve, *Vorgeschichte,* en *Weltgeschichte* I, 265-280; M. Granet, *La civilización china,* en *La evolución de la humanidad* XXIX, México 1959; H. Maspero, *La Chine antique*, Paris 1917; L. Carrigton Goodrich, *Historia del pueblo Chino*, México 1954; H. Stage, *Die Religion Chinas,* en *Die Religionen der Menschheit* XXI, Stuttgart 1961.
31. H. Masapero, *La Chine antique*, 26.
32. Libro I, ed. de Lin- Yutan, Buenos Aires 1959, 41.
33. *Ibid*. XXXVII 1, 167-168.

crucificado por el Imperio romano-. La cruz precristiana era de la naturaleza; la de Cristo era histórica, subversiva, en favor de los oprimidos y no para fundamentar la dominación de los imperlos.

ESQUEMA 2.6

Localización de las totalidades histórico concretas mesopotámica, egipcia, india y china, y el área de los indoeuropeos y semitas

3. *Las tres áreas de contacto*

Nuestra América se conectará activamente con el antiguo continente por una de las «áreas de contacto»: el Océano Pacífico, que, muy por el contrario de lo que pudiera pensarse, no fue una valla o un muro de contención, sino un verdadero puente cultural. Tanto por su origen, por los contactos del neolítico, el Pacífico es el centro de la prehistoria americana.

a) *El Asia central y las estepas*

De todas maneras, debemos comenzar nuestra exposición por el centro emigratorio por excelencia de la historia mundial: el Asia central y la estepa euroasiática. En efecto, al sur de la taiga, con sus bosques helados, se sitúa el desierto del Gobi al este y la estepa hasta Europa. Tiene por límite sur los montes Khingan de Manchuria, las murallas chinas, el Tibet, el Indo-Kush, el mar Caspio, los Cáucasos y el mar Negro. Comprende la Mongolia y el Gobi, el Turquestán chino (Tarim) y ruso (Turán), y la estepa, como hemos dicho[34].

El desecamiento progresivo de la zona del *Gobi*, que al comienzo del Pleistoceno era de clima húmedo y templado (como el Sahara), producirá una expulsión progresiva y constante de su población, lo que producirá hasta el siglo XVIII de nuestra era (cuando el Imperio ruso logre sedentarizar el norte de la zona) el origen de migraciones que movilizan toda la historia mundial. No es difícil imaginar que el hombre americano llega a nuestro continente en oleadas sucesivas cuyo primer origen se encuentra en el Gobi. Los mismos esquimales están todavía «pasando» a América y los turcos fueron los últimos venidos de la lejana Siberia expulsados por otros pueblos más agresivos del Asia central. En el Paleolítico el área estaba sumamente poblada[35]. En el Paleolítico superior florece ya la cultura Shabarakhusu. Muchos grupos americanos son racialmente mongólicos, altaicos, y debieron vivir en estas regiones, siendo expulsados por las razones indicadas arriba. Los tungusos, pastores como todos los mongólicos, avanzaron hacia el norte, expulsando hacia América a los siberianos y otros pueblos que no dejaron ni rastros en el Asia. Desde el V milenio conocían el caballo[36]. Eran los temibles jinetes del «norte» de la China. Desde la época de los Shang se los conoció como los Hiung-Nu (Hunos), que constituyeron su primer Imperio bajo Madoum (209-174 a.C.), llegando en el III siglo d.C. hasta el Oxo. En el siglo IV aparecen las hordas turcas («los fuertes»), que ocupan el río Amarillo. Huyendo los Hunos llegan hasta Europa y son detenidos por los Godos, instalándose en Hungría con su rey Atila en el 433 d.C.; en el 445 atacaron Constantinopla y en el 451 invadieron la Galia. Los Turcos mientras tanto dominaron Mongolia, pero Gengis-Kan (1167-1227 d.C.) los expulsa, quien tomó Pekín en el 1215, comenzando su fulminante expansión. Caía Kiev en 1237 (hasta 1481), y llegaron hasta Silesia (batalla de Liegnitzeen 1241) y Hungría (1241); contemplaron Viena y ocuparon Crimea hasta 1783.

34. K. Narr, *Exkurs über die frühe Pferdehaltung,* en *Saeculum Weltgeschichte* I, 518-581; O. Schmieder, *Geografía del viejo mundo*, México 1955.
35. Cf. Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, 281 s.
36. K. Narr, *o.c.*

Por su parte, la zona del *Tarim*, con primitivos habitantes indoeuropeos (los Yue-Chi, como los llamaban los chinos), recibió la oleada de los Turcos. Esta zona, central en el «camino de la seda» o el comercio mundial de la época, fue la sede del primer Imperio turco (desde 565 d.C.). Gengis-Kan despobló el país.

Los Turcos pasaron entonces al *Turán* (zona de antiquísima cultura, la Anau I de la época del cobre, y de Samarkand y Bojara, posteriormente), donde los Yue-Chi habían expulsado a los Sakas (escitas) y habían organizado el Imperio Kushán (en el 126 a.C.). Los Turcos, procedentes del este, se habían hecho presentes en el siglo II a.C., pero sólo con Mahmud de Gazna (998-1030 d.C.) los turcos se expanden hasta Afganistán y el Pendjab. El sultán turco Tugril-ber tomó Bagdad en el 1055, arrebatando posteriormente la Armenia a los bizantinos en el 1072. Se enfrentaron a los cruzados cristianos venidos del occidente en Antioquía en 1097. Dominaron paulatinamente a los Árabes; tomaron Ankara en 1402 y ocuparon Constantinopla el 29 de mayo de 1453, día en el que Muhammad II entraba en Santa Sofía. Sólo los españoles los vencerán en Lepanto en 1571, con lo cual se iniciará el fin de los Turcos y del Mediterráneo oriental.

Todos estos pueblos, desde el Gobi al Turán, como pastores y jinetes, adoraban a dioses uránicos, al «Padre de los cielos», y por ello no tendrán oposición en aceptar al dios de los semitas. Los Mongoles traerán asesores cristianos nestorianos, y los Turcos se pasarán en bloque al Islam.

b) *El Mediterráneo oriental*

La segunda área de contacto fue el *Mediterráneo oriental*, en torno originariamente a la civilización cretense. Esta zona geopolítica será, lentamente, el centro vertebral de la historia mundial hasta, podríamos decir, el día en que Colón descubre el Atlántico norte. Esta área tiene por sur el Delta del Nilo, por este las costas con las ciudades de Gaza, Gezer, Megiddo, Tiro, Biblos, Alepo, Karkemisch, al nordeste con Anatolia y Chipre, al norte y en su corazón las islas egeas. Las grandes confederaciones de ciudades, reinos o imperlos como el de Egipto, los Acadios, Babilónicos o Hititas se conectaban por medio del Mediterráneo oriental. Fue el mundo de los hititas, mitanos, iranlos, feniclos, hebreos, y tantos otros. En su origen estuvo la isla de Creta (cuya edad de bronce comienza en el 2400 a.C.) y está ya presente en la cultura de Sesklo, y clásica en Cnossos). Más al norte, ya en el 3000 a.C. existía entre el mar Negro y el Egeo una gran aldea, la Troya I que destruyeron en su paso los Friglos e Hititas.

La estructura religiosa de todos estos pueblos preindoeuropeos se organizaba en torno a diosas agrícolas. «Los más de los habitantes de la Egeida tenían ídolos femeninos. En Creta, la Gran Divinidad fue en un principio una mujer estereotipada. El ejemplar típico es el que se ha encontrado en Festos: los senos prominentes, el vientre enorme. Es una divinización de la maternidad. Es la gran madre, la diosa que hace fructificar la naturaleza entera»[37]. Poco a poco se transforma igualmente en la gran diosa del Mar, del mundo subterráneo y de toda la tierra. El Minotauro, por el contrario, exalta la posición masculina, pero es secundario.

37. G. Glotz, *La civilización egea,* en *La evolución de la humanidad* X, 1956, 211-213; cf. W. Helck, *Der Ostmittelmerraum,* en *Saeculum Weltgeschichte* I, 451-550.

c) *El Pacífico*

Si estas dos áreas de contacto, el Asia central y el Mediterráneo oriental, son importantes para nuestra «protohistoria», sin embargo la tercera área de contacto tiene significación real para la prehistoria americana. Se trata del *Pacífico, en especial el de los polinésicos*[38].

Los primitivos habitantes americanos, como hemos dicho, debieron penetrar por el norte en los períodos interglaciales, originarlos de Siberia, huyendo de pueblos más fuertes. Pero, por otra parte, clanes invasores procedentes del desierto y la estepa presionaron sobre China, ésta sobre Indochina, lo que movilizó a Birmania por una parte y hacia el sur a la misma Indonesia. Desde el Paleolítico superior, una verdadera «civilización del mar» pasó a la península de Malaca hacia Sumatra, Borneo, lava y Nueva Guinea. No debemos olvidar, por otra parte, que en esta región se encontró el *Pithecanthropus erectus* (en lava) que vivió hace unos 700 mil años. De allí pasaron a las islas Melanésica y a Australia. Estos pueblos, los Polinésicos, procedían de la mítica tierra de Hawaiki (¿lava, Birmania o aún India?), y se internaron a unos 1700 años a.C. en el inmenso Océano. Habilísimos navegantes, unos pasaron de isla en isla hasta Samoa, de allí a las islas Comunidad (con su principal Tahití), y el archipiélago de Tuamotu (la más extrema de cuyas islas es la Pitcairn). Llegarán a descubrir por el norte a las islas Hawai. Según Canals Frau hay influencias de los Polinésicos en América alrededor del año 1000 a.C. , aunque pudieron ser protopolinésicos. Por su parte, la cultura Ariki constituyó tiempo después un verdadero imperio del mar (del 650 al 1150 d.C.) en Tuamotu y Comunidad. Desde estas culturas se colonizaron las islas Marquesas y se llegó hasta la isla Pascua y Christmas. Además debieron navegar las costas de América del sur de sur a norte, hasta Panamá y Nicaragua.

Imbelloni[39] ha demostrado, siguiendo la línea isoglomática de las lenguas, la unidad lingüística del Pacífico. Por ejemplo, la palabra *toki* es el hacha de trabajo, que se usa en el área (Tonga: *toki*, Samoa: *to'i*, Tahití: *toi*, Nueva Zelandia: *toki*, Tángereva: *toki*, Hawai: *koi*, Pascua: *toki*, Araucanos de Chile: *toki*). Del «hacha» derivan las palabras «mando» o «jefe»: los araucanos llaman al jefe leb-*toki*, y en Hawai *to'i-lalo*. La palabra hombre: *tama* en Polinésico, *tama* en el grupo americano Hoka; nariz: *ihu e ihu*; cabeza: *upoko* y *epoko*; sol: *laa* y *ala*; canoa: *matoi* y *mato*, etc.40.

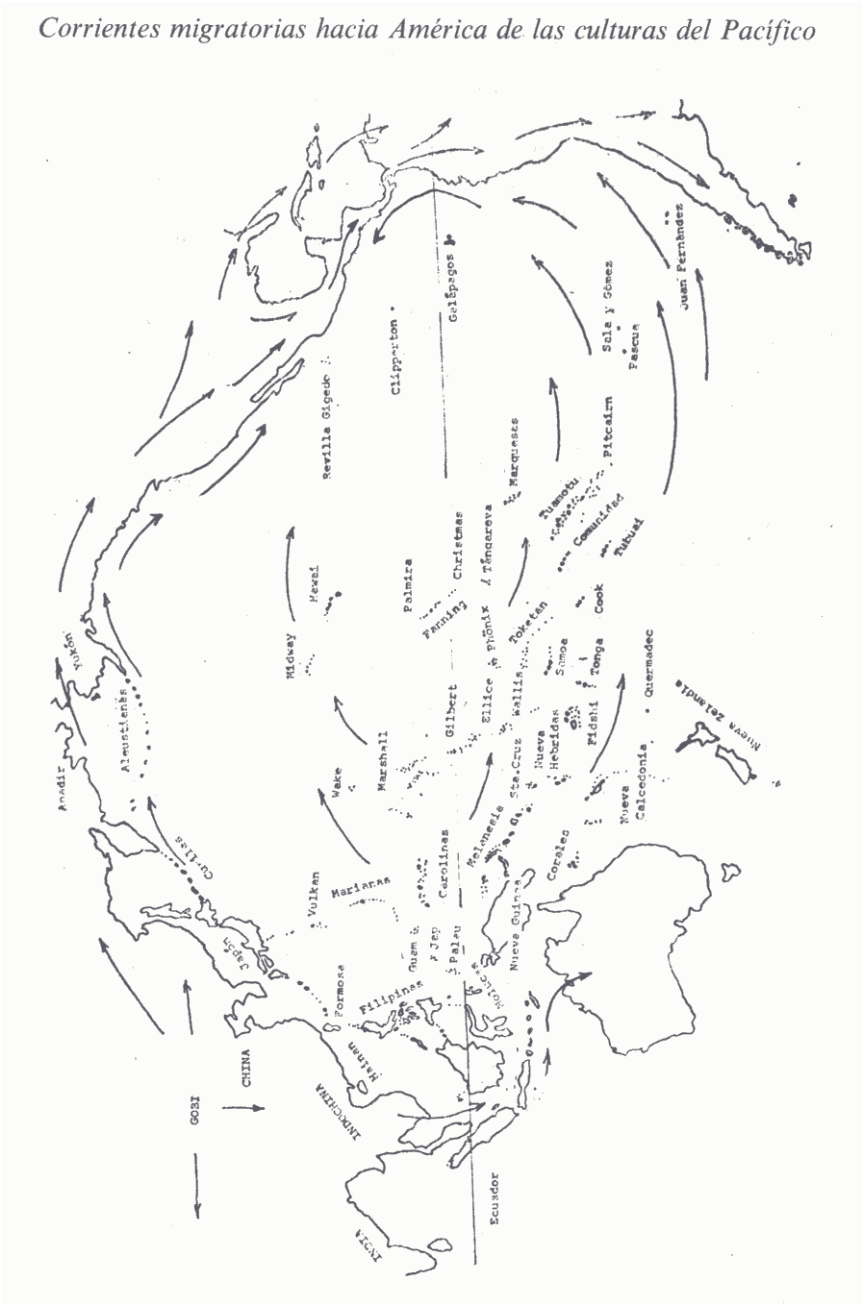
38. Cf. J. Beaglehole, *The exploration of the Pacific*, London 1947; K. Haushofer, *Geopolitik des Pazifischen Ozeans*, Berlin 1924; F. Keesing, *Native peoples of the Pacific*, New York 1946; P. Rivet, *Les Malayo-Polynésiens* en *Amérique*, en contribución a la Academ. Inscrip. des Belles Lettres. Paris 1924. 335-342: H. Kelm. *Frühe Beziehungen Amerikas zu Asien und Polynesien* en *Saeculum Weltgeschichte* I, 610-637; H. Nevermann, *Die polynesische Hochkultur,* en *Saeculum Weltgeschichte* I, 355-378; P. Privat-Deschanel, *Oceanía*, en *Geografía universal* XIV, Barcelona 1855, 44 s.

39. *La première chaîne isoglossématique océano-américaine, les noms des haches lithiques*, en *Festschrift W. Schmidt*, Mödling 1928, 320-325. Cf. del mismo autor, *La segunda esfinge indiana*, 391. La «papa dulce» se denomina *kumara* en Polinesia, y en América *kumar, kumal, umala*. Los aztecas decían *kamotl*, en Panamá *kamote*, en el Caribe *kamica*, en quechua *kamote*.

40. S. Canals Frau, *Prehistoria de América*, Buenos Aires 1950, 425 s. El autor pone ejemplos de equivalencias en lenguas polinésicas y en quechua: llevar (*hapai*, *apay*), viejo (*auki*, *awki*), medium (*waka*, *huaca*), guerrero (*inga*, *inga*), comer (*kamu*, *kamuy*), fuerte (*puhara*, *pucara*), etc. Son palabras fundamentales del Imperio inca (*inga*: guerrero).

ESQUEMA 2.7

Corrientes migratorias hacia América de las culturas del Pacífico



Pero si pasamos a otro nivel, el del «Círculo de la Cultura» polinésica -como diría W. Schmidt o Graebner-, es decir a los instrumentos, la certeza alcanza una firmeza definitiva. Friederici ha mostrado que las hoyas de cultivo realizadas para utilizar la humedad del subsuelo, se encuentran en Perú y Polinesia. En el sur de Chile se bebe la *kava*, bebida nacional polinésica, denominada del mismo modo, que se fermentaba mascando la raíz de ciertas plantas. La vela triangular polinésica se hace presente en Chile y Perú, teniendo el mismo tipo de mástil. La *Kalasasaya* tiene la misma forma y función ceremonial en la Polinesia y en el Perú. El tipo de pala para remover la tierra para la agricultura -véase la importancia de un instrumento esencial en la revolución agrícola y urbana-, la *taclla* peruana, es idéntica hasta en detalles secundarlos a la *taclla* maoría de Nueva Zelandia. El sacar la lengua como saludo sagrado se encuentra en todo el Pacífico (hasta la India), en Pascua y hasta en México (el quinto sol de la «Piedra del Sol» de los Aztecas está sacando la lengua como saludo y bendición).

A todo esto podrían agregarse millares de elementos tales como identidad o semejanza en cervatanas, propulsores, macanas, anulares, arcos, hondas, lazos, azuelos, bastón balancín para el transporte de carga, puentes de bejucos, remos, balsas, canoas dobles, decoración en sus proas, tipos de habitación, morteros, asientos y almohadas de madera, hamacas, mosquiteros, cepillos para cabellos, abrigos de fibras contra la lluvia, procedimientos textiles, ornamentos nasales, tambores de madera -que se tocan con el mismo ritmo-, arcos musicales, la flauta de pan, juegos los más diversos, bebidas alcohólicas, cultivos por terrazas, irrigación, pesca por venenos, ofrendas religiosas por medio de conchas, danzas con máscaras, mutilaciones, etc. Pero lo más importante no son los detalles esenciales sino los elementos secundarlos que son exigidos por la lógica funcional del instrumento, tales como una decoración en un meres, un mismo tipo de música, la decoración de un vestido. Además de las medidas de la capacidad craneal, índice nasal, índice orbitario, etc. -propiamente raciales-, hay demostraciones de tipo botánico (vegetales cultivados en ambas orillas del Océano y en sus islas), y aun enfermedades que se dan sólo en el este del Asia, Polinesia y América.

Los Polineslos influenciaron a América con su civilización megalítica y con un neolítico agrícola. Pudieron tener mucho más desarrollada que los americanos la conciencia de la organización estatal y si no estuvieron en el origen de estas altas culturas americanas, al menos debieron influenciar directamente en muchas de sus estructuras, aún esenciales.

Todo esto nos permite concluir que, efectivamente, el Pacífico fue un centro cultural prehistórico, y en sus costas americanas se expandieron influencias hacia las mesetas de México, los Altos de Guatemala, los Chibchas y los Incas. El Atlántico será el centro de la historia americana, con su Sevilla, Cádiz, Londres, Amberes, Hamburgo o New York, pero en la prehistoria esa influencia vendrá de Siberia, la China, Indochina, Indonesia, y de las islas Polinésicas.

En el diálogo contemporáneo de los teólogos del tercer mundo, diálogo entre América latina, África y Asia, los cristianos latinoamericanos deben saber reivindicar su origen asiático, por sus razas, por sus culturas, lenguas y religiones prehistóricas. --

III. CICLOS DE CULTURA NÓMADA[41]

Ya hemos indicado arriba que estos ciclos prehistóricos por sus condiciones climáticas y topográficas, no tenían posibilidades para un desarrollo urbano. Lo que fue inhóspito para el hombre paleolítico, se transformará desde el siglo XVIII en las regiones adecuadas para el desarrollo del capitalismo. Lo uno no está sin relación con lo otro. Es decir, el «vacío» cultural y demográfico de las regiones de nómadas, cazadores y recolectores, fue un llamado a los pequeños propietarlos que deberían trabajar con sus manos la tierra virgen, sin agricultura previa. Las regiones de la costa atlántica del norte (véase *esquema 2.2* de esta sección), y las inmensas pampas del sur, no pudieron acoger a núcleos de población prehistórica suficiente para que se produjera la revolución agrícola -era necesaria una técnica mucho más avanzada que sólo se alcanzará en la edad de hierro, y aún en la era industrial.

Estos pobladores cazadores, recolectores y pescadores, constituyeron culturas periféricas, totalidades concretas con estructuras práctico-productivas primitivas, pre-tributarias. Son, en el norte, los últimos venidos, los que todavía no han pasado del todo a América (como los esquimales), pero, por el contrario, en el sur, fueron quizá los primeros que llegaron al continente y por sucesivas fases fueron atravesando todo el territorio hasta ser arrinconados en el sur. Los encuentros arqueológicos y fósiles son en el sur los más recientes.

La Iglesia latinoamericana llegará en el norte a tocar en su época colonial sólo a los californianos. En el sur, en cambio, tendrá un activo contacto con estos ciclos prehistóricos. Por ello comenzaremos en este caso la descripción desde el sur hacia el norte -en territorlos que hoy son comprendidos por el llamado Cono sur, objeto del tomo IX de nuestra Historia de la Iglesia.

Hemos dicho que el hombre se interna en América desde hace más de 30 mil años (hasta 50 mil para algunos). Estos ciclos prehistóricos están situados en el Paleolítico superior, y debieron al comienzo ocupar todo el continente. Siguiendo el camino de Alaska, por las Rocosas hasta el cuello de embudo de México, pasaron lentamente hacia América del sur, posiblemente por regiones frías, conservando por ello costumbres en la caza, la habitación y el vestido de las culturas subárticas -estas costumbres subárticas se encuentran hasta Tierra del Fuego.

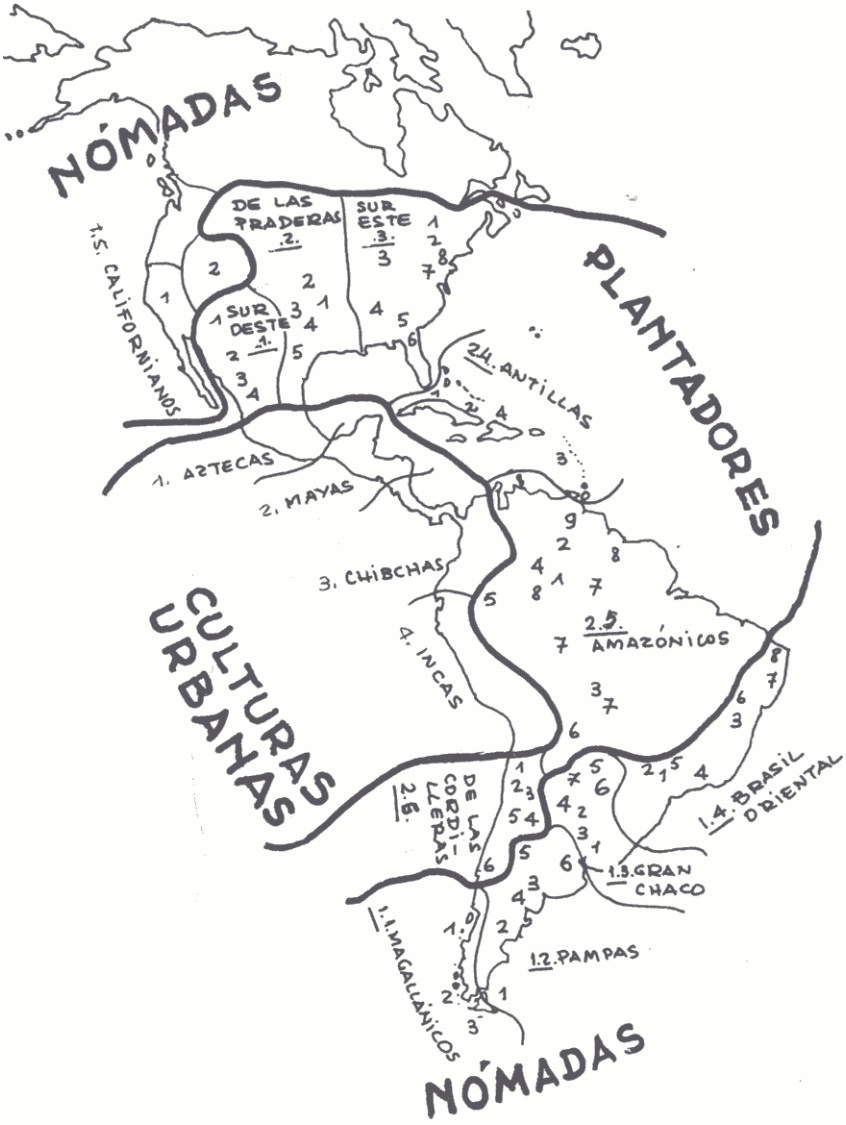
Todos estos grupos, que se sitúan por su cultura en el período Paleoindiano (hasta los 5000 a.C. por el tipo de cultura lítica), o algunos ya en el período Mesoindiano (hasta los 2000 a.C., por su tipo cultural), eran de los círculos culturales primarlos y matrilineales -en la clasificación de Wilhelm Schmidt[42]-, y en parte totémico-patrilineal o exógamo matrilineal. Se trata de

41. Para este y los siguientes parágrafos véase W. Krickeberg -W. Müller -H. Trimborn, O. Zerries, *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961. Sobre las culturas nómadas o más primitivas véase de W. Müller, *Die Religionen der 1ndianervölker Nordamerikas*, 171-267, y de O. Zerries, *Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens*. Ahí hay bibliografía suficiente. También S. Canals Frau. *Las civilizaciones prehispánicas de América*, Buenos Aires 1959; J. Comas, *Ensayos sobre indigenismo*, México 1953; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster 1926-1955, y en especial el *Handbook of South American 1ndians*, ed. por Steward, Washington.

42. *o.c.* y en *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Münster 1930.

ESQUEMA 2.8

Los quince ciclos de culturas amerindianas



CICLOS DE NOMADAS

1.1. Magallánicos
1. Chono
2. Alaka1uf
3. Yahgan

1.2. Pampas
1. Ona
2. Tehuelche
3. Puelche
4. Chechehet
5. Huarpe
6. Querandi

1.3. Gran Chaco
1. Charrúas
2. Guaycurues
3. Chanas
4. Lules
5. Mataco
6. Abipones
7. Chiriguanos

1.4. Brasil Oriental
1. Caingang
2. Guaranies
3. Botocudos
4. Tupinamba
5. Guayanas
6. Camagan
7. Kiriri
8. Cayete

1.5. Californianos
1. Californianos
2. Shoshonis

CICLOS DE PLANTADORES

2.1. Del Suroeste
1. Pueblos
2. Pima
3. Tarahumara
4. Tepehuano

2.2. De las Praderas
1. Caddo
2. Siux
3. Wichita
4. Tonkawa y Karankawa
5. Coahuilteco

2.3. Del Sureste
1. Aloquino
2. Iroqués
3. Siux
4. Caddos
5. Muscogi
6. Tlmucua
7. Delaware
8. Mohicano

2.4. De las Antilllas
1. Guanahatabey
2. Tainos
3. Calinas
4. Ciguayos

2.5. Amazónico
1. Mura
2. Shiriano
3. Bororo
4. Juri
5. Jivaro
6. Chiquito y Mojo
7. Tupi
8. Arawak
9. Caribe

2.6. De las Cordilleras
1. Atacameno
2. Diaguita
3. Omaguacas
4. Comechingón
5. Calchaqui
6. Araucano

CICLOS URBANOS
1. Azteca y Maya
2. Chibcha
3. Inca

un modo de producción de extrema simplicidad[43], que Krickeberg denomina con el título amplio de «recolectores, cazadores y pescadores»[44].

La estructura mítica de los diversos ciclos de este primer tipo prehistórico de culturas, quedó manifestada en sus ritos, mitos y teogonías. En su mayoría aceptan la existencia de un gran Dios del cielo, a veces organizador del cosmos, otras veces doblado por otro dios gemelo o una pareja primordial, héroes civilizadores. Se les llama a veces «creadores», pero no son en verdad creadores sino originantes o «cosmizantes» del universo. Las teogonías muestran bien que aunque es un dios uránico no es todavía, de ningún modo, un monoteísmo trascendente y personal. y junto a él o bajo dicho gran dios uránico, se encuentra toda una multitud de otros dioses, ídolos, demonlos que constituyen los más variados panteones. El ciclo litúrgico anual reproduce muchas de las fiestas tradicionales de todos los pueblos prehistóricos: la gran liturgia del año nuevo en la primavera que conmemora a la resurrección de la vida, el respeto de la gran Mater (la Luna), el comienzo de los períodos de caza. Junto a esto, en mayor o menor grado, un totemismo de los clanes, familias o tribus, que son a veces zoológicos y otras veces vegetales, junto a la veneración y temor de los ancestros, de las «ánimas». Son religiones que en general están bajo la conducción de shamanes, que son los «medium» entre los dioses, las almas de los muertos, los demonlos, los tótems y el pueblo.
La conciencia primitiva de estos pueblos, aunque profundamente mítica no es por ello menos lógica. Su mundo cotidiano está íntegramente explicado por los arquetipos primordiales que fundan los grandes momentos de la vida (nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte).

1. *Nómadas del Sur*

a) *Los Magallánicos*

El primer ciclo de los nómadas podríamos denominarlo magallánico, siendo uno de los más arcaicos de todo el continente, dividido netamente en dos pueblos diferentes: los occidentales y orientales. Son los Chonos, Alakaluf y Yahagan. Los únicos instrumentos que inventaron se refieren a la caza y a la pesca (arcos, flechas, arpones, anzuelos, mazas, con influencias, como hemos dicho, de las culturas subárticas). A pesar del frío andan casi desnudos. Todos conocen un «Padre de los Cielos» -gran dios uránico de los nómadas y pastores-, que los Yahganes llaman Watinanauewa («el Ancianísimo»); es el señor del mundo, que entrega al hombre los animales de caza, el que recoge el

43. S. Canals Frau, *o.c*.

44. W. Schmidt, *Ethnologia Sul Americana*, Sâo Paulo 1942. La denominación de «nómadas» que le damos en el texto debe ser tomado en sentido amplio. Para una visión general de la prehistoria puede verse Alimen-Steve, *Vorgeschichte,* en *Weltgeschichte* I, 302 s. Estos autores admiten la llegada del hombre a América en los 40.000 años a.C., en la primer fase del glacial Würm- Wisconsin; mientras que una segunda corriente se produjo en la segunda fase del Wisconsin (de 25.000 al 14.000 a.C.), y una tercera corriente al fin de dicha glaciación (entre el 14.000 al 9.000 a.C.). «Después del 5.000 a.C. hubieron todavía nuevas corrientes culturales procedentes del Asia» (p. 304), en especial industrias mesolíticas. Cabe recordarse que aunque en México se han encontrado fósiles de agricultura del VIII milenio a.C., la alfarería se hace presente sólo en el III milenio, mientras que en el Asia menor en el VI milenio.

alma de los muertos, y el que la injerta, para los Alakaluf, en el momento del nacimiento. La naturaleza está llena de espíritus, demonlos malintencionados y almas en pena de los muertos cuyas ceremonias mortuorias fueron ritualmente mal realizadas. El brujo (*yekamush*} realiza ritos curativos, interpreta los sueños, pero no cumple función central en el grupo.

b) *Los Pampas*

Son el segundo ciclo, entre los que debe incluirse a los Onas, y especialmente a los Tehuelches, Puelches, Chechehet, y también los Huarpes y Querandíes. No tienen cerámica y usan un hacha de mano del tipo achelense, aunque alcanzarán en el neo indiano utensillos líticos pulidos. Entre los Onas el ser supremo, Temaukel, Padre del cielo, comparte sus honores con un héroe civilizador, *Kenós*, antropomórfico, masculino. El dios del Cielo se denomina Sesom entre los Tehuelches y *Soychu* entre otros pampeanos. W. Schmidt pensó, al descubrir el enoteísmo de estos pueblos tan primitivos, que debió existir una revelación primitiva sobre el Dios monoteísta creador. En realidad es un enoteísmo (el primero entre el resto de los dioses) y no propiamente creador (sino más bien organizador del cosmos).

c) *Las culturas del Gran Chaco*

Desde las estribaciones de los Andes hasta el Paraguay, comprendiendo las cuencas de los ríos Salado, Bermejo y Pilcomayo. Zona de encuentro de los grupos más primitivos del sur y los más desarrollados del nordeste. Entre ellos debemos incluir a los Charrúas, Guaikurú -los que habían ocupado antiguamente el mayor territorio-, Chana, Lules, Matakos, Abipones, y algunas familias Tupi y Arawak.

«Debido a la mezcla de tantos pueblos heterogéneos en un territorio relativamente reducido, la cultura del Gran Chaco ofrece un cuadro muy abigarrado, semejante a la cultura de las Praderas norteamericanas»[45]. Las zonas pantanosas y las inundaciones nunca fueron dominadas, y la agricultura no prosperó. En el oeste, los Chiriguanos fueron igualmente de este grupo cultural. Como los demás nómadas creían en un ser supremo, padre de los cielos. Los ritos, sin embargo, se dirigen a los demonlos inferiores o intermediarlos (*mosek, peyak*, etc.), que viven entre las plantas o los animales. El sol, la luna, los astros, son objetos de numerosas mitologías. Son innumerables sus ritos, con motivo de la caza, la pesca, el alimentarse, dormir; los ritos de la pubertad, el matrimonio, y especialmente la muerte donde se seguían estrictas «costumbres de enterramiento».

d) *El cuarto ciclo nómada*

Es el de los habitantes del *Brasil oriental*, desde el Río Grande do Sul, por la osta, hasta Pernambuco y Ceará. Las culturas de los Caingang, parte de los Guaraníes, Botocudos y diversos grupos de Tupinambas. Los Guayas, Cama-

45. Krickeberg, *o.c.*, 165.

gan, Kiriri y Cayete, con gran cantidad de diferencias lingüísticas y culturales. Es interesante anotar que aparece en las creencias religiosas el principio dualista de las teogonías que imperan desde las Praderas norteamericanas, en el Caribe y el Amazonas. Las tribus se dividen en las «mitades» exógamas, y hasta la disposición de las chozas en la aldea representa simbólicamente la división del cosmos en dos. En círculo, una mitad ocupa el lado oriental, y la otra mitad el occidental. Como los Muskogi y Siux del norte, los Bororos distinguen la mitad superior o el norte, y la inferior o el sur sur -llegando así a la teogonía de la cruz o de los cuatro puntos cardinales. El universo tiene así su este-oeste, norte-sur, día-noche, sol-luna, temporada seca-temporada húmeda, rojo-negro, fuerza-debilidad, mujer-varón, etc.-. Aunque exista este dualismo, hasta por la existencia de dos héroes *gemelos* -tan frecuente entre los Tupi Guaraní-, existe de todas maneras el ser supremo, *Maret*, el Anciano de los Batocudos. Como entre todos los pueblos de este ciclo cultural, las almas en pena son de mucho cuidado, efectúan los Bororó grandes ceremonias sobre los huesos de los difuntos (que son limpiados, pintados, adornados con plumas, dejando caer sangre de heridas humanas sobre ell()s), los que son enterrados por segunda vez.

2. *Nómadas del norte*

Aunque en un momento toda América estaba ocupada por nómadas, cazadores, pescadores o recolectores, en el momento de la llegada de los españoles, solamente podríamos encontrar otros grupos semejantes a los nómadas del sur en el extremo norte del continente. A los fines de esta historia de la Iglesia en América latina, nos interesa sólo un grupo cultural -ya que los esquimales, tribus subárticas y las de la costa noroccidental entrarán en contacto con el mundo anglosajón o francés, pero no con el hispánico.

El quinto ciclo nómada, y el único grupo cultural del norte del que nos ocuparemos es el de los *Californianos* y algunas tribus de la meseta[46]. Los Penuti ocuparon los valles de Sacramento y San Joaquín hasta la bahía de San Francisco. La familia lingüística Hoka también estaba presente. Al nordeste e California estaban los Lutuami. La región de la Gran Cuenca (Nevada, Idaho y Utah) era ocupada por la familia de los Shoshoni. Estas culturas tienen semejanzas con los cazadores subárticos. El *Shamán* californiano cumple prácticas casi idénticas a las del subártico. Durante el sueño se les aparece el ser supremo con poderes mágicos. El culto *kuksu* de los californianos personifica a seres o animales divinos, que son imitados por danzas interminables. El culto *toloache* de las tribus costeras es más bien medicinal. Poseen tradiciones cosmogónicas de las más complejas del continente, y en especial el gran mito del origen del cielo y la tierra por obra del Ser supremo, un cierto tipo de creador u organizador cósmico. Entre los californianos del sur, en el origen está una pareja del Padre celeste y la Madre terrestre. Estos pueblos serán objeto de las misiones jesuitas y franciscanas del siglo XVIII -pero encontrarán suma dificultad por ser nómadas y no plantadores como en el caso de los indígenas de las Reducciones en otras partes de América.

46. Cf. W. Müller, *o.c.*, 171 s.

En este resumido relato de los pueblos más primitivos de América, los *ciclos prehistóricos de los nómadas* del sur y norte, podemos ya comprender la imposibilidad que tuvieron la conquistadores de organizar sobre este substrato cultural un sistema «encomendero» (tributario), que suponía la agricultura y la estratificación social (ya que la clase oprimida urbana prehispánica tenía la disciplina suficiente, adquirida en siglos de dominación, de cumplir con las exigencias del nuevo opresor). Podemos decir que la conquista y la colonización hispánica despreció este primer ciclo prehistórico, no le interesó, lo ignoró (lo dejó para los anglosajones en el norte, y en el sur para la «conquista del desierto» del General Roca en pleno siglo XIX). Habrán grandes experiencias misioneras las que, sin embargo, confrontaron grandes dificultades.

IV. CICLOS DE CULTURA DE PLANTADORES[47]

Lentamente, a través de milenlos, fueron surgiendo desde el estrato primitivo de los nómadas cazadores y pescadores, recolectores, del Paleolítico superior, Paleoindiano, un área cultural más desarrollada, que no debió emerger por influencias externas al continente, sino más bien por fermentación o creatividad interna desde grupos más primitivos. Se trata de los *ciclos prehistóricos* de los plantadores, llamados también cultivadores (para distinguirlos de los agricultores que realizan la revolución urbana propiamente dicha, el próximo tipo de ciclos).

Todas estas culturas, las que serán de alguna manera evangelizadas por la Iglesia latinoamericana (quizá con excepción de algunos grupos en el corazón del Amazonas u otros rincones de nuestra América), se encuentran dentro de los 20 grados de temperatura (promedio anual). Además, la mayoría de estas culturas (con excepción de las comunidades del suroeste en el norte y de las cordilleras del sur) están sobre la vertiente del Atlántico, dejando a las espaldas las cordilleras Rocosas o los Andes, e internándose en las tierras bajas, en los inmensos ríos, hasta desembocar en el Océano Atlántico. Por ello son en su mayoría grandes navegantes de pequeñas embarcaciones, desde el Mississippi y Florida, pasando de isla en isla por todo el Caribe, internándose por el Orinoco, conectándose con el mar de arroyos, riachuelos, ríos y el inmenso Amazonas, hasta llegar a la cuenca del Plata. Cultura de canoas, de pescadores, pero ya de plantadores y con un tipo cultural superior a los ciclos anteriores. Estos serán los pueblos preferidos para la experiencia misionera de las *Reducciones*. Significará la obra civilizadora de permitirles pasar de plantadores a agricultores, a una vida política superior, aldeana, política. Los pueblos urbanos (agricultores con estratificación social) no necesitan las Reducciones porque ya estaban «reducidos» en ciudades; para los nómadas era demasiado el salto y de hecho fracasaron las Reducciones en menor o mayor medida.

47. Con el nombre de «plantadores» -denominación evidentemente ambigua pero usada a falta de una mejor-, queremos indicar, con muchos autores, etnias que se organizan en torno a poblados -pero no estrictamente ciudades-, que tienen un cierto dominio de la explotación agrícola pero no propiamente agricultura.

Nuestra resumida descripción la comenzaremos ahora del norte hacia el sur, siguiendo el camino de las sucesivas invasiones, como los Bantú en África, atravesaron todo el continente, y los europeos los encontraron todavía en pleno movimiento migratorio.

1. *Plantadores del Norte*

Las regiones que hasta la mitad del siglo XIX pertenecerán por el oeste a la Iglesia mexicana, y por el este del Mississippi en el siglo XVI a la Iglesia cubana, ocupan el sur del segundo ciclo prehistórico de América del Norte, es decir, una parte de las áreas culturales que a continuación describimos.

a) *Las culturas del suroeste*

El primer ciclo de los plantadores, implantados en las cuencas de los ríos Colorado y Grande (el río Colorado siguió perteneciendo a Guadalajara después de 1620, mientras que el Grande pasó a la diócesis de Durango, en el tramo que ahora nos ocupa), comprende las comunidades de los Prima-Nahuas, o «cultura *Pueblos*». Habitan altiplanicies secas, frecuentemente desérticas y con escasa vegetación. Su antigüedad supera los dos mil años. La época de las cestería es reemplazada después por la cerámica y ciertas plantaciones. Floreció esta cultura entre el 900 al 1300 a.C., como una civilización aldeano-campesina. Pueblo Bonito tenía más de 500 aposentos y 25 kivas, fuertemente defendido de los ataques inesperados. Inmigraron posteriormente hacia la Meseta de Pajarito. Los zuñi construyeron las llamadas «Siete ciudades de Cíbola» (sólo subsiste una de ellas, la de Alcoma). Su organización política está basada en clanes matrilineales, de culto totémico de origen animal o vegetal. Hay un gobernador encargado del mando en la paz y la guerra. Existían organizaciones religiosas perfectamente organizadas, con hermandades de varones y mujeres. A estos grupos hay que sumar los Pimas, Tarahumaras, Tepehuanos, y otros. Sus cultos se dirigían al Ser supremo, el dios solar de los nómadas, pero igualmente a la madre tierra de los plantadores, a los dos héroes civilizadores y dioses de la guerra, que eran gemelos siempre. El jaguar, dios de los cazadores, tenía un lugar especial en el panteón.

b) *Las culturas de las Praderas*

Es el segundo ciclo, al oeste del Mississippi hasta los Coahuiltecos por el sur y en las costas del Golfo (que estarán en la diócesis de Linares, Nueva León, desde 1777). Todos ellos fueron en su origen cultivadores y de vida aldeana, pero los de las praderas norteamericanas, por la domesticación del caballo, se transformaron en nómadas cazadores de búfalo. Forman parte de estas culturas los Caddos, Siux, Wichitas, Tonkawas, Karankawa, Comanches, etc. El dualismo es una constante entre muchos de ellos. La aldea o el campamento es de forma circular dividido en las dos «mitades» exógamas: la fratría celeste o uránica y la fratría terrestre o któnica. El cielo, como siempre, es principio masculino; la tierra, femenino. Entre los Chiwere el poder vital totémico es secundario, ya que reina en primer término el «organizador de la

tierra», el Ser supremo, creencia que va de los Algonquinos a los Caddos. Los Panis se llaman *Tirawa*. Para los Dakotas el sol es *wakan-tanka*, el Ser supremo. Por su parte, el héroe animal (coyote) está muy presente. De todas maneras podemos decir que la preponderancia uránica nos muestra la proximidad de las épocas de nómadas cazadores.

c) *Las culturas del sureste*

Es el tercer ciclo, desde la vertiente oriental del Mississippi hasta la costa atlántica y la costa del Golfo cuya área sur perteneció a la diócesis de Cuba; son muy numerosas: del norte al sur se pueden nombrar los Alonquinos, Iroqueses, Siux, Caddos, Muscogi, Timucua, etc. Fueron plantadores de vida aldeana, en su mayoría clanes matrilineales y totémicos, teniendo mucha semejanza con la cultura de los «Pueblos». El dualismo cósmico y político está siempre presente. Al norte *Orenda* es el poder inmaterial, impersonal, que se transmite a los vivientes. La pareja de héroes vitales (*Oterongtongnia* y *Tawiskaron*) asemeja a la lucha entre la primavera y el invierno, entre el sol y la luna. Algunos se denominan «hijos del sol» (*tsoyahá*), los miembros de la casta superior. Hay espíritus, demonlos, y los cuatro dioses del viento. Las mitologías son innumerables, las hay de las «tres hermanas» (maíz, calabaza, fríjol), de las piedras sagradas, de los árboles, de la serpiente del agua, del inframundo, etc.

Estas culturas recibieron de frente el impacto agresivo de los primitivos colonos blancos, anglos y protestantes desde el comienzo del siglo XVII. Bien pronto se pudo hablar del «último de los Mohicanos» o de los pocos indígenas de Delaware. El capitalismo más puro de la historia se fundaría sin ningún tipo de mestizaje: el indígena moría o se retiraba hacia los Apalaches.

2. *Plantadores del Sur*

Estas culturas tendrán una especial importancia en la historia de la Iglesia latinoamericana, en primer lugar porque fueron ellos los que españoles y portugueses conocieron desde el origen. El primer impacto entre los dos mundos (hasta 1519) fue exclusivamente entre europeos y plantadores. Esto, en cierta manera, decidió un cierto tipo de conquista y evangelización que quizá hubiera sido distinto de haberse enfrentado desde el comienzo la civilización europea con una cultura superior como la Azteca o Inca (como fue en el oriente con el caso de la China, por ejemplo).

Los Plantadores del sur han llegado al Caribe y el Orinoco, Amazonas y Plata por sucesivas migraciones, atravesando de norte a sur la distancia marítima de isla a isla, y navegando de río a río. Es una cultura marítima (de agua salada o dulce), de pescadores que se van sedentarizando en pequeñas aldeas.

a) *Las culturas de las Antillas*

Es el cuarto ciclo de Plantadores, aunque demográficamente procedente del norte, sufrieron claras influencias de las culturas superiores de Centroamérica y de la región Chibcha. Los grupos más antiguos eran los Guanahatabey (que Bartolomé de las Casas denominó Ciboney), cazadores de conchas. Pero fueron los Tainos (nobles) los que ocuparon las Antillas Mayores o caribeños (por confusión en la pronunciación de la «r» y la «n», son éstos los «caníbales»), también Arawak. Al norte de Haití habitaban los Ciguayos. Estas culturas de navegantes sabían trasladarse desde Florida a Cuba, de allí a Yucatán, o por las Antillas Menores llegar hasta el Orinoco, con sus veloces piraguas; los Tainos sólo utilizaban *canoas*, que llegaban a tener 30 metros y hasta 80 remeros. Sus «bohíos» (chozas de zarzas de carrizo) y sus «hamacas» para dormir son parte de su creativa civilización. Existía una firme estratificación social: siervos (*naborias*), libres plebeyos, nobles (*taínos*), caciques.

Sus cultos se celebraban con danzas (*areitos*) al compás del tambor (idéntico al *teponaztli* mejicano), lo mismo que con el juego de la pelota (también mejicano). El Ser supremo era uránico; su nombre era *Yocahu*. Tenían costumbres totémicas. Los sacerdotes servían de intermediarlos entre este mundo y el inframundo donde vivían los muertos. Como los Arawak de Guayana recordaban al héroe Guaguiona.

b) *Los Amazónicos*

Desde el Caribe las migraciones hacia el sur originaron las culturas *amazónicas*, el quinto ciclo, que constituyen una de las más abigarradas estructuras de pueblos (semejantes a las del África Central donde los Bantú serían ahora los Tupi, Arawak y Caribes). En efecto, los más primitivos habitantes, provenientes de las montañas circunvecinas (los Andes, las Guayanas y el Brasil Central) fueron seminómadas en las inmensas selvas (los Mura, Shirians, Nambicuaras, etc.). Después debería pensarse en culturas más desarrolladas, que se situaban entre las vertientes Andinas y el Chaco (tales como los Otomacos, Jívaros, Piaroas, Jurías, Yuracarés, Mojos, Chiquitos, etc.). Por último, plantadores con más desarrollo aún y más recientes, venidos de las Guayanas, los Tupís -cuya lengua se generalizó en toda la cuenca del Amazonas-, los Arawak, que juntamente con los anteriores ocupan irregularmente toda la cuenca, y los Caribes que invadieron las regiones originarias de los anteriores (en el Orinoco y las Guayanas).

Es interesante anotar que las continuas migraciones de tantos pueblos crearon una mística del «paraíso terrestre», una verdadera «tierra prometida» y destino de la peregrinación. Diez mil Tupinambas marcharon en 1540 hacia el Perú buscando un reino de felicidad.

Siendo la mendioca el cultivo más generalizado, invento de los Arawaks, hay múltiples cultos en torno al alimento fundamental. Como entre todos los Plantadores el mundo se divide en dos; hay dos mitades exógamas en la tribu. Los héroes gemelos dividen el mundo; el sol y la luna (*Husiniamui* y *Moma*, esta última muere pero resucita continuamente). Un animismo que todo lo cubre e interpreta, transido de fuerzas mágicas, cósmicas, vegetales y anima-

les, donde los muertos conviven junto a demonlos y espíritus. Se conoce el culto de comer el cadáver para poder renacer con la fuerza del muerto. Existe, entonces, una explicación minuclosa de la existencia, de la vida, de todo acontecimiento cotidiano. La vida es toda ella sagrada.

c) *Las culturas de las Cordilleras*

El sexto ciclo, al sur del Imperio Inca, son los más evolucionados entre los Plantadores, como la cultura de Pueblos del norte del Imperio azteca. En este caso las influencias de los incas son numerosas -como por ejemplo el cultivo en terrazas, que, por otra parte, es una costumbre polinésica-. Los atacameños, diaguitas, omaguacas, comechingones, calchaquies y los famosos araucanos que resistieron hasta hoy en la conservación de sus tradiciones. El cultivo intensivo, pastores del guanaco, la llama o la vicuña, hábiles constructores de piedra (las *pircas*) y hasta de lugares de defensa (*pucaras*). La adoración del dios uránico del día, el sol, va combinado con el dios materno, la tierra, la *Pachamama*, la luna. Mientras el resto eran clanes más o menos autónomos, los araucanos constituyeron tribus fuertemente estructuradas bajo el mando del cacique guerrero. El tipo de organización les permitió subsistir ante la conquista, siempre bajo el poder del *toqui* (el hacha de piedra que llevaba colgada al cuello el cacique). El Ser supremo (*Ngune mapun*) es el «Señor de la tierra»; junto a él *Pillan*, dios del trueno, del fuego, de los volcanes. Cada hombre tiene «otro yo» (*pilli*) que se libera cuando sueña o duerme su verdadero «yo». De la misma manera el espíritu de los difuntos vive en un mundo «más allá del mar». No pueden faltar los héroes gemelos, con la leyenda de Latrapi, que dominó a sus dos sobrinos.

V. CICLOS DE LAS CULTURAS URBANAS

Haciendo como un alto en el camino, desearíamos plantear aquí el grave problema de la demografía americana que tiene un sentido ético -no sólo científico-, y de mucha importancia para la historia de la Iglesia en nuestro continente. La cuestión poblacional nos remite de nuevo al origen. Hemos visto que las primitivas migraciones procedentes del Asia debieron reunirse en un como «cuello de botella» que formaban las Sierras Madres oriental y occidental. En esta meseta del valle de México se produjo una tal concentración demográfica que el desarrollo de una alta cultura encontró lugar propicio. Lo mismo acontecerá más al Sur en las cuencas de los ríos Magdalena y Cauca. Y todavía más al sur, en las tierras del Altiplano peruano-boliviano, el hombre volverá a encontrar estas condiciones propicias: climas no tan calurosos como en las tierras bajas; existencia de agua en grandes lagunas o ríos; posibilidad entonces de agricultura y aun de pastoreo. La revolución urbana del neolítico era posible.

Es sabido que la hipótesis baja de Kroeber (8,5 millons de indígenas para todo el continente), o de Angel Rosenblat (13 millones), o la alta de Dobyns (de 90 a 112 millones), Chaunu (unos 100 millones, que es una generalización

de la propuesta de Cook-Borah con 11 millones para el México central), indican la enorme diferencia en las apreciaciones. El mismo Cook-Borah eleva en 1957 a 25,2 millones los habitantes del México central[48].

Como hemos dicho más de una vez, es la época de la preponderancia del Pacífico (el Atlántico sólo comenzará su crecimiento a fines del siglo XVIII), de las tierras altas, donde se encontraban a la llegada de los europeos más del 70 % de la población, en la «América nuclear» o ciclos urbanos (Inca, Chibcha, Centroamericano, Maya y Azteca). Las regiones de Plantadores en su mayoría eran clanes o tribus dispersos. Más aún los nómadas, que a veces eran sólo familias aisladas en inmensos territorlos.

La población del área que logró dominar la agricultura, desde Tzin- Tzum-Tzan en Pátzcuaro (México), hasta el Tiahuanaco (Bolivia), siempre en las montañas, aumentó desde que de 7000 a 5000 años a.C. se descubriera el cultivo del zapallo en el valle de México, entre 5000 y 3000 a.C. los fríjoles, y entre 3000 a 2000 a.C. el maíz. En esta última época se descubría igualmente en el Perú el cultivo de la papa o patata. Gracias a la revolución técnica del riego, en las difíciles y costosas terrazas o andenes de las laderas de las montañas, que se ven desde Milpa Alta en el alto Xochimilco de México, hasta en las laderas del Lago Titicaca del Perú-Bolivia, se alcanzó un altísimo rendimiento alimenticio. Los descubrimientos de MacNeish[49] en el Valle de Tehuacán (México) han mostrado que 7000 a.C. había una densidad de 0,5 habitantes por Km^2,para llegar con la agricultura en el 2300 a.C. a unos 4,25 habitantes en la misma extensión. En el 100 a.C. se duplica la población. En el 700 d.C. hay en el valle 11 habitantes por Km^2, para llegar en el momento de la conquista a 36 habitantes por Km^2.

Enormes concentraciones humanas permitieron el nacimiento de grandes ciudades, las dos mayores en el momento de llegar los europeos fueron sin lugar a dudas México- Tenochtitlán y Cuzco, ambas divididas en cuatro partes o barrlos mirando a los cuatro puntos cardinales. Pero si México llega a varias decenas de miles, como le atribuyen los cronistas, no debemos olvidar grandes ciudades como Tula y Xochicalco de los toltecas, el Monte Albán de los mixtecas, Chan Chan del reino Chimú, Cajamarquilla y Pachacamac en las costas peruanas, por no nombrar al centro ceremonial de Tiahuanaco o Tikal, y la enorme urbe de Teotihuacán.

De todo ello podemos concluir que, con cifras medidas y en un 50 % menor de serlos trabajos, los indígenas americanos debieron pasar de 60 millones, encontrándose su mayoría en los ciclos que pasaremos a continuación a describir. Una última observación. Estas formaciones sociales, estratificadas en clases sociales, con un alto desarrollo en la división del trabajo entre sus miembros, con sistemas económicos tributarlos -aunque no feudales-, permitirán el dominio de millones de personas a cargo de los estratos sociales que ejercen el poder político, militar, económico, ideológico. Esto facilitará la tarea del intento agresivo de los españoles en América (no así el de los

48. *The rate of population change in Central Mexico*, 1550-1570: The Hispanic American Historical Review 37 (1957) 463-470; *The Indian population of Central Mexico*, 1531-1610, Berkeley 1960. La posición contraria la sostiene A. Rosenblat, *La población de América en 1942*, México 1967.

49. *El origen de la civilización mesoamericana visto desde Tehuacán*, México 1964; Id., *Social implications of changes in population and settlement pattern of the 12.000 years of prehistory in the Tehuacan Valley of Mexico*, en *Deprez* 1970, 1970, 215-250.

portugueses que se enfrentaron a Plantadores, ni el de los anglos que rápidamente nomadizaron a las culturas del sureste norteamericano). El español buscó, como imantado por un extraño poder (el poder metálico del oro, la plata, la riqueza), las regiones altamente pobladas, claramente estratificadas en clases sociales, aptas para pagar tributo o vender su trabajo civilizador . Fueron de inmediato del Caribe de los Plantadores a la «América nuclear» de los agricultores de revolución urbana. Se instalaron violentamente sobre la cúspide social. Serán por ello oligarquías pero nunca burguesías. Reinaron durante el siglo XVI, entraron en crisis en el XVII, se transformaron en colonia del mundo industrial anglosajón desde fines del XVIII. Las ventajas de la conquista de la «América nuclear» darán a las clases dominantes hispánicas o lusitanas y criollas una efímera gloria, que, por último, llegarán demasiado tarde a la revolución industrial capitalista.

1. *Los ciclos maya y azteca*[50]

Los dos ciclos de los cuatro que alcanzaron la revolución urbana se sitúan al sur de las culturas de Plantadores del suroeste, área de donde procedían las continuas migraciones de los pueblos «bárbaros» -con respecto al Valle de México-. El hombre en América no recibió sus civilizaciones urbanas «ya hechas», sino que debió inventarlas progresivamente, admitiéndose igualmente algunas influencias directas de las culturas polinésicas -y por ella, elementos de las altas culturas Indo, Asia sudeste y China-. Estas influencias de las civilizaciones constituidas no llegaron ya por Bering sino por el Océano Pacífico.

Como hemos dicho, en México se ha encontrado uno de los primeros vestiglos de cultivos en el mundo -en el VIII milenio a.C.-, que debió alcanzar una gran perfección gracias a una explotación agrícola del maíz[51]. Debe tenerse en cuenta que el maíz y la domesticación de la llama se producirán en América del sur sólo en el II milenio a.C.; en esto Mesoamérica tiene un enorme adelanto sobre la zona inca-, mientras que en ambas regiones aparecerá la cerámica en el segundo milenio a.C. -algo antes en la zona Chibcha o Panameña-[52].

Contra lo que se pensaba hace algunos decenlos, no fue en la zona Maya donde surgió primeramente la alta cultura mesoamericana, sino en la *Meseta central mexicana*, ya que en el Paleo-indiano encontramos restos de las culturas de Iztapan y Agujereado. En el Meso-indiano encontramos igualmente algunos elementos de El Riego y Coacatlán -y en la zona de Oaxaca, en Yanhuitlán-. Pero es sólo en el Neo-indiano cuando surgen las primeras culturas importantes y que deben tenerse en cuenta. En primer lugar, el arcaico Zacatenco-Copilco (en los suburblos de la ciudad de México), cuyo

50. Para una bibliografía sobre estos temas véase la obra ya nombrada de W. Krickeberg, el que la incluye al fin de los capítulos correspondientes de "Las religiones de los pueblos civilizados de Mesoamérica», las «Religiones del sur de América Central, y del norte y del centro de la región andina».

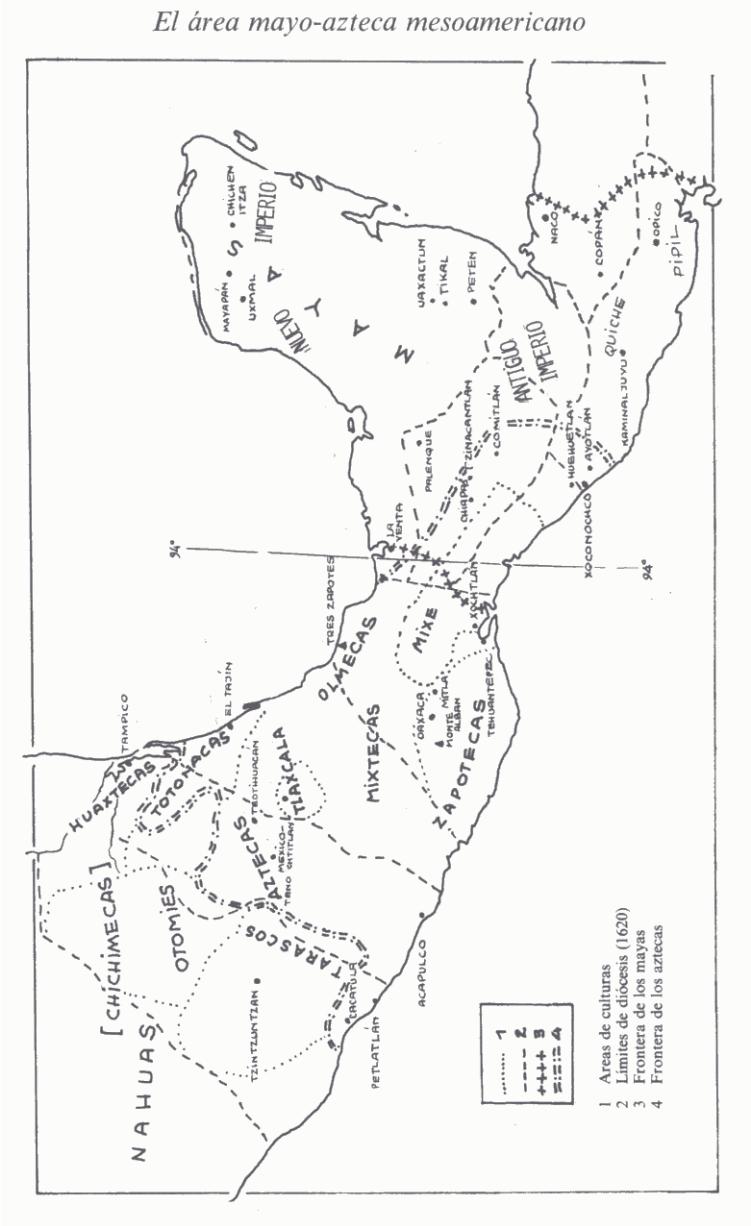
51. Véase Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, 308-345; H. Trimborn, *Die Hochkulturen des alten Amerika,* en *Saeculum Weltgeschichte* I, 1965, 379-448; S. Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas de América*, Buenos Aires 1959 (para una bibliografía mínima véase en el último autor nombrado, p. 605-629; Trimborn, p. 652-656).

52. Cf. *Saeculum Weltgeschichte* I, 672.

yacimiento de cultura semejante a la de Azcapotzcalco estaba sepultada bajo ocho metros de lava del volcán Xitle, en fecha anterior a los 2000 a,C. Esta cultura primitiva, quizá la primera civilización agrícola urbana americana, vivió junto al lago Tezcoco. Esta cultura debió tener larga duración (porque los desperdiclos de las ciudades llegan en el Arbolillo a tener 8 metros de altura).

ESQUEMA 2.9

El área mayo-azteca mesoamericano



Época pacífica, de tejedores de algodón, que cultivaban el maíz, fríjoles, calabazas y ají. La cerámica era de uso familiar y bien pintada. Las figurillas de barro son abundantes, por lo general femeninas -Cultura agrícola-, representando muchas veces a la diosa Madre. Sobre esta misma cultura floreció un segundo nivel de civilización, la de Ticomán-Cuicuilco (entre los 475-250 a.C.) que muestra un grado de desarrollo muy superior.

Mientras tanto en la región de *Oaxaca* se producían las culturas preclásicas de los mixtecas y zapotecas de Monte Albán (al nivel I, ya que el nivel III es post-clásico), y del Monte Negro. De igual modo en el mundo *Olmeca* aparece la cultura de la Venta (que floreció entre el 1154 al 300 a.C.), que culminará en el pre-clásico de los Tres Zapotes (hasta nivel I, en el 31 d.C.), que manifiesta ya grandes similitudes con el área mayoide. En esta última zona, más reciente, en los Altos de Guatemala, floreció el *Kaminaljuyú* -la «Colina de la muerte»-, cuyos dos primeros niveles son Los Charcas y Miraflores (en el preclásico alrededor del 700 a.C. y 100 a.C. respectivamente). Cultivaban maíz, poseían una cerámica excelente, llamada de Usulután, tan característica de Mesoamérica. Ya en los bajos de Yucatán hacia la gran península, se encuentra Uaxactún -Con Mamon y Chicanel- en el Neoindiano preclásico (entre el 700 al 200 a.C.), donde la cerámica muestra nuevos progresos. Aún más hacia el norte, hecho desconocido hasta hace poco, lo que será la región del Nuevo Imperio Maya, fue ya en aquellas épocas sede de culturas propias, tales como las de Yaxuna y Santa Rosa Xtampac. El Nuevo Imperio floreció sobre un neo-indiano descubierto, y quizá sobre un paleo-indiano a descubrirse. Los Tres Zapotes significó una irradiación del área mayoide hacia el nordeste, e igualmente el Tampico-Pánuco sobre toda la costa mexicana del Golfo, habitadas por los Huaxtecas y Totonacas (el Trajín se extiende del 100 al 1100 d.C.).

La *época clásica* (aproximadamente del 300 al 900 d.C.) fue el fruto de una evolución milenaria de toda la región Yucatano-azteca, y que se verá representada en diversas culturas que ocupan prácticamente todo el territorio. Ahora nos es permitido ya proponer una hipótesis que parece ser la más fundada. Fue en la zona de la meseta, y junto al lago Tezcoco, donde surgieron las primeras grandes ciudades. La revolución urbana estaba apoyada sobre una agricultura bien implantada y sobre un inmejorable marco de relaciones económicas: en primer lugar, el mismo lago, pero después, el hecho de que todos los caminos hacia las costas y los países del norte debían pasar necesariamente por la zona teotihuacana-mexicana. Por otra parte, como en América del sur, las altas culturas se gestaron en las mesetas y las montañas y descendieron a las llanuras -éste será el camino de la civilización Maya-. No fue aquí, como en Egipto, Mesopotamia, el Indio o la China, junto a un río donde nacieron las revoluciones urbanas, sino en las zonas altas de concentración demográfica. Los llanos, los campos, las selvas eran demasiado extensos e inhóspitos, demasiado exuberantes en su vegetación, faltos de posibilidad en donde el hombre pudiera construir un «mundo humano». De todos modos, no se trata de un reducido espacio el que produjo la revolución urbana, sino de todo un área, cuyo límite norte eran los Tarascos y el sur Copán, ciudad de los mayas.

En la región *Olmeca* -sobre La Venta, centro ceremonial del neo-indiano preclásico- el período clásico se vio representado por toda una cultura que evolucionó en los Tres Zapotes II (del 400 al 900 d.C., según Stirling), cuya

última época manifiesta una expresa influencia de los nahuas, pero degenerando el estilo. En Tuxtla y el Cerro de las Mesas (468-593 d.C.) se observan elementos de la misma cultura Olmeca. Usaron el jade, piedra durísima, y todos sus rasgos evidencian la estructura racial mong010ide.

Sus auténticos gestores debieron ser los mayas, del *Viejo Imperio* -este término tiene un sentido muy ambiguo, ya que en verdad nunca fueron un estado «imperial»-, que culminó entre el 300 al 900 d.C. Originario del Petén, donde se encuentran los más antiguos monumentos fechados (desde el 320 d.C.) -aunque hay algunos probablemente más antiguos entre los Olmecas-, esta cultura se difundió indirectamente hasta la región Huaxteca al extremo norte, incluyendo los Totonacos. En los altos de Guatemala hay monumentos fechados hasta el 29 d.C. Hoy Conocemos más de 60 ciudades del Viejo Imperio. Eran hombres bajos (máximo de 1,67 m. en los hombres), del tipo braquioides. La lengua debió ser Huaxteca, quiché y maya propiamente dicha -la segunda de ellas era la del Viejo Imperio.

Es muy importante para la comprensión de la conciencia maya el hecho crono1ógico (que no es conciencia histórica propiamente dicha) .Los grandes períodos tienen 144.000 días (bactunes), unidades menores de 7.200 (katunes), de 360 (años), 20 (meses) y de 5 (semanas) regulan la vida profana y sacral del hombre maya. Corregían el año ya que sabían que poseía 365,24 días -las fiestas del año nuevo se empleaban en ocupar esos 5 o 6 días que no entraban en la cuenta, por ello eran sagrados: «normalización de lo irregular»-. Los «grandes períodos» tienden a la metafísica del eterno retorno, a la creencia de una eternidad siempre repetida.

La vida maya era esencialmente urbana, junto a los templos, palacios, plataformas, canchas para el sagrado juego de la pelota, patlos. Parece que Uaxactún fue la más antigua ciudad del Viejo Imperio (poseyendo una estela fechada en el 328 d.C.). Tikal debió ser contemporánea (con una estela del 300 d.C.). Por su parte Copán fue llamada la «Alejandría del Nuevo Mundo», ya que debió ser un centro principal de peregrinación religiosa, y por ello de astrología (su antigüedad está asegurada desde el 465 d.C.). No deben olvidarse Oxkintok, Tulum, Cobá, Palenque, Calakmul.

El *Nuevo Imperio*, cuyos fundamentos urbanos deben remontarse hasta el siglo V d.C., contó con una inmigración numerosa procedente de los Altos de Guatemala. En el Nuevo Imperio, el más antiguo monumento fechado es el de Oxkintok, del 475 d.C., se encuentran ciudades tales como Itzamnal, Chichén-Itzá, Mani, Mayapán, Uxmal al norte de la península, constituyendo un área urbano-agríco1a que, siendo maya, manifiesta una gran influencia mexicana y aspectos propiamente autóctonos. En la época post-clásica aparecen las fortificaciones, y la clase rectora es una aristocracia guerrera, de origen extranjero, haciéndose presente el sacrificio humano. Este Imperio se diferencia entonces netamente del Antiguo Imperio. En el 987 -aproximadamente- debieron invadir estas gentes extrañas del oeste el Yucatán por el Champotón, quizá de procedencia Nahuas y de los Toltecas de Tula. Parece que en un primer momento gobernó Chichén-Itzá bajo la autoridad de Kukulkán (o Quetzalcóatl), después lo hizo Mayapán, con su familia Cocom, y en tercer lugar Uxmal; estos fueron los tres grandes estados-ciudad de la época. La decadencia no se hizo esperar y las guerras fratricidas arruinaron el país. En el 1441, destruida la aristocracia de Mayapán, toda la región quedó sumida en la anarquía. Las pestes y el clima asolaron lo que quedaba en pie. En 1540 los

españoles conquistaban el Yucatán, y sólo en 1697 el Petén. Los Altos de Guatemala serán la sede de la nueva cultura hispano-india, teniendo a la ciudad de Guatemala por capital, audiencia y obispado.

Un ejemplo dramático y típico de la inconsciencia histórica que significa, por otra parte, como la «succión» que lo intemporal presente ejerce sobre el pasado histórico, es la muerte y olvido de la cultura clásica maya. Cuando el Oidor de la Real Audiencia de Guatemala, Don Diego García de Palacio, escribe a Felipe II en 1576, acerca del descubrimiento de la ciudad maya llamada *Copán*, no sólo ignora sus constructores, sino que los mismos mayas -indios descendientes de esa esplendorosa cultura- declaran no haberlas construido ni ellos «ni sus mayores»[53].

Además de la olmeca y maya, la época clásica conoció el florecimiento de las culturas *zapotecas, mixtecas, totonacas y tarascas*. Pero nos detendremos sólo en la principal de ellas, la del Teotihuacán (niveles I y II), a unos 50 kilómetros al norte de México y no lejos del lago Tezcoco. Las imponentes ruinas nos hablan de la gran capital hasta 200 hectáreas en su fase II, de la época clásica. Tenía la ciudad una amplia avenida central -la «Calzada de los Muertos» (Miccaotli)- de 4 kilómetros de largo, en cuyo centro se elevaban las dos pirámides del Sol y la Luna. El Teotihuacán III debió ocupar hasta 750 hectáreas, y sus influencias se extendieron a Calpulalpan (Tlaxcala), Cholula, El Trajín (Vera Cruz), Oaxaca, Chiapas en tierras mayas. Sus comerciantes sobrepasaban estas fronteras. Este Reino antecedió al azteca y constituyó su fundamento. Su esplendor fue apagado por invasiones de bárbaros que procedentes del norte -los Nahuas- la incendiaron. El Teotihuacán IV renace en la ciudad de Azcapotzalco, junto a Tezcoco en su orilla sur-oeste. Su época clásica debe situarse entre el 300 al 900 d. C. Sus portadores debieron ser Totonacas y Popolocas.

La pirámide del Sol tiene 225 metros de lado y llega hasta 60 metros de altura, con cuatro cuerpos truncados, y en su cima un templete dedicado al dios uránico. La de la Luna, en cambio, tiene sólo 42 metros de altura. El Cuadrángulo de Quetzalcóatl tiene, por su parte, 400 metros de lado, y sobre la esplanada se edificó el templo al Dios. En este templo hay un edículo con cuatro escaleras de 13 peldaños cada una, lo que nos indica el número astrológico sagrado de 52 años solares que constituyen el Gran Año. La cerámica; la pintura, la escultura alcanza una perfección difícilmente igualable, y al menos manifiesta ser la época clásica de la meseta mexicana.

Sobre esta base cultural podrá organizarse el *Imperio azteca*. Las fronteras de la «civilización» con la barbarie pasaban entre los pueblos clásicos de lengua Macro-Otomangue de tipo racial Centrálido, y los pueblos Yuto-Azteca, tipo racial Sonórido (aproximadamente en los actuales estados de Guanajuato, Querétaro e Hidalgo). Del grupo Pima-Nahuas, los Toltecas, tal nuevos bárbaros cruzando el Rhin, invadieron las zonas de alta cultura mexicana en los siglos IX y X d.C. Bajo el caudillaje de Mixcóatl organizan un auténtico Imperio con capital en Colhuacán en el año 908 d.C. El sucesor en el trono fue Quetzalcóatl- Topiltzin, quien derrotado fue obligado a dejar Tula y huir hacia el Yucatán -quizá bajo el nombre de Kukulcán-. Otro de los

53. *Relación hecha por el Licenciado...,* en *CODO1N-Am* VI, (1866), 5-40. El mismo Cortés visitó *Tayasal* junto al lago Petén. Y tuvo que pasar cerca de las antiguas ruinas. Sin embargo, nadie le hizo tomar «conciencia» de la historia que sobre aquellas tierras se había desarrollado.

pueblos bárbaros fue el Chichimeca, que destruyó Tula en el 1172, produciendo una Edad Oscura de unos 250 años. Azcapotzalco obtuvo la supremacía por el triunfo sobre Colhuacán en el 1348, y por su parte cayó vencido en el 1427 por la «Triple Alianza». En el año 1168 se hicieron presentes en la meseta un tercer grupo de bárbaros Nahuas, llamados los Méxicas o *Aztecas*, originarlos de la mítica Chicomoztoc («Siete cuevas»); se instalaron en Chapultepec (junto al Lago Tezcoco en su orilla occidental). En el 1298 fueron vencidos por sus vecinos y los sobrevivientes se refugiaron en un islote de la Laguna, fundando una ciudad que se llamó México- Tenochtitlán. En el 1325 veinte jefes Méxicas organizan los barrios de la ciudad («Ciudad de los Méxicas de Tenoch»). En 1425 subió al trono Itzcóatl, quien realizó la «Triple Alianza» con Tezcoco y Tlacopán. Un año después vencían a Azcapotzalco, urbanizaban la ciudad, monopolizaban el comercio en el Lago. El nuevo rey organizó el gobierno, estableció la clase sacerdotal. Moría Itzcóatl en 1440, siendo sucedido por Moctezuma Ilhuicamina, quien comenzó las grandes conquistas en el Valle de México. En 1469 le sucedió Axayacatl, quien ocupó Oaxaca y Tehuantepec, y, al nordeste, Michoacán. En 1479 reinó Tizoc; en 1486 Ahuitzol, que llegó hasta Guatemala. En 1503 le sucedió Moctezuma II, que no pudo conquistar Tlaxcala ni Tlaltelolco. En 1519 contempló la llegada de Hernán Cortés, muriendo ese mismo año.

La guerra era un elemento esencial dentro del *ethos*, de la *Weltanschauung* azteca. Pueblo guerrero por naturaleza, tenía en el culto al sol su expresión propia, aunque mezclado con los elementos aportados por los pueblos agricultores del Valle, y de los primitivos cazadores del norte, de donde proceden los nahuas[54]. El elemento uránico ha sido no sólo unificado con el sol sino mezclado con algunos animales. Es el caso propio de los dioses adorados en el *Gran Teocalli*, templo mayor de Tenochtitlán. Estaba dedicado este templo principalmente a *Huitzilopochtli* -que originariamente había sido el dios tribal azteca, dios del «Cielo diurno» (gran dios uránico), para transformarse después en «dios de la guerra», que se aparecía para aconsejar a su pueblo en forma de colibrí (epifanía zoológica), armado de escudo, dardos y propulsor. Al mismo tiempo *Tonatiuh* -el Sol- «era el principal dios del firmamento», y del cual *Huitzilopochtli* y Tezcal -el dios del «Cielo nocturno»- eran como sus encarnaciones[55].

Existía sin embargo un dios propiamente uránico, *Tloque Nahuaque*, pero del cual sólo la ciudad de Tezcoco rendía un culto consciente. Dios creador y origen de cuanto existe, aun antes del dual *Tonacatecuhtli* y *Tonacacíhuatl*. Mientras que *Quetzalcóatl* («Serpiente emplumada») ocupaba una posición más humilde, siendo el dios de la sabiduría, del sacerdocio, del viento y del planeta Venus, y también el «Sol del ocaso».

Los elementos któnicos habían sido tardíamente asimilados y guardan un aspecto un tanto negativo: Tlaltecuhtli («Señor de la tierra») y *Coatlicue*

54. «Que la religion solaire soit associée à la zoolatrie est un problème pour l'historien, celà n'étonne pas l'ethnologue: c'est une religion de chasseurs-guerriers. La divinisation du soleil est l'aboutissement de l'évolution de la religion des chasseurs dans des cultures mixtes ou d'autres courants agissent sur les représentations religieuses des chasseurs primitifs... » (Goetz, *art. cit.*, 355).

55. Cf. S. Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas*, 427 s. Nos dice Goetz: «Mais à coté du Maître des animaux, qui chez les chasseurs artificiellement et complement spécialisés n'a plus de rapport avec un dieu du ciel inexistant, la mythologie sinon le culte est centrée sur le soleil et le héros solaire souvent *zoomorphe*» (*art. cit.*, p. 356). Es el caso típico de los aztecas.

(«Terra mater») son representados como un monstruo y horrible animal anfibio[56].

Todo esto nos muestra la primacía de los cazadores-guerreros, con un cierto sentido del «condottierismo», que dominaron a los sedentarios y produjeron una cierta simbiosis -sin alcanzar, sin embargo, el grado de unidad que nos muestran las culturas de Eurasia o África, en cuanto al sincretismo de los elementos uránicos y któnicos de los pueblos cazadores que se transforman en pastores, y éstos en cultivadores o nómadas, para constituir el tipo de agricultores sedentarios. La corta duración del Imperio azteca nos deja ver que era movimiento cultural en plena evolución y en estado embrionario, pero sin haber alcanzado todavía su plena madurez.

Propiedad de toda conciencia primitiva, especialmente de la azteca, es la «a-historicidad» de la existencia humana que queda enmarcada no sólo por el «Gran Año», sino igualmente por la repetición de la creación, que es, al fin, la trama profunda de la naciente teología que proponía el sacerdocio del Imperio. Por otra parte, la predestinación de cada existencia y los diversos ritos que lo acompañan, producían efectos bien conocidos: la existencia concreta era elevada a la sacralidad, en donde cada acto era vivido en el «tiempo mítico», como repetición del Acto sagrado arquetípico por los dioses[57].

Tres tipos de personas poseían la vida en «el más allá»: el guerrero muerto en batalla, la víctima sacrificada a los dioses y la mujer que muere al dar a luz un hijo. Todos ellos eran igualados a los dioses, o al menos inmortalizados como «compañeros o compañeras» del Sol, ya que éste era el primer paraíso. Los conquistadores se horrorizaron de los sacrificios como una falta contra la dignidad humana. En verdad, muy al contrario, es una exaltación de la persona humana por una falta de conciencia de la dignidad divina. Nos dice M. Eliade: «Debemos enfrentarnos a un mito extremadamente difundido que se manifiesta bajo innumerables formas y variantes. He aquí la esencial: la creación no puede efectuarse sino a partir de un *ser viviente que se inmola*: un Gigante primordial... »[58]. Debemos precisar que esta «creación» se aplica a todos los niveles de la existencia: puede ser la creación del Cosmos, o de la humanidad, o solamente de una cierta raza humana, de ciertas especies vegetales o animales. «El esquema mítico es idéntico: nada puede crearse sino por inmolación, por sacrificio. En fin, las plantas alimenticias tienen un origen similar: crecen del cuerpo de un Ser divino inmolado. Este mito de la creación por muerte violenta deriva como consecuencia de la mitología de la Tierra-Madre. El sacrificio opera una gigantesca transferencia: la vida concentrada en una persona se derrama y se manifiesta en la escala cósmica o colectiva»[59].

Aun en el caso que la carne misma del inmolado voluntariamente fuera comida en el banquete sacro, «era la carne de un dios la que los participantes

56. Ese dualismo se presenta más claramente en la religión maya, aunque ellos adoraban también un «Dios único» (*Huanb Ku*), que no es difícil que se haya transformado en el benévolo señor del cielo (Itzamná). Para las religiones americanas téngase en cuenta W. Krickeberg, *Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas,* en *Die Religionen des alten Amerika*, 1-89.

57. Puede verse este problema en Soustelle-Aigrain, *Les religions du Méxique*: el origen de los dioses (el Sol actual es el quinto sol existente y encarnación del pequeño dios leproso que tuvo el coraje de arrojarse en el brasero y transformarse así en Sol: p. 12 s.), los destinos (p. 23 s.), etc.

58. En el caso de los aztecas no debemos olvidar el pequeño dios leproso.

59. *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1949, 244-245.

consumían después de la apoteosis de la víctima»[60]. El pueblo no creía solamente ganarse la voluntad de los dioses, sino que pensaba hacer existir o permanecer en la existencia a los dioses, al mundo, a la raza humana. No era para ellos un simple problema de poderío militar, sino de existencia o aniquilación cósmico-biológica. El caso típico era la fiesta anual al dios *Tezcatlipoca*. Igualmente, al final de cada «Gran Año» -52 años solares-, el pueblo peregrinaba hasta el «Cerro de la Estrella» -junto a Colhuacán-, y en la noche, después de haber apagado todos los fuegos del país, sobre la sangre de una víctima, se intentaba encender el «Fuego Nuevo». Si los sacerdotes lograban ese «Nuevo Fuego» significaba que los dioses permitían la existencia cósmico-biológica durante otro «Gran Año». Con manifestaciones orgiásticas, el «Fuego Nuevo» era distribuido en toda la región: fuego divino, fuego de vida y calor .

Todos los monumentos y documentos que nos ha legado la civilización azteca «descubierta por los arqueólogos, con sus pirámides, palacios y templos cubiertos de pinturas, permite entrever algo de lo que fue el hogar cósmico tan penosamente concebido y construido por el hombre nahuatl. La clave para acercarse a ese mundo de símbolos está en los antiguos mitos, en las doctrinas religiosas y en el pensamiento de los *tlamatinime*»[61]. Como nos sería imposible aquí extendernos en detalle sobre las doctrinas del mundo azteca, que manifiestan ya un grado inicial de racionalización autoconsciente, tomaremos cuatro ejemplos, cuatro tlamatinimes, que manifiestan ciertos elementos esenciales de la «cosmovisión» tolteca y azteca.

Quetzalcóatl (que vivió en el siglo IX d.C.), joven solitario de la región de Tulancingo, fue buscado por la gente de Tula para que los gobernara, como sabio y sacerdote. Fue el primer gran pensador tolteca. Su doctrina era la siguiente. El mundo era una isla inmensa, dividida horizontalmente en cuatro rumbos y teniendo por centro un ombligo. El oriente es la región de la luz, la fertilidad y vida, simbolizado con el color blanco; el poniente es la casa del sol, el rojo; el norte el país de los muertos, el negro; el sur la región de las sementeras, el azul[62]. Sobre la tierra se encuentra el cielo azul formado por todas las aguas en el cual transitan por caminos el sol, la luna y las estrellas; bajo la tierra está el Mictlán o región de los muertos. «Este mundo, lleno de dioses y fuerzas indivisibles, había existido, cual realidad intermitente, varias veces consecutivas»[63]. En luchas cosmogónicas los dioses habían engendrado diversos períodos o Edades del Mundo. Cada Edad había concluido con un cataclismo. Nos encontramos en el presente en la Cuarta Edad, la del «sol en movimiento». El Gran Dios era Ometéotl, dios de la dualidad:

> Y sabían los toltecas que muchos de los cielos,
> decían que son doce visiones superpuestas,
> allí está,
> allí vive el verdadero dios y su coparte,
> el dios celestial se llama Señor de a Dualidad [64].

60. Soustelle-Aigrain, *art. cit.*, 27.
61. M. León-Portilla, *El pensamiento prehistórico*, México 1963, 69. Véanse las fuentes en p. 70- 72, de las cuales tomaremos todos los textos que colocamos a continuación. Tlamatinime significaba en nahuatl «pensador», «sabio», «vidente».
62. Asombrosa analogía con las creencias del sudeste asiático, la Polinesia y la China.
63. León-Portilla, *o.c.*, 28.
64. *Códice matritense de la Real A. de la Historia*, informe de Sahagún, fol. 176 r. (L.-Portilla).

Este gran sabio había estructurado toda la «sabiduría tolteca» (toltecáyotl) que con el tiempo será idealizada:

> Los toltecas eran sabios,
> la toltecáyotl, el conjunto de sus artes, su sabiduría, todo procedía de Quetzalcoatl...
> los toltecas eran muy ricos, eran muy felices[65].

Por su parte, *Nezahualcóyotl*, el más conocido de los tlamatinime nahuas, nació en Tezcoco en 1402, príncipe y rey de esta ciudad, murió en 1472. Se le puede considerar como un auténtico Solón -por su creatividad legislativa-, pero al mismo tiempo, conocedor de la tradición tolteca, ya que había estudiado en Calmécac (centro de educación de la nobleza); era un sabio. Se opuso a la «ideología oficialista» de los aztecas, y por ello junto a Huitzilopochtli hizo edificar el templo de Tloque Nahuaque, dios único que superaba el cambio y la muerte, a quien le llama «el que se está inventando a sí mismo» (*Moyocoyatzin*). A nuestro tlamatinime le apasionó la tragedia de la contingencia de la existencia humana:

> Sólo un instante dura la reunión,
> por breve tiempo hay gloria.. .
> tus flores hermosas...
> sólo son secas flores[66].
> ¿A dónde iremos
> donde la muerte no exista?[67].

Quizá el que más importancia práctica haya tenido, porque pensó en un sistema teórico para la acción, fue *Tlacaélel*, que nació en el 1398 y fue el consejero indiscutido y obedecido del primer rey azteca Itzcóatl. Nuestro sabio dio al Imperio su cosmovisión mítico-guerrera. Para ello repensó personalmente todas las teogonías del Valle -quemando los códices de los grupos contrarios y especialmente los de la ciudad de Azcapotzalco-. En su organización religiosa, económica, socio-política, educativa y militar era necesario una extrema unidad. Para ello el olvidado dios Huitzilopochtli tomaría el primer lugar indiscutido, ya que era el dios de la guerra; nacido en la Montaña de la Serpiente, hijo de Coatlicue, condujo a los méxicas-aztecas por las llanuras del norte hasta el Lago Tezcoco. Huitzilopochtli es el que preside la Edad del Sol en movimiento. Tlacaélel tuvo mucho cuidado en continuar la tradición tolteca, pero modificándola según las conveniencias aztecas. Este dios guerrero era el Sol mismo, y necesitaba del pueblo azteca para evitar su muerte, que significaría un cataclismo que pondría fin a la Quinta Edad del mundo. El dios necesita sangre o «agua preciosa» (*chalchihuatl*) para recuperar la energía vital. Los aztecas debían cumplir esa labor sagrada de ofrecerle víctimas. Sus guerras eran «guerras santas», sus luchas eran sagradas. Tlacaélel había concedido así una verdadera teología de la conquista militar:

65. *Ibid*., fol. 175 r. y v. En el este existía un país de la bienaventuranza (*Tlilan-Tlapalan*). ¿El Imperio maya? Sobre las «categorías propias del pensamiento nahuatl», véase la obra citada, p. 35 s.
66. Manuscrito *Cantares mexicanos*, fol. 17 r .
67. *Ibid*., fol. 70 r.

Este es el oficio de Huitzilopochtli,
nuestro dios,
a esto fue venido para recoger y traer así a su servicio
a todas las naciones,
con la fortaleza de su pecho y de su cabeza...[68].

El pensamiento de un Tecayehuatzin, príncipe de Huexotzingo hacia 1501, bien podría llamársele el pensador de la poesía, del símbolo y la palabra nahuatl.

2. *El ciclo de los Chibchas*.

El hombre que emigraba por primera vez de norteamérica y se introducía en América del Sur, debió necesariamente internarse por Istmo de Panamá y recorrer las costas o los valles longitudinales del Cauca o el Magdalena hacia el Ecuador, Perú y Bolivia. Es entonces en esas regiones donde se produjo la primera concentración humana y donde nacieron las primeras culturas agrícolas y la revolución urbana. Estas primeras inmigraciones debieron efectuarse cuando menos hace unos 20.000 años, ya que en Venezuela, El lobo, se pueden fechar los restos humanos en 16.000 años (gracias al carbono 14). Por su parte, los Lagoa Santa en unos 10.000 años. En el III milenio debió ya difundirse la agricultura en Colombia y Venezuela. En Panamá se encuentran en el 2.300 a.C. algunos pueblos de pescadores (por ejemplo, en Mongrillo). En el Perú, ya desde el V milenio se ven restos de una vida aldeana de cazadores y pescadores. La mandioca fue cultivada en Venezuela desde el III milenio.

Las culturas *Chibchas* ocupaban un área comprendida entre la actual Nicaragua al norte hasta parte del Ecuador al sur. Comprendemos bajo este nombre todas las civilizaciones que se extienden entre los mayas y los incas, y que están esencialmente representados por los pueblos Muisca, Tairona y Quimbaya. Todos son de tipo raciales centrálidos -de la cuarta corriente de inmigración de Canals Frau, lo mismo que los aztecas y mayas[69]. Son el prototipo de «culturas medias» que también se desarrollan en zonas tropicales o lluviosas, pero que nunca llegan a dar como fruto una alta civilización. Por otra parte, los continuos ataques de los invasores del este -tribus caribes- impidieron la constitución de culturas chibchas clásicas. Practicaron la cerámica, cestería, metalurgia -sobre todo la del oro-, siendo grandes artífices. Cuando los españoles llegaron, estos pueblos habían organizado cinco pequeños estados, siendo el de Bacatá (Bogotá) el más importante. Caben igualmente nombrarse Zipa, Zaque, Hunsa (Tunja), Guanentá. Esto nos muestra que la revolución urbana comenzaba sólo sus primeros pasos.

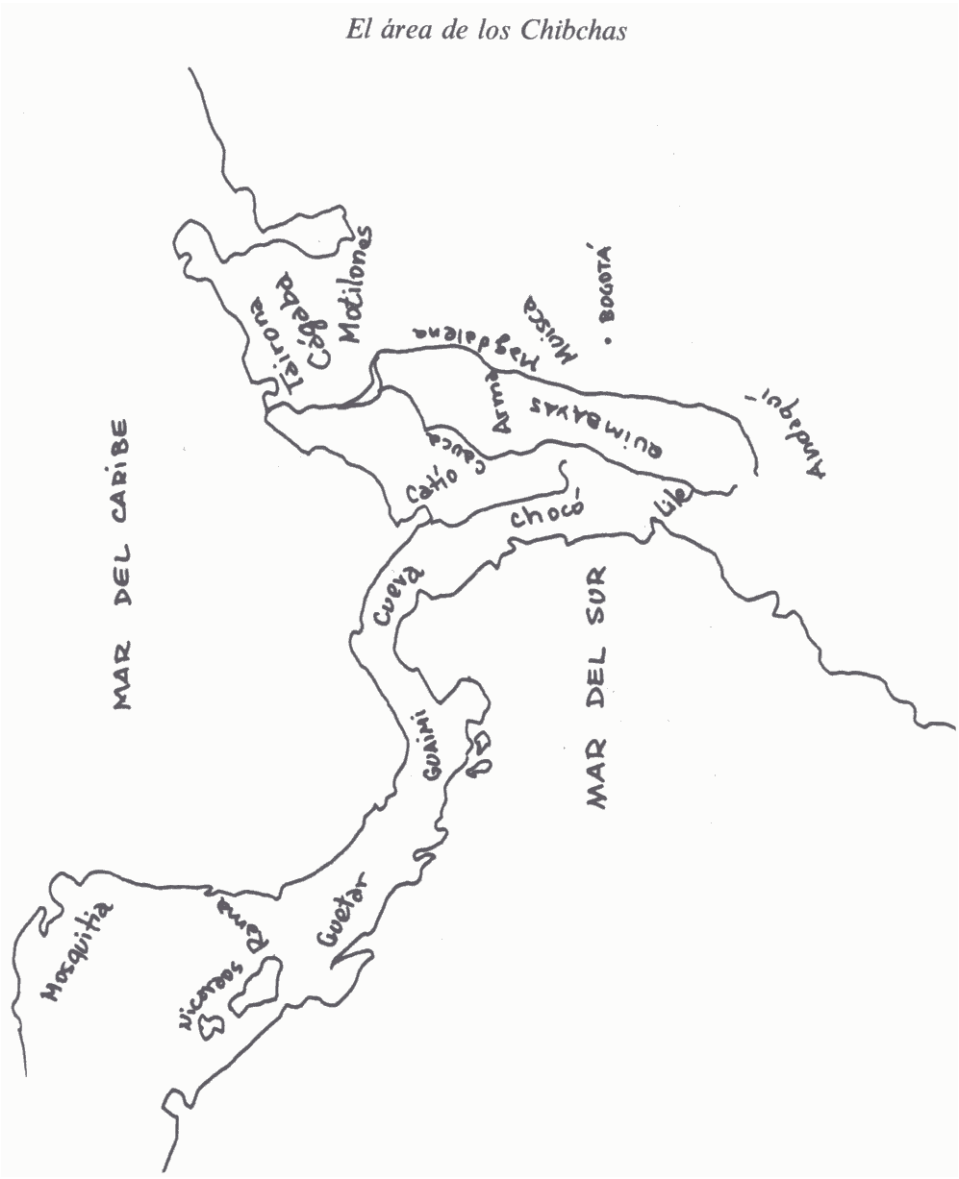
De esta cultura no nos ha quedado ningún importante monumento lítico, por cuanto el material utilizado para las construcciones era de cañas, maderas y adobes, fuera de los restos en San Agustín o de los taizonas de Santa Marta.

68. D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España* I, México 1867, 95.

69. *Prehistoria de América*, 520 s. Para este parágrafo véase la bibliografía indicada en el anterior; especialmente H. Trimbom, *Die Religionen der Völkerschaften des südlichen Mittelamerika und des nördlichen und mittleren Andenraumes,* en *Die Religionen des alten Amerika*, 94 s.; del mismo autor *Señorío y barbarie en el Valle del Cauca*, Madrid 1949, y las obras de Juan Friede.

Trimborn describe analíticamente las estructuras religiosas de estos pueblos. Agrícolas como eran, organizados en clanes y tribus, de preponderancia któnica -lo que significaba en este caso un cosmos pletórico de potencias demoníacas y protecciones idolátricas y a veces totémicas-, todo el panteón dependía de la gran Diosa y Madre primordial, divinidad de la fecundidad, y del culto a los antepasados y en especial a los héroes míticos.

ESQUEMA 2.10



3. *El ciclo de los Incas*

Más al sur, se encuentran los pueblos que ocupaban el actual Ecuador , Perú y Bolivia (Los Atalan, Yunca, Quichua y Omaguaca), siendo muy bajos y de tipo mongoloide. Existe toda una industria precerámica de cultivadores (entre el 3420 al 120 a.C.), apareciendo la alfarería en el 1225 a.C.[70].

El primer grupo preclásico de la región inca fue el Ancón-Supe, del Cerro San Pedro, al norte de la ciudad de Lima hasta la costa central; mesolíticos, pescadores. Por su parte, en los Andes Centrales se gestó toda una cultura formativa preclásica -la *Chavín* de Huántar-, entre los 3.000 y 4.000 metros de altitud. En los valles no faltaba la vegetación natural, y con un sistema de riego ingenioso pudo realizarse la revolución agrícola intensiva. Debió ser un centro religioso; rodeando una amplia plaza estaba la protección del llamado «Castillo», construcción imponente de 75 metros de lado, con tres terrazas de 9,50 y 2,50 metros cada una. Esta enorme mole tiene todavía una plataforma de 80 metros de largo. Todas estas construcciones son simétricas y en exacto ángulo recto.

Pareciera que esta cultura influenció a las costas nuevamente, como por ejemplo en Cupisnique. Modelaban admirablemente, en oro, piedras y maderas. Los tótems felinos o el cóndor y las serpientes dominan el panteón de aquellas culturas. En el mismo valle de Cuzco se ha descubierto una industria preclásica, la Chanapata.

En la costa ecuatoriana, en la región interandina y hasta los límites con Colombia (piénsese en la cultura de San Agustín), existe igualmente una densa época preclásica.

Pero las grandes alturas pre-tiahuanaquenses se produjeron en la región *Mochica* -sobre las anteriores experiencias de Salinar y Gallianzo-, junto al río Moche. Existe una «huaca» -adoratorio del Sol- que tiene una plataforma de lados escalonados de 228 metros de largo y 18 de altura, y sobre esta base se eleva una pirámide escalonada de 23 metros de altura. La «huaca» de la Luna llega a los 21 metros de altura por su parte. Las pirámides son los elementos propios de esta cultura, que se encuentran diseminados por su territorio. La agricultura intensiva daba el sustento a sus habitantes, poseyendo un sistema eficiente de acueductos; el del valle de Chicama tiene 1.400 metros; hay otro canal que tiene 120 kilómetros de largo. Se conocía el maíz, mandioca, algodón, papas, patatas, porotos, calabazas y maníes. Usaban balsas de tipo paleolítico. La industria textil alcanzó su gran desarrollo.

La Luna debió ser la divinidad principal, junto con *Ai apaec* -el creador u organizador del mundo.

De la costa central no tenemos todavía muchos testimonios de una cultura predominante en la época formativa. En Maranga por ejemplo -lo mismo que en toda la zona- se puede observar la costumbre de edificar las pirámides escalonadas. Por la misma costa, más al sur, se encontraba la cultura de *Nazca*, cuya alfarería e industria textil estaba muy desarrollada, donde el color

70. *Saeculum Weltgeschichte* I, 683. Véase entre otros los trabajos de M. Uhle, *Wesen und Ordnung der altperuanischen Kulturen*, Berlin 1959, U9 p.; para una bibliografía consúltese el *Handbook of South American 1ndians* (que publica desde 1946 el Americ. Ethno. Bulletin); S. K. Lothrop, *Essays in pre-colombinian art and archeology*, Harvard Univ. Press 1961; B. Meggers-C. Evans, *Aboriginal cultural development in Latin America* CXLVI, 1963.

tiene una peculiar importancia -el motivo de la «lengua afuera» es muy frecuente.

En la Sierra se han podido estudiar igualmente algunas culturas pre-tiahuanaquenses, tal por ejemplo la de *Recuay*, callejón de Huaylas en el norte, con motivos semejantes a los de las otras culturas. En la Sierra, al sur , junto al Lago Titicaca, puede nombrarse la cultura de *Pucara*, anterior a la gran civilización clásica. Es el más avanzado de todos los grupos que hemos nombrado hasta ahora. Todo esto fue como el fundamento de la gran cultura clásica de América del sur, es decir, del *Tiahuanaco*.

ESQUEMA 2.11

El área del imperio Inca

En las orillas del Lago, 20 kilómetros al sur, se eleva todavía en el presente todo un conjunto de grandes ruinas que nos hablan de un esplendor pasado, en un área de 1.000 metros por unos 500. Se encuentra en esa zona una colina artificial de 210 metros de lado y 15 metros de altura, la Acapana -cuyo templete superior ha desaparecido-; junto a ella la Calasasaya, de 125 metros de lado sobre la cual se encuentra la conocida «Puerta del Sol», la obra clásica más perfecta de los Andes. Existen además otros restos arqueológicos como el llamado Palacio, Panteón, etc. En Puma-puncu existe otro yacimiento cultural importante. Toda esta cultura floreció sobre el Tiahuanaco antiguo, siendo contemporánea a Pucara, a la de la isla del Titicaca y Chiripa.

El Tiahuanaco más que gran ciudad debió ser un centro religioso, como el Chavin de Huantar -ya que falta, por ejemplo, la gran acumulación de basura propia de las grandes poblaciones urbanas-. La cerámica alcanzó una perfección inigualable, el tallado de la piedra pulida se extendió, la llama fue reunida en rebaños. Hablaban la lengua aymara. Se usaba el arco y la flecha y se aspira el paricá -ambos elementos son amazónicos-. El Tiahuanaco se extendió a tal punto que bien puede llamársele un movimiento pan-andino. No sabemos si fue una extensión militar o sólo cultural -quizá fue esto último porque su difusión no se realizó como un todo, sino en alguno de sus elementos constitutivos-. Existió, entonces, todo un renacimiento producido por el Tiahuanaco. Así florecieron las culturas de Chimú, en la costa norte, que en forma de Reino llegó hasta el tiempo de la conquista española. La gran fortaleza de Paramonga manifiesta sus actitudes guerreras defensivas. Pero igualmente renacieron los Reinos de *Cuismancu* y *Chuquimancu* -en las costas centrales-, y de las Costas del sur (Pisco, Ica y Nazca). En la sierra fue principalmente en las civilizaciones de *Utcubamba, Cajamarca, Huamachuco* y la cultura del Cuzco pre-inca. Cuando el Tiahuanaco decaía surgió en esa misma región la civilización *Colla* (o Chullpa), en la zona de Puno, teniendo por capital a Hatuncolla. Toda esta región, desde Chucuito a Arequipa, era una fermentación de alta cultura que permitirá la aparición del gran imperio Inca.

Poco sabemos realmente de los orígenes del imperio inca, cuya base fue una ya antigua revolución agrícola y urbana en la región de las costas y las sierras peruanas, ecuatorianas y bolivianas. Originarlos los primeros incas de la legendaria Capactoco (gruta real), debieron venir del sur, con algunos Ayllus -familias y clanes- de estirpe colla, de lengua Aymara. En el Cuzco, sobre todo el Hanán Cuzco (parte alta), se hablaba el quichua, y los primitivos invasores (los ocho hermanos Ayares) debieron instalarse en la parte baja de la ciudad (Hurín Cuzco), entre los riachuelos Huatanay y el río Cusimayu. Los cinco primeros reyes lo fueron sólo de la ciudad misma y de algunos reducidos territorios vecinos. Desde Manco Cápac hasta Viracocha Inca (el octavo de los reyezuelos del Cuzco) el Reino había alcanzado el dominio sobre algunas aldeas de sus alrededores, cuando Cápac Yupanqui (el quinto) derrotó a los pueblos de Cuyumarca y Andamarca -así como los romanos pudieron vencer a los aldeanos de Alba-. Pero sólo con el Inca Yupanqui (el noveno Inca) comenzó la época imperial, al vencer y conquistar sistemáticamente la confederación de los *Chancas*. Este hecho tiene tanta importancia para los Incas como las guerras Médicas para los griegos y las guerras Púnicas para los romanos. El Reino constituido por Viracocha Inca (el octavo Inca), se transforma ahora en un Imperio, el más ejemplar de cuantos se organizaron en

Amerindia. En el año 1438 era coronado el Inca Yupanqui (que se denominó igualmente Pachacuti) comenzando el período de la conquista del Perú. Se anexaron sucesivamente la región de los Chancas (lo que será después la provincia de las minas de Castrovirreina), los Lupacas y Collas al sur (el antiguo Tiahuanaco); después Angara, Huanca, y Tarmo en el valle central, y Cajamarca. El décimo Inca llegó hasta Quito al norte, y parece que navegó hasta las islas Galápagos, conquistando además el reino Chimú y toda la costa hasta Lurín. Después, en el sur, ocupó igualmente el altiplano boliviano, el nordoeste argentino y Chile hasta el río Maule. El Topa Inca Yupanqui (que gobernó desde 1471) se dedicó a la administración de su vasto Imperio, siendo sucedido en el 1493 por Huayna Cápac, que murió inesperadamente en Quito en 1523. Sus dos hijos lucharon por el poder (Huáscar y Atahuallpa), lanzándose a una suicida guerra civil que terminaba en 1532. En el mismo momento que comunicaban a Atahuallpa su victoria y la muerte de Huáscar, le llegaba la noticia del desembarco de Pizarro y sus compañeros. Entre ese hombre prehistórico, altamente culto y arcaico que era el Inca, y ese extremeño hispánico, aventurero y señor milenario del hierro y el núcleo mítico-ontológico europeo existía una distancia de civilización y desarrollo cultural abismal. El uno no había superado el calcolítico, el otro en cambio había superado dicha Edad post-neolítica hacía unos 4.000 años. El enfrentamiento de dos «mundos» sería aniquilador para uno de ellos.

Pero esto es ya parte de la historia de la Iglesia latinoamericana.

Después de habernos preguntado por el desarrollo de esta civilización andina[71], veamos ahora cuáles son las estructuras esenciales que permiten entenderla. *Illa- Ticsi Huiracocha Pachayachachic* («Esplendor originario, Señor, Maestro del Mundo») o *Pachacamac*, de los pueblos de la costa, es el Dios-creador, divinidad principal del Imperio inca.

Este Dios ¿fue el fruto de una evolución o un sincretismo? «En todas las religiones que pertenecen a la historia, excluyendo aquellas que deban atribuirse a un fundador, la evolución toma una forma particular, impropiamente evolutiva: es siempre una forma de sincretismo»[72]. Los incas ni son un grupo no-especializado (como los esquimales o pigmeos), ni cazadores, ni meramente pastores o cultivadores, sino que se manifiestan como una civilización de alto sincretismo cultural, sedentarios superiores.

Las religiones uránicas son propias de los pueblos no especializados o en la línea de la especialización ártica o pastoril. Su instrumental reducido y su libertad con respecto a la naturaleza les permite una actitud religiosa de supremo respeto al «Padre del Cielo», un enoteísmo original[73]. Este Dios es creador, al menos formador o modelador del mundo y de los otros países. En nuestros indios, *Huiracocha* es ciertamente el Gran Dios uránico. Para la élite incaica era un Dios espiritual, abstracto y presente. Para el pueblo era un Dios lejano e incomprensible. Esto explica que no existían casi templos dedicados al Dios, sólo en Cuzco y en Racche -ya que el templo de Pachacamac había

71. Sobre el origen de las civilizaciones mayas y andinas, A. Toynbee, en su conocida obra *A study of history* I, Oxford Univ. Press 1951, 321 s.

72. J. Goetz, *L'évolution de la religion,* en *Histoire des Religions* V, p. 346. Nos basaremos en las investigaciones del autor citado, de W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, Münster 1926-1955, vols. I-XII. Cf. vol. II; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, etc.

73. Cf. la obra de W. Schmidt -doce tomos dedicados a demostrar que el enoteísmo es la idea primordial de todos los pueblos-; M. Eliade, *Traité d'histoire*, 47 s.

sido abandonado a toda clase de idolatría, por el proceso bien conocido de *fusión y substitución*[74].

Existe una como «caída progresiva en lo concreto» de lo sagrado[75]. Las divinidades se hacen dinámicas, eficientes, accesibles. Comienzan poco a poco a especializarse, y de un *deus otiosus* llegan a ser un *deus pluviosus* -dios de la lluvia, de los truenos-. Así aparece el culto del Sol[76].

Inti -el Sol sagrado- es la solarización del creador que pasa a ser «fecundador», en un mundo de fertilidad, atmósfera, vegetación dramática. Nos encontramos con el dios de los cazadores y guerreros. «Es necesario tener en cuenta los restos de teísmos y de animismo desarrollados, junto con la función política de los guerreros que no se distinguen de los cazadores»[77]. El jefe solar monárquico y mágico es, en una sociedad jerarquizada, la encarnación del ideal del cazador primitivo, una civilización masculina.

Con *Quilla* -la luna- y *Pachamama* -la «Tierra madre»- es todo un nuevo mundo que se nos presenta. Es como una verdadera contrapartida del teísmo. Los pueblos sedentarios agrícolas, de tipo más bien femenino o matriarcal, organizan su teología dentro de las estructuras któnicas -de *Któn*: tierra, en griego-. Nos encontramos con el animismo, el manismo y el totemismo. «En medio de todo esto se puede discernir la idea clara y sintéticamente expresada de la vida, sobre todo a causa de la asociación íntima de la mujer, la tierra, la luna y la fecundidad de los ciclos biológicos y los ciclos cosmológicos»[78].

Si las religiones uránicas descubren al Dios *trascendente*, las któnicas interpretan sacralmente la *Vida inmanente*. De esta vida inmanente la luna es ya un símbolo del movimiento, de la muerte y la resurrección -piénsese que en el mecanismo racional del primitivo la luna «crece», «agoniza» y «muere», durante tres días para «renacer» a la vida cumplir nuevamente su ciclo de 28 días-. La tierra, el suelo es interpretado igualmente como un Dios o Diosa.

Los incas -lo mismo que los aztecas- muestran ser una cultura superior de alto grado de mestizaje o sincretismo. Desde el supremo *Huiracocha* de las religiones uránicas de pueblos cazadores, guerreros y pastoriles hasta las huacas de las religiones któnicas de los pueblos; desde el dios Sol del imperio hasta los dioses totémicos del Ayllu[79].

74. Garcilaso de la Vega (*Comentarios Reales*, II, 6) explica que el nombre auténtico en *quichua* del dios vivo de Abraham, del Dios del pueblo cristiano, es estrictamente: *Pachacamac*. Aquí Garcilaso mostraba el buen camino en la evangelización del Perú. así como Ricci lo había comprendido en China. Sin embargo, los españoles prefirieron -aún los más avanzados- utilizar simplemente la palabra española: Dios (por otra parte, de origen greco-latino). Pablo en el Areópago había adoptado la posición de Garcilaso predicando el «Dios desconocido» (Hech 17 , 12-31).

75. M. Eliade. *o.c.*, 58. el mismo *Zeus, Júpiter, Odhin*, casos típicos del dios uránico soberano no dejan se ser arrastrados por esta mezcla.

76. Este culto no es de ninguna manera universal, sólo ha existido en Egipto, en regiones del Asia y Europa y en Perú y México (cf. Eliade, *o.c.*, 117 s.). «Diríamos que el Sol predomina allí donde, gracias a los reyes, héroes o imperios la historia se encuentra en marcha» (*Ibid*., 117).

77. Goetz, *art. cit.*, 355.

78. Goetz, *art. cit.*, 357.

79. En la región peruana más de 3.000 ayllus perduran todavía (cf. Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas*, 331). Son "aquellos grupos de familias restrictas que están unidas por lazos de consanguinidad y por la creencia común de descender de un mismo antepasado mítico. Este antepasado puede ser tanto una persona, como un animal o un objeto natural, y recibía su correspondiente culto como *Huaca*» (*Ibid*.). La comunidad sagrada tenía un consejo de ancianos (*camachicoc*) y un representante ante el Inca (*curacas*). Esta organización es de tipo któnica. Cf. Eliade, *o.c.*, 142 s.

La idea de un *ritmo*, de la luna, de las aguas[80], de la vegetación, es descubierta tempranamente por el hombre primitivo de religión któnica. Así nacen los rituales y los cultos que hacen revivir a la comunidad de manera real los acontecimientos sagrados vividos por los dioses de manera ejemplar .

La fiesta del Sol, que celebrándose el 22 de junio nos indica que los días serán cada vez más largos, puede pensarse que era la invocación del don de un «año nuevo». Reunidos los representantes del pueblo y el mismo inca en la gran plaza de Cuzco aguardaban en un inmenso silencio la aparición del sol que se levantaba sobre las cadenas de montañas orientales. Si el sol salía nuevamente -Los incas creían que en un día como aquel el sol se negaría a salir y sería el fin de nuestro mundo-, el inca ofrecía un jugo de frutas sagrado (*chicha*) preparado por las vírgenes consagradas.

La fiesta de la luna se celebraba al comienzo de la primavera -el 22 de septiembre. Puede entenderse así la relación entre la vida que renace, la tierra que fecundada es «madre», la luna que guía esta resurrección. Pero para que haya resurrección total es necesario el «perdón» -en el pueblo hebreo era llamada el *Purín*. Igualmente la multitud esperaba que la luna se hiciera presente en el firmamento nocturno, y entonces se elevaba un clamor diciendo: «Lejos de nosotros las enfermedades, las faltas, los peligros». Los soldados se dispersaban persiguiendo los «malos espíritus», y todo el pueblo procedía a las abluciones de purificación ritual[81]. La vida renaciente y purificada del pueblo y los campos era la respuesta de los dioses.

Nos es imposible aquí describir analíticamente la religión inca, solamente queremos indicar los matices globales: gran complejidad cultural de base, sincretismo ritual y cultural, religión uránica y któnica profundamente mezcladas, alto desarrollo de la conciencia religiosa que regula unitaria y sacralmente toda la existencia humana: desde los más privados actos del inca a la élite, hasta las manifestaciones comunitarias más populares y en apariencia profanas. Lo imprevisible, lo que pudiera dar lugar a «lo profano» era inmediatamente sacralizado: los enfermos o los niños nacidos antes de tiempo -al contrario que la actitud sacral de los espartanos- eran declarados divinos y protegidos especialmente.

Por otra parte, la civilización indígena no podrán dialogar con los invasores españoles, por cuanto no había llegado a un grado de racionalización o justificación suficiente de su «mundo mítico». Es sabido que el origen de la «filosofía» -mejor dicho la «teo-logía», por cuanto la filosofía como ciencia de la razón que se ejerce sobre las cosas no-divinas ha sido una reducción reciente- no es el psicológico *thaumázo* (asombro), sino el motivo histórico, bien verificable, de la incomprensión de la élite helénica ante el hecho de la contradicción o el conflicto de la tradición mítica primitiva (cretense, medite-

80. Los indios de la costa adoraban *Mamacocha*, el mar, que cumple para los pueblos pescadores una función análoga a la Tierra para los agricultores: «las aguas simbolizan la totalidad de las virtualidades, son *fons* y *origo*, la matriz de las posibilidades de existencia» (Eliade, *o.c.*, 168; cf. capítulo V, *Les eaux*...). Para los indios mesoamericanos el signo representativo del agua, era «un vaso lleno de agua gracias a las gotas que derrama una nube»; todo esto relacionado a los emblemas lunares (L. Wiener, *Mayan and Mexican Origins*, Cambridge 1926, 49 s.).

81. Es en esta época cuando se realizaban los sacrificios, como los vimos entre los aztecas, ya que la sangre humana revitalizaba al dios que renacía. Por otra comunicación del maná -elemento esencial del monismo sacral któnico- el inmolado fortalecía la vida cósmica de la «Terra Maten».

rránea) y la indo-europea importada por los aqueos y dóricos. Tanto entre los incas -que Toynbee llama intento «abortivo» de filosofía: *Viracochaism*[82]- como los mayas y los aztecas, la racionalización ha sido solamente una mera iniciación: «Los sacerdotes mejicanos se esforzaban en imponer un poco de orden en el conjunto caótico de mitos y creencias de orígenes diversos. De ahí deriva, por ejemplo, la idea según la cual los cuatro grandes dioses solamente son los que corresponden a los cuatro puntos cardinales, habiendo descendido directamente de la pareja primordial. Pero es evidente que tales *racionalizaciones* estaban aún muy lejos de ser aceptadas por todos, y además estaban en contradicción con otros mitos y muy vivientes, como aquellos concernientes a las diosas madres. La religión era popular y local, y la parte de racionalización teológica era mínima»[83].

En el imperio inca la dominación socio-cultural era un hecho indiscutible. La nobleza incaica no adoraba como ser supremo al sol, sino a *Huiracocha* o *Pachacamac*, con ritos y liturgias propias. A tal punto que los cronistas no temían en decir que era «un culto de corazón». De estirpe ancaica, el Gran Sacerdote (amauta o *Uilla Umu*) era la cabeza de la institución sacerdotal más importante en el imperio[84]. «Realizaba la conquista de una provincia se establecía la religión del Sol y se edificaba un templo solar en las localidades importantes. Se constituía un clero local con sacerdotes que pertenecían a la aristocracia de la población sumisa. Todas las tierras del imperio estaban divididas por la administración en diversos sectores de las que una, llamada del sol, se destinaba a los templos y el clero»[85]. Los sacerdotes, sin embargo, no eran muy numerosos. Entre los aztecas en cambio había mas de 5.000. Dos grandes sacerdotes dirigían el culto del imperio. La escuela sacerdotal -de gran exigencia ascética- residía en Calmecac, México. En Yucatán, existía un gran sacerdote llamado *Ahuaukan Mai* con función hereditaria. En el imperio de los mayas el sacerdocio, procedente de la nobleza, cumplía funciones militares -eran los *Nacon*. Ellos debieron estar a la base de todas las grandes construcciones de esta cultura, ya que son templos o ciudades de peregrinación: centros religiosos. El hombre de *Ahkin* -dado a los simples sacerdotes mayas- se atribuye aún en el presente al sacerdote católico. El sacerdocio en toda la América nuclear era imperial por lo que se oponía o restringía el sacerdocio regional (en forma de hechiceros, shamanes, adivinos, etc.). Con el tiempo se habría producido la supresión de este sacerdocio local y secundario. Sin embargo, en el tiempo de la llegada de los españoles, el sacerdocio

82. *A study of history* VII/B. *Table* II, p. 770. «Ainsi quand les Indo-Européens ont recontré les civilisations supérieurs de type méditerranéen ou la synthese était dominée par les cultes chthoniens et la Terre-mere, l'assimilation a demandé beaucoup plus de temps et un effort spéculatif plus intense, qui donna finalement naissance aux philosophies» (Goetz, *art. cit.*, 363). «C'est le problème d'une véritable conciliation entre la transcendance et l'immanence de l'absolu, mais cette conciliation leur échappe» (*Ibid*., 359).

83. Soustelle-Aigrain, *art. cit.*, 28. Un ejemplo, de esta teología incipiente son los textos del inca Garcilaso en los *Comentarios reales de los Incas*.

84. Cf. J. de Acosta, *Historia natural de las Indias*, L. V. cap. 2 s; J. Soustelle, *La religion des Incas,* en *Histoire Générale des Religions* 1, Paris 1948, 201-202; F. Hampl, *Die Religionen der Mexikaner, Maya und Peruaner,* en *Christus und die Religionen der Erde* II, Freiburg 1951, 754-784; sobre el problema general puede verse: W. Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Münster 1930; para una interpretación del problema eclesial A. Toynbee, *Universal Churches,* en *A Study of History* VII, Oxford. Univ. Press 191)3.

85. J. Soustelle, *art. cit.*, 201.

imperial no había todavía impuesto su supremacía. Al desaparecer los Imperios, el renacimiento de la «idolatría» regional era inevitable, sin que la Iglesia de los españoles, recientemente organizada, pudiera conocer el fenómeno.

En este capítulo, como se habrá visto, hemos querido situar el contexto prehistórico de la evangelización. Hemos pretendido proponer una visión comprensible de la historia universal que nos posibilite *como latinoamericanos* poder interpretarnos de manera total, radical, desde el origen, y abarcando la totalidad de la historia humana. Hubiéramos podido comenzar esta obra por el capítulo IV directamente, como se acostumbra hacer en este tipo de historias. Sin embargo, no hemos podido evadirnos de la responsabilidad de intelectuales orgánicos a nuestro pueblo oprimido en proceso de liberación. Para que el proyecto de liberación pueda tener proyecciones mundiales es necesario que el pasado se arraigue igualmente en la mundialidad de la humanidad.

Repasando, hemos estudiado los condicionantes espacio-temporales de nuestro continente y del hombre desde su origen. Hemos podido resumir la gran marcha hacia el este de las seis formaciones sociales primarias que realizaron la revolución urbana (dos de ellas americanas, ya que unificamos la mayo-azteca y no nombramos en este caso la cultura chibcha).

Pero esto no era suficiente: era necesario hacerse cargo de manera más detallada de nuestro mundo prehistórico, de la prehistoria de la historia de la Iglesia latinoamericana. Por ello emprendimos el camino de describir los *quince ciclos* culturales, clasificados en tres tipos fundamentales: nómadas, plantadores, urbanos.

Estos *quince ciclos prehistóricos* culturales se deberán comparar después con los *trece ciclos evangelizatorios* y los *cinco emancipatorios*. El hablar de «ciclos» nos permitirá una más clara exposición *pedagógica*, sin pretensión teórica alguna.

Dejemos, pues, a nuestros hermanos amerindios y remontémonos en otra historia, la *protohistoria* de la Iglesia latinoamericana, que no deja de ser esencial para comprender qué «modelo» de Iglesia llegó a nuestra América.

3
LA PROTOHISTORIA DE LA IGLESIA LA TINOAMERICANA

El objetivo de este capítulo no es usual en este tipo de obras que, al proponerse sólo una exposición científica para especialistas, aborda directamente la cuestión: en nuestro caso la historia de la Iglesia en América latina (cuestión que será tratada desde el capítulo IV). Sin embargo, CEHILA se ha propuesto desde su fundación tomar como interlocutor principal al militante, al agente pastoral, al miembro de la Iglesia que necesita explicar el presente de la praxis cristiana desde el pasado. Pensando principalmente en dichos militantes, que frecuentemente no tienen oportunidad ni tiempo para estudiar la historia universal y la de la Iglesia del antiguo continente, hemos querido dar una visión sintética de lo que llamamos la «*proto*historia» (la historia *primera*) de nuestra experiencia cristiana. Y decimos «nuestra», porque la historia del judeocristianismo es «nuestra» historia, como miembros de la Iglesia universal. Por ello, si hemos expuesto la «*pre*historia» (la historia de los amerindianos, de nuestra *madre*), ahora debemos tomar conciencia de la historia de la experiencia europea, mediterránea, medio-oriental de la existencia cristiana (la historia de nuestro *padre*, que prepotente y agresivo llegó a nuestra tierra en figuras tales como las de Cortés y Pizarro).

Pero, además, es necesario efectuar una reinterpretación de la historia mundial de nuestra Iglesia desde el punto de vista latinoamericano, ya que América latina significará, dentro del catolicismo, más de la mitad de sus miembros al finalizar el siglo XX. Por ejemplo, en una comisión formada para dialogar con la Iglesia ortodoxa en 1979 todo lo referente a la deseada unidad, se nombraron cardenales europeos y norteamericanos, pero ninguno latinoamericano. Si la Iglesia latinoamericana no es tomada en cuenta en muchas decisiones universales es porque ella misma se automargina. La automarginación se debe a una formación parcializada de su cúpula, de sus líderes y agentes pastorales. Es necesario que en la formación de sus dirigentes, la Iglesia latinoamericana comience a tener una *autointerpretación propia* del origen, desarrollo, expansión y presente de la Iglesia universal. Por ello este capítulo tiene una función de explicación para los militantes; comienzo de una diferente autointerpretación *latinoamericana* de la Iglesia mundial. Su sentido es pastoral.

I. INDOEUROPEOS, SEMITAS E IGLESIA PRIMITIVA

Contra cierta interpretación europea, hegeliana especialmente, de que la historia comienza en Persia y avanza hacia Grecia, Roma y Europa -visión de la historia hacia el occidente, culminación y centro de la historia mundial (y

por ello como latinoamericanos quedamos siendo un momento periférico, accidental, fuera de la historia)-, queremos sugerir diferentes movimientos. Ya hemos visto la gigantesca marcha *hacia el oriente* (origen de nuestra pre-historia: la historia magnífica de Amerindia). Sugerimos una marcha del norte hacia el *sur* (de los indoeuropeos); del sur *hacia el norte* (de los semitas), y sólo después veremos la gran marcha *hacia el occidente* (momento central de nuestra proto-historia: la de la Iglesia cristiana del Mediterráneo, que se «decentrará» con el descubrimiento de nuestra América latina). El enfrentamiento geopolítico a fines del siglo XX, y ciertamente buena parte del siglo XXI, será el choque del sur contra el norte (países dependientes y subdesarrollados, contra países centrales y desarrollados), y del *occidente* (capitalista) contra el oriente (socialista). Todas estas realidades, y a veces metáforas espaciales, deben hacernos relativizar la división ideológica del *occidente* (que en realidad viene del Imperio romano latino occidental, ante el Imperio romano bizantino u oriental, para el cual la provincia del Asia, actual Turquía, era su extremo Oriente), cristiano y civilizado, contra el *oriente*, bárbaro, ateo, materialista.

1. *Los Indoeuropeos*[1]

Los pueblos así denominados, porque invadieron las culturas comprendidas desde la India hasta Europa, tuvieron una posición geopolítica ideal para expanderse en todas las regiones fértiles y de alta cultura del sur. Viviendo originariamente al norte del mar Caspio y del mar Negro (la cultura del Kurgán, hace unos 4.000 a.C.), se extendieron por toda la estepa euroasiática (desde España hasta la China), gracias a una peculiar relación hombre-naturaleza que posibilitó materialmente el desarrollo de las totalidades histórico-concretas que tuvieron el temple de organizar. Se trata, por una parte, el llevar a su término final la domesticación del caballo (domesticación iniciada en el Gobi siglos antes), y el uso del hierro como instrumento de instrumentos, tanto para la agricultura (el arado de hierro aumentaba la productividad, el alimento, y permitió la explosión demográfica) como para la guerra (flechas, lanzas, espadas, ejes de los carros de batalla elaborados con hierro procedente de los países bálticos). Ocuparon estos pueblos las cuencas del Danubio, Dniester, Don, Volga, Oral, incluyendo la Transoxiana (Turán) y parte de la Cuenca del Tarim (Véase esquema 2.6).

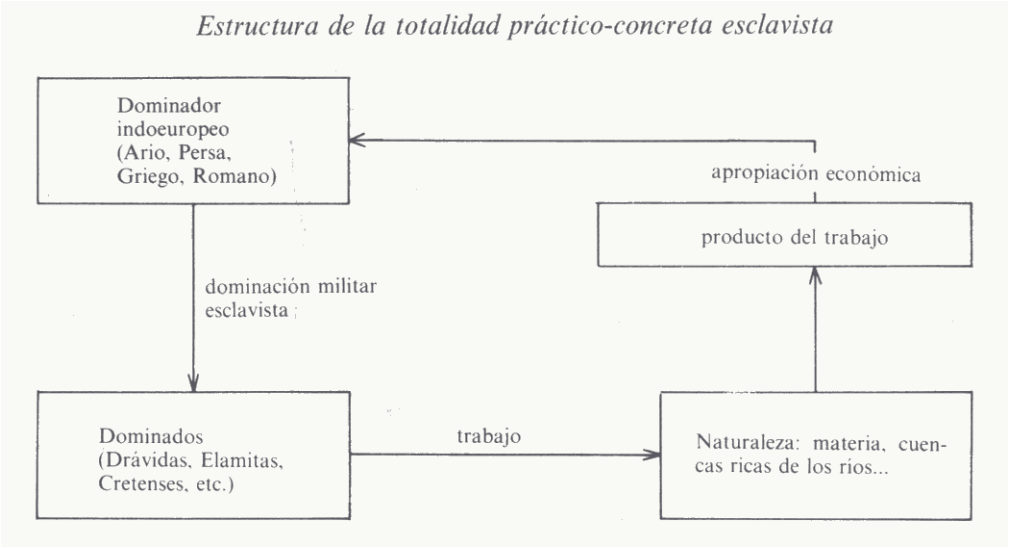
En el tercer milenio comienza su movilización hacia el sur, impulsados o «empujados» por las tribus mongolas del Gobi, centro de expansión de pueblos hasta el siglo XVII d.C. (cuando los rusos conquisten la región o al menos la inmovilicen por el norte). En el siglo XXV a.C. los luvitas se hacen presentes en Anatolia; las culturas Aujetitzer en Europa Central en el siglo

1. Cf. K. Narr, *Frühe Indogermanen*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, Freiburg 1965, 596 s; Alimen-Steve, Mittel- und Nordeuropa, Osteuropa, en *Vorgeschichte* I, 109-147; J. Vendryes, *El lenguaje. Introducción lingüística a la historia*, en *La evolución de la humanidad* III, México (desde 1955), 3-414 (en los tomos XXII, pp. 250 s.; t. XXXIII, p. 294 s., y muchos otros se encuentra material al respecto, es decir, sobre celtas, germanos, etc.). W. Havers, *La religión de los indogermanos primitivos a la luz de la lengua,* en *Cristo y las religiones del mundo* II, Madrid 1961, 645 s; R. von Ihering, *Prehistoria de los Indoeuropeos*, Madrid 1896; A. Picket, *Les origines indoeuropéennes*, Paris 1878; S. Reinach, *L'origine des Aryens*, Paris 1892.

XXII a.C.; los hititas en el XX a.C. también en Anatolia -fundando el primer reino indoeuropeo con Pithana por rey, en Hattusa su capital-. Dominadores del hierro son ya los kassitas que invaden Babilonia en el siglo XVII a.C.; los hyksos que hacen lo propio en el Egipto, y muchos otros. Los arlos se hacen presentes en el Indio en el siglo XV; los aqueos en la Hélade en el mismo siglo; los proto-itálicos en el siglo XIII en Italia; los eollos, jónicos y dóricos en Grecia en el XII; los «Pueblos del Mar» que asolan Egipto en el mismo siglo; los medos y persas llegan en el siglo VIII a las regiones después llamadas Media y Persia, incluyendo a los Sármatas, Sakas y Yueh-Chi; para llegar a los germanos que invaden el Imperio romano desde el siglo I al VII d.C.

El rápido desplazamiento (por el caballo) y la gran ventaja militar (armas y carros de hierro) permitió a este pueblo agricultor, pero también pastor , dominar con cierta facilidad a los pueblos neolíticos sedentarlos de los valles del Indo, de Mesopotamia, de Anatolia, de Siria y hasta el Nilo. La relación técnica o *poiética* del hombre-naturaleza les permitía efectuar una relación hombre-hombre (política) de extrema dominación. Así nacía el sistema esclavista, donde el Indoeuropeo dominaba otros pueblos y los reducía a la esclavitud: los vencía con la superioridad de la técnica militar, les perdonaba la vida pero bajo dura dominación; les exigía en el orden imperante entregarle al dominador el fruto del trabajo del dominado. Se producía así la siguiente relación económica, también religiosa en cuanto a su sustancia última -condición para ofrecer el culto al Absoluto, a Dios:

ESQUEMA 3.2

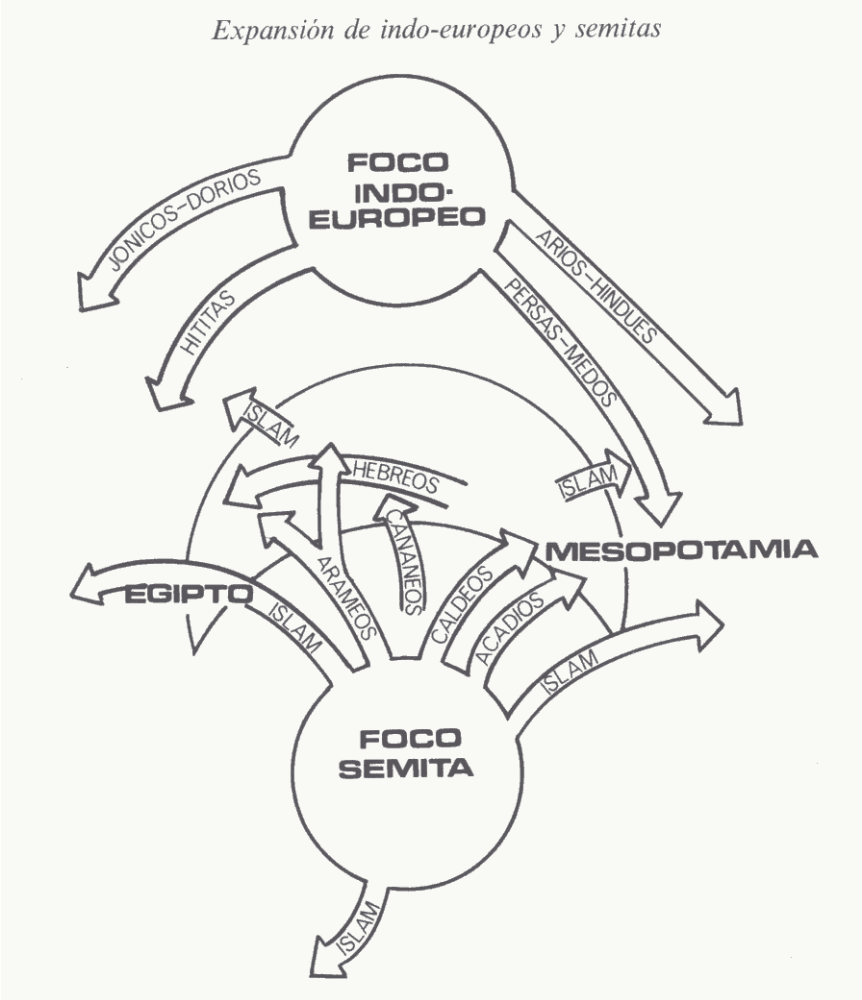


La técnica productiva del hierro, la práctica política de la esclavitud, el salvajismo como posesión económica del otro hombre y del producto de su trabajo, quedaba claramente justificado (el todo práctico-productivo en las Dios de «día» de los pastores-guerreros: el *Dyauspita* de los arlos en sánscrito,

el *Zeus Pater* de los helénicos, *Jupiter* de los romanos; el «Padre» o Dios uránico, del cielo, pero como cielo luminoso o del *día: dyu, dyo, dies, diei* en las lenguas indoeuropeas (es decir: «Dios» y «día», aún en nuestra lengua castellana de origen indoeuropeo guarda todavía su idéntica raíz lexicológica). De la misma manera el «jefe de la familia» patriarcal se dice en sánscrito *dampati*, en griego *despótes*, en latín *dominus*. La aldea o lugar fortificado, en sánscrito *pur*, en latín *vicus*, en griego, *pólis*; el cultivar o arar la tierra se dice en griego *arao*, *aro* en latín, *airim* en irlandés, *ariu* en lituano, lo que nos indica que los indoeuropeos eran agricultores antes de su expansión.

Desde los hititas hasta la culta Alejandría de tiempos de Plotino, la cosmovisión ideológica indoeuropea fue siempre dualista: el cuerpo, la materia, la sexualidad, la pluralidad, lo mortal, corruptible, plural, el devenir (sea la *doxa* platónica, el maya del hinduismo, el *Ahriman* iránico, etc.) es el mal.

ESQUEMA 3.1



Por el contrario el alma, lo inmaterial o divino, lo Uno, lo inmortal o eterno, incorruptible (sea el *cosmos noetós* platónico, el *Braham* de los hindúes, *Ahura Mazda* de los iránicos, el Uno de Plotino o el alma de los maniqueos) es el bien. Monismo ontológico, dualismo antropológico, justificación ética del esclavismo y de la explotación de los pueblos de cultura agrícola, femenina, preindoeuropea.

Todo esto alcanzará su esplendor en el mundo helenístico y romano, fundamental para comprender en la historia el proceso concreto y real de la Iglesia que se gestó con Israel en el seno, primero, de Mesopotamia y Egipto pre-indoeuropeos, pero que luchó, después, contra el Imperio helenístico oriental y que nació, por último, en las colonias periféricas del Imperio romano -en tiempos que colindaba con el Imperio también indoeuropeo de los persas.

En efecto, y como veremos después, el primer contacto importante de Israel con los indoeuropeos, fuera de sus luchas contra los filisteos que eran de ese origen, tuvo lugar en el contexto del Imperio seleucida, fundado por el lugarteniente de Alejandro, Seleuco I, que hizo conservar el reino de Bactriana, y cuya capital era Babilonia. Por su parte Ptolomeo gobernó en Egipto, en cuya Alejandría las colonias judías eran numerosas (traduciendo al griego especialmente en Elefantina la Biblia en la edición denominada de los setenta). En el 64 a.C. los romanos ocupaban Siria y con ello Israel entraba en contacto con un nuevo pueblo Indoeuropeo.

Después de la legendaria Monarquía (753-510 a.C.), la República romana 509-30 a.C.) extendió su dominio sobre Italia primero, llegando a ser una de las seis potencias del Mediterráneo (bajo la hegemonía de Alejandría estaban Cártago, Marsella, Pérgamo y Antioquía). Al destruir a Cártago (146 a.C.), ocupar Grecia (127 a.C.), tomar Pérgamo (129 a.C.), algo antes a los Seleucidas (190 a.C.), y por último Alejandría (30 a.C.), Roma se transforma en el Imperio del Mediterráneo, *mare nostrum*. Sin embargo nunca llegó al Extremo Oriente aunque Ptolomeo III de Alejandría se denominaba «señor del Mediterráneo y del mar de la India», lugar estratégico que sólo ocuparán desde el siglo VIII d.C. los árabes, y desde el siglo XVI los portugueses.

Los romanos; entonces, lograron dominar práctica-políticamente innumerables pueblos al sur del Danubio y al occidente del Rhin, hasta el norte del Sahara y el occidente del desierto sirio-arábigo. Combinaban un sistema económico esclavista con otro tributario: a los campesinos libres, a los pueblos dominados se les pedía tributo. Los esclavos se transformaban en botín de guerra. Para cobrar el tributo se realizaban censos. El censo era el acto formal por el que un pueblo pasaba a ser colonia de los romanos. En tiempos del emperador Tiberio, y en ocasión del primer censo (es decir, del acto por el cual comenzaba a ser formalmente colonia) nació en un perdido pueblo, de una nación periférica del Imperio, junto a los persas, de clase humilde, de trabajadores manuales, Jesús hijo de José y de María junto a animales, en un miserable pesebre, no lejos de los soldados romanos, ejércitos imperiales de ocupación, que por represión obligaban al pueblo dominado a «contarse» para pagar el tributo económico según el número «de cabezas» (de personas, de población).

2. *Los Semitas*[2]

Si estructuralmente el «primer piso» de la historia mundial fueron las altas culturas neolíticas (descritas en el *capítulo II*), el «segundo piso» son las invasiones indoeuropeas, pueblos dominadores de a caballo y con armas de hierro provenientes de las estepas del norte. Los semitas, «tercer piso» de esta historia, vienen más bien del sur, del inmenso desierto árabe, parte de lava (*harra*), parte de arena (*nefoud*), parte de piedra (*hamada*). Morir abrasado en el desierto, sin agua, es como ser devorado por las llamas del infierno (que en la simbología judeo-cristiana se trata, por esto, de un «infierno» caliente, siendo, como hemos dicho, un infierno frío en el de los amerindianos que cruzaban por el Norte el estrecho entre Siberia y Alaska).

Los primeros semitas que constituyeron un reino fueron los acaDios, aunque cultural y aun racialmente ya influenciaron a los súmeros y a los egipclos[3]. Puede comprenderse que la región de la Media Luna, de Mesopotamia a Egipto, cuyo centro era el desierto sirio-arábigo, tuvo, ya en el mesolítico, presencia de semitas. Lo cierto es que Sargón gobernó en Akkad desde el 2340 a.C. Un siglo después de la caída de Ibbisin surgió Hammurabi como rey de Babilonia (1792-1750 a.C.)[4]. En el famoso *Códice*, primera ley escrita que se conoce, promulga:

> He puesto fin a la guerra, he creado el bienestar, he dado descanso al pueblo en moradas tranquilas... Los he gobernado en paz, los he defendido con mi providencia, de modo que el fuerte no oprimiese al débil, y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda [5].

Los Indoeuropeos se hacen presentes con los hititas, y Mursili I conquista la zona. Algo antes, en el siglo XX a.C., un reino había surgido en Asshur (Asiria)[6]. Tenían como santuario a Nínive, en tiempos que eran dependientes de Ur, de Babilonia y de los Hurritas. Pero sólo con Tiglat-Pileser I (muere en 1060 a.C.) los asirlos dominan la región:

> Yo soy Tiglat-Pileser, rey del Mundo, rey de Asiria, rey de las cuatro partes de la tierra. Babilonia está al mando del señor de Asshur... Me he dirigido al Líbano. He vuelto contra la región de Ammurru... He rec*Ibid*o tributo de Biblos, Sidón y Arvad... [7].

Assurbanipal llega a conquistar Egipto y Etiopía. Serán los Indoeuropeos, los Medos, los que destruirán Asiria, junto al rey Nabopolasar, semita, que reconstruye Babilonia.

El renacimiento babilónico (desde 625 a.C.) durará poco, porque Ciro, rey indoeuropeo de los Persas, ocupaba Babilonia en el 538 a.C., siendo el fin del

2. Véase mi obra *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969, con bibliografía, en especial p. 5-21.
3. Cf. L. Wolley, *The sumerians*, Oxford 1928; en el *Cambridge Ancient History* I. Cambridge 1962, pueden encontrarse referencias; Diezt Otto Edzard, *Im Zweistromland*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, 239-281; E. Otto, *Im Niltal. Agypten*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, 282 s; E. Drioton-J. Vandier, *L'Egypte*, Paris 1952; H. Junker, *La religión de los egipclos,* en *Cristo y las religiones de la tierra* II, 531 s.
4. Cf. L. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, London 1898.
5. Cf. mi obra *El humanismo semita*, 11.
6. Cf. *The Cambridge Ancient History* III, 1 s.
7. Cf. S. Moscati, *Las antiguas civilizaciones semíticas*, Barcelona 1960, 37.

cautiverio de Israel, los que cantan: «Siéntate en el polvo en signo de duelo, virgen, hija de Babilonia, póstrate en tierra, destronada, hija de los Caldeos» (Is 47,1). «Decid: Yahvé ha liberado a su siervo Jacob» (Is 48,20).

Entre los montes del Líbano y el Mediterráneo, sobre sus costas, floreció toda una cultura semita: los Feniclos («pueblo de las palmeras»). Desde la antigua Ras Shamra, y las posteriores Sidón, Tiro y Biblos, florecieron en el siglo XII a.C. , hasta la Cártago (*Kart-Kagadásht*, la «ciudad nueva») colonial y enemiga mortal de la futura Roma, fundada en el 814 a.C.

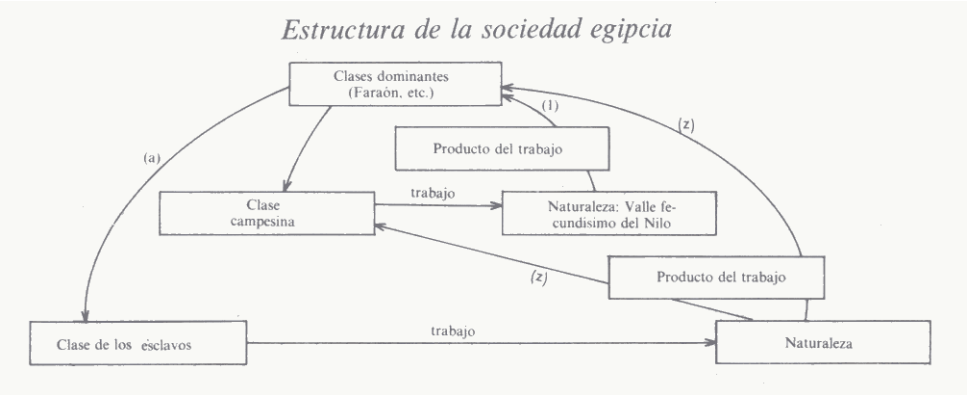
Entre el desierto de Siria y los montes del Líbano, en las cuencas del río Oronte o en oasis, como el de Damasco, habitaron muchos pueblos semitas, tales como los Arameos, lengua comercial y diplomática de toda la región, lengua popular que habló Jesús de Nazaret.

Todos los pueblos, originarlos del desierto y en estrecha convivencia cotidiana con él, efectuaron una relación hombre-naturaleza muy diversa a los indoeuropeos. Si es verdad que como pastores tuvieron igualmente un «Dios del cielo» (*El, Elí, Hala*, etc.), no tuvieron una tan abrumadora superioridad técnica (ni por el dominio del hierro ni por el uso del caballo). Su experiencia es más lenta, más dura, más paciente. El dominio del hombre sobre el hombre estaba mediatizado por las exigencias tremendas de la sobrevivencia del desierto. Los pequeños clanes debían contar con la solidaridad de otros clanes, en ocasiones enemigos, pero eventualmente colaboradores ante la posibilidad de la muerte por las tormentas de arena, las intensas sequías, el hecho de perderse en la inmensidad infernal del desierto. El *ethos* del clan primitivo, anterior al esclavismo o a todo tipo de tributo, *será el ideal de la perfección del pasado que se proyecta como utopía*. Nada más valloso en el desierto inhóspito que el cara-a-cara ante otro hombre, que su fraternal hospitalidad, sagrada, primera condición de la vida, la sobrevivencia. El *desierto* como horizonte de comprensión, como relación hombre-naturaleza del simple y pobre pastor , nómada como Abel (no sedentarizado y urbano como Caín), en la proximidad del hombre como relación práctica suprema, en la relación económica del don gratuito, del regalo al peregrino, al extranjero, al pobre, a la viuda, al huérfano, será la escuela de los profetas y el origen de la propuesta de una totalidad práctico-productiva que revolucionará profundamente la historia humana: contra el esclavismo como política, técnica, economía e ideología, contra el tributo en los mismos niveles, se generará por primera vez en la historia humana la propuesta de nuevos tipos de relaciones humanas práctico-productivas: la fraternidad, la justicia con el otro como otro, porque lo merece como persona, como alguien, como libre. En el desierto, en sus relaciones práctico-políticas, productivo-pastorales, ideológico-interpretativas como normas o exigencias morales, está el seno dentro del cual se gestó el judeo-cristianismo, el pueblo de Israel y la Iglesia que en el siglo XV llegará a nuestra América latina.

3. *Israel*[8]

Recordar la historia del pueblo elegido por Dios es repasar toda la historia hasta ahora resumidamente expuesta. La más antigua tradición parte de la tercera dinastía de Ur, de donde salió Abrahán (que después será el «padre del pueblo»: *Aba-ham*, Abraham), pastor que al mando de su clan pasa por Harram. Abrahán, uno de los tantos nómadas que cruzaba el desierto en la esperanza de mejor futuro, condujo sus rebaños a tierra de arameos, para instalarse después entre los cananeos (todos semitas). Habiendo partido de Mesopotamia, al fin cae en Egipto, tierra del trigo y de la eterna abundancia. Allí existía un sistema práctico-productivo complejo. En la cima de la sociedad las clases dominantes (el faraón y su familia, sacerdotes, burócratas, militares, etc.), clases intermedias, clase campesina, y, en la base de la pirámide, los esclavos.

ESQUEMA 3.3



Los campesinos, bajo la dominación militar faraónica, debían pagar fuertes tributos de sus cosechas de trigo (flecha 1). Con ella las clases faraónicas pagaban sus ejércitos, sus templos, su burocracia, y con el excedente compraban o conquistaban esclavos (flecha a). Los esclavos realizaban los peores trabajos: canales, acequias, caminos, pirámides, templos o tumbas, etc. Estaban entonces en la situación de máxima explotación, porque los mismos campesinos, libres, daban parte de sus cosechas como tributo, pero los esclavos no tenían nada, ni sus propias manos eran propias, y mucho menos el fruto de su trabajo (flecha 2). Este tipo de totalidad práctico-productiva, en parte tributaria y en parte esclavista, era el contexto político, técnico, económico e ideológico del origen histórico de la religión de Israel como *esperanza mesiánica de liberación de los oprimidos*, de los esclavos.

Fue entonces en la totalidad histórico-concreta de Egipto, más aún que en la Mesopotamia de Abram, donde gracias a Moisés, hebreo de clase dominante egipcia, los *Bene-Israel* experimentaron el hecho histórico constitutivo de un tipo de trabajo, praxis y fe que se desarrollará progresivamente, gracias a

8. Cf. L. Baeck, *Entwicklungsstufen der jüdaischen Religion*, Giessen 1927; A. Barrois, *La religion d'lsrael des origines à la dispersion,* en *Histoire générale des religions*, Paris 1948, 405-446. Véase las conocidas historias de Israel.

la tradición crítica de los profetas, la religión judía y posteriormente cristiana. En su origen, esta religión se levantó contra la religión que justificaba el poder de las clases faraónicas dominantes, y declarándose atea de un tal Dios (los faraones se decían hijos del Sol, de raza divina), antifetichistas de una tal idolatría, lucharon por liberarse de los «duros trabajos» (Ex 1,13) con los que los egipclos los agobiaban, y se lanzaron a alcanzar la «tierra prometida», donde «mana leche y miel»: patria futura, de *nuevas* relaciones fraternales práctico-políticas, de *nuevas* relaciones productivas («mana leche y miel», producto del trabajo del hombre del desierto), de *nuevas* relaciones económicas (donde los miembros del pueblo ya no serían esclavos y el fruto de su trabajo les pertenecería), de *nueva* visión ideológica de la realidad: «Yahvé nuestro Dios, él es único» (Dt 6,4). «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis *mi pueblo*» (Jer 7,23).

Dios, el Otro, el Innombrable, más allá de todo sistema y del mismo cosmos, es el organizador, el creador. Esto significará una «ateización» de la naturaleza, el principio antifetichista por excelencia: ninguna creatura es Dios, ningún sistema histórico es divino. Pueblo crítico por excelencia que descubre en la historia que el Otro, el absoluto, se revela *por* «el otro» y no por los sistemas históricos: por los oprimidos, los pobres, «otros que el sistema».

La pobreza del desierto, la exterioridad de la vida urbana y su riqueza, el cara-a-cara del amor fraterno de los beduinos, les permitirá llegar a la «Tierra» (Palestina). Guiados por jefes más o menos espontáneos, los «jueces» traspasan el río Jordán y ocupan la tierra pobre, pero «propia». Sólo con Saúl, coronado rey por el profeta Samuel, las tribus israelitas logran la unidad. Cabe destacarse que el profeta tiene graves dudas contra la monarquía, en especial contra el sistema tributario, que se opone a la libertad del hombre del desierto: «Estos serán los derechos del rey... De su grano y sus viñas les exigirá tributos... De sus rebaños les exigirá diezmos. Y ustedes mismos serán sus esclavos» (1 Sam 8,11-12).

El rey exigirá serviclos, ejércitos, el *sistema tributario*. El profeta en nombre de la religión de liberación del pueblo que recuerda que fue esclavo y fue liberado por su Dios, se opone a la dominación política que exige una monarquía asiática tributaria. Con David (1010-970 a.C.) el reino extiende sus fronteras en torno a su capital Ierushalaim (fundada sobre la antigua Uru-Shalim de los Iebuseos).

Desde el siglo X a.C. , este pueblo con un sentido proverbial por el recuerdo de sus tradiciones comienza a poner por escrito su historia, desde tres puntos de vista: la tradición Yahvista, Elohista y Sacerdotal. Poco después aparece un movimiento único en la historia de la humanidad: la escuela de los profetas (*nabiim*), que lentamente van perfilando la coherencia fundamental de la praxis y la teoría de todos los pueblos semitas y en especial de Israel. Israel sin los profetas hubiera sido un pueblo más. Son ellos los que se oponen a todo sincretismo con el pueblo agrario de los cananeos, y van desarrollando la lógica de la revelación mosaica proveniente del desierto (Yetro, el sacerdote del Medián, suegro de Moisés, era un hombre del desierto, pastor, pueblo uránico sin sincretismos). Desde un monoteísmo consecuente que llegará a ser creacionista, y en la lucha contra los helenistas hasta afirmarse creacionistas («de la nada»), los profetas construyen por exigencias prácticas la teología de Israel.

Contra los que se constituyen «Dioses» al oprimir al hermano, contra los que caen en la idolatría del dominar al pobre, los profetas se levantan:

> ¿Pero no aprenderán los injustos que devoran a mi pueblo como pan y no invocan al señor? (Sal 14,4).
> Sus ídolos no son más que oro y plata, son obra de las manos de los hombres. Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no oyen. Manos mas no palpan, pies y no caminan (Sal 113,4-8).

Descubren los profetas que más allá del sistema (la carne; el hombre que se totaliza) está el otro: el huérfano, la viuda, el extranjero, el pobre: «Seré testigo contra los que defraudan al obrero en su jornal, oprimen a viudas y huérfanos y atropellan al extranjero» (Mal 3,5).

La exterioridad del otro se descubre desde la experiencia del «cara-a-cara» (Ex 33,11; 1 Cor 12,13). Desde la proximidad con Dios, inmediatez de la felicidad cumplida que mide toda lejanía, toda injusticia, toda la historia. El hermano respetado como otro, como hermano, como divino, es el «juicio final» de la historia.

Conquistada Ierushalaim por el babilónico Nabucodonosor en el 597 a.C., después de valiente defensa, toda la élite judía es deportada a Babilonia. Durante cincuenta años (ya que hemos dicho que Ciro los libera en el 538 a.C.), contrariamente a lo que pudiera pensarse, el pueblo judío acrecentó la coherencia de la revelación rec*Ibid*a en la praxis del pueblo en su historia reciente de fracasos. Sus intelectuales orgánicos, los escribas, trabajaron incansablemente y lograron objetivar por escrito los descubrimientos a la luz del pecado cometido durante el período de la monarquía de Israel. El Dios de Israel deviene un Dios universal, para todos los pueblos, para todos los oprimidos. El nacionalismo de la monarquía dejaba lugar al universalismo de la liberación.

La tristeza del pasado, como la de un portorriqueño en New York:

> Junto a los canales de Babilonia nos sentamos, y lloramos con nostalgia de Sión. En los sauces de sus orillas colgábamos nuestras cítaras. Allí los que nos deportaron nos invitan a cantar. Nuestros opresores se divierten: ¡Cántennos un cantar de Sión! (Sal 137,1-3).

Es ahora la alegría de la liberación:

> ¡Salgan de Babilonia, huyan de los Caldeos! Con gritos de júbilo anúncienlo y proclámenlo, publíquenlo hasta el confín de la tierra. Digan: el Señor ha redimido a tu siervo Jacob. No pasaron sed cuando los guió por el desierto, agua de la roca hizo brotar, hendió la roca y manó agua (Is 48,20-21).

De todas maneras, muchos judíos partieron a otras tierras expulsados por las continuas guerras de la región. Su espíritu de pastores nómadas los llevó a diversos territorlos del mundo del Mediterráneo. En el siglo IV y III a.C., los encontramos numerosos en Egipto, Mesopotamia, Siria, Fenicia, en las Islas del Mediterráneo oriental y hasta en Anatolia (actual Turquía). Este fenómeno es denominado la *diáspora* (la dispersión), y su contenido religioso fue el judaísmo. El judaísmo se reúne en torno a la Ley, los Profetas y los Escritos (*Tanaj* es el nombre de la Biblia: cada sílaba incluye la primera letra de las tres partes de la revelación, como si fuera LPE: Ley-Profetas-Escritos). Los creyentes, lejanos del templo destruido o reconstruido de Ierushalaim, se reunían en las sinagogas en medio del mundo helenista, frecuentemente bajo

la autoridad moral y doctrinal de un fariseo -al menos en el siglo I a.C. Es decir, el judaísmo era uno de los grupos religiosos dentro del gran Imperio helenista, desde que en el 331 a.C. Alejandro había conquistado Palestina. El judaísmo sería algo así como el caldo de cultivo donde crecerá el primitivo cristianismo.

En los dos siglos anteriores a nuestra era, el pueblo de Israel vivió entonces experiencias esenciales en su desarrollo. Con el judaísmo dejó de mirar hacia el oriente y comenzó a mirar hacia el Mediterráneo, hacia el occidente. Alejandría reemplazaba a la misma Jerusalén en cuanto a importancia teológica (piénsese en un Filón de Alejandría). Los más recientes libros de la Biblia, como el de la Sabiduría o el Eclesiástico de Ben Sirah (que usó Bartolomé de las Casas en su capítulo 34), tienen influencia helenística. La guerra civil contra los invasores del Imperio seleucida, que llevaron a cabo los valientes hermanos Macabeos (de cuyo tiempo proceden los libros del mismo nombre), manifestó el nacionalismo judío. Desde el 166 a.C., Israel renace. Todo el movimiento espiritual podría definirse en dos líneas esenciales: un creciente *mesianismo* originado desde la deportación a Babilonia y que culmina con la comunidad de los esenlos de Qumrán, y un creciente *nacionalismo*, ambiguo, de tipo farisaico y zelótico. La esperanza escatológica en el reino de Yahvé se mezcla con la esperanza histórica de la liberación de Israel de la dominación helenística.

Con Herodes, colaboracionista del Imperio, Palestina gozó por algún tiempo de la unidad perdida desde Salomón. Su muerte en el 4 a.C. permite el recrudecimiento del dominio romano.

4. *La comunidad primitiva y las persecuciones*[9]

Como Latinoamericanos debemos hacernos cargo de la historia de la Iglesia en su totalidad, ya que a fines del siglo XX nuestras comunidades serán mayoritarias, como hemos dicho, en la Iglesia católica mundial. Será necesario, entonces, asumir responsabilidades estratégicas a las que debemos preparamos.

La experiencia del judaísmo permitió al pueblo de Israel pasar de un grupo étnico y una monarquía periférica a una *comunidad religiosa* dispersa en todo el mundo helenista, Esta comunidad religiosa, al no ser ya una totalidad política, deja de tener control de los aparatos de la sociedad política (como en tiempos de la monarquía) y se retira a la sociedad civil dentro del Mediterráneo oriental. Se podría decir que en torno a los fariseos aparece un «judaísmo popular» cuya fuerza le viene de sus bases, de sus comunidades que viven su vida religiosa de espera en el Mesías en los puntos más remotos del Imperio,

El cristianismo nace en este medio; en la espera mesiánica de un Israel no exento de un cierto nacionalismo, en especial entre los meDios zelóticos o guerrilleros, más profético o escatológico entre los esenlos a los que ciertamente se ligó Juan el Bautista y el mismo Jesús de Nazaret. El cristianismo, en

9. Cf. H. Jedin-K. Baus, *Handbuch der Kirchengeschichte* I, Freiburg 1962 (ed. cast. Heder, Barcelona 1965, t. I); A. Fliche-V. Martin, *Histoire de I'église* I, escrito por J. Lebreton-J. Zeiller, Bloud-Gay, Paris 1946; J. Daniélou, *Nueva historia de la Iglesia* I, Madrid 1964, desde los orígenes hasta Nicea (p. 41-260); B. Llorca-R. García Villoslada-F. Montalbán, *Historia de la Iglesia católica* I, Madrid 1964.

la misma tradición del pueblo que retornó de la cautividad y que luchaba contra el helenismo, dará mayor coherencia a la interpretación de la existencia y por ello mayor importancia a la praxis y el trabajo liberador .

La «fe de la secta cristiana» (Hech 28,22) se apoya en una visión y experiencia unitaria de la corporalidad humana: «Lo que ha nacido de la carne (*sarx, basar*) es carne, y lo que ha nacido del Espíritu (*pneuma, ruaj*) es Espíritu» (Jn 3,6). El hombre no es un cuerpo-alma, siendo lo divino el alma y el cuerpo lo despreciable, el origen del mal. Por el contrario, el hombre es *uno*, existencia carnal con exigencias materiales. Por ello el cristianismo radicaliza como criterlos absolutos del juicio final de la historia de la humanidad y de cada persona el cumplimiento del servicio *carnal* del otro: «Tuve hambre y me dieron de comer, era forastero y me hospedaron, estuve desnudo y me vistieron» (Mt 25,35).

El comer, habitar y vestir son las tres exigencias fundamentales de la corporalidad material, de la carnalidad humana[10], y son, al mismo tiempo, los criterlos *absolutos* del juicio de Dios sobre la historia.

El cristianismo radicaliza así el amor al hermano como amor al otro, el distinto, al extraño, pero como amor real, histórico, material: por medio del servicio a través del producto del trabajo. Dar de comer *pan*, hospedar en una *casa*, vestir un *vestido*. El pan, casa y vestido son productos del trabajo del pueblo. Pero en el centro de la carne está la vida. El comer da la *vida*. Sin alimento es la muerte. La muerte es real, concreta, material. No se afirma la inmortalidad del alma sino la resurrección del hombre, de la carne:

> Así la resurrección de los muertos se siembra en cuerpo viviente y renace en cuerpo espiritual. Si existe un cuerpo viviente existe también un cuerpo espiritual. Adán fue un alma viviente; el último Adán es un Espíritu vivificante. El primer hombre viene de la tierra terrestre. El segundo viene del cielo (1 Cor 42.50).

El cuerpo viviente, anímico o animal es la creatura fuera de la alianza. El cuerpo vivificado por el Espíritu es la creatura en la alianza, en el pacto con Dios, en el pueblo elegido. La dialéctica se establece entre el orden del Príncipe de este mundo y el Reino (no entre el cuerpo y el alma). No hay dualismo: hay distinción de dos «bandos» en la lucha de la historia. Por ello Santiago escribe: «Si tienen un corazón con celo amargo y un temperamento de discordia, esto no procede de la sabiduría que viene de arriba, sino que es terrestre (*epígelos*), psíquica (*psyjiké*), demoníaca» (3,14). Lo «anímico» o «psíquico» es idéntico a satánico, terrestre, pero nada tiene que ver con lo corporal, material.

Es por ello que en la «plenitud de los tiempos» el «Verbo se hizo *carne*» (Jn 1,14) y no cuerpo (error en el que cayó una conocida herejía), y por ello nunca se afirmó la resurrección «del cuerpo», sino «de los muertos» o «de la carne» en todos los primitivos símbolos de los apóstoles o credo.

En efecto, Jesús hijo de María debió nacer en torno al 7 a.C., y morir entre el 30 y 33 d.C. Fue un humilde rabí (maestro) que reunió en torno de sí a un reducido número de discípulos, con los que convivió poco tiempo (un máximo de cuatro años). En difícil coyuntura histórica se relacionó con grupos de pobres, enfermos, oprimidos de Israel. Criticó a los opresores, a los ricos, a

10. Sobre el concepto de «carnalidad» -de *basar* en hebreo-, véase mi obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires 1973.

los sacerdotes del templo y, habiendo sido acusado ante el Sanedrín de proclamarse el Señor, y ante el poder invasor de los romanos como quien «rebela el pueblo» contra el César, fue al fin crucificado junto a celotes (guerrilleros nacionalistas judíos anti-helenistas y anti-romanos). En el instrumento de tortura para hacer más insoportable su muerte por asfixia y hemorragia, la cruz, le colocaron una acusación política: «Jesús de Nazaret, rey de los judíos».

De inmediato se organiza una comunidad en Ierushalaim. La persecución de Herodes Antipas primero y posteriormente la destrucción de la ciudad santa por Tito en el 70 d. C. , lanza al cristianismo a la evangelización del Mediterráneo y sus costas (empresa que cumplirá hasta fines del siglo XV, con la «muerte» del Mediterráneo por el «nacimiento» del Atlántico norte). Mientras tanto, la comunidad de los santos de Ierushalaim se refugió más y más"en un estrecho nacionalismo, huyó por último a Pella, y llegó a ser, según parece, una comunidad heterodoxa (la secta *ebionita*).

Por el contrario, el cristianismo creció gracias a la pastoral de base de la comunidad de Antioquía, creada en cierta manera por profetas entre los que destaca Bemabé, y del que será su más genial propagandista Pablo de Tarso. En Antioquía «la secta de los cristianos» recibió prosélitos no judíos en las comunidades de base, y los «helenistas» tuvieron responsabilidades de liderazgo. Será Corinto donde Pablo ensayó por primera vez una pastoral misionera no judía: formó una comunidad con paganos que no conocían la sinagoga. Su método, anteriormente, había consistido en predicar la Buena Nueva de Jesús de Nazaret en la sinagoga. Muchos judíos se escandalizaban; pero otros le seguían. Con ellos fundaba la comunidad cristiana de base, popular , de clases oprimidas dentro del Imperio indoeuropeo.

De inmediato los romanos descubren la existencia de esta extraña y nueva comunidad de creyentes nacida en el seno del judaísmo. Pablo muere en torno al 66 d.C., martirizado en Roma, probablemente en relación con la persecución de Nerón. Por su parte Dominicano (93-95 d.C.) lanzará una nueva persecución, la que dará ocasión al autor del *Apocalipsis* a explicar a los cristianos, en la primera gran *teología política*, el por qué de la acción represiva del Estado romano (la Bestia), que tiene en la historia la fuerza de Satán (el Dragón), contra los pobres, los oprimidos, los mártires y los santos que constituyen la corte del Cordero degollado y que construyen con su sangre la Ierushalaim celeste, el Reino. En América latina, a fines del siglo XX, comprendemos exactamente esta teología, claro que el Imperio ahora no es el romano, pero es la misma Bestia, el mismo Dragón, y la misma Ierushalaim celeste. No muere Pablo de Tarso, muere ahora Oscar Arnulfo Romero de San Salvador. La diferencia consiste en que los romanos eran paganos, mientras que los emperadores y los soldados ahora en América latina son cristianos: «Llegará el día en el que todo el que les quite la vida creerá rendir culto (*latreían*) a Dios» (Jn 16,2).

La situación latinoamericana es todavía de mayor escándalo que en el primer siglo. Los que asesinan a los cristianos comprometidos con los pobres lo hacen no sólo en nombre de «Dios» (como lo presagió Jesús), sino en nombre de «Jesucristo» -ya que son cristianos y lo hacen para salvar el «orden cristiano».

En esos cortos decenlos, desde la muerte del Cristo, el *Ungido* «para evangelizar a los pobres» (Lc 4,18), hasta el fin del primer siglo, se escribió

todo el nuevo testamento, se organizaron comunidades de base a lo largo de todo el Mediterráneo, se estructuraron las instituciones fundamentales eclesiales como, por ejemplo, las costumbres relatadas en la *Didajé*. Cuando al comienzo del siglo II escribe un Clemente romano, un Policarpo de Esmirna, el cristianismo se había implantado firmemente en Anatolia (Turquía), en Palestina y Egipto.

Los cristianos formaban sus comunidades de base entre las clases oprimidas, sólo entre ellas. Un hombre rico, de las clases dominadoras, al convertirse al cristianismo perdía sus derechos, sus prerrogativas: era despreciado, considerado un quintacolumnista, traidor al Imperio. Por ello, de inmediato, los cristianos fueron considerados como críticos del Imperio. En efecto, con los apologistas comenzaba la primera y fundamental de las críticas, *la crítica a la religión* dominante, que justificaba el sistema tributario (que dominaba a los campesinos libres y pueblos dominados y periféricos como Israel) y esclavista. Los cristianos no se oponían. frontalmente, pero de todas maneras, fueron acusados de *ateos* por no aceptar ningún «Dios» romano, menos aún el «Dios» político del César:

> ¿Por qué ponen empeño, oh griegos -dice Taciano entre el 170 al 172 d.C. en su obra *Discurso contra los Griegos*[11] -en que como una lucha de pugilato choquen contra nosotros (los cristianos) las leyes del Estado? El emperador manda que se le paguen tributos y estoy dispuesto a pagarlo; mi amo me ordena que le esté sujeto y le sirva como esclavo, y reconozco mi esclavitud.

Obsérvese que todavía no hay crítica a la totalidad práctico-productiva tributaria o esclavista, porque se trata de una lucha ideológica para socavar la justificación misma de la totalidad histórico concreta del Imperio:

> Sólo si se me manda negar a mi Dios, no estoy dispuesto a obedecer, sino que moriré antes. Nuestro Dios no tiene principio ni fin en el tiempo, siendo él solo un principio. Por su creación lo conocemos. El sol y la luna fueron hechas por causa nuestra. Luego, ¿cómo voy a adorar a los que están a mi servicio? ¿Cómo voy a declarar por Dioses a la leña y a las piedras?[12].

Este era el principio del *ateísmo* cristiano. *Ateos* de todos los Dioses romanos fueron declarados enemigos del pueblo romano y conducidos repetidas veces a los circos, a la muerte. Ateos de todos los Dioses romanos, del Dios Marte de la guerra, de la *Terra Mater* de los agricultores, de todos los Dioses. Si se perdía una batalla los cristianos eran culpables por no haberse congraciado con el Dios Marte. Si había una mala cosecha los cristianos eran los culpables por no haber rendido culto a la Tierra Madre. En la «lógica» de la religión del Imperio los cristianos eran vistos como subversivos: como los que ponen abajo lo que está arriba, y arriba lo que está abajo. María de Nazaret ya lo había anunciado:

> Desbarata los planes de los soberblos,
> derriba del trono a los poderosos
> Y exalta a los humildes,
> a los hambrientos colma de bienes
> y a los ricos los despide vacíos (Lc 1,51-53).

11. Cf. edición castellana de Ruiz Bueno, Madrid 1954.
12. *Oratio adv. Graecos*, 4; *ed. cit.*, 577.

Al haber proclamado Jesús «bienaventurados los pobres» (Lc 6,20) había declarado maldito el sistema que los produce. Por el contrario, la moral del *Rig Veda*, habiendo declarado malditos a los que no cumplen el «orden» del sistema (los *parias*), había sacralizado el sistema de dominación. Jesús de Nazaret, al contrario, al bendecir a los oprimidos maldijo a los sistemas que producen los pobres. Los romanos comprendieron el sentido del cristianismo y por ello, lógicamente, lo persiguieron sin cuartel.

Nacía así una *Iglesia de los pobres*, una comunidad de los *convocados* entre los que tenían en el imperio los peores trabajos, los pobres, los miserables:

> Entre nosotros se da la ambición de gloria y por eso no seguimos la multiplicidad de doctrinas. Entre nosotros piensan (*filosofoûsi*) no los ricos, sino los pobres. Todos los hombres que desean descubrir el sentido de la existencia acuden a nosotros que no examinamos las apariencias ni juzgamos por su figura a los que se nos acercan... Tales cosas, oh helenos, que he compuesto para ustedes yo Taciano, que profeso esta -filosofía bárbara (*barbárou filosofías*), nacido en tierra de asirlos, formado primero en su cultura y luego en las doctrinas que ahora proclamo[13].

Esta era la experiencia de aquellas comunidades de base en el imperio dominador. El cristiano, entre los pobres, tenía conciencia de fundar un mundo nuevo, opuesto al anterior, a partir de los oprimidos, de los bárbaros, de los esclavos.

Es que esta religión, nacida entre los pastores del desierto, afirmada por la experiencia de la liberación de los esclavos en Egipto, habiendo soportado el cautiverio en Babilonia y la humillación de la diáspora, tenía por fundador a Jesús, nacido en clase de humildes y oprimidos trabajadores manuales en la lejana Galilea de los gentiles -ni siquiera en la Ierushalaim rica y llena de grandes letrados-, en la periférica Palestina qué había comenzado formalmente a ser colonia romana en el momento de su nacimiento (Lc 2,1-3: «era el primer censo que se hizo siendo Ouirino gobernador de Siria... ») , esta religión crecía ahora en el Imperio también entre pobres perseguidos.

Ciertamente las exigencias cristianas no eran puramente ideológicas, al nivel de las creencias, ideas, filosofías. Las exigencias cristianas de amor al hermano pobre y oprimido significaban una transformación fundamental de las estructuras del *trabajo* mismo, de las relaciones económicas y políticas. Era el inicio de una nueva era histórica. Desde su origen las comunidades de base despertaban admiración:

> Todo el mundo estaba impresionado por los muchos prodiglos y señales que los apóstoles realizaban. Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común. Vendían sus posesiones y bienes y lo repartían entre todos según la necesidad de cada uno. A diario frecuentaban el templo en grupo, repartían el pan en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón, siendo bien vistos de todo el pueblo (Hech 2,43-47).

Estos relatos, originarlos y al mismo tiempo de utopía futura que moverá para siempre a los cristianos a través de todas las edades históricas hasta la parusía, era ciertamente la causa de la represión política del Imperio.

En el 64 d. C. es Nerón el que comienza persiguiéndolos en Roma. En el 70 Tito toma Ierushalaim. Fueron tantos los mártires y las persecuciones (como las hay en América latina hoy), que sólo citaremos algunas para refrescar

13. *Ibid*., 32, 35 y 42; p. 615-628.

nuestra memoria de militantes. En el 161-169 d.C. se vive el martirio del obispo Policarpo de Esmirna; del 163 al 167 el martirio de Justino en Roma; del 175-177 se cumple el martirio de los testigos de Lyon. En el 197 Severo promulga el edicto prohibiendo el proselitismo cristiano. En el 235 el papa Ponciano es expulsado al exilio; para llegar al edicto la persecución de Decio en el 249-250, con el martirio, entre miles, del papa Fabián. Nueva persecución en el 257-258, con el martirio, entre otros, del papa Sixto II, y el obispo Cipriano de Cártago.

Al comienzo del siglo IV, del 303 al 304 el emperador Diocleciano, en gesto desesperado, al ver la magnitud del hecho cristiano, lanza la última gran persecución. En el 305 abdica y divide el Imperio en cuatro partes, nombrando en cada una de ellas a un césar. Uno de ellos será Constantino.

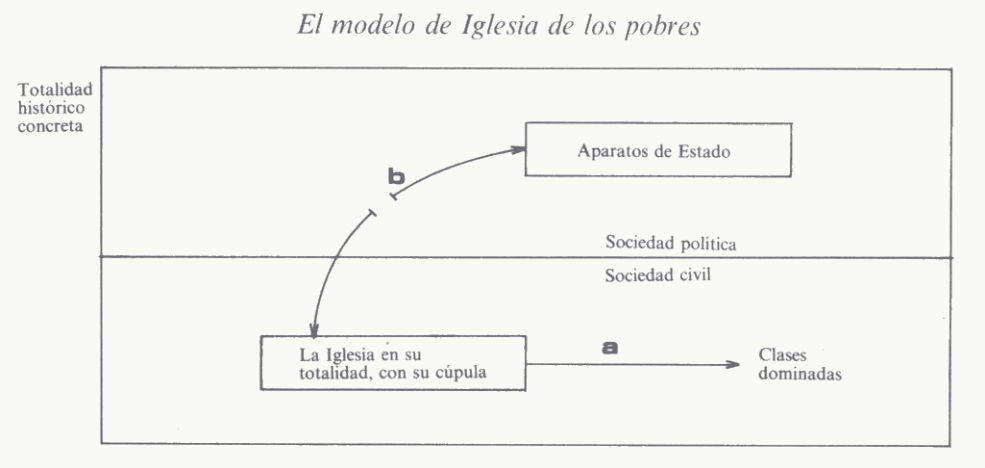
Esta etapa de la «Iglesia de los mártires», tiene para América latina la mayor importancia. En una obra *Praxis del martirio*[14] se dedican 50 páginas al estudio de la Iglesia de los pobres perseguida primitiva. Allí se dice: «El estudio de la Iglesia de los mártires deja de ser para nosotros un mero recuerdo emocional de los héroes cristianos de otros tiempos. En América latina ya no podemos hablar de ellos únicamente con veneración piadosa. Los acontecimientos que se han precipitado en la última década, las perspectivas que se acumulan en el horizonte, aconsejan oración, discernimiento y nueva estrategia eclesial»[15].

En efecto, no hay otra etapa de la historia de la Iglesia universal tan importante para la Iglesia latinoamericana hoy como la Iglesia de los mártires. Estamos en el inicio de una nueva edad histórica. La Iglesia, dejando el «modelo» de cristiandad -que nos ocupará en la próxima sección-, debe retornar a un modelo de Iglesia de los pobres. Y bien, nunca hubo un ejercicio de este «modelo» de manera tan perfecta como en la Iglesia de los mártires. En ese tiempo la pastoral eclesial no podía pretender ejercer la evangelización a través de los aparatos del Imperio romano que le era hostil. En el corazón de la sociedad civil, junto al pueblo, a los oprimidos, la Iglesia abrió un «espacio» de utopía, de esperanza, de prácticas profundamente transformadoras. Las relaciones hombre-hombre (relaciones prácticas) eran subvertidas por el mandamiento del amor al hermano, al pobre, al enfermo, al oprimido. Las relaciones hombre-naturaleza (relaciones productivas) eran radicalmente cambiadas: la naturaleza no era divina ni objeto de culto, sino mediación para producir el *pan* para el hambriento, la *casa* del forastero, el *vestido* del desnudo. Una nueva economía nacía (relación práctico-productiva): el poner al servicio del pobre, del bárbaro, de los germanos que ya golpeaban las fronteras del Imperio, el producto de un trabajo ante una naturaleza desfetichizada, de un Imperio desfetichizado, de un hombre presto a fundar una nueva edad histórica, la primera edad orientada por el cristianismo (aunque nunca podrá confundirse con él).

Es decir, los cristianos de la Iglesia primitiva, de la Iglesia en los tiempos de la persecución, optaron por un «modelo» de Iglesia, un «modelo» de las relaciones de la Iglesia con el Estado (la sociedad política) y con el pueblo (la sociedad civil). Permítasenos representar dicho modelo de la siguiente manera:

14. Edición CEPLA, Bogotá 1979.
15. *Ibid*., 167.

ESQUEMA 3.4



La Iglesia efectúa de manera directa (flecha a) su acción pastoral en medio de los pobres, ciudadanos oprimidos, campesinos, marginados, esclavos, pueblos periféricos, coloniales. Sus comunidades de base se propagan aún en medio de la represión de los aparatos del Estado, y nunca contando con su apoyo. Por el contrario, hay oposición (flecha b) entre la Iglesia y el Estado. Esta oposición profética, crítica, le permitió a la Iglesia, *desde los pobres del Imperio*, efectuar la evangelización más perfecta que haya jamás realizado. Desde la pobreza, ve la impotencia política y económica, desde los oprimidos, brilló el evangelio de Jesús de Nazaret como nunca. Fue un evangelizar a los pobres desde los pobres; fue una Iglesia de los pobres.

Iglesia de los mártires, Iglesia oprimida, Iglesia de los pobres, Iglesia perseguida porque estaba comprometida con la esperanza utópica de los esclavos, campesinos, marginados de las ciudades. Iglesia modelo para la América latina de fines del siglo XX y comienzo del siglo XXI. La *historia magistra vitae* lo es hoy más que nunca.

II. LAS CRISTIANDADES[16]

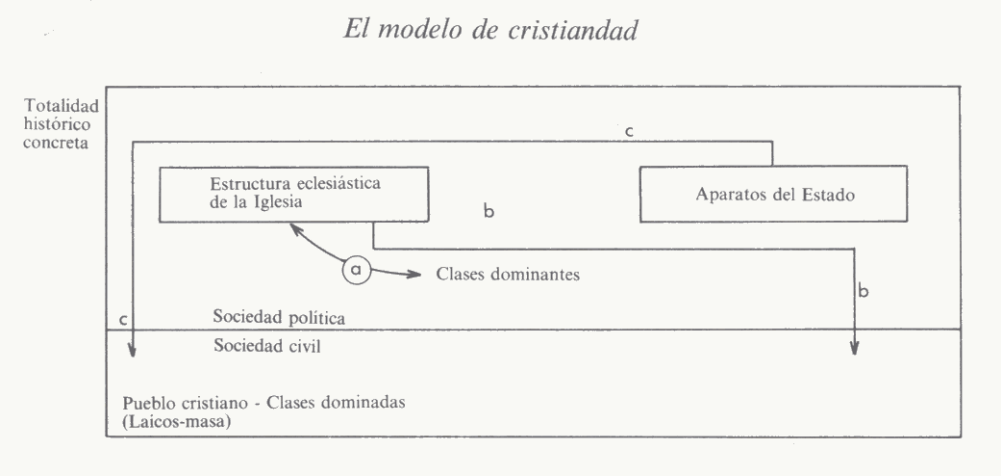
Es imposible dar mayor importancia a la etapa en la que nos internamos: la constitución de la cristiandad como modelo de relación Iglesia-rnundo, Iglesia-Estado, Iglesia-historia. Todo comenzó en aquel 280 d.C., cuando Tiríates, rey

16. Cf. Fliche-Martin, *Histoire de l'église* III, el tema de *De la paix constantinienne*, por J. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, Paris 1950 (en los tomos siguientes se trata todo el tema de las diversas cristiandades); M. d. Knowles-D. Obolensky-C. A. Bouman, *La Iglesia en la Edad Media,* en *Nueva historia de la Iglesia* II, 1977 (H. I. Marrou, había tratado el tema *Desde el Concilio de Nicea* en adelante, en vol. I, p. 261-496); en el *Handbuch* de Jedin se ocupa sobre el tema en los tomos II y III. Para la cristiandad *armenia* en particular véase artículos en *DTC* I (1903) col. 1188 s., y en *Dict. d'Histoire el de géograph. Ecclesiast*. IV, 1930, col. 294 s.; F. Tournebize, *Historie politique et religieuse de l'Armerie*, Paris 1910; Fliche-Martin, *o. c.* III, 489 s. Para la cristiandad de los *Coptos*, cf. E. A. Wallis Budge, *A history of Ethiopia*, London 1928; J.

de Armenia, se convierte sinceramente al cristianismo y con él todo su pueblo. Nacía así la primera cristiandad, la de Armenia, que tendrá una larga historia que todavía se interna en pleno siglo XX. Sin embargo, el hecho mayor tendrá como protagonista a Constantino, nombrado césar por Diocleciano en el 305 d.C., pero proclamado emperador en Bretaña en el 306. Constantino tiene la ambición de llegar a ser el único emperador del Imperio unificado. Su meteórica carrera tiene estas etapas: desde el 306 hasta la batalla de Puente Milvio («con este signo vencerás» del 312), a pesar del edicto de tolerancia al cristianismo por parte de Galerio, el César de las Galias domina Italia y occidente. Licino, en la batalla de Tzirallum, domina oriente desde el 313. En la batalla de Andrinópolis, Constantino vence a Licino en el 324. Como único emperador convoca el primer concilio ecuménico en Nicea en el 325, y funda Constantinopla en el 330. Muere en el 337 habiendo fundado las estructuras políticas que se irán formalizando como un «modelo» de cristiandad.

Nos detendremos un momento para explicar resumidamente en qué consiste el «modelo» de *cristiandad*. Se trata del nombre que se le dará a la totalidad histórico-concreta, tanto política, ideológica y económica, que tiene a la Iglesia por último fundamento de justificación del sistema, y donde la Iglesia usa a los aparatos del Estado como mediaciones obvias para cumplir su labor pastoral. La Iglesia, la cúpula de la Iglesia (sus agentes pastorales hegemónicos: obispos, sacerdotes, monjes, etc.), establece una alianza (sin mayor conciencia frecuentemente) con las clases dominantes y se sitúa dentro de la sociedad política. Desde dicha alianza y a través de los aparatos del Estado organiza su presencia sacramental, a veces sacramentalista, en la sociedad civil, en el pueblo. Podríamos representar al «modelo» aproximadamente de la siguiente manera:

ESQUEMA 3.5



B. Coulbeaux, *Histoire politique et religieuse de l'Abysinie*, Paris 1929. Para la cristiandad *rusa* véase Fliche-Martin, *o. c.* VII, 1944, 440 s. (escrito por E. Amann-A. Dumas). Para la cristiandad *polaca* considérese Fliche-Martin, vol. VII, 1948, 387 s, y en vol. VIII, 1950, 479 s; además K. Völker, *Kirchengeschichte Polens*, Berlin-Leipzig 1930 y W. Reddaway, *History of Poland* I-II, Cambridge 1950-1951.

En la etapa de la Iglesia de los mártires, Iglesia de los pobres, como hemos visto, la estructura eclesiástica de la Iglesia se situaba en la sociedad civil y entre las clases dominadas. No podía pretender usar al Estado (el Imperio romano) como mediación de su acción pastoral.

Todo cambiará cuando los reyes, emperadores, líderes de algunos pueblos se conviertan al cristianismo, no sin intereses políticos para justificar ante el pueblo (la sociedad civil) el poder del Estado, logrando la unidad de la totalidad concreta (el Imperio, la monarquía, etc.). El Estado usará (con conciencia o sin ella, la cuestión no tiene importancia) a la Iglesia como una mediación para justificar su dominación, manipulación, control sobre el pueblo (flecha c). La coronación del rey (que se realizó entre visigodos en España, por ejemplo, y después en el Sacro imperio germánico) por parte de obispos o papas, es dar a la monarquía una significación divina, «autoridad procedente de Dios». ¿Quién puede rebelarse ante un tal príncipe?

Por su parte la Iglesia, sus estructuras eclesiásticas, su cúpula, usará los aparatos del Estado (flecha b) para efectuar sus labores propias. El Estado levantará basílicas, templos catedrales; pondrá al servicio de la Iglesia sus ejércitos para combatir herejes; pagará los gastos de los sínodos y concilios. Por otra parte, la cúpula eclesial establecerá una alianza (con o sin conciencia) con las clases dominantes: la burocracia del imperio, los comerciantes, los señores feudales, los líderes guerreros germanos, etc. Desde esta posición hegemónica en la sociedad política (flecha a) considerará al pueblo como una «masa cristiana» de *laicos* a los que hay que educar, conservar y dirigir como niños, como objetos de doctrina, de catecismo. La constitución del «modelo» de cristiandad no sólo define al pueblo como objeto *pasivo* sino que autoconcibe a la Iglesia *clericalmente*. La cúpula de la Iglesia se identifica con la Iglesia como totalidad.

Este «modelo» eclesial entrará en crisis con el triunfo de la burguesía en la edad moderna, pero nacerán nuevos modelos de cristiandad hasta nuestros días. La cuestión es de fundamental importancia para una historia de la Iglesia en América latina.

LAS CRISTIANDADES DEL SIGLO IV AL SIGLO X

A. Cristiandad Armenia

1. Dvin
2. Valarschapat
3. Manazkert
4. Sebaste

B. Cristiandad bizantina

1. Constantinopla
2. Nicea
3. Nisa
4. Nacianzo
5. Nísibe
6. Edessa
7. Antioquia
8. Damasco
9. Cesarea
10. Jerusalén
11. Alejandria
12. Ptolomais
13. Cirene
14. Efeso
15. Atenás
16. Tesalónica
17. Rávena
18. Venecia

C. Cristiandad Copta o Etíope

1. Massaua
2. Adulis
3. Axum

4. Lalibela
5. Meroe
6. Kusch
7. Dongola
8. Kordofan
5. Milán

D. Cristiandad rusa

1. Kiev
2. Smolensk
3. Novgorod
4. Moscú

E. Cristiandad polaca

1. Gnessen
2. Posen
3. Krakovia

F. Cristiandad latino-germana
1. Roma
2. Nápoles
3. Amalfi
4. Génova
6. Marsella
7. Lyon
8. Trier
9. London
10. Poitiers
11. Toledo
12. Córdoba
13. Tingitanum
14. Hipona
15. Cártago

B: El Mediterráneo Oriental griego
F: El Mediterráneo Occidental latino

ESQUEMA 3.6

1. *Las cristiandades orientales*

Por deformación occidentalista de interpretación histórica tendemos en América latina a despreciar el oriente cristiano. Sin embargo, fue allí que nació nuestra Iglesia; fue allí que tuvo su primer esplendor y fue también allí donde se demuestra la debilidad del «modelo» de cristiandad. Las cristiandades orientales hicieron posible la desaparición de muchas experiencias cristianas en los reinos persas, árabes, hasta en la India y por toda la estepa hasta la China. La identificación del cristianismo con las cristiandades, constituyó a los cristianos de otros reinos como enemigos geopolíticos, y su destrucción y persecución fue la inmediata réplica.

a) *La cristiandad bizantina* (*del 330 al 1453*)

Es única en su tipo. Es una cristiandad césaro-papista o donde el Estado, el emperador, juega, en realidad, la función de última instancia en la dirección de la Iglesia. Proponía y sacaba patriarcas; los expulsaba como a san Juan Crisóstomo; los reemplazaba. Convocaba los concilios y los disolvía. El Estado estaba sobre la Iglesia (no así en la cristiandad latino-germana, como ya veremos).

Bizancio o Constantinopla tuvo una estructura económica mercantil urbana, por ello pudo resistir todavía del 1347 hasta el 1453, sin ningún horizonte rural, totalmente rodeada por turcos y con la sola protección de su milenaria muralla. Durante más de mil años, en efecto, organizó un imperio comercial que unía en el Mediterráneo oriental al mundo antiguo (desde las caravanas de la estepa en contacto con la China y la India, hasta Persia, Palestina y el Nilo). La clase dirigente era urbana; hombres de la corte, mercaderes, obispos y monjes, pequeños clérigos, profesores, que con el griego unifica el mundo ortodoxo. Toda la prosperidad estaba basada en el comercio; ciertamente había agricultura tributaria en Grecia y Anatolia; había esclavos, pero el comercio lejano daba a esta totalidad histórico concreta su carácter ecuménico, mercantilista, ciudad que en el 447 había construido una muralla de nueve metros de altura, cien torres de veinte metros, casi un millón de habitantes, una flota invencible (contra la que se estrellaron los árabes). Era la «nueva Roma» (los árabes llaman a los bizantinos hasta hoy los *rumi*: romanos). Pocas veces el cristianismo se identificó tanto con un Estado y sucumbió con él.

El 11 de mayo del 330 d.C. Constantino inauguraba su ciudad junto a la cristiana Anatolia, y lejos de la pagana Roma. Dividió su imperio en cuatro prefecturas (Oriente, Iliria, Galia e Italia con el norte de África), en catorce diócesis (división política) y 119 provincias. Constantinopla luchará por el norte con los godos (visigodos y ostrogodos), con los avaros movilizados por los hunos, con los búlgaros y los varengos (los primeros rusos de origen vikingo); al este con los persas y los árabes. Llegará con Justiniano (527-565) a su máximo esplendor, consolidando sus fronteras desde Andalucía y Tánger , hasta el reino de los vándalos en el norte de África, Italia de los ostrogodos y parte de Yugoslavia, y Oriente (Egipto, Palestina, Turquía, Grecia). Con Heraclius (610-641), el Imperio bizantino llegará hasta el Eufrates. Sin embargo, con el avance de los árabes el imperio comenzará a disminuir. Aunque infligieron una notable derrota a los musulmanes en el 718, perdieron todo

África, Palestina y poco a poco la misma Turquía. Con la dinastía macedónica (687-1057) la coexistencia con el califato de Bagdad queda asegurada.

La teología llega a su máximo esplendor en la mayor universidad del mundo, la de Constantinopla. El Imperio recuperó nuevamente Armenia, y poco después Creta y Chipre. Sin embargo, un nuevo y temible enemigo, los turcos (pueblo siberiano guerrero), conquistan Armenia (1063-1072) y avanzan en la actual Turquía. Por último, en la cuarta cruzada de los latinos, éstos, traicioneramente, toman por primera vez Constantinopla el 17 de julio de 1203, ocupándola injustamente hasta el 1261. Sitiada por Bajazet en el 1399, cayó en manos de los turcos el 6 de abril de 1453.

La Iglesia bizantina, que de manera estructural justificará siempre al imperio (desde su bello e imponente *Pantokrator*, el Cristo crucificado sin clavos, con ojos abiertos y sin dolor) y se identificará con sus intereses (por ello en Oriente ser bizantino o cristiano es lo mismo, ante persas o musulmanes), fue el horizonte de insignes momentos de nuestra fe ecuménica. En su suelo se realizaron los ocho primeros concilios ecuménicos (desde el primero en Nicea en el 325, hasta el octavo en Constantinopla en el 869-870). El monacato nació con Antonio (que muere en el 356 en Egipto). Sus teólogos (Los así llamados «padres de la Iglesia» oriental), los Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno, San Basilio, fueron fruto de un pensar desde el método platónico la praxis cristiana de su época a la luz de la fe. Ellos expresaron en griego, en los concilios, la primera concepción metódica de la ortodoxia católica.

Quizá una de las mayores obras de la cristiandad bizantina fue su obra misionera, entre los pueblos esclavos, húngaros, fineses y otros. Todo comenzó con los dos hermanos Cirilo y Metodio, que habiendo estudiado en la universidad constantinopolitana, evangelizaron la región de los Khazares en el 860. En el 863 fueron designados para instruir en la fe ortodoxa a los súbditos del príncipe Rostislav, de la Gran Moravia. Originarios de Tesalónica, conocedores del griego y del eslavo, tradujeron el evangelio a esta última lengua, inventaron un alfabeto semejante al bizantino para los eslavos, practicaron una liturgia bizantina reformada, formaron un clero eslavo nativo. Abrieron entonces la Iglesia bizantina a la Europa oriental. Los búlgaros, enemigos irreconciliables de los bizantinos, fueron igualmente evangelizados desde el 864, por mandato de Tzar Boris. Poco después, como veremos, serán evangelizados los rusos.

Cuando Bizancio perdía el Mediterráneo oriental, la Iglesia ganaba para la tradición cristiana la Europa oriental. En poco tiempo la fe, y con ella su arte, su cultura, llegaba hasta el Báltico, por el principado de Novgorod. Estamos en el siglo de oro de la cultura bizantina. La universidad produce el llamado «segundo helenismo» (*helenismós deúteros*). Fotius era el prototipo del humanista bizantino. Teófilo, el admirable arquitecto. Juan el Gramático, el mejor retórico. En Athos el movimiento monástico produce una reforma profunda y la teología llega a sus mejores días.

De todas maneras fue una Iglesia con el más claro «modelo» de cristiandad, identificada con los aparatos del Estado, justificó siempre sus acciones y usó sus instrumentos para los fines eclesiales. La Iglesia ortodoxa casi desaparecerá con el Estado bizantino. Es el trágico destino de una cristiandad que de todas maneras cumplió una función histórica: como una valla, como un muro, permitió que crecieran bajo su protección otras experiencias cristianas.

b) *Las cristiandades copta y armenia*

Con personalidad propia se originaron en oriente otras cristiandades, las menores, que recorrieron caminos oscuros y renacen en el presente. Hemos dicho que en el 280 se convertía al cristianismo el rey Tirídates de Armenia, medio siglo antes de la fundación de Constantinopla. Por su parte la floreciente cristiandad del Egipto, en torno a Alejandría que ya en el siglo II tenía numerosas comunidades cristianas, se fue expandiendo hacia el sur, hasta el día en que los reyes de Axum, Ezana y Sezana aparecen ya como cristianos en el 336 d.C.

La Armenia fue entonces la primera cristiandad. Entre el mar Negro y el mar Caspio, junto al río Araxes florecieron las iglesias metropolitanas de Valarschapat y Dvin en diversas épocas.

En el 365 efectuaron el primer concilio nacional armenio; en el 491 pasan al monofisismo. Durante épocas dependieron del imperio bizantino, después de árabes y turcos. Fue una cristiandad heroica, de santos y mártires, numerosa, donde su Iglesia se identificó a la nación.

De la misma manera, la cristiandad copta o etíope, desde que en el 333 Ezana se convierte al cristianismo, y, sin interrupción hasta el presente, conservan su tradición. A través de los siglos pasarán muchas vicisitudes. El antiguo reino de Axum, con su puerto de Adulis al mar Rojo, pervivió a su fe aunque toda la cristiandad egipcio-alejandrina quedó en manos de los árabes en el 618. Aislada de todo contacto exterior (de Egipto y Bizancio), la Iglesia copta desarrolló su espiritualidad esotérica, su teología propia y su vida monástica. En el siglo VI existían en la región tres reinos cristianos (Nobatia, Dongola y Aloa). Sabemos que en el 1123 una misión abisinia viajó a Roma para visitar al papa Calixto II, en nombre del rey cristiano Lalibela. Desde el 1270 se abre un período clásico de la dinastía Zaué. El autor es el monje Tekla Haimanot. Zara Jacob (1434-1468) fue igualmente un gran reformador. Como llegaron a occidente misiones de estos reyes se formó la leyenda del «preste Juan», fabuloso soberano de oriente. Roma envió un emisario, Battista d'Imola, que llegó a Etiopía en 1482.

Si se reúnen estas noticias con las que Marco Polo traía de cristianos en el Extremo Oriente, podemos entender la tradición que se inicia en el siglo XVI en América latina, sobre la llegada del apóstol Tomás o san Bartolomé a América en tiempos de los mismos discípulos del Señor .

El reino de Etiopía volverá a tener contacto con la cristiandad latino-germana gracias a los navegantes portugueses en el siglo XVI, ya que desembarcan en Massaua en 1520.

No podemos olvidar, claro que no como cristiandades sino como comunidades cristianas populares, perseguidas, misioneras, las Iglesias en el Imperio persa, con su patriarca en Nisibis y en Seleucia-Ctesiphon en el siglo V, en Karka o en Laphat (todos junto al Tigris), con decenas de obispados y millares de comunidades. Tampoco debemos olvidar las comunidades que se extendieron hasta el valle del Indo y que fueron a vivir al sur de la India (el culto Malabar), que fue interpretado en el siglo XVI latinoamericano como un momento del viaje de Tomás a América. O las Iglesias nestorianas en todas las estepas euroasiáticas hasta llegar al Gobi y a la misma China, con obispados en Sarai, Samarkand, Almaligh, y hasta constituir un verdadero reino cristiano

entre los Ongüt, que tenía por capital Olon-Sûme en el siglo XII. Cuál no sería la sorpresa de los cristianos latinos al descubrir que los consejeros de Gengis Khan eran nestorianos.

Algún día se conocerá la riqueza infinita de la fe cristiana vivida en condiciones de gran pobreza, lejos de todo control del poder, en la humildad y el martirio de todas esas comunidades al este de los límites del Imperio bizantino.

2. *Las cristiandades eslavas*

Al norte del imperio bizantino, en regiones donde nunca los romanos ni bizantinos extendieron su poder político, la evangelización sin armas convirtió a pueblos enteros. Queremos sólo recordar dos cristiandades que es bueno no olvidar a los fines de una historia de la Iglesia latinoamericana.

a) *La cristiandad rusa*

La Iglesia rusa, corazón del Imperio del mismo nombre, nace en el contexto de una totalidad histórico-concreta que se organiza siguiendo una línea de sur a norte que partiendo con el río Dnieper sobre el mar Negro, llega primero a Kiev, después a Smolensk y por último en el norte a Novgorod. Esta línea fue la que siguieron los normandos que partiendo del Báltico, por los ríos Memel, Duna y por la ciudad de Novgorod siguieron hacia el sur y tuvieron la valentía de sitiar a Constantinopla el 18 de junio del 860. Estos vikingos, comerciantes, se les denominó varengos (*war* significa en alemán mercancía, *vaeringjar* en escandinavo, *varjag* en ruso). Fueron los normandos los que supieron organizar Estados, fundar ciudades. Es posible que Roerek, que destruyera en parte París e Inglaterra, de regreso a Dinamarca conquistó Novgorod con el nombre de Rurik. Por su parte Hoskuld y Dyri se impusieron sobre Kiev, y unieron los ríos Lovat y Duna con el Dnieper. Se estableció así la vía acuática entre el Báltico y el mar Negro.

Los eslavos se encontraban confinados en una estrecha franja que tenía al norte límite con los fineses, al oeste con los germanos, al este con pueblos de las estepas, con los húngaros y después con los mongoles. Son los rusos, los polacos (Abodrites, Pomoranen), pero además los Sorben, Slowenen, serbios, croatas y búlgaros. Limitaban al sur con Grecia y al este con el mar Adriático. Los rusos son entonces eslavos del nordeste, en histórica rivalidad con los eslavos del nordeste, católicos: los polacos.

La Rusia de Kiev (860-1237 d.C.) ocupa todo el período comprendido entre los primeros príncipes de Kiev hasta la invasión mongola. Helgi (Oleg en las crónicas latinas) sometió a Smolensk e hizo de Kiev la capital del Estado ruso. En el 907 ataca nuevamente a Bizancio, obteniendo en el 911 un tratado ventajoso. Mirando siempre hacia el sur, hacia el Mediterráneo oriental, Ingvar ataca nuevamente Bizancio y contempla la destrucción de su flota. Todavía Sviatoslav no admitió el cristianismo. Pero Vladimir (978-1015), pidiendo la mano de Ana, hermana del emperador de Bizancio, se convierte al cristianismo en el 988 y funda, podríamos decir, la cristiandad rusa que sobrevivirá hasta la Revolución de 1917. El cristianismo ortodoxo es la religión

oficial y obligatoria del Estado y de todas sus colonias. En el 1025 se comienza la catedral de Santa Sofía de Kiev, en 1045 la de Novgorod, en el 1051 se funda el primer monasterio en Criptas, bajo la dirección de Antonio, monje de Athos.

Yaroslav promulga el «derecho ruso» (*Ruskaya Pravda*), que se inspira en el derecho romano y en el derecho germano (*Wehrgeld*). Después de Vladimir II (1053-1125), Kiev entra en decadencia.

Poco después unos 150.000 jinetes mongoles invaden Rusia y la conquistan en el 1223. Teniendo consultores cristianos, nestorianos, los mongoles son al comienzo muy hostiles contra el Islam. La muerte de Genghis Khan posterga una conquista en mayor profundidad. De todas maneras llegan hasta los muros de Viena y se instalan por dos siglos en Rusia.

En el 1147 los mongoles destruyen una ciudad nombrada por primera vez: Moscú. Colaborando con los Khanes, cobrando el tributo, comienza su lenta ascensión. Con Iván II El Grande (1462-1505), el Principado de Moscú derrota a la *Horda Dorada* de los mongoles en el 1480. Esta fecha es casi exactamente la del casamiento de los Reyes Católicos en España y la unificación del Reino (1479). Iván II es a los Reyes Católicos lo que Iván IV el Terrible (1533-1584) es a Carlos V, el emperador.

Con Iván II, Moscú se eleva a la dignidad de la «Tercera Roma», construyendo el Kremlin. Basilio III aumentará y consolidará las conquistas. Iván IV funda el Imperio ruso; conquista Siberia por el este, en el momento que España y Portugal conquistan el mundo por el oeste. Rusia por el nordeste y España y Portugal por el suroeste serán las puertas por las que Europa se desenclaustra del sitio que los árabes y turcos habían organizado casi por un milenio.

Pedro el Grande conquistará Azov, en el Pacífico, en 1696. De todas maneras la unidad nacional, la del Estado y la cristiandad rusa, la logra como gobernante y hábil político Miguel Romanof (1613-1645), elegido por la Asamblea de la tierra, hijo del metropolitano de la Iglesia ortodoxa, candidato de la Iglesia y monje retirado en el contento de Ipatiev. Alexis continúa su obra. Siendo Pedro I el Grande (1645-1725) el fundador de la Rusia moderna. El Imperio llega hasta el mar Negro; se funda San Petersburgo hacia el Báltico; se consolidan las conquistas hasta el Pacífico y se avanza hacia Alaska. Aún se descubren minas de plata (Mangazega fue la Potosí rusa del siglo XVIII). Al mismo tiempo, con la penetración de la Ilustración y la influencia de la naciente tecnología capitalista, se funda la «Academia de las Ciencias». Pedro I se escribe con Leibniz y con Christian Wolf.

Vladimir Soloviev escribe sobre Pedro I:

> El período de reformas de Pedro el Grande constituye para nosotros el centro de la historia rusa. El retornó a la tradición rusa kieviana, interrumpida por la invasión mongola, y aseguró la unidad nacional. Sea cual fuere el carácter personal de Pedro el Grande, pudo, por su obra histórica, atraer a Rusia a su vía cristiana, a aquélla que había tomado San Vladimir. Postergó la idolatría nacional para aceptar una fe universal[17].

Los movimientos de «occidentales» -que querían una modernización siguiendo el modelo del capitalismo europeo-, y los «eslavofilistas» -nacionalistas populistas más vinculados a la Iglesia ortodoxa, a la conserva-

17. *La cuesti6n rusa*, en *Obras* Y, 1888, 140.

ción de la cristiandad rusa tradicional-, no advirtieron el sistema profundamente injusto que desde tiempos inmemoriales se había basado en la explotación del trabajo del campesino gracias a pesados tributos, a sistemas de esclavitud encubierta, y a una histórica represión del pueblo. La cristiandad rusa, como todas las cristiandades, había servido de justificación para la opresión de los más pobres. El zarismo y la cristiandad rusa eran una y la misma cosa. Iba a ser necesario un marasmo histórico de raíz para liberar al cristianismo de numerosos compromisos equívocos históricos.

b) *Otras cristiandades eslavas o de la Europa oriental*

Entre los eslavos, los polacos se distinguieron desde sus orígenes, situándose entre las ciudades de Gnesen y Krakau. Miezko (960-992), de la casa de los Piaste por el casamiento con la princesa Dubrawka, se bautiza en el cristianismo (966). Con Boleslaw Chrobry el reino crece y se conquistan nuevas tierras. En el año 1000 Gnesen es arzobispado; Posen y Krakau son obispados. Desde este momento la historia del pueblo polaco se identificará con la de su Iglesia, ya que el Estado tendrá largas vicisitudes, unas veces conquistando tierras hasta constituirse casi en Imperio, y otras retrocediendo hasta llegar a ser solo el Condado de Varsovia. Sus vecinos del oeste (los germanos) y los del este (los rusos) terminarán por derrotarlo como Estado. Los polacos habían llegado con Boleslaw hasta Kiev y hasta el Elba, ocupando toda Silesia y Pommern, lo que les permitió dominar extensas costas del Báltico.

Sin embargo, la expansión de los lituanos (desde Wilma) empequeñece en el siglo XIV a Polonia, lo mismo que por el sur el crecimiento del reino húngaro, lo que reduce a Polonia a una estrecha franja. Habiéndose repuesto la cristiandad polaca a expensas de los rusos en el siglo XVII (llegando hasta Andrussowo, cerca de Smolensk), Polonia comienza su decadencia. En 1772 se le quitan territorios en todas sus fronteras. En 1793 queda reducida a la mínima expresión, desapareciendo como Estado en 1795 (por el ataque de los rusos y prusianos).

En todas estas guerras de expansión y división, la Iglesia polaca subsiste por la presencia de una Iglesia que supo asumir los intereses del pueblo. Es una cristiandad, como la latina desde el siglo V, en que la Iglesia ocupa el vacío del Estado, pero aún en esto es sumamente diferente a la cristiandad latinoamericana, y tendría graves consecuencias pensar que ambas cristiandades tienen semejanzas importantes. Por el contrario, las diferencias son abismales.

Debería hablarse de las cristiandades de cróatas, serbios, búlgaros, y aun de los húngaros, que aunque no eran eslavos sino procedentes nómadas de las estepas y que con san Esteban I se cristianizan desde el 997, forman lo que pudiéramos llamar las cristiandades de «colchón» entre los rusos y los germanos.

3. *La cristiandad latino-germana*

Podemos decir que el acta de concepción de la cristiandad latina fue el edicto de tolerancia de Galerio en el 311 d.C., donde, según Eusebio de Cesarea, habría declarado:

> Ordenamos cuando sea conocido este escrito que cuanto bien haya pertenecido a la Iglesia católica o a cristianos de las diversas ciudades o demás lugares que actualmente controlan los ciudadanos romanos, que sean restituidos en el acto a dichas Iglesias[18].

Este *Mandatum* fue enviado al procónsul del África, Anulius. Significaba la libertad de los cristianos en el Imperio, no todavía la hegemonía de la Iglesia sobre las restantes religiones en occidente.

Al mismo tiempo de esta tolerancia por la religión cristiana, se producirá entre el siglo IV al VIII la invasión de los pueblos germanos. Hay entonces como un triple movimiento: por una parte, el Imperio romano por decisión de Constantino pone todo su esfuerzo en oriente; por otra parte, los germanos aniquilan el Imperio de occidente; en tercer lugar, la Iglesia católica asume la función de suplencia civilizadora y conforma una nueva civilización -a través de sus monjes especialmente-. Por ello, la cristiandad latino-germana será un tipo de papo-cesarismo (si la cristiandad bizantina fue de un césaro-papismo). En oriente el Estado controló el poder hasta el siglo XV. En occidente el Estado romano quedó pulverizado en el siglo V. Por otra parte, y es un hecho capital, cuando se constituye la cristiandad latino-germana propiamente dicha con los merovingios (desde el siglo VIII), estos germanos no tienen ninguna vocación marítima: abandonaron los mares del norte a los normandos y el Mediterráneo a los árabes. Esto encerrará a la Europa occidental continental en sus propios límites; le hará perder el control del comercio con el Extremo Oriente, y, por el sur, la ruta del oro. El sistema feudal, totalidad práctico-productiva *sui generis* dentro de los regímenes tributarlos, será una consecuencia de esa *pérdida de los mares*. Las fracasadas cruzadas primero, y la expansión por el norte de Rusia y del suroeste de Portugal y España, al abrir a Europa el ancho mundo, destruyen el sistema feudal de la cristiandad latino-germana e inician, con la apertura al Atlántico y a nuestra América, una nueva edad en la historia mundial.

En efecto, del siglo IV al VIII el Imperio occidental se fue cayendo en pedazos. A Constantino lo sucedieron en occidente Constantino II y Juliano el Apóstata. Valentiniano (364-375) se instaló en Milán. Pero sólo con Graciano, por la influencia de Ambrosio de Milán, el cristianismo es proclamado la única religión del Imperio. Esta acta de nacimiento de la cristiandad fue confirmada por Teodosio en el edicto de Tesalónica, en el 380. Al haberse humillado el emperador ante el arzobispo de Milán, Ambrosio, muestra ya el poder de la Iglesia en occidente. En el 395 los dos Imperios quedan definitivamente divididos. Al año siguiente san Agustín es consagrado obispo de Hipona. Sólo quince años después, en el 410, Alarico, nombrado general romano, que residía en Iliria como rey de los visigodos, avanza sobre Roma y la saquea. Honorio huye a Rávena. Todos sienten que una edad ha terminado. El mismo san Jerónimo se conmueve en Jerusalén, y Agustín comienza a escribir la

18. *Historia eclesiástica* X/V, 15-17.

Ciudad de Dios, obra en la que se enfrenta a los pensadores paganos que criticaban a los cristianos de ser la causa de la caída del Imperio. Pero, en realidad, los cristianos no sólo no destruyeron el Imperio sino que protegen todavía lo que queda en pie:

> Testigos son de esta verdad las capillas de los mártires y las basílicas de los apóstoles, que en la devastación de Roma acogieron dentro de sí a los que precipitadamente, y, temerosos de perder sus vidas en la fuga ponían en ellas sus esperanzas, en cuyo número comprendieron también paganos[19].

Los emperadores restantes poco hicieron, y el último, Rómulo Augustulo, fue depuesto por Odoacro, jefe de los hérulos. Como puede verse, son los germanos los verdugos del debilitado Imperio, pero, aunque no parezca, es un acercarnos precipitadamente al fin de esta larga proto-historia de la Iglesia latinoamericana. En efecto, procedentes de las tierras escandinavas -y movilizados quizá por los que serán siglos después los bravíos normandos-, los germanos habían comenzado su largo camino hacia el sur. En el 750 a.C. los encontramos en las desembocaduras entre el Weser y el Oder; en el 500 a.C. avanzan hasta el Rhin y el Vístula. En el 120 a.C. entran en contacto con los romanos (son los teutones, cimbrios y otros). Dejaremos por ahora a los godos (que por su importancia en la historia de la Iglesia visigoda o hispánica, tienen mucho que ver con América latina), y sólo seguiremos aquí las vicisitudes, especialmente, de los francos.

En efecto, abandonada Roma por Constantinopla, aquella buscará apoyo en el vendaval de los pueblos en los francos. En el 620 d.C. este pueblo se encontraba en la desembocadura del Rhin, siguiendo el proceso de norte hacia el sur. Pero en ese momento la marea de pueblos comienza a moverse de este a oeste, por la presión que los hunos ejercieron desde la estepa euroasiática -movilizados a su vez por los turcos que todavía no habían hecho su entrada en la historia, los que, por su parte, huían de los mongoles que llegarían siglos después procedentes del Gobi. Y bien, en esta marea del este al oeste pasaron por Europa los vándalos, desde el 400, que transitando por las Galias llegan a Portugal y España (Andalucía no es otra cosa que la deformación de «Vandalucía») en el 406-409, y que huyendo de los visigodos ocupan el norte de África, sitiando Hipona cuando Agustín muere (430 d.C.). Lo propio hacen en otras regiones los suevos, que ocupan lo que hoy será Galicia (teniendo por capital a Braga); los longobardos, los burgundos, los anglos, van distribuyéndose sectores del destrozado imperio.

Ante este caos aparece la figura del papa León I Magno (coronado el 19 de agosto del 440). Ante el cobarde Valentiniano III, que abandona la ciudad en el 452 ante Atila, rey de los hunos, el papa lo encuentra en Mantua. Ante Genserico, en el 455, lo espera a la puerta de Roma, y aunque pidió por la ciudad no impide que la saqueen, pero al menos no la destruyen. Desde este momento el patriarca latino de occidente, el papa, comienza a ocupar el lugar del emperador de occidente. Con Gregorio Magno (590-604) la Iglesia toma decididamente el control del Estado (y del «Patrimonio de San Pedro») que ante los lombardos ha perdido su última existencia. El papa concibe al imperio como función de la religión cristiana. Confía más en los monjes que en los laicos y reyes. Al mismo tiempo que se comienza la edad clásica de la

19. *Civitas Dei*, L. I, cap. 1.

cristiandad latina se inicia, igualmente, una clericalización que alcanzará su culminación con Gregorio VII (1073-1085), cuando un Enrique IV pedirá perdón como penitente el 25 de enero del 1077 en Canosa, para que se le levante la excomunión.

Con Carlos Martel los francos han detenido a los árabes en Poitiers (732 d.C.). Su hijo Pipino es rey de los francos. Carlomagno (768-814) es coronado emperador (a la usanza de los reyes visigodos tal como el episcopado de España lo había iniciado) por el papa en el 800. Claro que esto era posible porque Gregorio Magno había enviado en el 596 monjes para evangelizar Inglaterra. Un siglo después, un benedictino anglosajón, Winfrido (675- 755), evangelizará a los germanos del este del Rhin; era san Bonifacio. Así como san Agustín de Canterbury desembarcara en Kent, así Bonifacio lo hizo en Fulda. Los germanos fueron el apoyo de Roma. La Iglesia justificaba a los reyes y Estados; éstos apoyaban a la Iglesia. Así fundaron los francos el «Sacro Imperio Romano Germánico», etapa fundamental en la historia de las cristiandades. Fueron anexados los sajones, los bábaros y ávaros. Se recuperó a los árabes Gerona (785), Barcelona (801) y Tortosa (811). Pero después de la muerte de Carlomagno (843), Ludovico el piadoso dividió en tres el Imperio: para Carlos las tierras del oeste del Rhin, para Luis el Germánico el este (y por ello fundará, como hemos dicho, el Sacro Imperio), y para Lotario una franja desde Frisia hasta Lombardía.

La Iglesia, como Estado temporal que hegemoniza Italia, estará siempre en buenos términos con el Sacro Imperio, su protector, lo que exigirá siempre la justificación del poder del Estado.

Como hemos dicho, los merovingios abandonaron los mares, cerraron a Europa sobre sus límites y establecieron un sistema tributario primitivo: el feudalismo. El «señor» dominaba al «siervo de la espada». La Iglesia justificaba este tipo de dominación -si no fuera por la crítica de sus santos, como Francisco (1181-1226) o Domingo (1170-1221)-, pero con la contrapartida benedictina que llegó a feudalizarse. No sin importancia, fueron las grandes reformas de Cluny (en el 910, siendo que san Benito fundó Montecasino en el 529) y la del Císter (en el 1098 san Bernardo comienza su obra en el Citeaux), pero no pudieron superar el sistema de la injusticia feudal.

La época de esplendor de esta cristiandad debe situarse entre Gregorio VII (que comienza su reinado en el 1073) hasta el 1348, en que comienza la primera epidemia de peste que llevará a la muerte hasta una tercera parte de la población europea.

No puede olvidarse a la gran teología medieval, de la que habla Maimónides, teólogo judío español (1135-1204) que murió en Alejandría el 16 de septiembre de 1204, cuando escribe:

> Cuando la Iglesia cristiana, de la cual conocemos su profesión de fe, recibió en su seno a los paganos, en la que se encontraban muy aceptadas las opiniones de los filósofos griegos, entonces nació entre ellos la ciencia del *calam* (teología), porque se encontraban opiniones en manifiesta contradicción con la fe cristiana. Comenzaron a establecer proposiciones en coherencia con sus creencias, y a refutar las otras que se oponían al fundamento de la religión. Cuando los seguidores del Islam aparecieron y se descubrieron los escritos de los filósofos, se le transmitieron igualmente las refutaciones que habían escrito los padres griegos contra los libros de los filósofos griegos. No hay ninguna duda que las tres comuniones se interesan frecuentemente por las mismas doctrinas, es decir: los judíos, los cristianos y los mahometanos, como por ejemplo en la teoría de la novedad (creación del mundo)[20].

20. *Guía de los perplejos*, I, cap. 71; ed. S. Munk, p. 340-344.

En efecto, el mundo Mediterráneo era un ecumenismo entre los cristianos (bizantinos o latinos), los musulmanes, y los judíos sin patria, desde la India hasta el Khalifato de Córdoba o el reino de los francos.

La crisis de la cristiandad latino-germánica, el mundo feudal, se dejó ver en las pestes, la crítica interna en la tradición cristiana que ya no respondía a la época por su identificación con el sistema político y económico que se despedazaba (Wicklef muere en 1384, Juan Huss es quemado en pleno concilio de Constanza en 1415, y el concilio de Basilea en el 1449 pone fin a la época de los concilios medievales). En el 1464 muere Nicolás de Cusa; en el 1498 se ejecuta a Savonarola. La cristiandad latino-germana ha muerto.

III. LA CRISTIANDAD HISPANO-LUSITANA[21]

Llegando ya a nuestro tema propiamente dicho, a la historia de la cristiandad de la península Ibérica (España y Portugal actuales), la protohistoria de la Iglesia latinoamericana da un último paso, no por ello corto y no sin importancia tampoco.

1. *La cristiandad visigoda*

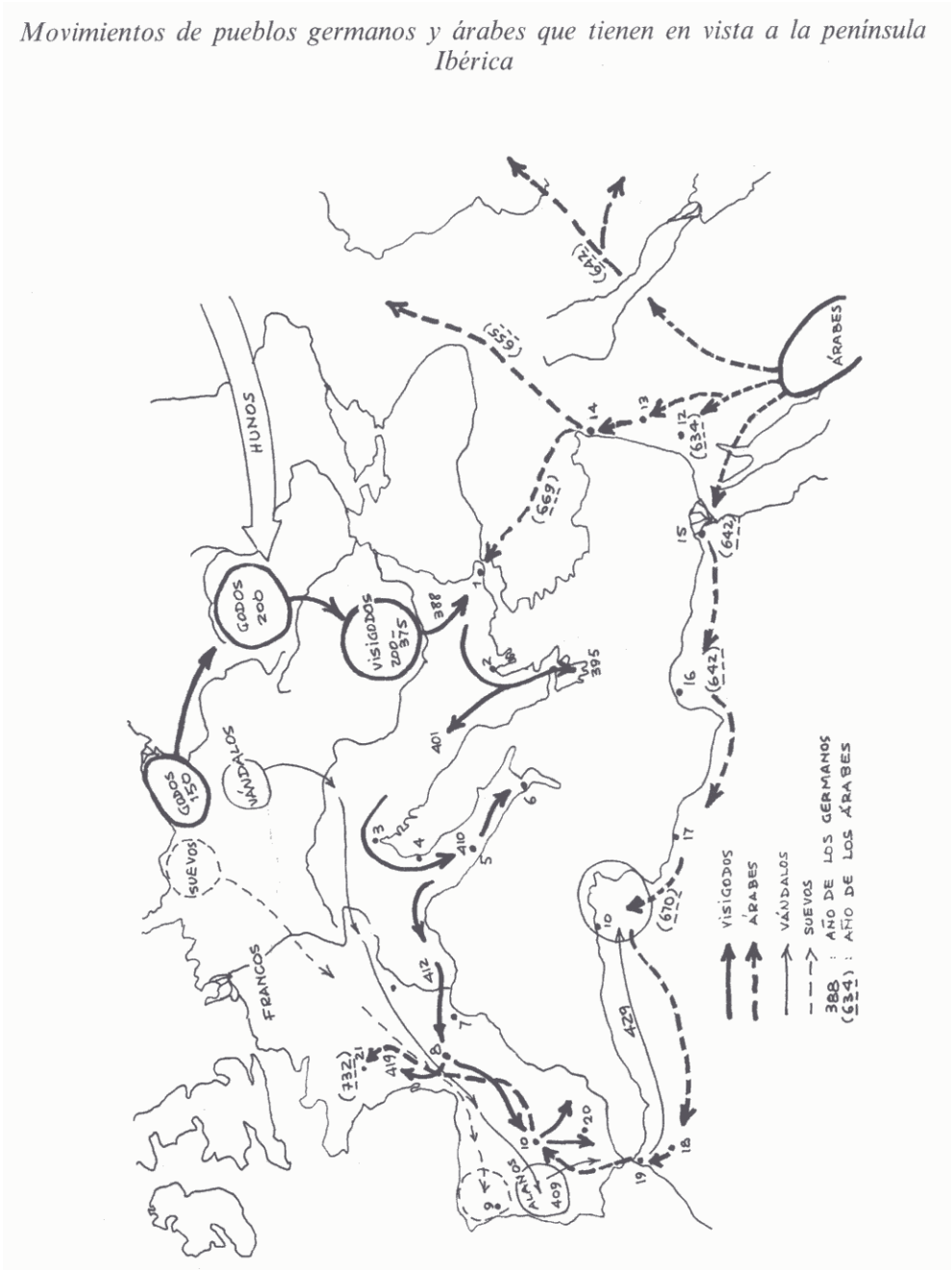
En América latina ignoramos, por la general, todo la referente a la historia de España y Portugal. Es por ello necesario dedicarle algunas páginas para comprendernos a nosotros mismos.

Para una historia de la Iglesia latinoamericana nos importa indicar que la península Ibérica era el *Finis terrae* (el fin del mundo) del mundo euroasiático: la más occidental de occidente. Era un lugar de pasaje de Europa hacia África (como pasaron sus primitivos habitantes, los romanos, los vándalos y los mismos hispanos desde el siglo XIV), o de África hacia Europa (como pasaron los cartaginenses y los diferentes pueblos musulmanes). Desde 1000 a.C. ya los fenicios se habían instalado en sus costas, en Cádiz por ejemplo; la cultura de Tartessos. Después vendrán los griegos. En el 500 a.C. es Cartago la que domina la costa. En el 207 los romanos vencen a los semitas y fundan después la provincia *Hispania*. Heroicos en su defensa, Plinio se refirió a la *vehementia cordis* de sus primitivos habitantes. Provincia romana que nunca estuvo en paz, ya que las rebeliones fueron continuas. La romanización fue profunda e irreversible; la lengua, el derecho, las instituciones políticas se remitirán frecuentemente a esta etapa histórica.

21. Cf. F. de Almeida, *Historia da Igleja em Portugal*, Coimbra 1912-1925; A. Ballesteros y Beretta, *Historia de España y su influencia en la historia universal*, Barcelona 1918-1941; R. García Villoslada, *Historia eclesiástica de España*, Madrid 1929; M. de Oliveira, *Historia eclesiastica de Portugal*, Lisboa 1958; F. de Almeida, *História de Portugal*, Coimbra 1922-1927; J. Lucio de Azevedo, *História de expansão portuguesa no mundo*, Lisboa 1937-1942; D. Peres, *História de Portugal*, Barcelos 1929-1938; A. de Castro, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires 1948; E. Lévi-Provencal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, París 1950; y de CI. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires 1956; *España y el Islam*, Buenos Aires 1943; *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México 1965; R. García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, I, Madrid, 1979.

ESQUEMA 3.7

Movimientos de pueblos germanos y árabes que tienen en vista a la península Ibérica



INVASION VISIGODA

1. Bizancio
2. Tesalónica
3. Aquilea
4. Rávena
5. Roma
6. Cosenza
7. Narbona
8. Toulouse
9. Braga
10. Toledo
11. Hipona

INVASION DE LOS ARABES

12. Jerusalén
13. Damasco
14. Antioquia
15. Alejandria
16. Barka
17. Tripolis
18. Fes
19. Tánger
20. Córdoba
21. Poitiers

Fue en un latín hispanizado que el cristianismo llegó a muchas comunidades ya numerosas en el siglo II. Al comienzo del siglo IV se realizó el concilio de Elvira, al cual asistieron 19 obispos (entre ellos los de Cádiz, Córdoba, Sevilla, Tucci, Martos, Calona, Urci, Mérida, Zaragoza, León, Toledo, Ossonoba, Lorca, Baza, Málaga, de la misma Elvira, etc.), y 24 presbíteros. Es interesante anotar que el cristianismo se había expandido principalmente en el sur de la península, ya que sólo había un obispo de Galicia, dos de Tarracona, tres de Lusitania, cinco de la región cartaginense, y ocho de Betica (de donde procedían 20 presbíteros). No debe olvidarse que el obispo de Córdoba, Osio, presidió el primer concilio ecuménico de Nicea, y estuvo también en el Sárdica en 347.

Estas comunidades, Iglesia popular comprometida con los oprimidos -y no todavía cristiandad-, fue violentamente perseguida por Dacio y Valentiniano. Fructuoso fue mártir en tiempo de Alejandro Severo (222-235), por ser miembro de la «religión ilícita». Especialmente en la gran persecución de Diocleciano la situación fue mucho más difícil. Los soldados cristianos dejaron el ejército y fueron martirizados. Hércules, gobernador de Hispania, persigue violentamente a los cristianos. Emeterio y Celedonio fueron martirizados. San Vicente en Valencia es torturado y muere bajo el gobernador Daciano. Hay 18 mártires en Zaragoza. En especial, la recordada santa Eulalia de Mérida. El mismo obispo Osio es conducido a Milán donde Constancio intenta doblegarlo ante los arrianos.

Mientras tanto, ya hemos dicho, los germanos habían comenzado su largo camino del norte hacia el sur. Los godos originarlos de Escandinavia se encontraban por el 500 a.C. al oeste del río Weichsel. Allí permanecieron hasta el 150 d.C. En esa época comenzaron a moverse hacia el sureste, y en el 200 d.C. encontramos a los ostrogodos (godos del este) sobre el mar Negro, y los visigodos (godos del oeste) sobre el Danubio. Como simples braceros para ayudar en las tareas del campo comenzaron a cruzar el Danubio. Sin embargo, en el 376 d.C. lo hacen en orden y como guerreros, porque son impulsados por los hunos que vienen al este. Comienza así la marcha de los visigodos hacia el oeste (que algún día terminará en América). Los ostrogodos se instalan en Panonia (norte de Yugoslavia), mientras que los visigodos después de luchar contra los bizantinos (383-388) son investidos de poder imperial. Alarico es nombrado *magister militium* por Illyricum, siguiendo la política de desviar el peligro de los bárbaros hacia occidente.

Mientras tanto los vándalos, lo hemos visto, se habían movilizado y ocupado Hispania (406-409), especialmente la provincia Lusitana y Bética. Tam-

bién los suevos se hicieron presente en Galicia, junto con otros germanos. Por su parte los visigodos no se conformaron con la Iliria y pasaron a Italia. En el 410 Alarico toma Roma y la saquea; es el fin del Imperio occidental: el fin de una edad del mundo. Pero siguen su camino y en el 412 están al sur de Francia, dominando Aquitania e instalando en Tolosa la capital de su reino (419-507). Poco a poco avanzan sobre Hispania y expulsan a los demás pueblos germanos. Los vándalos huyen por el sur e invaden el norte de África en el 429.

Es necesario recordar que en su estadía en el Imperio bizantino el obispo Wulfila (que muere en el 383) convierte al cristianismo arriano a los visigodos. Por ello, los visigodos comenzarán una lucha de más de un siglo contra la Iglesia católica hispana pre-visigoda, para convertirla al arrianismo.

Por su parte Ataúlfo había igualmente dominado la región de Narbonne y desde allí Barcelona. Poseían entonces un control total de la península Ibérica, menos Galicia, ya que aunque en el 418 habían derrotado a los alanos, descendientes de los suevos, siguieron resistiendo algún tiempo.

Los visigodos eran unos 200 mil hombres, que sembraron el terror y corrompieron toda la estructura social anterior. Claro es que los francos, bajo las órdenes de Clodoveo, derrotaron a los visigodos, los que tuvieron que abandonar sus dominios al norte del Pirineo y se replegaron sobre Hispania, tomando a Toledo por capital. En el 440, santo Toribio de Astorga se queja de la decadencia en la que la Península ha venido a parar. Parece que el concilio que el papa recomendara realizar se efectuó en Toledo en 447. Por su parte Hidacio y san Isidoro indican que fue Requiario (448-457), rey suevo, el primero en convertirse al cristianismo católico. Sin embargo, todos los demás seguían siendo arrianos. De todas maneras la Iglesia católica resistió las persecuciones y se reunió todavía en el 527 en el segundo concilio de Toledo. Con Leovigildo (566-586) la monarquía visigoda llega a su esplendor. Éste nombró a su hijo Hermenegildo gobernador de Sevilla, donde en amistad con san Leandro da libertad a los católicos y respalda su causa. Se rebela contra su padre, el que lo vence, lo toma preso y lo hace asesinar. Recaredo, hermano de Hermenegildo, cuando es coronado rey (586-601) se reconcilia con la Iglesia, libera al obispo Masona de Mérida, y con gran pompa se bautiza católico él y toda su corte. Es la fundación de la cristiandad visigoda. Aconteció en el 587.

Poco después, y por razones parecidas por las que Constantino había convocado el primer concilio de Nicea, se realiza el tercer concilio de Toledo (589), donde asisten 72 obispos bajo la autoridad de san Leandro y su hermano Isidoro de Hispalis. San Leandro dijo en su discurso:

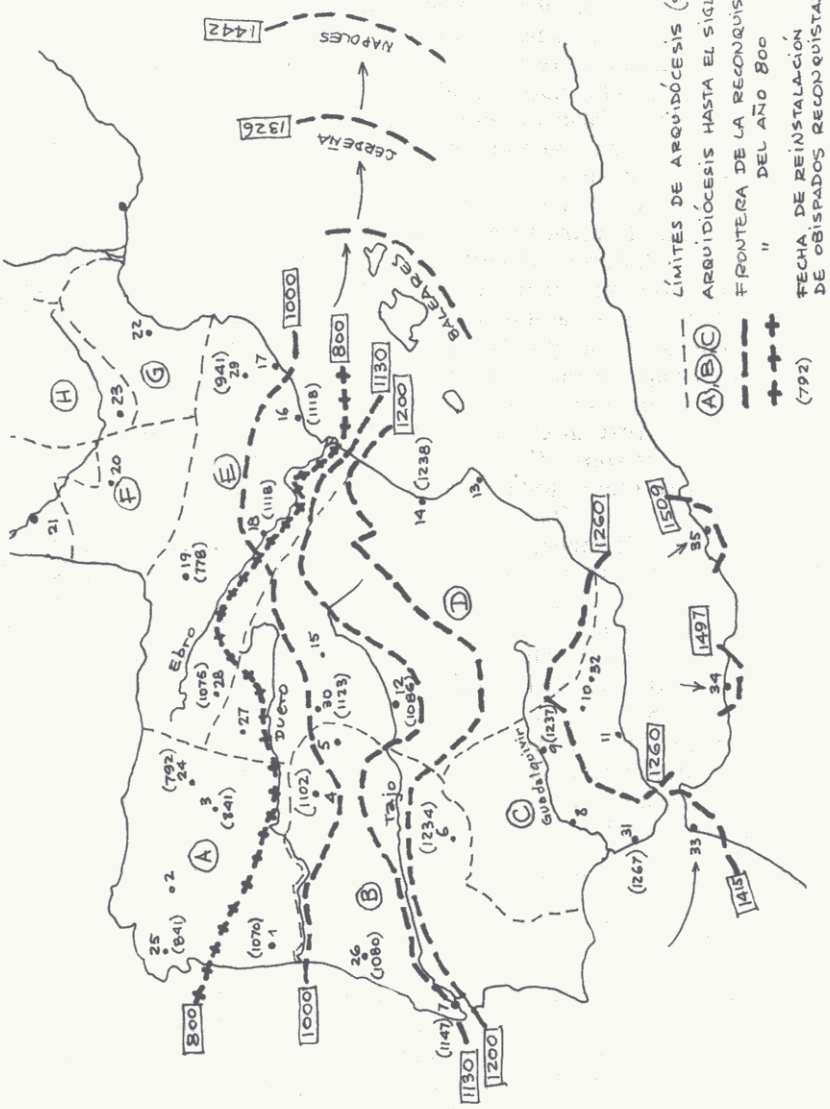
> Sólo falta pues que los que componemos en la tierra unánimemente un solo reino, roguemos al Señor por su estabilidad como por la felicidad del celestial, a fin de que el reino y el pueblo que glorificamos a Dios en la tierra, sean glorificados por él, no sólo aquí, sino en el cielo.

Se inaugura así el siglo de oro de la cristiandad visigoda (590-710).

En el tercer concilio toledano la cuestión de la unidad del Reino es fundamental («cum princeps omnes regiminis sui Pontifices in unum conveniri mandasset»). El episcopado *visigodo*, de gran personalidad, estableció relaciones con la monarquía electiva quedando en parte estipulado en la *Lex romana visigothorum* la estructura de la cristiandad; la monarquía tenía derechos en el nombramiento de los obispos; los obispos ejercían presiones en la elección de

ESQUEMA 3.8

Diócesis y arquidiócesis ibéricas y avance de la frontera de la reconquista



ALGUNAS DIOCESIS O COMUNIDADES CRISTIANAS HISPANAS
DEL SIGLO VII

A. Gallaecia
1. Bracara (Braga)
2. Lucus (Lugo)
3. Asturica (Astorga)

B. Lusitania
4. Salmantica
5. Abula (Avila)
6. Emérita (Mérida)
7. Olisipo (Lisboa)

C. Baetica
8. Hispalis (Sevilla)
9. Córdoba
10. Tucci
11. Malaca

D. Carthaginensis
12. Toletum
13. Cartago Nova
14. Valentia
15. Complutum

E. Tarraconensis
16. Tarraco (Tarragona)
17. Barcino (Barcelona)
18. Caesaraugusta (Zaragoza)
19. Pampilona

F-H Diócesis francesas
20. Elusa
21. Burdigala
22. Narbo
23. Tolosa

AVANCES DE LA RECONQUISTA
(718-1492)

24. León
25. Santiago de Compostela
26. Coimbra
27. Palencia
28. Burgos
29. Vich
30. Segovia
31. Cádiz
32. Granada
33. Tánger
34. Melilla
35. Orán

los reyes. En los concilios IV, V y VI de Toledo la Iglesia consagra la monarquía, es decir, se efectúan ritos de consagración del rey (costumbre que pasará después al Imperio de los francos). La Iglesia exige moderación a la monarquía pero la apoya en las rebeliones, condenando a los disidentes.

Un cierto sistema tributario feudal hace su camino. El pueblo romano-hispano triunfa al fin sobre los visigodos. Impone su lengua, su religión, su historia. La Iglesia es un factor fundamental. Sobresalen un Pablo Orosio, obispo de Braga, un Idacio o Draconcio. Un san Martín de Braga, que muere en 580, de gran sabiduría. San Braulio de Zaragoza, san Leandro, san Isidoro, san Ildefonso de Toledo, san Julián de Toledo, Juan de Valclara son los grandes ejemplos.

Esta cristiandad dejará su impronta, pero sufrirá uno de los colapsos más duros de la historia del cristianismo: la invasión del triunfante pueblo musulmán procedente de África.

2. *Hispania musulmana*

Así como entre el siglo IV y V los visigodos removieron hasta sus cimientos el norte del Mediterráneo con sus vandálicas correrías y llegaron a la *Finis terrae* para producir en Hispania una ruptura histórica gigantesca, de la misma manera entre los siglos VII y VIII (tres siglos después) los árabes y musulmanes pasaron por el sur del Mediterráneo y fueron a conquistar el «Fin del mundo». Este doble proceso (por el norte y por el sur) nos manifiesta que

España y Portugal, lo más occidental de occidente, se verán compelidas a «seguir adelante»... hacia el infinito océano Atlántico... siglos después.

En efecto, es demasiado sabido, pero hemos de repetirlo ya que el lector de esta obra es principalmente el militante miembro de las comunidades cristianas que no tienen posibilidades de recurrir a otras obras, que la fe islámica nació en el corazón del desierto arábigo, cuna de la cosmovisión semita de un Abrahán, Moisés, de los profetas. Pero la expansión no se produjo en el reino árabe de los Lakhmidas, vasallos de los persas y que tenía por capital Hira, sobre el Eufrates, cristianos nestorianos. Ni tampoco entre los Ghassanidas, cristianos monofisitas árabes. Sino en medio del desierto, al suroeste, en pueblos adoradores del Dios del cielo: *Allah*. Mahomet era un beduino, como Abrahán y Moisés, que conoció Palestina y Siria. Nacido en el 560, junto a la Meca, ama la soledad, el silencio, la oración, la meditación. Contra la religión rudimentaria de los árabes, Mahomet propone una doctrina de gran coherencia, un mesianismo arrollador, gran tensión escatológica, igualitarismo económico, político y religioso. En el 622 el profeta «huye» (hégira) a Medina expulsado de la Meca. El 17 de Ramadán del 623 (año 2 de la era islámica) toma la Meca. Cuando muere el 8 de junio del 632 ha unificado la península arábiga. Abu-Bakr, primer Khalifa (sucesor), comienza fulgurantes conquistas. Al inicio persigue a los apóstatas del Islam, pero pronto avanza más y más. En el 642 los árabes conquistan el imperio persa. En Jerusalén habían entrado en el 638, en el mismo 642 toman Alejandría, y en el 698 los tenemos en Cartago, cerca ya de las «Columnas de Hércules» (Gibraltar, que los árabes denominaron Dschebel-al-Tarik). Con los Omayadi, dinastía crucial de la historia musulmana (661-750), el Dar-el-Islam llega desde Multan en el Indo (conquistada en el 711), hasta Samarkand (712), el reino armenio, toda Siria, Egipto hasta España. En realidad serán tres regiones netamente diferenciables: *Al-Mashraq*, el oriente árabe (Arabia, Siria e Irak), la cuna y la esencia del Islam. *El Nilo*, Egipto, con fisonomía propia. *Al Maghreb*, el occidente árabe, desde Libia a las costas atlánticas del África norte y España.

El mundo árabe fue una totalidad práctico-productiva mercantil. «Entendemos por mercantiles que el excedente que alimentaba sus ciudades importantes no provenía generalmente de la explotación de su mundo rural, sino de los beneficios del comercio lejano, que le proporcionaba los ingresos procedentes en última instancia de los excedentes extraídos por las clases dirigentes de las demás civilizaciones a su campesinado»[22]. Esta configuración económica política árabe es el antecedente próximo de la empresa de la conquista de América con sentido mercantilista, ligado, claro está, con la experiencia de las ciudades también mercantilistas del Mediterráneo oriental (Génova, Amalfi, Nápoles, Venecia, etc.) que supieron florecer ante la debilidad naviera de los árabes, que nunca pudieron del todo vencer a los bizantinos.

En efecto, el primer Omayadi, Mo'awiya (661-680), había enviado incursiones que llegaron a España en vida de Wamba. Pero será sólo cuando Rodrigo se haga cargo de la monarquía, que los hijos de Vitiza, desplazados, acuden a los árabes del norte de África, y piden ayuda al emir Muza, nombrado por el Khalifa de Damasco.

22. Samir Amin, *El desarrollo desigual*, Barcelona 1974, 36.

En el año 91, en el Ramadán (julio del 710), el liberto Tarik-ben-Ziyad toma Algeciras sin resistencia. El pacificado reino visigodo se ha desmilitarizado. En el año 92 (de octubre del 710 a octubre del 711), al mando de 7.000 musulmanes, berberiscos y libertos, comienza la fulgurante conquista. En la sola batalla de Guadalete son derrotados los visigodos; el rey muere en la lucha y con él la mayoría de la nobleza. Sin resistencia, Tarik subió hacia el norte, tomó Toledo, llegó hasta Guadalajara y más allá, hasta Amaya.

Por su parte, el único sobreviviente a la matanza de los Omayadi, el joven Abd-el-Rahman, refugiado en África, desembarcó en Almuñecar el 13 de septiembre de 755. De inmediato se funda el emirato de Córdoba (756-929), que con Abd-el-Rahman III se constituye en Khalifato independiente del de Bagdad (929-1031). Córdoba llegó a tener 480 millones de francos oro de renta de Estado (más que Bagdad), y en su esplendor la ciudad tenía medio millón de habitantes. La agricultura, minería, industrias y comercio florecieron. Los judíos, huyendo de la persecución de los cristianos en Europa, aportaron su experiencia a la gran civilización árabe hispánica.

Sin embargo, los *taifas*, enardecidos bereberes del África que se habían extendido desde Senegal hasta Argel, son llamados para oponerse al rey cristiano Alfonso VI. Se trata de los *almorávides* bajo las órdenes de Yusuf. Este derrotó a Alfonso el 24 de octubre de 1086. Después surgió otro pueblo brioso, los *almohades*, que seguían a Muhammad-Aben- Tumart, también procedentes de la Sabana al sur del Sahara junto al Atlántico. Pasaron por Andalucía en el 1146, toman Sevilla el 17 de enero de 1147.

Ya en este momento el avanzar por el norte de los cristianos es incontenible y «Santiago Matamoros» se hará cada vez más presente. Es el surgimiento de una cristiandad, primero mozárabe y después hispano-lusitana, la de la España y Portugal modernas, las del siglo XV y de la conquista de América.

3. *La reconquista*

Los cristianos visigodos habían sido aplastados. El Estado y la cristiandad fue borrada de un plumazo de la historia universal en el 711. Sin embargo, el pueblo campesino cristiano subsistió; tratado duramente, tolerado en su fe, no siempre, pero con doble impuesto y condiciones insoportables de servidumbre.

El pueblo hispano-godo-católico, entonces, se dividió entre aquellos que renegaron su fe, los *muladíes*, y los fieles a su tradición, los mozárabes o *motasarab* (arabizados o mixtiárabes). Estos últimos tenían a su frente un *comes christianorum*, un extractor de tributos, un *censor* o juez propio, más un *exceptor* o tesorero de la comunidad. En Córdoba, por ejemplo, quedaron sólo seis iglesias en el siglo IX, aisladas de Roma y entre sí. Con Abd-el-Rahman se prohíbe el latín y se obliga a los cristianos a arabizarse culturalmente.

Los cristianos reaccionan. Así, por ejemplo, los hermanos hispalenses Adolfo y Juan se rebelan y son muertos. Se degüella por la misma causa al presbítero Prefecto (en el 850). Hay numerosos mártires, uno de ellos Gumersindo (en el 852). Con Mahomet I (852-886) la persecución crece. San Eulogio, obispo de Córdoba, que mantenía en alto el espíritu de las comunidades, es martirizado el 11 de marzo del 859. Nuevas persecuciones se suceden entre el 912 al 961, reino de Abd-el-Rahman III. Muchos cristianos son llevados como esclavos por los almorávides al África, otros por los almohavides posterior-

mente. Así nace la orden de la Merced, para intercambiarse por los esclavos cristianos que eran llevados al África. Los jerónimos expandirán después la devoción de los oprimidos que luchan por su liberación: la virgen de Guadalupe

Junto a las penurias que vivían los cristianos mozárabes en los reinos árabes de la Península, se inició un proceso político militar, y también religioso, que originará la *cristiandad hispánica* (hispano-lusitana) cuyo florecimiento se producirá mediante el descubrimiento de América, en el siglo XVI. Un proceso ininterrumpido había comenzado a los inicios del siglo VIII, y terminará sólo en las primeras décadas del siglo XVII. Durante casi mil años los hispanos fueron hombres de frontera, y este hecho justifica este largo capítulo III de la protohistoria de la Iglesia latinoamericana. La conquista de América, sin interrupción ni de meses (ya que en enero de 1492 se toma Granada, el último reino árabe en España, fin de la reconquista, y en ese mismo mes Colón organizaba ya su viaje hacia las islas del Mar Océano que permitirá llegar a la India por el occidente), es la continuación natural de la reconquista española. Por desgracia, lo que había sido un justo proceso de liberación nacional se transforma, casi sin que nadie tomara conciencia, en un proceso de dominación imperial. De allí la diferencia en su significación ética de la reconquista o liberación del pueblo hispano, y la conquista o dominación de los pueblos amerindianos.

Se dice que Al-Markari, en su obra *Nafh-al- Tib*, hablando de la defensa del guerrillero Pelayo, termina diciendo que sólo quedaron «treinta asnos salvajes, ¿qué daño pueden hacernos?»[23].

Desde los picos Cantábricos del norte, casi junto al mar, los visigodos cristianos de Asturias, tras la victoria de Covadonga sobre las fuerzas de Munuza de León, comienzan la reconquista.

Es necesario considerar que ninguna de las antiguas diócesis se había salvado a la ocupación. En el 740 se restaura el obispado de Lugo (que reemplaza a Braga, en manos de los musulmanes). Poco después le seguirán las diócesis de León (792), Oviedo (802), Iria (829), Santiago de Compostela y Astorga (841), Orense (886), Zamora (886), etc. Se trata de la primera etapa de la reconquista bajo la hegemonía de Asturias, desde Alfonso I (739-757), duque de Cantabria, quien llegó al Duero, hasta Ordoño I (850-866) que consolida la conquista del desierto del Duero y derrota al emir de Zaragoza. Alfonso III (866-909) defiende lo alcanzado. Entre el Duero y el Ebro se construyen muchos castillos. Allí nació Castilla, en la frontera de la lucha de la reconquista.

La segunda etapa, desde el fin del reino de Asturias hasta la consolidación de Castilla con Alfonso VI (1072-1109), contempla la división del antiguo reino (León con García I, 909-914; y lo que será Castilla con Fernán González, 930-970; con Sancho Garcés I en Navarra, 1000-1035, de donde todavía se desprenderá Aragón con Ramiro en el 1035). Lo cierto es que Fernando I de Castilla (1035-1065) sometió a Zaragoza y Badajoz, y preparó la reconquista de Toledo y Sevilla. Toledo será entonces ocupada por Alfonso VI en el 1085, quien venciendo a los almorávides recupera la cuenca del Tajo, no sin apoyo de los cruzados francos, tales como Raimundo de Borgoña y Enrique de Lorena, estando ya en su esplendor el culto caballeresco y medieval de

23. CI. Sánchez Albornoz, *La España musulmana* I/19, Buenos Aires 1946, 59.

Santiago en Compostela. El grito de «¡Santiago y cierra España!», al igual que el de «¡Santiago Matamoros!», se hacen proverbiales. La cristiandad hispana tiene su patrono: ¡Un santo guerrero, montado en brioso corcel al frente de la guerra santa de los cristianos! Toda esta sacralización de la guerra de la liberación hispana, tan digna de respeto en su proceso liberador, cuán distinto sentido tendrá cuando Cortés diga, contra los indígenas mejicanos: «¡Santiago a ellos!». y en nombre de ese «Dios de la guerra», verdadero Marte redivivo, los amerindianos aprendieron a temer a Santiago, patrono de los indoeuropeos y visigodos-, identificando su cultura, su Estado con su religión. Cristiandad guerrera, agresiva, fiera...

Fue así que, entre otros obispados, se organizaron los de Braga (1070), Coimbra (1080) y Oporto (1112). El de Toledo (1086), que habiendo tenido en la cristiandad visigoda hasta 21 diócesis sufragáneas, ahora tenía menos (entre ellas: Palencia (1035), Osma (1088), Burgos (1075): «caput dioecesis Castellae», etc.). En la región Tarraconense encontramos a Pamplona (ya reconstituida en el 778), y ahora Calahorra (1045), Vich (941), etc.

Los benedictinos se hacen presentes en todas las tierras reconquistadas, ya están en el 760, trabajan la tierra, reorganizan la civilización. El Cluny llega en el 1025.

Lisboa es reconquistada y en el 1147 es elevada al grado de obispado. Poco antes, a Enrique de Borgoña se le encargó el gobierno del Condado *Portucalense*, en el 1095. Su hijo Alfonso Enríquez fue reconocido en la entrevista de Zamora (1143) como rey de Portugal. El nuevo reino tendrá un estatuto independiente durante cinco siglos (1095-1580), para recuperar su libertad en 1640. La reconquista definitiva de Portugal se alcanzó con la campaña del Algarve iniciada en 1249, hasta la batalla del Salado (el 30 de octubre de 1340), fecha festejada como de la «victoria de los cristianos» sobre los infieles. En 1143 Don Alfonso propuso a la santa sede, *Claves regni*, sólo depender eclesial y políticamente de Roma. Lucio II respondió con la bula *Devotionem tuam*, del 1 de mayo de 1144, reconociéndolo como vasallo suyo y dándole tratamiento de duque. Sólo en la bula *Manifestatis probatum*, de 1179, se le trata de rey. Es el reconocimiento romano de la autonomía portuguesa.

La tercera etapa de la reconquista, después de la consolidación realizada por Alfonso VII, se produce con Alfonso VIII (1158-1214), quien derrotando a los almohades en la batalla de las Navas de Tolosa el 6 de julio de 1212, abre camino a toda la Andalucía por siglos soñada. Fernando III el Santo (1217-1252) reconquista Córdoba (1236), Murcia (1241), Jaén (1245), Sevilla (1248). En este momento, Don Jaime (1208-1276), que controla Barcelona, conquista Valencia y Mallorca (diócesis en 1229), con lo que se abre a España, por Aragón, la expansión hacia el Mediterráneo occidental (en 1229 llegan a las Baleares, ocupan Cerdeña en el 1326, Sicilia en el 1282, y Nápoles en el 1442, presionando por el sur a la misma Roma y, por ello, al romano pontífice, a su estado pontificio).

Murió Fernando en Sevilla en 1252, sucediéndole Alfonso el Sabio. Después comienza la decadencia de Castilla, todo lo cual remata con Enrique IV (1454-1474), tiempo de espantosa anarquía.

Desde el siglo VIII hasta el XV, entonces, se fue conformando la cristiandad hispano-lusitana. Es necesario anotar su debilidad en cuanto al régimen feudal de explotación económica. El feudalismo no ancló profundamente en la Península; esto explicará posteriormente el que el capitalismo no tenga un

caldo de cultivo suficiente para alcanzar una acumulación de capital suficiente. Porque si pudo tener cuantiosas riquezas de sus colonias no hubo acumulación por renta del campo, ni quedaron tantos desocupados que pudieran vender su trabajo. Por el contrario, heredando la capacidad mercantil de los árabes, el sistema mercantilista preindustrial será el camino que emprenderá la España y el Portugal del siglo XVI.

Mucho habría que escribir sobre los benedictinos, los canónigos regulares, los franciscanos y dominicos, las órdenes militares, los jerónimos, y tantas otras comunidades que dieron vida a la cristiandad hispánica. El pueblo se unió siempre a la gran cruzada de la liberación nacional contra los infieles, musulmanes, moros. Fue una causa popular, ambiguamente popular, ya que por otra parte los señores cristianos oprimían a sus siervos, cobraban tributos, en el *sui generis* feudalismo hispánico. La Iglesia consolidaba el todo de la sociedad. Era un momento esencial constitutivo, de estructuración hegemónica.

4. *El siglo XV de los Reyes Católicos*[24]

De la decadencia se salva España por la muerte de Enrique IV en 1474, por la integridad de Isabel y la prudencia de Fernando. En efecto, en 1469, Isabel, hermana de Enrique IV, se casa en secreto con Fernando de Aragón. Este la apoya en sus trabajos y le ayuda a que se corone reina de Castilla en 1474. De victoria en victoria, el joven matrimonio logra que Fernando sea proclamado rey de Aragón en 1479; alcanzan la paz con los franceses, el ingreso al Convento de la Beltraneja, el fin de las contiendas con Portugal. Un año antes han creado el Tribunal de la Inquisición, con lo cual van logrando un absolutismo absorbente que hizo sentir su poder sobre la Iglesia, sobre la nobleza, sobre la administración (cortes, alcaldes, etc.).

La crisis en la Iglesia era manifiesta, pero al mismo tiempo fue la excusa para ir creando antecedentes del dominio del Estado sobre la Iglesia. Será una cristiandad donde la Iglesia cumplirá los fines del Estado católico. Y si es verdad que la monarquía se ocupó de la reforma de la Iglesia, queda la duda si no fue para que al purificarla la empobreciera, y al empobrecerla la debilitara como poder político ante la monarquía. El desmantelamiento del poder económico y militar de los arzobispos y obispos, y aun de los grandes conventos, hizo de la Iglesia una comunidad más simple, más pobre, pero al mismo tiempo con menos posibilidades de oponerse al Estado. Además, como Aragón estaba presente en Italia, logró muchas concesiones romanas en favor de la monarquía hispánica. Con ello el Estado salió fortalecido ante la sociedad civil. No sólo la iglesia perdió fuerza, la fue perdiendo también la burguesía naciente, heredera de los comerciantes y orfebres árabes y judíos (muchos de ellos convertidos en «nuevos cristianos»), lo que, en parte, determinará el destino no sólo de la España moderna sino de América latina hasta el presente. Ni Holanda, Inglaterra o Francia tuvieron una monarquía tan absolutista, absorbente, fuerte, lo que permitió a las burguesías triunfar en su

24. T. de Azcona, *Isabel la Católica*, Madrid 1964. Además de la bibliografía indicada en esta obra pueden consultarse las obras citadas en nota 21 de este capitulo. Véase J. Vicens Vives, *Historia de España y América* II, Barcelona 1961; V. Cárcel Orti-J. Fernández Conde-J.L. González, *Historia de la Iglesia en España* III/1 y 2, Madrid 1980.

momento contra ella y organizar una sociedad capitalista. España y Portugal, en cambio, aniquilaron su propia burguesía por el poder indiscutido de una monarquía cimentada sobre el proyecto del estado absoluto de los Reyes Católicos. La batalla de Villalar en 1521 hará historia.

En el concilio de Aranda, bajo la convocatoria del cardenal Rodrigo de Borja, realizada en enero de 1473, el arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo, comienza lo que pudiera llamarse la reforma de la Iglesia española. El concilio provincial se realizó en septiembre de 1473. En 1478, convocado de hecho por Isabel y Fernando, se realiza otro gran concilio en Sevilla, bajo la autoridad del cardenal Pedro González de Mendoza.

Desde un punto de vista social y político, la península llegaba al final del siglo XV todavía perfectamente caracterizada en cuatro reinos: Castilla, Portugal, Aragón y Navarra. Castilla y Aragón fueron los primeros en unirse, pero todavía eventualmente. Castilla tenía unos siete millones de habitantes, Portugal unos dos millones, Aragón con un millón, Navarra con cien mil habitantes. Granada tenía unos setecientos mil, de los que sólo quedarán cincuenta mil al ser tomada. Castilla era entonces la más poblada (en El Valle de México había, sin embargo, más aztecas que castellanos en Castilla)[25]. Más del 80% de la población era campesina, ya que la vida urbana era pequeña. Valencia era la ciudad más poblada, con unos setenta y cinco mil habitantes, menos que México-Tenochtitlán; le seguía Sevilla a poca distancia, y las restantes tenían menos de la mitad, incluso Barcelona, Córdoba o Toledo, Valladolid o Salamanca.

La alta nobleza se reducía a tres o cuatro docenas de linajes (unas 300 familias). Magnates y altas dignidades eclesiásticas no llegaban al 1%; lo mismo la nobleza militar y la aristocracia urbana. Las «clases medias» eran eclesiásticos 1%, ciudadanos de importancia 2,3%, pequeños propietarios ricos menos del 1%. Los artesanos, menestrales, orfebres urbanos un 12%. Los campesinos o trabajadores del campo un 82,3%.

La pequeña nobleza estaba constituida también por militares, caballeros, gentiles hombres e hidalgos. Junto a los barones, la monarquía reclutó sobre éstos a sus capitaciones, funcionarios y diplomáticos, y la Iglesia la mayor parte de su jerarquía.

La pequeña nobleza urbana en cambio ocupaba los cargos o funciones tales como medicina, leyes, profesorado universitario, canonjías en los cabildos eclesiásticos, los mejores secretarios y administradores.

Se pasaba con cierta facilidad de caballero, para lo cual hubo de realizarse una simple ceremonia de ser armado caballero, a otras funciones ciudadanas. La clase media estaba constituida por los mejores cuadros de los gremios, fuertes, organizados. Pequeños patronos artesanales, pintores, escultores, dueños de tiendas, mercaderes, boticarios, cirujanos. Eran El 80% de los habitantes de las ciudades: el origen de la burguesía pre-industrial. Mitad de ellos pagaba impuesto, por tener entradas significativas; la otra mitad era clase oprimida, pobre que vendía su fuerza de trabajo.

El campesino castellano no era propiamente feudal. La mayoría de los campesinos eran usufructuarios o arrendatarios de las tierras que cultivaba. En Aragón, en cambio, existía todavía un férreo sistema medieval de servidumbre. Es por ello que en Castilla, junto a la explotación creciente de las lanas

25. J. Vives, *o. c.* II, 483.

que hábiles pastores comenzaban a aumentar, se daban ciertas condiciones para el desarrollo posterior del capitalismo. Sin embargo, todo será tronchado demasiado rápido.

La Iglesia estaba atravesada por todas las clases. El alto clero, la jerarquía, era reclutada en la alta nobleza y pequeña nobleza. Eran los obispos, abades, los prelados. De ellos salían también los canónigos o dignidades catedralicias. El clero que realizaba tareas pastorales en las clases oprimidas procedía de ellas, tenía menor cultura y formación.

La Iglesia en su conjunto poseía una tercera parte de las rentas totales de la Península, otra tercera la Monarquía, y el resto la alta y pequeña nobleza en su mayoría. Esto significaba anualmente unos seis millones de ducados. El ducado tenía 375 maravedíes y significaba: ocho jornales de un obrero especializado, veinte jornales de un bracero, 187 libras de pan cocido, 20 libras de carne. Pertenecían a los religiosos unos dos millones; los otros cuatro millones al clero secular. El arzobispo de Toledo recibía unos ochenta mil ducados, el de Sevilla 222 mil, Granada y Santiago unos 225 mil, los de Tarragona, Zaragoza y Valencia unos noventa mil.

Había en España en 1492 cinco sedes metropolitanas (Toledo, Santiago, Tarragona, Sevilla y Zaragoza). En ese año se crearon las de Granada y Valencia[26]. En Portugal había las de Lisboa y Braga. En España además de las nombradas había 40 diócesis.

No puede negarse que los Reyes Católicos, con su comprensión unificada de la cristiandad, donde lo eclesiástico y civil va siempre mezclado, y donde la Iglesia es una institución central de la sociedad política, dieron mucha importancia a la reforma de la Iglesia. Reforma en las costumbres, los usos, los Estudios, el episcopado, las órdenes religiosas y el clero en general. Para ello tomaron en mano, se podría decir, a la misma Iglesia y consiguieron facultades ante los romanos pontífices. Después de muchos años lograron, por ejemplo, el 1 de septiembre de 1499, del papa Alejandro VI, en la bula *Inter curas multiplices*, facultad para remover a curas párrocos encontrados culpables de inmoralidad. Claro es que esta posibilidad emanaba de otra bula en la que se le encomendaba a los reyes la *Reforma general* de la Iglesia; esto el 27 de marzo de 1493, para lo cual los soberanos nombraron en 1495 al arzobispo de Toledo, como veremos. Lo que no hay que olvidar, entonces, es que Roma confía la reforma al Estado, a la monarquía. Esta función religiosa de la sociedad política inscribe toda la experiencia hispana y lusitana en América dentro del «modelo» de cristiandad: la Iglesia usa del Estado para funciones pastorales; el Estado usa a la Iglesia para conseguir consenso en la sociedad civil.

Este maridaje ambiguo será el trasfondo de la historia de la Iglesia hasta la emancipación nacional a comienzos del siglo XIX, y permanecerá en muchos casos como un modelo *ideal* hasta nuestro tiempo. La cuestión la trataremos más largamente en el capítulo IV, en lo referente al patronato indiano.

La reforma del episcopado consistirá, fundamentalmente, en que los soberanos presentarían a la santa sede personas ilustradas en teología y cánones, conocidas por sus buenas costumbres, de nacionalidad española. Tendrán que permanecer en su sede (y no como algunos, 30 años en Roma sin visitar a su

26. Cf. T. de Azcona, *La elección y reforma del episcopado español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid 1960.

diócesis). Estas simples normas elevaron inmensamente el nivel de los prelados. Un Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, que había sido de Avila en 1485 y pasó a la nueva sede en 1493, era llamado por los moriscos el «Alfaquí santo». Lo mismo podría decirse de un Diego de Deza, obispo de Sevilla desde 1504, y de tantos otros.

Sobresale la figura del Reformador general, Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), que al fin de su vida escuchó con asombro a Bartolomé de las Casas y tomó justas (quizá utópicas) disposiciones sobre el nuevo rumbo que debería tomar la conquista de América.

Francisco Jiménez, de clase media, bachiller en derecho de Salamanca, estudió también en Roma. Fue puesto preso por el arzobispo de Toledo en la cárcel de Uceda varios años por su terquedad en ocupar un oficio. En 1474 pasó a Sigüenza, donde se apasionó con el hebreo y caldeo estudiado con un judío. Con 48 años entra todavía de novicio a los franciscanos. Pero se retira como ermitaño a Escala coeli. Es elegido Guardián de sus hermanos reformados en La Salceda. Por su conocida santidad es nombrado confesor de la reina Isabel de Castilla en 1494 y reformador de la orden. Caminaba descalzo sin otra compañía que un asno por toda la Península llamando a sus hermanos a la primitiva austeridad, pobreza, oración, estudio de la sagrada Escritura, desde Gibraltar hasta el Cantábrico, pidiendo limosna para alimentarse y a veces para dormir. En 1495 es nombrado Reformador general de todo el Reino, y poco después arzobispo de Toledo. Dos años dura para aceptar la dignidad. Cuando se pone manos a la obra en 1497 son incontables sus reformas: restaura en su catedral la liturgia mozárabe, reúne sínodos como los de Alcalá y Talavera, dicta nuevas *Constituciones* para el arzobispado, restaura la vida moral y espiritual de su clero, y, de manera muy especial, dedica fuerte respaldo económico y controla personalmente a los peritos para llegar a la edición de la *Biblia políglota* de Alcalá. Reúne a los mejores sabios, judíos, griegos y hasta orientales de origen. Desde 1502 paga todo lo necesario: sueldos, compra de manuscritos en las diferentes lenguas, y los mejores. El mejor tipógrafo del Reino llega en 1511. Poco antes de morir le entregan los seis volúmenes del texto editado en latín, griego, hebreo de antiguas y diversas ediciones. Erasmo no podrá lograr una tan acabada realización. Cuatro meses después Lutero comienza su predicación en Alemania. Moría el gran reformador el 8 de noviembre de 1517, cuando la experiencia del Caribe iba a dejar paso al descubrimiento del Imperio azteca.

La cristiandad hispánica, tanto española como lusitana, tienen un marcado carácter nacionalista, lo que significa siempre una cierta oposición a la jurisdicción pontificia. El episcopalismo unido al autoritarismo regio configuran una Iglesia sumamente clericalizada.

Sin embargo, como podrá verse en el siglo XVI, con los grandes reformadores y santos (como santa Teresa, san Juan de la Cruz, etc.), todo esto estaba profundamente afincado en la conciencia popular, donde un catolicismo tradicional se une a las luchas legendarias del pueblo. La lucha contra los moros ha marcado profundamente toda la devoción del pueblo y ha logrado que no haya una conciencia clara de las oposiciones sociales. La unidad nacional contra el enemigo común no ha dado tiempo para que las clases oprimidas comiencen a expresarse -si no es el caso, por ejemplo, de los empobrecidos campesinos de Aragón.

5. *Algo sobre el origen del catolicismo popular*

Sin lugar a dudas fue de España y Portugal de donde proceden buena parte de las prácticas religiosas del catolicismo popular latinoamericano.

Las comunidades cristianas del Mediterráneo occidental fueron al comienzo poco numerosas y muy dispersas. En Roma hubo una comunidad que tuvo el honor de contar con el apóstol Pedro entre sus miembros, como la arqueología lo ha demostrado. Igualmente en Nápoles y en otras ciudades italianas. En el norte de África se hizo igualmente presente el cristianismo a fines del siglo I, como lo indican algunas catacumbas. En las Galias igualmente; sin embargo, no debe dejar de tenerse en cuenta que dichas iglesias eran de origen oriental, y era normal que la Iglesia de Lyon aun a fines del siglo II contara con un Ireneo que venía del este; hablaba y escribía en griego. Sólo con Tertuliano nos llegan los primeros escritos en latín de un autor de cierta importancia. Por ello todas las expresiones litúrgicas debieron ser originariamente en griego, y sólo a mediados del siglo III el latín comenzó a introducirse. Es por ello que en la liturgia visigoda y aun en la gala se encuentran elementos fundamentales de los ritos sirlos[27].

Estas comunidades cristianas en el Imperio latino, nacidas en medio helenista, fueron poco a poco asumiendo las estructuras propias de su cultura y por movimiento de «autoctonización» introdujeron «gestos» litúrgicos comprensibles. Así fue aceptado el latín, el modo romano de simbolizar, la utilización del calendario, después de las basílicas, del derecho romano, etc. La liturgia occidental fue un esfuerzo ininterrumpido de muchos siglos de creación incesante.

El rito romano es sólo la liturgia que se celebra en la capital del Imperio latino, del patriarcado occidental. Su etapa creativa termina a fines del siglo III; en el siglo cuarto se afianza en la península itálica (téngase bien en cuenta que antes prácticamente cada obispado importante, como en el oriente, tenía sus modalidades propias). Todavía hoy tenemos documentos de la liturgia de Benavento, de Nápoles, de Aquilea, de Padua, etc. Por último pasó los Alpes junto al derecho romano eclesiástico, y cuando el emperador Carlomagno adopte el rito romano para su Imperio se extenderá hasta el mar del Norte. Poco a poco desaparecen las liturgias locales fruto de un secular esfuerzo misionero. En España su penetración será posterior, y es impuesto el rito romano en el siglo XI bajo Gregorio VII.

De que el rito romano no fue el primero y ni siquiera el más importante se deja ver por el hecho de que el latín se introdujo en Roma en el siglo III en la liturgia, pero de manera uniforme sólo a fines del siglo IV. Fue en África (romania) y en sus liturgias donde se efectuaron las primeras experiencias latinas. En Roma, hasta el siglo VII, ciertos textos fundamentales eran todavía bilingües (griego y latín).

No debe dejar de tenerse en cuenta que la misma liturgia romana aceptada poco a poco en toda Europa sufrió en cada región evoluciones distintas, cuyos ejemplos más interesantes son los del sacramentario Gelasio del siglo VIII, la liturgia celebrada en los reinos francos posteriores a Carlomagno, el pontifical

27. Cf. G. Prado, *Historia del rito mozárabe y toledano*, Santo Domingo de Silos 1928; E. Griffe, *Aux origines de la liturgie gallicane*: Bulletin de Littérature Ecclésiastique 52 (1951) 17-43.

romano germánico compuesto en Maguncia a mediados del siglo X. Aún después de la invención de la imprenta se conservaron los ritos de Braga, Lyon, los de las órdenes dominicas, premonteses, de la cartuja y otros, que son demostración de una cierta vitalidad expresiva todavía agonizante en pleno siglo XVI.

Como ritos propiamente dichos del occidente todavía hoy subsisten el ambrosiano (del que Ambrosio obispo de Milán indicaba ya su procedencia romana), el mozárabe (o visigodo) y galo. Estos dos últimos tienen mucha mayor importancia porque recuerdan la historia de los godos y visigodos que, originarlos del Imperio oriental, celebraron su liturgia primeramente en godo; después sufrieron influencias latinas pero sobre un fondo sirio. El mozárabe es el rito de Toledo (cuyo misal y breviario en pleno siglo XVI fue impreso, como hemos dicho, por el cardenal Jiménez de Cisneros). El galo era el usual antes de la imposición por Carlomagno del rito romano. Cesáreo de Arlés o Gregorio de Tours (siglo VI) nos documentan su existencia.

El Imperio latino permite la expansión del cristianismo a partir del siglo IV (no se olvide que paulatinamente el papa ocupará el lugar del emperador romano y apoyado por las órdenes monacales, en especial benedictina, ejercerá un predominio determinante sobre la Europa medieval); es ya un cristianismo de masas. Por otra parte la liturgia romana, una entre otras, se impone a veces despóticamente (por mediación de los reyes o del emperador) a fin de unificar a sus súbditos, demasiado acostumbrados a la liberalidad de la horda o del clan germánico. Fijada paulatinamente la liturgia (la expresión gestual o mediativa) y masificada la comunidad cristiana, aparece inevitablemente en la cristiandad el hecho del «catolicismo popular medieval».

En este proceso la provincia Hispania del Imperio latino, invadida por los visigodos y convertida al cristianismo, seguirá la misma pendiente. A las tradiciones propias del «catolicismo popular» ya existentes en el siglo VI en la Europa cristiana (Italia, África, Galia e Inglaterra) se sumarán las propias de los visigodos, de los romanos hispanos y de los primitivos cristianos de la península. El «catolicismo popular» medieval o hispánico es todo un cuerpo de devociones, *pia exercitia* que el pueblo cristiano del imperio inventa para expresar su fe y su religiosidad ante la fijeza que ha ido adquiriendo el culto oficial no maleable a las circunstancias históricas cambiantes de la misión. Bonifacio mismo, en Germania, no podrá «inventar» una liturgia propiamente adaptada a dichos pueblos, y el latín se impondrá como lengua litúrgica incomprensible, lo mismo que una simbología de origen latino, que poco dice ya a los «bárbaros» y su «mundo» cultural propio.

Sobre el lugar que ocupan los «árboles» sagrados de los germanos, sobre las rocas de extrañas formas veneradas por los lugareños, sobre las tumbas de grandes hombres (a veces heresiarcas, como se piensa que es el caso de Compostela), sobre templos o templetes de origen romano o germano, en fin, sobre las manifestaciones de la religiosidad pagana nacerán los lugares de culto cristiano, se edificarán iglesias donde se veneran santos (orientales al comienzo y después occidentales), y donde la Virgen será objeto de peregrinaciones y devociones crecientes.

Todo lo que después veremos también organizarse en América tuvo ya su origen en Europa medieval. ¿No había sido éste el proceso natural de la evangelización europea? Las procesiones, peregrinaciones, jubileos, confianza en la recuperación de la salud corporal por el bautismo o el agua bendita, y

tantos y tantos substitutos que produce la religiosidad popular se dieron ya en la cristiandad latina. Evidentemente, y aun con mayor amplitud, en la cristiandad oriental. En esta última, el culto a las imágenes (como contrarreacción a la crisis iconoclasta de origen musulmán), alcanzará un carácter casi mágico. Lo mismo que las devociones de extrañas procedencias, el gusto por las luminarias (velas, lámparas de aceite, que por cientos y cientos, en sus formas barrocas, llenan los templos ortodoxos del Mediterráneo oriental y Rusia). Entre unas de las costumbres del «catolicismo popular» medieval, principalmente el español de la meseta, era aquella de pedir a los cielos algo de lluvia en los tiempos de sequía. Tomemos un ejemplo (bien podía ser hispano peninsular): «En Santa Fe la Vieja se hizo la primera rogativa en 1592. El 17 de abril de ese año, el cabildo resolvió por unanimidad pedir al vicario que hiciera tres procesiones por la gran sequía por falta de agua. Esta gestión debía hacerla el cabildo en pleno y notificar a la vez al señor vicario que los alcaldes Pedro de Oliver y Feliciano Rodríguez estaban encargados de pedir a los vecinos en nombre del cabildo, la limosna que se haría a la Iglesia por esos servicios religiosos; pero luego de un cambio de ideas y teniendo en cuenta los grandes prejuicios que causaba la sequía de ese año, resolvieron que en vez de tres fueran nueve las misas que se harían decir a la madre de Dios nuestra Señora bendita»[28].

Zapata Gollán nos refiere esta canción para pedir agua en tiempo de «seca»:

Dulce Jesús mío,
mirad con piedad
a este humilde pueblo
que afligido está.
Agua te pedimos
agua nos embiad,
pués por su falta
perecemos ya.
El pueblo afligido
clama sin cesar
que nos des el agua,
¡Oh Dios de bondad!
Basta Jesús mío
que se acaben ya
tus justos enojos
por nuestra maldad.
Recibe los votos
de un pueblo que está
de haberte ofendido
lleno de pesar[29].

De España vino igualmente «la cofradía del santísimo sacramento, que es la más antigua e importante de la catedral». Fundada definitivamente en 1633 con el nombre de la hermandad de la Esclavitud del santísimo sacramento, tuvo por primer «esclavo» mayor al capitán Pedro de Giles. «Fue una filial de

28. Junta provincial de Estudios históricos de Santa Fe, *Actas del cabildo de la ciudad de Santa Fe*, Primera serie, t. II, p. 58.

29. *Ad petendam pluviam*: Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología (Buenos Aires) 4 (1963) 69-70.

la establecida en Madrid en 1607. El nombre de Esclavitud fue cambiado más tarde por el de Hermandad del santísimo sacramento»[30].

Para seguir con algunos ejemplos, sólo algunos, recordemos que «eran de fama tradicional las devociones familiares al Manolito, imagen de Jesús Niño, que, a lo que se decía, envió desde Avila hasta Lima en el siglo de oro la propia doctora Santa Teresa de Jesús»[31]. Se conserva todavía hoy dicha imagen en la Casa de las hermanas del Buen Pastor .

Procedente de España, de la España medieval, es aquello de que «raro será el paisano que no lleva un escapulario, por lo regular, de la virgen del Carmen, que le valdrá en las oraciones. ¡Cuántas balas, por favor, han dejado de penetrar en el pecho a que iban enderezadas! En el último trance de la vida y en los peligros no deja el paisano de encomendarse a Dios y de invocar la protección de la Virgen o de algún santo de su particular devoción»[32].

Entre todas las devociones hispanas anti-moras, ninguna como la de Santiago apóstol. Es por ello que, «al fundarse la ciudad se le dio por patrono principal el apóstol Santiago el mayor. Grande fue el entusiasmo con que se celebraba todo año la fiesta del apóstol Santiago y era una de las funciones de tabla, que se celebraban en la iglesia principal, con la asistencia del corregidor y el cabildo en corporación. En las actas del cabildo, desde principios del siglo XVII se hace constar que anualmente el 24 de julio, víspera de la fiesta del santo apóstol Santiago, celebraba asamblea dicha corporación y paseaba por la ciudad el estandarte real, que era de seda encarnada con la imagen del santo patrono. Se nombraba ese día un alférez para su enarbolación y custodia cuyas funciones duraban un año y tenía el privilegio durante ese tiempo de custodiar el real estandarte en su propia morada, y de no ser así, había de guardarse en el arca de tres llaves del cabildo, juntamente con las reales cédulas y las alhajas del mismo. Las funciones del alférez terminaban, cuando no era propietario de este cargo, la víspera del santo patrono de la ciudad, en que nombraba al que lo había de reemplazar. En ese día el nuevo alférez nombrado por el cabildo de cuya corporación venía a ser uno de los mayores oficios, recibía el real estandarte de alférez, que había caducado y después de haber hecho el juramento de pleito homenaje ante el cabildo y el escribano (sic), prometiendo su custodia y acudir con él siempre que fuera necesario al servicio del rey y defensa de la ciudad, se le entregaba esta insignia para pasearla por las calles, llevarla a las vísperas que se celebraban en la iglesia principal y después enarbolarla en las casas del cabildo, hasta el día siguiente»[33].

En América se propagaron tradiciones del «catolicismo popular» hispano-lusitano en cuestiones del todo accidentales, lo que mejor nos muestra el hecho de una tal tradición popular. Entre las poesías populares hispánicas se encuentra la siguiente, que con pocas variantes Ismael Moya hace figurar en su Romancero (y que Carrizo la ha encontrado también en otros horizontes americanos):

30. J. Alameda, *Argentina católica*, Buenos Aires 1942, 269.
31. C. Romero Sosa, *Cuatro siglos de navidades* en *Salta, en La navidad y los pesebres*, Buenos Aires 1963, 173-174.
32. D. Granada, *Reseña hist6rico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, Montevideo 1896, 67.
33. J. Verdager, *Historia eclesiástica de Cuyo* I, Milano 1931, 27,

La virgen se está peinando
debajo de los laureles:
los cabellos son de oro
y las cintas de terciopelo.
Ayer pasó san José,
le dijo de esta manera:
-¿Cómo quieres que te quiera
si estamos en tierra ajena?
Un hijo que yo tenía
mAs blanco que la azucena,
lo estaban crucificando
con una pluma de madera.
Vinieron los pajaritos,
vinieron las golondrinas,
le sacaron las siete espinas,
vino el Ave María
con un copón de oro
a recoger la sangre
del Niño Jesús[34].

La celebración litúrgica, los ritos de los sacramentos y sus respectivos sacramentarlos, el modo de cumplir la penitencia, las oraciones por enfermos y muertos, el matrimonio, las procesiones, peregrinaciones, jubileos, fiestas, bendiciones y devociones en general que se cumplirán en la época de la cristiandad hispanoamericana, son de raigambre hispano-lusitana, es decir, pertenecen a la cristiandad latino-germana y, fundamentalmente, de inspiración romana, en cuanto a la estructura esencial de la liturgia dentro de la cual se originaron los *pia exercitia*[35].

34. I. Moya, *Romancero* II, Buenos Aires 1944, 66.
35. Véase en especial el capítulo VIII de esta *Historia general*, sobre la Vida cotidiana» del catolicismo popular en América.

PRIMERA EPOCA

LA CRISTIANDAD AMERICANA

4
EL MODELO DE CRISTIANDAD EN AMERICA

I. Del Mediterráneo al Atlántico

En esta sección, todavía introductoria, deberemos exponer el contexto inmediato del proceso de la conquista de América, que servirá de marco a los trece ciclos de evangelización. Decimos que son *trece* (pueden ser más pero no menos) ciclos, a fin de lograr una visión sintética y en función pedagógica, y esto por razones antropológicas, económicas y aun políticas. De lo que se trata es de explicar el por qué llegaron los hispano-lusitanos a América, y por qué la evangelización se realizó como acción fundamental de la cristiandad ibérica en nuestro continente.

1. *Expansión geopolítica de la cristiandad latino-germana*

El cristianismo había en realidad evangelizado el Mediterráneo, y desde él las Galias y los pueblos eslavos. Las comunidades al este de los límites del Imperio romano o bizantino no lograron sobrevivir a las persecuciones, sino en reducidísimo número. Pero el hecho de que el Mediterráneo haya sido como el *centro* geopolítico de la historia mundial hasta el siglo XVI, nos exige preguntarnos: ¿por qué logró tal centralidad y cuál fue la causa de su decadencia?

El Mediterráneo fue el *centro* de la historia antigua y medieval por que en sus aguas se unen Africa, Asia y Europa. Las caravanas de la lejana China, llevando sus objetos preciosos, cruzaban por el valle del Tarin y el Turkestán, el valle del Oxo para pasar por el norte de la Mesopotamia y terminar su recorrido en Antioquía o Bagdad. Otra ruta salía de la China por el mar de la China, tocaba las costas hasta la India, y de allí, una por tierra, por Kabul, se unía a las caravanas del Oxo, otra continuaba por el mar (que será llamado el mar de Arabia, el Océano Indico) e internándose por el mar Rojo iba a desembocar en la Alejandría de los egipcios, donde, por otra parte, llegaba la ruta procedente del Africa negra siguiendo el valle del Nilo o los desiertos del occidente del valle.

Europa volcaba igualmente al Mediterráneo sus productos y culturas. Por el Danubio llegaban los metales de los países Bálticos. Los ríos Po y Ródano volcaban igualmente sus riquezas que venían desde el Rhin.

El norte del Africa también se unía al Mediterráneo, como hemos dicho, en especial la *ruta del oro,* que tanta importancia tendrá en el hecho del

descubrimiento de América. Procedente del sur del Sahara, de la sabana africana, de los grandes reinos de Ghana, Mali y otros, el oro fluía hacia el norte por caravanas que atravesaban el desierto. Allí también se originó el comercio con esclavos negros que se intercambiaban con sal o con oro. El oro y el esclavo estarán íntimamente relacionados a la historia latinoamericana.

En el Mediterráneo confluía entonces Asia, Africa y Europa. Ese mar fue en un tiempo en parte de los egipcios o los fenicios, después de los griegos. Su parte occidental primero de los cartagineses y después de los romanos, que lograron por primera vez unificarlo. Después de los bizantinos y en parte de los árabes. La presencia de los turcos cambia el sentido de la historia del Mediterráneo y crea las condiciones de su decadencia. Con la batalla de Lepanto (1571) los españoles vencen a los turcos pero, al mismo tiempo, constituyen al Mediterráneo como un mar secundario del Océano Atlántico.

Como se habrá observado, las culturas amerindianas tan lejanas del Mediterráneo teniendo por su centro al Océano Pacífico (que funcionaba como lo ignoto más allá del mar de la China, lo absolutamente periférico), nada tenía que decir en este mundo. *Los americanos eran los mas orientales de los orientales.* Sólo condiciones excepcionales permitirían que Amerindia participara en la historia mundial —aunque le tocará jugar un triste papel de oprimidos—, y será gracias al pasaje del Mediterráneo al Atlántico.

¿Cómo se produjo el «nacimiento» del Atlántico? ¿Cómo pudo un mar secundario del Mediterráneo, las caóticas aguas más allá de la *Finis terrae,* constituirse en el centro geopolítico de la historia hasta el presente?

El origen del fin comenzó a producirse por una fisura que se fue profundizando y que terminará por ser abismal. El imperio romano comenzó a producirla, al no incluir en sus fronteras a los persas. Con ello perdieron las rutas comerciales del Oxo y la Mesopotamia, que quedaron en manos de los partos arsácidas (desde el siglo III a.C.), y después de los persas sasánidas (desde el siglo II a.C.). Los árabes unificaron nuevamente a Persia con el Mediterráneo, pero ahora separó a la cristiandad (bizantina, latina, rusa, armenia, etc.) del oriente. Los árabes pusieron un muro a la Europa de las cristiandades. El oriente se transformó en tierra de misterio. Los viajes de un Marco Polo, de un Plan Carpin (1245-1247), Ruysbroeck (1253-1255) o Montecorvino de poco sirvieron. El Mediterráneo cristiano quedó aislado, encerrado, sitiado. Pero este encierro se aumentará por la irrupción de los turcos, que vienen avanzando desde el siglo VI, y que toman Bagdag en el 1055: el Khalifato se transforma en Sultanato Seldjuk. Por último tomarán Constantinopla en el 1453 y sitiarán a Viena (1532). El muro con el oriente es impenetrable, y las mismas ciudades mercantiles cristianas del Mediterráneo (Venecia, Génova, Nápoles, Amalfi. etc.) sienten el efecto del enclaustramiento.

Por su parte, la cristiandad latino-germana intentará salir de sus límites geopolíticos. El *primer intento,* antes de todo lo relatado, lo protagonizan los hábiles navegantes nórdicos, los normandos («hombres del norte») que dominan el Báltico, y que fundaron la civilización de Kiev hasta el mar Negro. En el 700 llegan a Shetland, en el 800 a las islas Feroer; a Islandia en el 860. Normandía recibió su influjo desde el 896, y llegan hasta imponer un rey en Inglaterra (Guillermo el conquistador, en el 1066).

Pero, a nuestros fines, no podemos olvidar que llegaron a Groenlandia en el 982, y a Vinland en el 1000. Esta Vinland es nuestra América, la del norte, en Terranova. Esta fue la primera expansión europea, todavía efímera, sin

futuro, y, sobre todo, sin infraestructura que le permitiera reproducción, continuidad en el tiempo.

La *segunda expansión* europea fuera de sus límites tiene ya mayor significación, porque es el fruto de una revolución agrícola que le permitió, al aumentar la producción de alimentos, comenzar una explosión demográfica. Del año 1000 al 1340 Europa pasa de 24 a 55 millones de habitantes[1]. Los monjes (benedictinos, Cluny, Cister) conquistan selvas y pantanos: se mejoran las técnicas de cultivo, se aumentan las áreas cultivadas. Su fruto, no como determinación absoluta, son las cruzadas. El «catolicismo guerrero»[2] había nacido en España y Portugal desde el siglo VIII, en lucha continua contra los árabes y su «guerra santa» *(Djihad,* uno de los preceptos fundamentales del Corán). Lo cierto es que el papa Urbano II, convoca a los cristianos a la cruzada el 26 de noviembre de 1095 en el concilio de Clermont. En la primera de dichas cruzadas (1096-1099) los cristianos llegan a conquistar de Odessa hasta Jerusalén. San Bernardo predica la segunda cruzada (1147-1149). Lo cierto es que, aunque los mercaderes de Venecia, Génova u otras potencias navieras hubieran querido retener para siempre ese lugar central del comercio mundial que era Palestina, los árabes y turcos resisten y terminan por expulsar a los cristianos después de la séptima cruzada de Aco en el 1291. La cristiandad vuelve a sus límites y debe resistir la crisis del siglo XIV, su catástrofe demográfica, la decadencia del feudalismo, y el crecimiento de la burguesía en las ciudades.

Pero es allí donde se genera la *tercera expansión* europea, y, ahora sí, irreversible. Esta se realiza por el norte, y los protagonistas son los rusos que venciendo a los mongoles comienzan la conquista de la tundra o bosques helados que los llevará al Océano Pacífico, como hemos visto. Pero más importante aún será la expansión de la cristiandad por el occidente, y sus protagonistas serán Portugal y España.

Con igual espíritu guerrero que en el caso de las cruzadas, Fernando de Aragón llama en 1481 a una nueva cruzada contra los musulmanes del Reino de Granada. Después de numerosas escaramuzas toma Ronda en el 1485, Málaga en 1487, Baza en 1489. En el 1490 queda sólo Granada en manos de Abu-Abdala Mahomed (llamado por los cristianos Boabdil). Se hizo el último ejército con infantes de toda la Península, de Castilla y Aragón, con barcos italianos, soldados suizos y de otras nacionalidades. El 2 de enero de 1492 se tomaba Granada, y sólo diez meses después, el 12 de octubre del mismo año el navegante Cristóbal Colón descubría unas islas perdidas en el mar Océano, pretendidamente de Asia.

Como puede verse, la última cruzada de la cristiandad latina empalma hasta en el año, con el hecho del descubrimiento y la inmediata conquista de nuestro continente. La visión del mundo, la agresividad que durante siete siglos había ejercido contra los infieles, caerá ahora con mortal fiereza contra los más asiáticos de los asiáticos, contra un pueblo que no había todavía alcanzado propiamente la edad de los metales, sino que en el mejor de los casos se encontraba en el calcolítico. Pero antes debemos todavía recordar algunos acontecimientos.

1. Cf. B. H. Slicher van Bath, *The agrarian history of Western Europe, A.D. 500-1580,* N. York 1963; Ch. Parain, *The evolution of agricultural technique,* en *The Cambridge Economic history of Europe, I. The agrarian life of the Middle Ages,* Cambridge Univ. Press 1966; G. Duby, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval,* Paris 1962.

2. Cf. E. Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800,* Petrópolis 1978, 31 s.

En efecto, Portugal, que había logrado la unidad nacional antes que España, y cuyo feudalismo cayó en decadencia más pronto (ya que en el siglo XIII el campesino portugués no estaba sometido jurídicamente a servidumbre y tenía posibilidades de cambiar de señorío), inició su expansión naviera en primer lugar. La burguesía mercantil urbana se desarrolló en los puertos, lo que la inclinó a dedicarse al comercio. Por el contrario, la *ley de semarías* que permitía la apropiación por los que las cultivaran de las tierras baldías (aunque pertenecieran a la corona, Iglesia o aristocracia feudal), impidió que los campesinos fueran a las ciudades; y las artesanías y otras formas de manufacturas no se desarrollaron (como en Flandes o al norte de Italia, por ejemplo).

Eso llevará a Portugal (y también a España, por otras causas), a internarse en el mercantilismo que nunca será capitalismo industrial. Todo ello impulsó a la burguesía de los puertos a lanzarse tempranamente al mar, apoyada por la monarquía que había logrado una rápida hegemonía en el territorio. El rey Diniz, que celebra un tratado comercial con Inglaterra (1294), sentó las bases del poderío marítimo portugués. Así surge la figura de Enrique el Navegante (1394-1460), que con la ayuda de su padre el rey João I, y luego de su sobrino Alfonso V, impulsó las exploraciones y descubrimientos, y fundó la primera escuela científica de navegación del mundo. Enrique pretende establecer un comercio directo, en lo que se refiere al oro y a la trata de esclavos, con las costas occidentales de Africa.

Para ello en 1419 se descubre el grupo de las islas Madeira. En el 1431 el de las Azores. En 1445 las del Cabo Verde. En 1482 se llega al Congo. En 1487 se pasa el Cabo de Buena Esperanza. En 1498 Vasco de Gama llega al mar Arábigo y toca la India. Goa, Bangalore, Calicut, Cochin, y después Meilapour (Santo Tomás) en la India se abren a la influencia portuguesa.

Los árabes habían necesitado dos siglos para dominar de una manera empírica, con las técnicas de los «32 rumbos», la navegación entre Sofala (el país del oro), Deccan (el país de las especias), el golfo Pérsico y la India, y por la vía de Malacca, a Insulandia y la China. Los portugueses dominaron la *Volta* (Portugal-India) en sólo quince años, gracias a sus métodos científicos de navegación[3].

De esta manera se abría el *Atlántico sur africano* y se le conectaba con el Océano Índico. Un enorme espacio se abría para Europa y ahora era el mundo árabe el que quedaba rodeado.

Todo este imperio naviero es apoyado con la toma de Ceuta en 1415, la ciudad de El-Ksar-es-Seghir en 1448, Arzila en 1471 y Tánger; Agadir en 1505, Safim en 1508, Azmur en 1513 y Mazagan en 1514. Se instalaron puertos comerciales en Ormuz (Persia) en 1515, Colombo en 1518, Diu en 1536. Desde 1510 Goa es el centro del despliegue del mercantilismo portugués en la India. Esto convulsiona todo el África y el Asia.

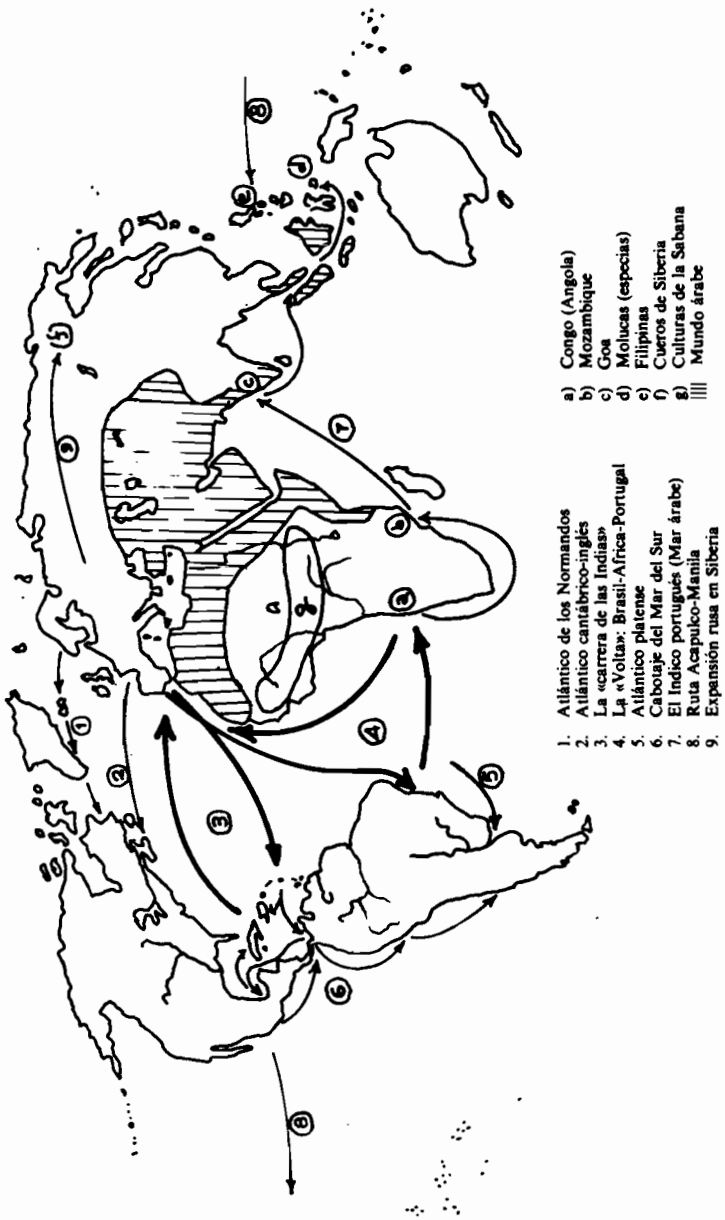
> El desplazamiento del centro del capitalismo mercantil europeo naciente, del Mediterráneo hacia el Atlántico, provocará la crisis del África, se nos dice. Este desplazamiento acaba, en el siglo XVI, con las ciudades italianas, al mismo tiempo que arruinará al mundo árabe y al África negra sudano-sahariana. El desplazamiento del centro de gravedad del comercio en África desde la sabana interior hacia la costa refleja la transferencia del centro de gravedad desde Europa del Mediterráneo hacia el Atlántico[4].

3. P. Chaunu, *Conquête et exploration des Nouveaux Mondes*, Paris 1977.

4. Samir Amin, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Barcelona 1974, 48.

ESQUEMA 4.1

Los cinco Atlánticos



En África los reinos de la Sabana al sur del Sahara, tales como Ghana, Malí, Songhai, Tekur, Mossi, Sossos, Benin, Bornu, Haussas, etc. —en distintas épocas—, serán los más afectados.

Los portugueses se implantan firmemente en África en dos regiones. En el llamado Congo, fundando Luanda en 1576, y en el reino de Monomotapa (Mozambique), llegando a Sofala en 1505.

Este Atlántico sur africano será igualmente *brasileño,* y sólo por razones geopolíticas España reforzará Buenos Aires para impedir una hegemonía total lusitana. Ya lo veremos en la cuestión del triángulo Portugal-Brasil-Africa, y, esencialmente, en la cuestión inhumana de la trata de los esclavos negros.

Había siempre un *Atlántico subártico* de los normandos, del que ya hemos hablado.

Había todavía un *Atlántico norte del Cantábrico,* de los gallegos españoles, de Inglaterra y del Báltico (con la confederación de la Hansa)[5], y que unificaba Burgos, Bilbao, Brujas, Londres, y las costas de Norteamérica, y que será usada por los *pilgrims* en su momento.

Pero el Atlántico propiamente dicho del siglo XVI fue el *Atlántico de la Carrera de Indias*[6], el que saliendo de Sevilla y después de Cádiz llegà al Caribe (siguiendo el curso de la corriente oceánica Nordecuatorial, que ya Colón definió desde su segundo viaje). Esta ruta fue un monopolio andaluz-canario, y significó el despliegue final de la apertura al Atlántico, algo posterior a la portuguesa, que realizaron los españoles desde el siglo XIV. Al menos hasta el tratado de Utrecht (1713), será la vía naviera más importante de la historia mundial (es decir, durante el siglo XVI y XVII). Desde la isla Dominica, Cartagena de Indias, San Juan de Ulúa, Panamá, La Habana, San Juan de Puerto Rico, todo en torno a Santo Domingo, «el Mediterráneo del Nuevo Mundo» como lo denominó Humboldt, siguiendo la corriente del Golfo, volvían las flotas a Sevilla o Cádiz.

Pareciera que ya en 1291 se estipuló en el tratado de Monteagudo, entre Sancho IV y Jaime II de Aragón, que se dividirían el radio de acción de Castilla y Aragón en Marruecos. Lo cierto es que en 1313 Túnez se declara tributario de Aragón. Alfonso V logra victorias en Gelves en 1432, en Túnez. Pero es especialmente la cuestión de las Canarias la que abre a Castilla al Atlántico.

Desde 1312 los genoveses habían llegado a las costas de las Islas Canarias[7].

En la primera mitad del siglo XIV, poco a poco se hacen presentes misioneros españoles y comienza la misión. La ocupación en regla la hacen Gadifer de la Salle y Jean de Bethencourt, quienes ligan las Islas a Castilla. El 7 de julio de 1404, Benedicto XIII firma la bula de erección de la nueva sede episcopal de Rubicón, y nombra como obispo a Fray Alonso de Barrameda OFM. La conquista de Bethencourt fue violenta y presagia ya lo que acontecerá en América. De todas maneras, estas experiencias pesarán fuertemente cuando se abra la realidad del Nuevo Mundo.

5. P. Chaunu, *o.c.*, 260.

6. Cf. P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique (1504-1620),* Paris 1955-1959. Para la etapa previa véase del mismo autor *L'expansion européenne du XIIIe. au XVe. siècle,* Paris 1969.

7. Cf. J. Zunzunegui, *Los orígenes de las misiones en las islas Canarias:* Revista Española de Teología I (1941) 364-370.

2. *Primeras experiencias evangelizadoras ibéricas atlánticas*[8]

España y Portugal habrán tenido, en todo el proceso de la reconquista, experiencias misioneras en su propio suelo peninsular, con respecto a los musulmanes que iban quedando en sus tierras cuando la frontera de los cristianos avanzaba hacia el sur. Musulmanes (de diversos pueblos, razas y reinos) y judíos aprendieron a convivir con los hispano-lusitanos. De todas maneras, la historia es conocida, este tipo de misión —que secundaba la victoria violenta de las armas— está confundida en el proceso de expansión de la cristiandad, tomada ésta ahora como la totalidad histórico concreta en situación de agresiva lucha contra el enemigo secular. Pero a los fines de una historia de la Iglesia latinoamericana nos importa más la experiencia de ultramar.

Portugal se adelantó a España en sus misiones fuera de su territorio. Don Enrique donó las islas de Cabo Verde y la costa de Guinea a la Orden del Cristo para que las evangelizara. Desde 1482 los nativos del Congo pidieron misioneros, los que llegaron el 29 de marzo de 1491. El domingo de pascua se bautizaba el rey Soio, en la ciudad de San Salvador. En 1518 se consagraba obispo de Utica a don Enrique, hijo de un rey congolés. De todas maneras, las misiones tuvieron graves problemas y se trasladaron hacia el sur, a Angola (1570). A Mozambique llegan los misioneros dominicos en 1546. En Monomotapa alcanza el martirio el padre Gonzalo da Silveira (el 15 de marzo de 1561). En la India es igualmente martirizado el padre Pedro de Covilhã en 1498. En el 1500 llegan a Calcuta los franciscanos. En 1542 las misiones franciscanas tenían 11 conventos, tres colegios y 80 residencias desde el Africa Oriental a Singapore (en el Océano Índico entonces). En 1542 llega a Goa san Francisco Javier, que pasará al Japón. En 1556 llega a la China fray Gaspar de la Cruz, o.p.

De todas maneras, todas estas obras misioneras portuguesas tuvieron siempre sobre sí el inmenso peso de estar entrelazadas con una cruzada con sentido político económico: significaba la dominación política sobre los nativos y su explotación económica. Los misioneros no podrán ocultar ser la avanzada ideológica de una Europa mercantilista, generando profundas injusticias y destructora del orden cultural nativo del Africa y Asia.

El romano pontífice comenzó a bendecir las cruzadas portuguesas desde la bula *Sane charissimus* (del 4 de abril de 1418), donde Martín V confiaba a Juan I las campañas africanas. Eugenio dio nuevas concesiones en las bulas *Rex regum* de 1436 y 1443. Nuevamente concede al rey los territorios y bienes de musulmanes e infieles por la bula *Romanus pontifex* del 8 de enero de 1455, donde prohíbe la entrada de otro reino que no sea Portugal, con responsabilidad de enviar sacerdotes y administrar los sacramentos. Aquí Roma comienza a conceder, en su debilidad, demasiado derecho a la sociedad política portuguesa, al Estado.

Por la bula *Inter caetera* Calixto III dio a la Orden de Cristo, jurisdicción espiritual sobre los territorios conquistados, el 13 de marzo de 1456. Y, finalmente, al erigir la diócesis de Funchal, por la bula *Pro excellenti praemi-*

8. Ch. M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XIV siècle:* Revue d'Histoire Ecclésiastique 48 (1953) 683-718; 49 (1954) 438-461; 51 (1956) 413-453; *Ibid.*, 809-836; 53 (1958) 5-46 y 443-471; T. de Azcona, *Isabel la católica. Estudio crítico de su vida y de su reinado,* Madrid 1964.

nentia, del 12 de junio de 1514, otorgó el derecho de presentar el obispo al rey, y por la bula *Dudum pro parte,* del 31 de marzo de 1516, dio derecho de patronato sobre todas las iglesias y dominios conquistados. La archidiócesis de Funchal (de la que dependían las diócesis de las Azores, Cabo Verde, Santo Tomé y Goa, erigidas el 3 de noviembre de 1534) pasó a ser sufragánea de Lisboa en el momento que se funda la diócesis de San Salvador de Bahía, en 1551.

España por su parte, había recibido las Islas Canarias del papa Clemente VI (1342-1352), en 1344, concedidas al príncipe castellano Luis de la Cerda. Pero hemos visto que sólo en el siglo XV se estabilizó la colonización. De todas maneras hubo, parece, una misión vizcaína, la de Martín de Ruiz de Avendaño de 1377, y otra andaluza y vizcaína también que partió de Sevilla en 1393 y 1396.

Lo interesante para nuestra historia es que los habitantes de la isla, como no eran musulmanes y no pertenecían al África negra, nunca fue aceptado que se les tratara como esclavos, tanto por la santa sede como por la Corona hispánica. Este es el antecedente de la disposición de Isabel la Católica en cuanto a la libertad natural de los indios. De todas maneras se sucedieron pillaje, piratería y esclavitud, hasta la misión del obispo Fernando Calvetos, que desembarca en la isla el 1 de febrero de 1431, apoyado por numerosas bulas del papa. Los obispos se sucederán; muchos indígenas optan por el evangelio, pero esto no evita a que continúen las piraterías y los atropellos contra los nativos.

En el tratado de Alcácobas y Alcántara, de 1479, pasan definitivamente a España; los Reyes Católicos se ocupan un poco más de su evangelización. En este tiempo se funda en Ondárroa (Guipúzcoa), un seminario para formar misioneros para las Canarias[9], franciscanos. De todas maneras, a los nativos «los tienen cautivos en hierros como si fuesen moros»[10].

En la bula *Aeterni regis* del 21 de junio de 1481, Sixto IV, al hablar de las Canarias para España y Fez para Portugal, crea el antecedente del arbitraje papal y de una cierta división del espacio que es ya la protohistoria del tratado de Tordesillas. De todas maneras, bien poco son los 7.741 vecinos españoles, y unos cuarenta mil indígenas, en unos 4.000 km^2, que durante un siglo conquistó España en Ultramar, en comparación con la población y extensiones que se le abrirán en el siglo XVI.

II. La conquista[11]

Se trata ahora de subir, al fin, a las caravelas de Cristóbal Colón y, con él, salir de Palos, puerto de Andalucía, el 3 de agosto de 1492 hacia el ignoto Mar del Occidente para buscar en el horizonte a la India, el Japón, la China, el

9. Cf. I. Omaechevarría, en Missionalia Hispanica 14 (1957) 539-560.

10. G. Woefel, en Anthropos (Viena) 25 (1930) 1014.

11. Para visiones generales de conjunto, véase M. Ballesteros Gaibrois, *Historia de América,* Madrid 1954; A. Ballesteros y Beretta, *Historia de América y de los pueblos americanos,* Barcelona-Buenos Aires 1946; R. Konetzke, *América latina. II. Época colonial,* México 1974; S. Zavala, *El mundo americano en la época colonial* I, México 1967; M. Hernández Sánchez-Barba,

Oriente. Deberemos también acompañar a Pedro Alvarez Cabral, que zarpaba de Lisboa el 9 de marzo de 1500. La diferencia consiste en que Colón es el último *mercader* del Mediterráneo, con unas 90 personas, sin militares ni eclesiásticos, apoyado por los burgueses y banqueros sevillanos (Luis Santángel invirtió en la empresa más de un millón de maravedíes). El 17 de abril del 92 Colón lograba que se le concedieran «todas é cualesquier *mercaderías*, si quier sean perlas, piedras preciosas, oro, plata, especiería, é cualesquier cosa é mercaderías de cualquier especie...»[12].

Mientras que Alvarez Cabral, sólo ocho años después, es un *conquistador* del Atlántico, con 1.500 hombres, 1.000 de los cuales eran «soldados seleccionados y bien armados», y si su objetivo era entablar por medios pacíficos relaciones comerciales con las Indias, de todas maneras era necesario no «abandonar la empresa, cualquiera que fuese la resistencia»[13]. Con estos viajes se abrió para España el Atlántico y para Portugal el Atlántico de la *Volta* afro-brasileña.

Por ser la *conquista* uno de los procesos históricos más gigantescos, en lo que tienen de praxis dominadora, queremos tratar la cuestión por partes, ya que determinará esencialmente el proceso evangelizador. El «choque» de la totalidad histórico concreta de España y Portugal (que hemos estudiado en el *capítulo III* y en el comienzo de éste) y del hombre amerindiano (que vimos en el *capítulo II*) definirá toda la historia posterior de nuestro continente, y, por supuesto, la historia de la Iglesia también. Se trata, como pocas veces de manera clara y tan brutal en la historia humana, de la *dominación* simple de un hombre sobre otro, y esto, como pocas veces igualmente, en nombre de los principios más sagrados, poniendo entonces a Dios mismo como el fundamento del avasallamiento del otro.

Lo peor del acontecimiento de la conquista de América fue que, en realidad, no se descubrió un nuevo continente sino que se «tropezó» con lo inexistente (como cuando en una habitación a oscuras, para ir a encender la luz, alguien se tropieza con una silla y cae). «Tropezar con América» en su camino hacia Asia fue lo que le aconteció a Colón, y, por ello, ante lo inexistente e inesperado todas las soluciones serán improvisadas, no pensadas... Cuando pasen dos generaciones, a mediados del siglo XVI, se comenzará a tener conciencia de lo que se ha irremediablemente hecho: se ha asesinado al hombre americano. Para vislumbrar a qué punto Colón llevaba en su mente toda la protohistoria que hemos resumidamente relatado en el *capítulo III*, léase con cuidado este texto de su *Diario a bordo:*

> La información que yo había dado a vuestra alteza de las tierras de India y de un príncipe que es llamado Gran Khan, que quiere decir en nuestro romance rey de reyes, como

Historia universal de América I, Madrid 1963; P. Chaunu, *L'Amérique et les Amériques*, Paris, 1964; H. F. Cline, *Latin American history*, London 1967; T. Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América latina*, Madrid 1970; C. H. Haring, *El Imperio hispánico en América*, Buenos Aires 1958; R. Levene, *Historia de América* I, Buenos Aires 1940; F. Morales Padrón, *Historia General de América*, Madrid 1962; M. Moerner, *Lateinamerika*, Stockholm 1957; J. Stanley-B. H. Stein, *La herencia colonial de América latina*, México 1971; J. Vicens Vives, *Historia social y económica de España y América*, Barcelona 1957-1959. Se espera el *Latin America Cambridge History*, en seis volúmenes, en el que colaboran en la parte de historia de la Iglesia J. Barnadas, E. Hoornaert, J. Prien y E. Dussel (miembros de CEHILA).

12. I. P. Maguidóvich, *Historia del descubrimiento y exploración de Latinoamérica*, Moscú s/f, 31.

13. *Ibid.*, 73.

> muchas veces él y sus antecesores habían enviado a Roma a pedir doctores en nuestra fe, porque le enseñasen en ella, y que nunca el santo padre le había proveído y se perdían tantos pueblos creyendo en idolatría e recibiendo en sí sectas de perdición; vuestras altezas, como católicos cristianos y príncipes amadores de la santa fe cristiana y acrecentadores de ella, y enemigos de la secta de Mahoma y de todas las idolatrías y herejías, pensaron enviarme a mí, Cristóbal Colón, a dichas partes de India, para ver los dichos príncipes, y los pueblos y tierras y la disposición de ellas, y de todo, y la manera que se pudiera tener conversión dellos a nuestra santa fe[14].

Colón había partido, en su equipaje, con un judío que conocía bien el árabe y el hebreo, para poder comunicarse con los mongoles (cuyos jefes eran Khanes). El texto nos deja ver la tradición del «preste Juan» (los etíopes), los relatos de Marco Polo sobre el Extremo Oriente, y siempre en el horizonte el hombre musulmán. Con este horizonte de comprensión Colón llegó a las Bahamas un 12 de octubre de 1492. A los ojos dominadores de los europeos, el habitante desconocido de desconocidas tierras era simplemente «algo ahí», en bruto, pura presencia que no decía nada. La barbarie por excelencia. Para revivir la experiencia del descubrimiento del otro, americano, léanse los capítulos 39 a 81 de la *Historia de las Indias,* libro I, de Bartolomé de las Casas:

> Venido el día, que no poco deseado fue de todos, lléganse los tres navíos a la tierra, y surgen sus anclas, y ven la playa toda llena de gente desnuda, que toda el arena y tierra cobrían... cómo andaban todos desnudos, como sus madres los habían parido, con tanto descuido y simplicidad, todas sus cosas vergonzosas de fuera, que parecía no haberse perdido o haberse restituido el estado de la inocencia, en que un poquito de tiempo, que se dice no haber pasado de seis horas, vivió nuestro padre Adán[15].

Este primer encuentro del mercader del Mediterráneo y del amerindiano del Caribe[16] del ciclo de los Plantadores, fue sumamente pacífico, humano, de respeto y mutua admiración, delicadeza, alegría. Pero no bien se conoció el descubrimiento, con la aprobación del rey, todo cambió. El Mediterráneo comenzaba su agonía, nacía el Atlántico y con él la *conquista:*

> En breves días se aparejaron en la bahía y puerto de Cádiz diez y siete navíos grandes... bien proveídos y armados de artillería y armas. Trujo muchas arcas... para oro y otras riquezas de las que los indios tuviesen. Llegáronse mil quinientos hombres, todos o todos los más a sueldo de sus altezas[17].

¡La conquista ha comenzado!

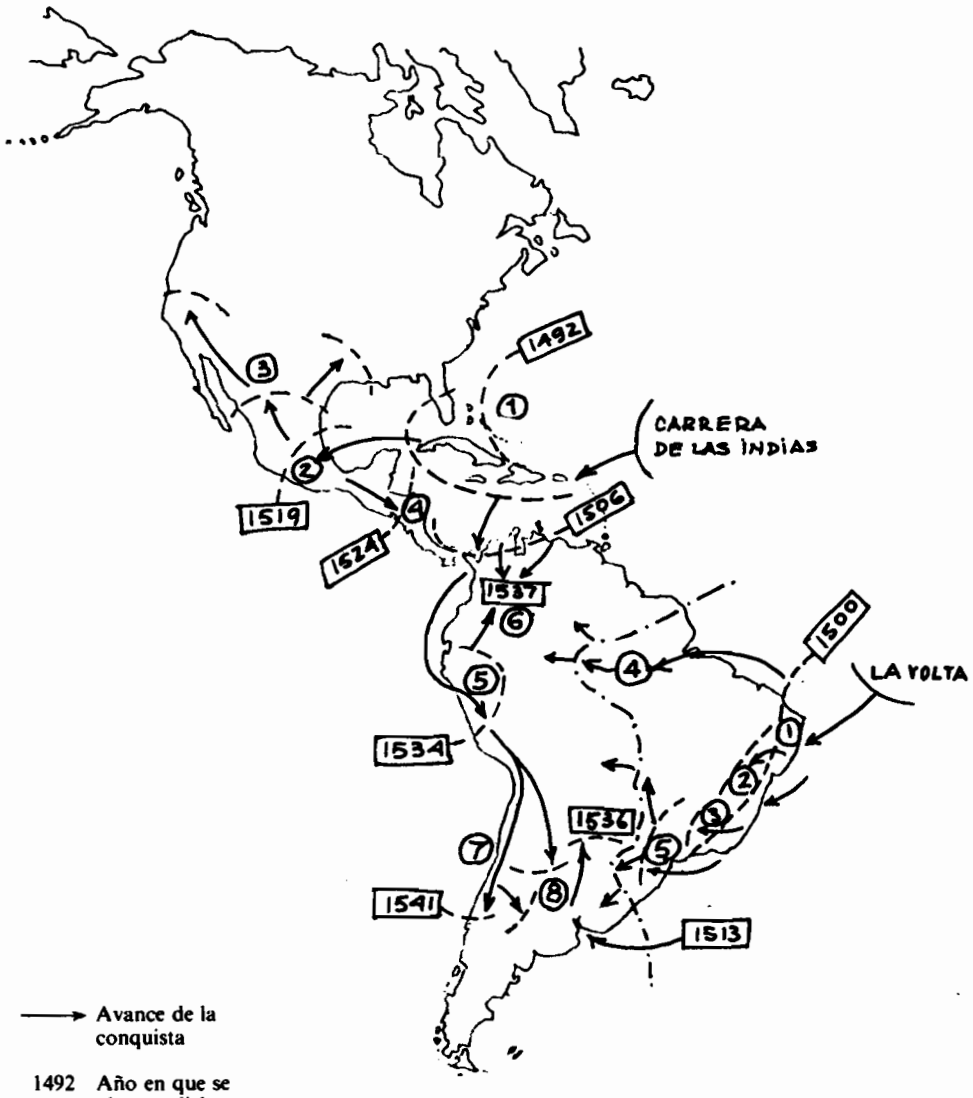
1. *Geopolítica de la conquista*

El proceso de la conquista tuvo un ritmo propio creciente al comienzo y, a mediados del siglo XVI, se paraliza casi totalmente. El ritmo es el siguiente. Si España durante todo el siglo XV había sólo conquistado Canarias, el ritmo crecerá precipitadamente: de 1492 a 1500 se descubrirán unos 50 mil km2, pero con Tierra Firme (de Panamá a las costas de Venezuela) y con el resto de las

14. A. Ballesteros y Beretta, en *Historia de América y de los pueblos americanos* IV, 540.
15. Capítulo 40; Madrid 1957, vol. I, 139-140.
16. No se olvide que se trata de culturas intermedias, ni urbanas ni de nómadas propiamente dichas, plantadores antillanos (Cf. en este tomo I/1, capítulo 2/IV, 2.a.).
17. B. de las Casas, *o. c.* I, 242-243.

ESQUEMA 4.2

Avance cronológico de la frontera de la Conquista



Antillas en 1515 eran ya unos 300 mil km2 los descubiertos, más o menos la superficie de Castilla. Entre el 1517/1519 a 1540 (desde el descubrimiento de México hasta el Perú), la extensión subirá hasta dos millones de km2, para sólo aumentar unos 500 mil km2 hasta el 1600[18]. Este territorio es superior a lo que la cristiandad latina había logrado en toda su historia. Y si incluimos los territorios que se logran en Brasil hasta el 1700 podría decirse que el cristianismo ha duplicado su implantación geográfica.

En cuanto al ritmo de contacto poblacional, el ritmo es todavía más abrupto. En el Caribe y Tierra Firme no debía superarse una población de tres millones de personas hasta el 1517 (a los 25 años del descubrimiento de América). De 1519 a 1541 (incluyendo entonces Chile y Asunción y el norte minero de México) en la hipótesis más baja se habría logrado un contacto con unos 25 millones de personas, pero en hipótesis alta hasta 50 y 80 millones de amerindianos. Es decir, en dos decenios (1520-1540) se logró llegar a más del 80 por ciento de la población americana, que se situaba en la *América nuclear*[19]: 1/5 de la población mundial[20]. Veamos ahora lo que pudiéramos llamar las fases de la conquista (con subfases internas).

La *primera fase* se sitúa en el Caribe (1492-1519) y tiene por centro a la ciudad de Santo Domingo (fundación efectuada el 5 de agosto de 1494 con los sobrevivientes de la Isabela). La región sur de la Isla reemplazó bien pronto a Andalucía como *plataforma* de despegue para la conquista en su primera fase. Allí comienza todo; también el sistema de los *repartimientos*. En 1503 llegan 2.500 inmigrantes; es como una segunda conquista del Caribe. En 1508 comienza la «subida» de Cuba, con mayor extensión, y en 1511 Diego de Velázquez con 300 colonos «pacifica» la isla. Entre los colonos se encontraba Bartolomé de las Casas. En esta época se produce otro salto cualitativo. Se descubre la Tierra Firme y Castilla del Oro. Van 225 españoles a Cartagena de Indias, después a Santa Marta, a Santa María la Antigua del Darién, a Cumaná.

La *segunda fase* como un redescubrimiento de América, tiene ahora por *plataforma* a Cuba, y se trata de la *conquista* (por primera vez con real sentido) del Imperio azteca y demás reinos de México. Este proceso dura desde sus albores de 1517 hasta 1530 (desde que se sabe de su existencia hasta la organización de la Segunda Audiencia bajo la presidencia del obispo Fuenleal). En 13 años son dominados de 10 a 20 millones de amerindianos. A España no le interesa conquistar territorios, sino hombres: lo que importa es «mano de obra», fuerza productiva. Como atraídos por el imán de la riqueza (que se produce por el trabajo de personas sumadas), España va hacia el corazón de las regiones densamente pobladas. Las expediciones de 1516-1518 han dado noticias en Cuba de la existencia de México. Hernán Cortés recibe las instrucciones el 23 de octubre de 1518; el 18 de febrero de 1518 parte hacia Yucatán. En la isla Cozumel libera al padre Gerónimo de Aguilar, prisionero de los mayas desde 1511; él será el traductor español del maya. Doña María Malintzin, la Malinche, será la traductora náhuatl-maya-español. Como siempre, este choque tendrá un sentido religioso, más bien que evangelizador. Era un enfrentamiento de «dioses» y no de hombres. El mismo rey de los aztecas, Moctezuma, creía que Cortés era un dios que venía a pedir cuenta a los

18. P. Chaunu, *Conquête et exploration*, 132-136.
19. Cf. el capítulo 2/IV de este tomo I/1.
20. P. Chaunu, *o. c.*, 135.

usurpadores del poder por sus injusticias. El 8 de noviembre de 1519 se interna Cortés en el dique del lago Texcoco hacia la ciudad lacustre de México. El 23 de mayo de 1520, quedando la ciudad de Tenochtitlán a las órdenes de Pedro de Alvarado, en ausencia de Cortés, deciden los españoles matar a la élite azteca en una gran fiesta en el Templo mayor de México, donde estaba toda la aristocracia del Imperio:

> Vienen a cerrar las salidas, los pasos, las entradas... Ya nadie pudo salir. Inmediatamente entran en el patio sagrado para matar a la gente. Van de pie, llevan sus escudos de madera, y algunos los llevan de metal y sus espadas. Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales; dieron un tajo al que estaba tañendo; le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron; lejos fue a caer su cabeza cercenada. Al momento todos (los españoles) acuchillan, alancean a la gente y les dan tajos; con las espadas los hieren. A algunos les acometieron por detrás; inmediatamente cayeron por tierra dispersa sus entrañas. A otros les desgarraron la cabeza; les rebanaron la cabeza, enteramente hecha trizas quedó su cabeza. Pero a otros les dieron tajos en los hombros; hechos grietas, desgarrados quedaron sus cuerpos. A aquéllos hieren en los muslos, a éstos en las pantorrillas, a los de más allá en pleno abdomen. Todas las entrañas cayeron por tierra. Y había algunos que aún en vano corrían; iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos. Anhelosos de ponerse a salvo, no hallaban a dónde dirigirse. Pues algunos intentaban salir: allí en la entrada los herían, los apuñalaban. Otros escalaban los muros; pero no pudieron salvarse..[21].

A este sanguinario Alvarado los mayas le llamarán Tonatiuh (el Sol), porque era rubio, germano.

En 1521 controla, después de horribles sufrimientos del pueblo, el ejército español el corazón del Imperio azteca. Desde allí comenzará una larga travesía que terminará en pleno siglo XVIII, hacia el norte. Primero los tarascos, otomíes y los llamados «chichimecas», hasta llegar a Zacatecas y la región de las minas, para seguir, ahora muy lentamente, hacia California. Será el *tercer ciclo* de la conquista. En 1532 se descubre la península de California. Hacia el sur, siempre desde el Valle de México, se dirigirá la violencia hacia el país de los zapotecas (Oaxaca), que se defenderán valientemente; hacia el istmo de Tehuantepec, y de allí hacia Chiapas y Guatemala, el país de los mayas. Durísimas campañas de idas y venidas sin victorias rotundas:

> El 11 Ahau Katún, primero que se cuenta
> es el katún inicial.
> Ichcaansihó, Faz del nacimiento del cielo,
> fue el asiento del *katún* en que llegaron los extranjeros
> de barbas rubicundas, los hijos del sol,
> los hombres de color claro.
> ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron![22].

En 1524 habían llegado a Guatemala, y en 1525 el mismo Cortés hacía lo propio en Honduras. Nicaragua había sido descubierta desde el Pacífico. En 1527 Montejo se hace presente en Yucatán.

Hacia 1530 han terminado las dos primeras fases de la conquista; se ha terminado el ritmo alocado que se desatara en 1519. Sin embargo, comienza una *nueva fase* (después de la del Caribe y México). En 1523 Pascual de

21. *Informantes de Sahagún*, Códice Florentino, Libro XII, cap. 20; versión de Angel María Garibay.

22. *Testimonios mayas de la conquista*, en M. León Portilla, *El reverso de la conquista*, México 1974, 80.

Andagoya trae noticias de que al sur de Colombia actual hay un reino: el *Pirú,* con mucho oro, con animales extraños (las llamas o guanacos). Ahora la plataforma de despegue es *Panamá* (y no ya Cuba), de donde parten en 1524, gracias a los 20 pesos reunidos por el Maestrescuela del Cabildo eclesiástico de Panamá, Hernando de Luque (que será propuesto como obispo de la diócesis de Túmbez). Sólo en 1529 firma la capitulación Pizarro con el emperador; el 19 de enero de 1530 parte de Sevilla. El 29 de agosto de 1533 Atahualpa *Inca,* a quien se le exige oro por su vida, es estrangulado. La *conquista* llega a Cuzco el 15 de noviembre de 1533. La resistencia Inca fue mucho mayor que la Azteca; un siglo después todavía hay grupos insumisos, pero puede decirse que en 1540 el Imperio es controlado por los conquistadores, a sangre y fuego, tierra del terror e inseguridad.

De allí todavía partirá hacia el norte una columna proverbial por su violencia, la de Belalcazar (1534-1538), que se encuentra con la venida del norte, del Caribe, de Quesada (1536-1538) y con la de los mercenarios alemanes de los banqueros Welser y Ehinger (1529-1539). Así nacía el *ciclo neogranadino* de la conquista, tierra de violencias, que hará exclamar al obispo Juan del Valle:

> Hasta la hora de agora están los indios aún peor tratados que cuando entré en la tierra, porque el Licenciado Brizeño y sus compañeros han sido más conquistadores para destruir a los indios que jueces del Rey, de manera que parece esta tierra más tierra de Babilonia que de don Carlos... que es cierto son más fatigados que los israelitas en Egipto[23].

Y comenta en otra carta el gran obispo:

> Don Sebastián Belalcazar había ganado muchos indios, (pero) que son muertos, porque después... echó a los indios a las minas y los saca fuera de su naturaleza para proveer de bastimentos a los que sacan oro, llevan con cargas los del pueblo hasta diez leguas y hasta las mujeres preñadas y paridas llevan cargas, de lo cual mueren muchos... sin darle a los indios un tomín...[24].

Y hacia el sur del Perú, se avanzó al *Finis Terrae,* Chile, con la expedición de Almagro (1535-1537), llegando hasta el río Maule, que numeraremos como el *séptimo ciclo* de la conquista.

Por su parte, hacia el Atlántico, del Perú también llegará por intermedio de la dominación establecida en la Puna, de donde se bajó hacia el sur, hacia Salta del Tucumán. La tierra *del Plata* (la plata del Potosí), tuvo así tres corrientes colonizadoras: la peruana del norte, la chilena del oeste y la atlántica que remontando el Río de la Plata llegaba a Asunción (fundada en 1536 por don Juan Salazar y Espinosa).

La colonización portuguesa en Brasil y en el Maranhão fue distinta. Al enfrentarse sólo con cazadores y recolectores[25] y en el mejor de los casos con plantadores[26], la explotación de la mano de obra, de la fuerza productiva del amerindiano, fue difícil. No había estratificación social como entre aztecas, mayas, chibchas e incas. El Estado portugués era más débil que el español y concibió como empresa *privada* la conquista de los territorios y el logro de beneficios. Este sistema se denominó de capitanías hereditarias, tal como se

23. Carta del 8 de enero de 1551, desde Cali; en *Archivo General de Indias,* Quito 78.
24. Carta del 23 de diciembre de 1554, en *Ibid.*
25. Del ciclo cultural prehistórico del Brasil oriental; cf. cap. 2/III, 1.d.
26. *Ibid.*, IV, 2.b.

había hecho en las islas Madeiras, Azores, Cabo Verde y Santo Tomé. Juan III creó 14 capitanías y las concedió a 12 donatarios entre 1534 y 1536. El rey daba al donatario el derecho de esclavizar o vender a los indios, condenar a muerte a esclavos y hombres libres, recibir el diezmo de los metales preciosos y el 50 % del palo del Brasil *(pau-brasil)*[27].

El 7 de enero de 1549, Tomé de Sousa centraliza el poder colonizador a Salvador de Bahía como sede del gobierno.

El Brasil estará mucho más cerca que el Caribe de Europa. Desde Lisboa a Recife o Bahía el viaje promedio duraba 30 días y de vuelta 40 días. En cambio de Sevilla o Cádiz a Puerto Belo o Vera Cruz el viaje promedio duraba 75 días, y el de regreso 130 días[28]. Pero las distancias serán abismales, cuando se considera que no es lo mismo llegar directamente de Lisboa a Recife, que llegar de Sevilla a la Dominicana, Cartagena, Panamá, Callao. Y posteriormente por tierra a Lima, a Cuzco, Potosí, Salta del Tucumán, para alcanzar al fin a Buenos Aires. Obsérvense los resultados en la historia de la Iglesia, por ejemplo, del tiempo empleado en viajes.

ESQUEMA 4.3

Tiempo «medio» empleado en las diversas zonas o arzobispados en la elección de candidatos a obispo y en su llegada al obispado (1504-1620) (De 187 «períodos de gobierno»)[29]

Zona o Arzobispado	Desde la muerte o partida a la elección	Desde la elección a la llegada	Tiempo total de «Sede Vacante»
Santo Domingo	25 meses	22 meses	47 meses
América Central	32 meses	22 meses	54 meses
México	23 meses	21 meses	44 meses
Santa Fe	13 meses	22 meses	35 meses
Perú	44 meses	32 meses	76 meses
La Plata	47 meses	29 meses	76 meses
Hispanoamérica	31 meses	25 meses	56 meses

El tiempo de la «sede vacante» era el tiempo de la *distancia,* de los viajes transoceánicos, de los papeleos burocráticos (en España, Portugal y Roma). Son números que hablan por sí solos. Eran 47 meses para el Caribe, mucho

27. Duarte Coelho recibió la Capitanía de Pernambuco, Francisco Pereira Coutinho la de Bahía, Jorge Figueiredo Correia la de Ilhéus, Pero do Campo la de Porto Seguro, Vasco Fernandes Coutinho la de Espíritu Santo, Pero de Góis la de S. Tomé, Martim Alfonso de Souza la de Río de Janeiro. Por su parte, Pero Lopes de Souza la de Santo Amaro, la de Santana, y en el norte la de Itamaracá. João de Barros, Aires de Cunha y Fernão Alvarez de Andrade fracasarán en sus Capitanías del Maranhão. Antonio Cardoso de Barros recibió la de Ceará. Todos tenían al oeste plenos derechos hasta la línea imaginaria norte-sur delimitada por el tratado de Tordesillas del 7 de junio de 1494.

28. P. Chaunu, *o. c.*, 282.

29. Véase mi obra *El episcopado hispanoamericano institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, Cuernavaca 1969-1970. I-IX.

más cerca, y 76 meses para Perú o el Plata (ya que debía hacerse el trayecto por el Pacífico también).

Veamos lo que significaba un viaje cualquiera hacia el Nuevo Mundo. Debían partir de Sevilla y Sanlúcar, atravesar el Atlántico y después en la pequeña isla Dominica, de las Antillas Menores, se dividían: unas naves iban al sur (Santa Marta, Cartagena, Nombre de Dios o Porto Belo), y otras seguían en línea recta, separándose hacia el norte (Puerto Rico, Santo Domingo, Santiago de Cuba) para desembarcar en el Puerto de Ulúa de la ciudad de Vera Cruz. De estos puertos, en el caso de los que debían vivir en otras sedes que las portuarias, comenzaba una nueva travesía. Los mexicanos hacían por tierra su camino hasta la lejana Durango[30]. Los del Nuevo Reino de Granada debían remontar el Magdalena hasta Vélez y después seguir a pie a Santa Fe o Popayán. Los del Perú, Chile y la Plata, en el siglo XVI, debían pasar al istmo de Panamá y embarcarse nuevamente en Panamá. Trabajosa navegación con vientos contrarios hasta el puerto de Paita. La mayoría de las veces de allí hasta Quito, Lima y La Plata por tierra. Desde el Callao se podía en cambio en 10 o 15 días llegar a Chile, por mar. En total, un habitante de Tucumán, por ejemplo, debía andar casi un año, con suerte, para llegar a su ciudad.

Tomemos un ejemplo, para comprender lo que significaba aquella travesía:

> Fue Dios Nuestro servido, que saliésemos de la Barra de Sanlúcar a cuatro días del mes de noviembre del año pasado de cincuenta y dos. Tomamos en catorce días la Isla de la Gomera, y con el refresco necesario salimos de allí a veintidós de dicho mes. Navegamos ochenta o cien leguas por el mar, dionos un vendaval tan derecho que pensamos todos perdernos. Durónos este tiempo seis días con sus noches y con andar todos los navíos a árbol seco, volviónos el tiempo sesenta leguas atrás de las Canarias. En este interín nos tomaron los franceses un navío que nos quedó zorrero, y otros dos se fueron a fondo porque hacían agua, y otros diez o doce faltaron porque tomaron la costa de Berbería y arribaron primero a Cartagena que la flota; quedamos treinta y tres navíos de cincuenta y cinco que salimos del puerto. Cesado el vendaval volvimos a caminar para las Islas Canarias y llegamos a la vista dellas casi dos leguas, y allí estuvimos treinta días a árbol seco, que no pudimos tomar la Gran Canaria y no navegamos nuestra derrota porque estaba en aquel puerto el Almirante con otros dos o tres navíos, y ellos no osaban salir ni venir a nosotros, aunque les hacía tiempo, por miedo a los franceses que los tenían a la vista; y nosotros no podíamos arribar allá porque nos era contrario. En este interín acometieron a la Armada cuatro navíos franceses y llegáronse tan cerca de nosotros, que nos podían tirar, porque andan muy a la ligera y los nuestros tan cargados que no solamente no podían pelear, pero ni navegar... A cabo de treinta días tomamos a la Gran Canaria, cinco días antes de Navidad, y así estuvimos en la Pascua, aunque la vigilia de ella, después de tañido a vísperas, nos hizo embarcar el General Careño y se hizo a la vela con tiempo contrario, y nos trajo toda la Nochebuena muriendo por la mar hasta que fue Dios servido de forzarle con temporal que volviese a tomar puerto al segundo día de Pascua, porque el primero ni dijimos misa ni la oímos. Salimos de la Gran Canaria el penúltimo día de Diciembre, y navegamos doce días, un jueves en la noche a doce de enero, a las diez o once de la noche, saltó el fuego del farol de la Capitana que era muy grande y desconcertado el que traía, y prendió en el navío y quemóse todo a vista de la flota sin poderlo remediar. Perecieron en él trescientas personas... Tomamos puerto de Santa Marta a seis días del mes de febrero, y luego la posesión de nuestra iglesia por virtud de las bulas de su santidad. Mándame por una que haga el juramento acostumbrado que suelen hacer los prelados en defender la Iglesia y favorecerla y no conspirar contra el Pontífice... y que este juramento se haga en manos del Obispo de San Juan de Puerto Rico o de el de Cuba. Porque le fue hecha relación que estaban más propincuos y acomodados a nuestra derrota, yo rogué mucho al general que venía en nuestro

30. Véase el mapa de San Juan de Ulúa hacia México y el norte (mi obra citada, vol. I, p. 165). Para Guatemala se dividían las naves antes de la isla Cozumel y desembarcaban en Trujillo o Puerto Caballo.

navío que tomásemos a Puerto Rico o a Santo Domingo donde dicen reside el Obispo de San Juan y él me prometió hacerlo así... y llegados a la Dominica donde se había de tomar la derrota, dionos un temporal tan furioso que en ninguna manera nos dejó arribar, aunque lo trabajó grandemente toda la flota... Llegados a Santa Marta... estuve ahí dos meses esperando si viniese algún navío o a caminar solo por miedo de los franceses... [31].

Cuando en esta historia se escribe «se embarcó», «llegó a su ciudad», queremos resumir en esas dos expresiones esa travesía del océano en la época colonial con todo lo de arriesgado que tiene, con todos los caminos, ríos, montañas y desiertos a atravesar sobre mula, caballo o simplemente a pie[32].

2. *La conquista como dominación productiva*

La relación del hombre-naturaleza la hemos denominado relación productiva o *poiética*. Es la relación del hombre que trabaja la materia y que llega a un producto. El hombre ibérico realizó y utilizó grandes avances en el nivel tecnológico o poiético que el mundo del Mediterráneo y árabe había logrado después de la crisis del siglo XIV. La falta de mano de obra produjo, por ejemplo, el perfeccionamiento de los molinos de viento de cabeza móvil, inicio del uso de las máquinas para aumentar la producción, inicio de lo que un día será la revolución industrial: el caballero Don Quijote, de la triste figura, se lanzó sobre ellos como sobre sus enemigos. En efecto, los molinos presagiaban un mundo nuevo y mataban la edad media de los caballeros andantes.

Todo el mundo mercantil se apoyaba sobre el progreso de la nueva tecnología de la navegación oceánica, fundada en los instrumentos de orientación, brújula magnética montada en balancines, cuadrante, sextante, astrolabio, cartas celestes, portulanos, cronómetros. Además en las técnicas de navegación: naos y carabelas, vela latina, timón fijo, correderas y barcos de guerra[33]. Es decir, se aplicaban grandes descubrimientos de la industria metalúrgica: bielas-manivelas, ejes-cardán, laminación del acero, etc.

En segundo lugar, el nivel material productivo se había avanzado en el perfeccionamiento del arte de la guerra: cañones, morteros, espingardas, que permitía vencer desde tierra a la movilidad de la caballería, que había sido el eje táctico de los últimos milenios (en especial de los árabes y turcos).

Pero también hubo adelantos tales como fuelles siderúrgicos, martinetes, sierras, afiladoras. Además fábricas de papel, tipografías para impresión de libros, instrumentos ópticos de observación.

Todos estos descubrimientos permitieron la expansión de España y Portugal por el ancho mundo; permitieron que derrotaran a los árabes en el Océano Indico y a los turcos en el Mediterráneo. Pero, y es lo que nos interesa en esta historia de la Iglesia, condicionaron —si no determinaron— todos los otros niveles de la existencia naciente latinoamericana. En el choque instrumental entre iberos y los amerindios la desventaja era gigantesca. Los amerindianos se encontraban en una época anterior a la edad del bronce, en su etapa calcolítica en el mejor de los casos (aztecas, mayas o incas), y los violentos invasores

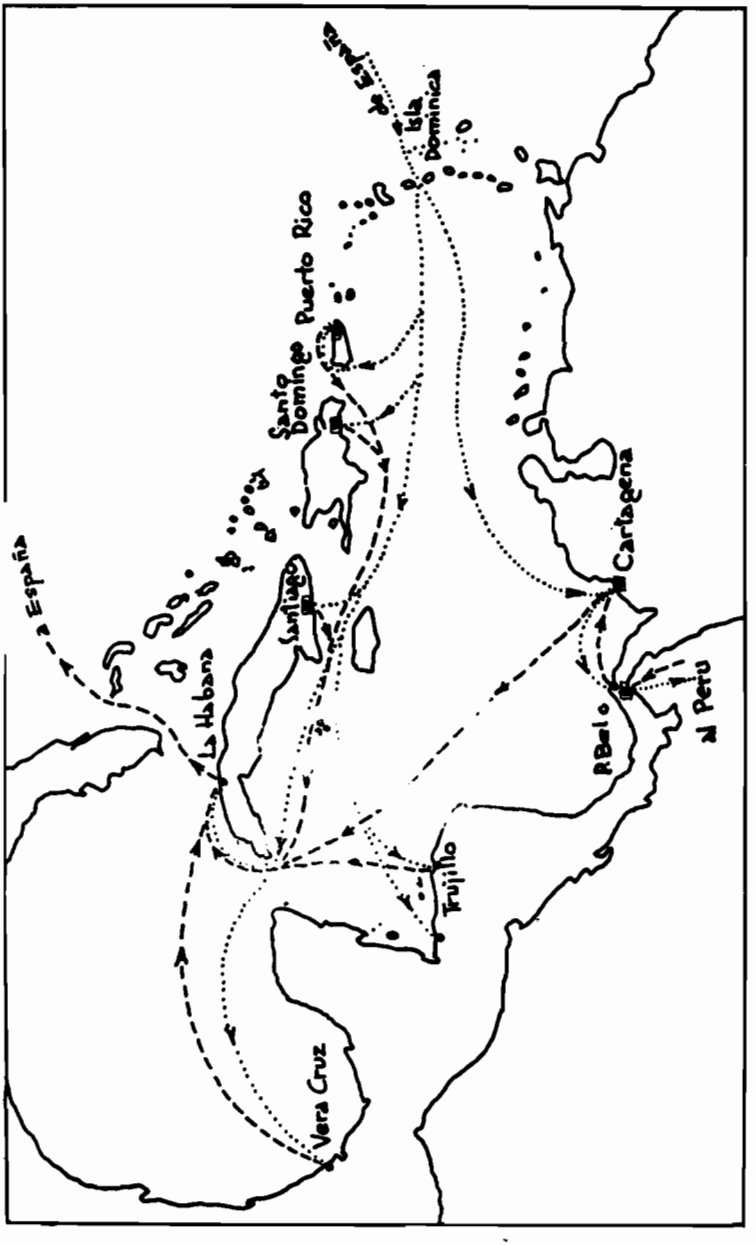
31. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de América y Oceanía (CODOIN-Am)*, vol. XLI, 428 s. Es carta de Juan de los Barrios, del 15 de abril de 1554, obispo de Santa Marta.

32. Juan de las Cabezas, obispo de Cuba, fue aprisionado, desnudado y torturado por el pirata Girón en 1604. ¡Riesgos del camino!

33. Cf. D. Ribeiro, *El proceso civilizatorio*, Universidad Central de Venezuela, Caracas s/f, 103 s.

ESQUEMA 4.4

Navegación en el Caribe, golfo de México y Tierra Firme



dominaban todas las técnicas antedichas. Fue entonces una tarea fácil y sanguinariamente destructora, por la superioridad tecnológica, la dominación del indio por parte de los hispanos. Erradicaron la antigua clase dominante, ocuparon las mejores tierras, redujeron a los dominados a la triste situación de siervos, explotados en su tiempo de trabajo sistemáticamente.

La mala costumbre de la reconquista, al expulsar a los musulmanes, de convertir frecuentemente las ricas tierras de cultivo por tierras de pastoreo (ya que los campesinos partían hacia el sur de la Península) se aplicó en América. La isla de Cuba, que pudo haber tenido hasta medio millón de indígenas, en poco tiempo tuvo hasta medio millón de cabezas de ganado. Este dejar la agricultura por el pastoreo empobrecía las tierras. El indígena ya de por sí alimentado en un equilibrio vegetariano, disminuía su dieta diaria. Su debilidad permitía el contagio de enfermedades que los europeos traían y contra las que ellos no habían podido producir anticuerpos. Las matanzas concretas, el debilitamiento y baja de la natalidad, el aumento de mortalidad por enfermedades diezmaron a la población amerindiana en números tales que para nosotros es difícil creerlo. Lo cierto es que los hispanos, buscando las regiones más pobladas para poder explotar la fuerza de trabajo, bien pronto se vieron ante la realidad de la disminución enorme de la población. Los números dados por Bartolomé de las Casas de la «destrucción de las Indias», de su población, están lejos de ser fantásticos.

Si consideramos que en México y el Perú estaba la mayoría de la población americana, la indicación de los siguientes cuadros pueden darnos una idea de las dimensiones de la catástrofe.

ESQUEMA 4.5

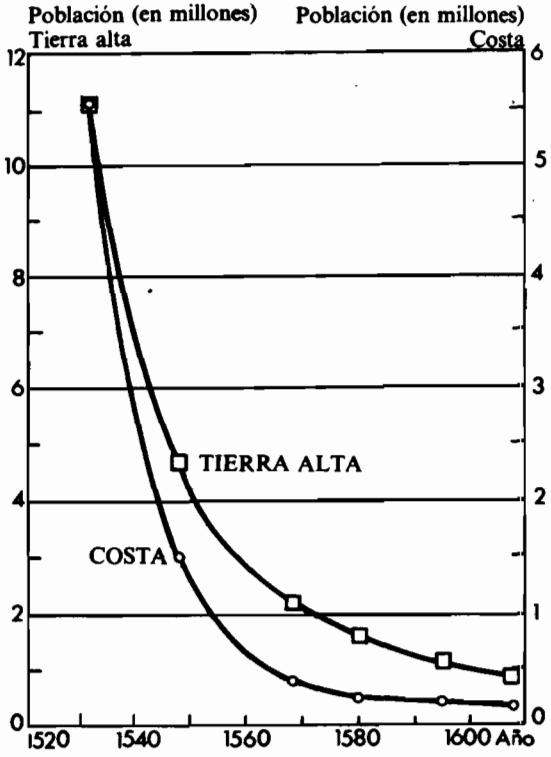
Población por regiones en México (1532-1608)

	Regiones altas	1532	1568	1580	1595	1608
I	Macizo Central	7.999.307	1.707.758	1.233.032	770.649	
II	Vera Cruz Central	171.984	32.340	21.560	20.200	
IV	Oaxaca Misteca	1.560.931	222.165	150.620	146.740	
VIII	Michoacán	1.038.668	188.398	161.299	96.913	
IX	Guadalajara-Zacatecas	462.446	80.515	64.618	90.670	
	Subtotal	11.233.336	2.231.176	1.631.129	1.125.172	852.244
	Regiones bajas	1532	1568	1580	1595	1608
II	Panuco-Vallés	1.532.860	74.087	42.370	45.690	
III	Alvarado Coatzacoalcos	710.230	37.682	32.207	17.876	
V	Oaxacas-Zapotecas	681.372	68.076	56.076	37.119	
VI	Costa de Oaxaca	862.687	63.545	43.885	33.729	
VII	Costas de México Mechoacán-Tlaxcala	243.163	113.531	64.264	71.158	
X	Costa de Guadalajara	614.760	61.476	21.336	41.484	
	Subtotal	5.645.072	418.397	260.138	247.056	217.011
	TOTAL	16.871.408	2.649.573	1.891.267	1.372.228	1.069.255

Cf. S. Cook W. Borah, *The Indian population of Central Mexico, 1531-1610*, Univ. of Calif. Press, Berkeley, 1960, 48.

ESQUEMA 4.6

Población de la meseta y litoral de México Central (1532-1608)



ESQUEMA 4.7

Población indígena del Perú (1570-1620)

Región	1570		1580		1590	
	Tributarios	Total	Tributarios	Total	Tributarios	Total
Costa Norte	20.401	77.529	15.353	60.651	11.759	48.270
Costa Central	25.189	128.820	20.567	101.399	17.082	82.044
Costa Sur	8.711	36.587	6.403	26.406	4.936	19.883
Sierra Norte	42.677	209.057	34.544	180.753	30.224	163.366
Sierra Central	42.024	241.143	36.955	207.381	33.025	181.111
Sierra Sur	176.003	571.394	103.739	506.910	93.465	452.961
Total	315.005	1.264.530	217.561	1.083.500	190.491	947.301

Región	1600		1610		1620	
	Tributarios	Total	Tributarios	Total	Tributarios	Total
Costa Norte	9.160	39.062	7.252	32.131	5.835	22.815
Costa Central	14.331	67.710	12.140	56.942	10.374	42.323
Costa Sur	3.935	15.394	3.193	12.164	2.668	8.168
Sierra Norte	26.002	146.274	22.372	131.034	19.356	106.125
Sierra Central	29.731	159.082	26.874	139.998	24.431	109.792
Sierra Sur	84.599	406.266	76.905	365.644	70.242	299.810
Total	167.758	833.788	148.736	737.913	132.900	589.033

Fuente: N. D. Cook, 1970.

Este choque entre dos totalidades histórico concretas en el nivel de los instrumentos productivos fue mucho más brutal cuando la civilización indígena estaba más desarrollada, cuando había logrado una gran densidad demográfica por el cultivo intensivo de la papa (en el Perú), del maíz (entre mayas y aztecas), en andenes cuando fue necesario (como en el Tiahuanaco en Bolivia o en Milpa Alta en México). La introducción del arado de poco sirvió en el siglo XVI, y fue casi exclusivamente usado por los hispanos y en sus haciendas y plantaciones. Los indígenas se beneficiaron poco de los adelantos, mientras que aportaron muchos a los europeos (además del maíz y papa o patata, el cacao y decenas de productos agrícolas desconocidos por el Viejo Mundo).

Lo cierto es que, en el nivel productivo, de inmediato les fue exigido que dieran los indígenas *tiempo de su trabajo*. Se trató de un sistema donde se tributaba trabajo —aunque después exigirá moneda—. El hispano nunca trabajó la tierra (como los *Pilgrims*, en el norte); fue desde su origen una oligarquía parasitaria que explotaba el trabajo del indígena o del negro.

Apoyada en esta población productiva, en la superioridad tecnológica (en especial del arte de la guerra), los españoles y portugueses dominaron al amerindiano en una relación práctica o política: hombre-hombre. Obligaron a las antiguas clases dominantes, o a los jefes o familias dominantes de las tribus o clanes, a obedecer por la fuerza, la compulsión, la tortura y la muerte, los intereses de los nuevos señores europeos y cristianos. El español y portugués habían desarrollado en la guerra de la Reconquista un *ethos* práctico político de suma dureza, disciplina, pero al mismo tiempo violencia —y todo justificado en los mejores principios sagrados—:

> Como ya callaban los caciques y papas y todos los más principales, mandó Cortés —una *voluntad de poder* sin fronteras— que a los ídolos los derrocáramos. Hechos pedazos los llevamos adonde no paresciesen más y los quemamos[34].

Y nos cuenta el cronista:

> Otro día, después de nos encomendar a Dios, partimos de allí muy concertados nuestros escuadrones y los de caballo muy avisados cómo habían de entrar rompiendo... E yendo ansi, viénense a encontrar con nosotros dos escuadrones de guerreros, que habría seis mil...

34. B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, Buenos Aires 1955, 107.

> Cortés mandó que estuviésemos quedos, y con tres prisioneros que les habíamos tomado el día antes les enviamos a decir y a requerir que no diesen guerra, que les queremos como hermanos; y dijo a uno de nuestros soldados, que se decía Diego Godoy, que era escribano de su Majestad, que mirase lo que pasaba y diese testimonio dello si se hobiese menester... Y como les hablaron los tres prisioneros que les enviamos, mostrándose muy más reacios... Entonces dijo Cortés: ¡Santiago, y a ellos![35]. Desde la batalla pasada temían los caballos e tiros y espadas y ballestas y nuestro buen pelear, y sobre todo la gran misericordia de Dios, que nos daba esfuerzo para no sustentar[36].

Por todo ello exclamará escandalizado Bartolomé de las Casas:

> La causa de la perdición y acabamiento destas gentes asigna Oviedo que es porque son gentes sin alguna corrección, ni aprovecha con ellos castigo, ni halago, ni buena amonestación, e naturalmente son gente sin piedad, ni tiene vergüenza de cosa alguna; son de pésimos deseos e obras e de ninguna buena inclinación. Estas son sus palabras. Cosa es de maravillar de ver el tupimiento que tuvo en su entendimiento aqueste Oviedo, que así pintase a todas estas gentes con tan perversas cualidades y con tanta seguridad[37].

Esta expansión de españoles y portugueses había bloqueado entonces las formaciones mercantiles de los turcos, árabes y del Africa de la Sabana. Ahora bloqueaba las formaciones tributarias de América (poco después haría lo mismo con la India y la China). Este paralizar, dominar y por fin explotar otras totalidades histórico-concretas significará una de las mutaciones fundamentales de la historia humana: nace así una historia mundial hegemonizada por naciones *cristianas*.

En América siempre tendremos que prestar atención a cada región donde se produce ese bloqueo. Si se trata de culturas nómadas, de cazadores y recolectores (en el Plata, Brasil, y en California, y aun en la costa este de Norteamérica, donde grupos de plantadores se nomadizan rápidamente por el uso del caballo); si se trata de *plantadores* (como en el Caribe la primera experiencia de conquista o evangelización); o si son culturas *urbanas* (como en México, Centro América, Colombia, Ecuador, Perú o Bolivia). La situación prehistórica determinará relativamente la historia posterior. Una gran concentración demográfica (en la «América nuclear») determinará la constitución de una fuerte oligarquía hispánica (México, Perú). Por el contrario, una débil población pre-histórica determinará relaciones más igualitarias (en el Plata o en Estados Unidos). La falta del indio, en regiones de temperatura y precipitación adecuadas, determinará la importación del negro esclavo y el nacimiento de una clase esclavista (como en el Nordeste del Brasil o Cuba). La prehistoria llama a la historia, y la historia determina (nunca absolutamente) a la Iglesia en su proceso.

3. *La conquista como explotación práctico-productiva: económica*[38]

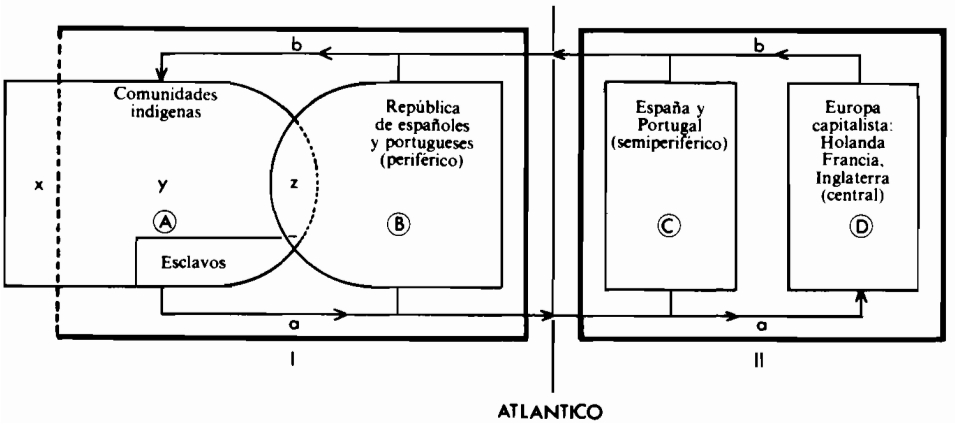
La relación económica significa relación entre personas (hombre-hombre) a través del producto de la naturaleza (hombre-producto-hombre). Es por ello que, en el nivel económico, se hacen *reales* las relaciones humanas (y aun religiosas en el culto, la liturgia, como hemos indicado).

35. *Ibid.*
36. *Ibid.*, cap. 63 y 65; p. 133 s.
37. *Historia de las Indias* III, cap. 96; vol. III, p. 332-333.
38. Cf. P. González Casanova, *El desarrollo del capitalismo en los países coloniales y dependientes*, en *Sociología de la explotación*, México 1969; A. Gunder Frank-R. Puiggros-E.

Sólo para mostrar una estructura abstracta, formal, vacía de las diferencias nacionales, regionales, lugareñas, proponemos el siguiente cuadro para poder saber a qué nos referimos en la explicación siguiente.

ESQUEMA 4.8

Relaciones abstractas y formales del intercambio desigual en las colonias y en el orden mundial (Periferia-Centro)



Por una parte se encuentran la totalidad histórico concreta colonial (I), con una división interna entre la «República de los españoles» o «portugueses» (B) y las «comunidades indígenas» (que nunca fueron «República de indios») o de los esclavos (A). Este tipo de relación se da en la América nuclear o de civilizaciones urbanas pre-hispánicas; en otras regiones hay muchas variantes. Por su parte, España y Portugal (C) tienen una función cada vez más semi-dependiente en Europa (hegemonizada poco a poco, desde el siglo XVII primero por Holanda, Francia, y después por Inglaterra) (D). Es decir, la Península ibérica juega un papel de semidependencia o de periferia europea del capitalismo naciente y central.

Puede ahora entenderse que el producto del trabajo, sus «excedentes», se originan desde las comunidades indígenas hacia la República de portugueses y españoles, para de allí salir hacia la Península y terminar en los bancos de Londres o en Venecia (flecha a). Es todo el canal del flujo de capital que procede de América y que constituirá —no como único componente pero sí esencial— la acumulación originaria que permitirá el despegue del capitalismo industrial. El camino de regreso (flecha b) va perdiendo valor en sus desplazamientos desiguales: todavía en la Península Ibérica el intercambio es más o menos equitativo con la Europa central, pero al pasar el Atlántico la desigualdad es enorme y muestra la injusticia *estructural* de toda la empresa de la conquista, colonización y vida colonial. Teológicamente es el pecado institucio-

Laclau, *¿América latina feudalismo o capitalismo?*, Medellín 1972; F. Novais, *Estructura e Dinamica do Antigo Sistema Colonial*, São Paulo 1977; en especial *Modos de producción en América latina:* Cuadernos de pasado y presente 40 (1977); C. Cardoso-H. Brignoli, *Historia económica de América latina*, Barcelona 1979, vol. I: *Sistemas agrarios e historia colonial.*

nal de toda la empresa de España y Portugal; económicamente es el secreto de la acumulación del capital de Europa industrial; éticamente es el comienzo de un *robo* que, de otro modo, se perpetuará hasta nuestro siglo.

El siguiente cuadro comparativo de exportaciones provenientes de América y de importaciones provenientes de España, iluminan las relaciones entre la totalidad colonial (I) y las metrópolis (II), en sus componentes B y C («República de españoles» y España).

ESQUEMA 4.9

Exportaciones de metales preciosos del sector privado hacia Europa y retorno de importaciones de mercaderías hacia América-Hispana
(En maravedíes, moneda española de la época)

Período	Remesas del sector privado	Importaciones en mercaderías	Diferencia en favor de España
1561-1570	8.785.000.000	1.565.000.000	7.220.000.000
1581-1590	16.926.000.000	3.915.000.000	13.011.000.000
1621-1630	19.104.000.000	5.300.000.000	13.804.000.000

Fuente: Obras de Alvaro Jara, Pierre Chaunu, Osvaldo Sunkel.

La diferencia en favor de España de más de 13 millones de maravedíes nos manifiesta la desigualdad del intercambio. En cambio, podemos ver que España no se beneficia de esa gigantesca entrada de capital, ya que en 1570 habían entrado en España desde América 4.274.000 pesos (a 450 maravedís), pero salieron hacia Europa 4.295.000 pesos. La relación España-resto de Europa (relación C-D del esquema 4.8), muestra que en España no hay reproducción capitalista del capital (D-M-D), sino sólo movimiento mercantilista dependiente (D-M)[39]. *Esta concepción no capitalista del mercantilismo* será una determinante fundamental para toda la historia latinoamericana, hasta el presente, y, por ello, un condicionamiento mayor en la historia de la Iglesia de nuestro continente.

Esto nos muestra igualmente que, al fin, es la Europa capitalista (D) la que se beneficiará de la explotación del trabajo de las comunidades indígenas (A), que funcionan como un «proletariado externo»[40]; los que, por otra parte, no recibían nada de lo que pudiera producirse en esa Europa capitalista. Se entiende ahora la frase profética y objetivamente real, escrita por el obispo Juan de Medina y Rincón en su carta del 13 de octubre de 1583: «La plata que acá se saca y va a esos reinos, se beneficia con la sangre de Yndios y va envuelta en sus cueros»[41].

O aquella otra del que será primer obispo de La Plata, Chuquisaca, Domingo de Santo Tomás, en carta del 1 de julio de 1550:

> Avrá cuatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del ynfierno por la cual entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí[42].

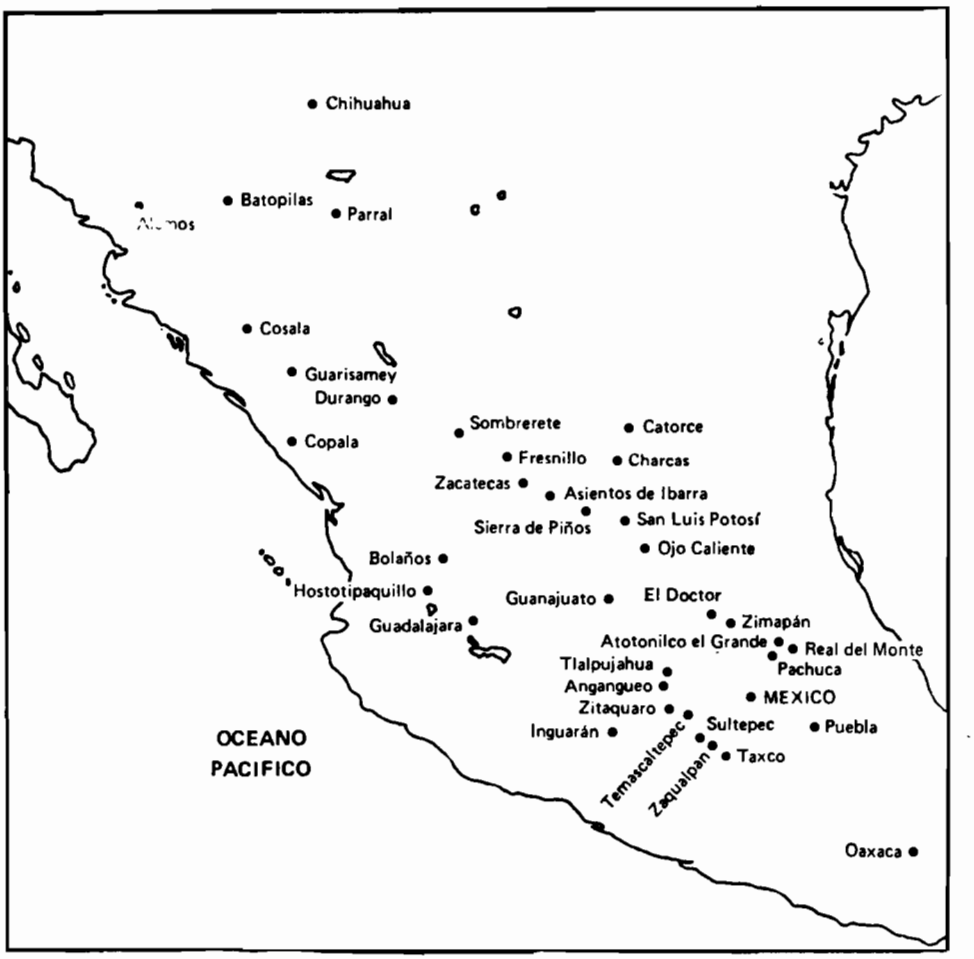
39. P. Chaunu, *o. c.*, 274.
40. D. Ribeiro, *o. c.*, 108.
41. *Archivo General de Indias*, México 374.
42. *Ibid.*, Charcas 313.

Es decir, el capital que se amasa en Europa (D), se amasa con la carne y la sangre de los indios (A). Los indios (A) son inmolados al nuevo ídolo, al nuevo dios: al capital (D). Esto es, palabra por palabra, lo que escribe explícitamente el dominico platense del siglo XVI, ciertamente mejor teólogo que muchos de sus colegas que enseñaban teología en las universidades del momento.

Para poder en pocas líneas sintetizar la ardua cuestión económica latinoamericana colonial, en pleno debate teórico[43] del tipo de totalidad práctico-productiva-colonial (feudal, capitalista, etc.), no debemos dejar de tener en cuenta cuatro coordenadas que definen muchas diferencias: *1. Las naciones*

ESQUEMA 4.10

Principales distritos mineros de la Nueva España (1813)



43. Cf. I. Wallerstein, *The Modern World System* I, N. York 1974.

colonizadoras (además de España y Portugal, Holanda ocupa Curazão en 1634, Inglaterra Jamaica en 1655, Francia la parte occidental de Santo Domingo en 1697, por indicar fechas de una amplia ocupación en el Caribe principalmente, aunque los Welser estuvieron en el norte de Colombia y los holandeses en el nordeste brasileño). *2. El grado de vinculación al mercado mundial* (no es lo mismo un núcleo exportador de plata como el Potosí, que el trigo del Perú o los textiles de Quito de mercado intra-americano). *3. Los tipos de producción* (minera, productos tropicales, alimentos y otros productos para el mercado americano). *4. El carácter de las culturas indígenas* (nómadas, plantadores o urbanos)[44]. Esto determinará esencialmente, dos tipos fundamentales de estructura económica, con grandes variantes regionales (sincrónicamente) y con diferencias en el tiempo (diacrónicamente). Esos sistemas son: el sistema *tributario de la encomienda* (posteriormente el sistema de hacienda y el minero), y el sistema de *esclavitud negra.* Hay que poner muchos matices a la cuestión. Veamos primero el sistema de explotación del indio tributario o no y en segundo lugar la esclavitud.

a) *Las haciendas*

En el sistema hispánico fue hegemónico el régimen de tributo, al comienzo, ya que se implantó en la «América nuclear», en las altas montañas (ricas en demografía, en minas y en productos *no*-tropicales). Los tres sujetos de este sistema fueron: las comunidades indígenas (A), la República de los españoles (B), su clase dominante (con exclusión de la burocracia y los comerciantes, militares, eclesiásticos): los encomenderos, y la Corona (C) (es decir, la estructura dominante del poder en España, con exclusión de otros grupos). El tributo (parte del *producto* del trabajo o *tiempo* de trabajo) era un deber de la comunidad indígena con respecto a la Corona (pasaba un capital de A a C). Entre ambos había un poder intermediario o interpuesto: la clase encomendera, minera o propietaria de las haciendas (que también podían pagar tributo o impuesto en los tres conceptos).

Paradójicamente se produjo esta situación: la Corona o el Estado tienen propiedad de todas las tierras y del tiempo de trabajo de los indígenas por derecho de conquista, pero concede su uso como *merced real.* De esta manera, entrega el uso de las tierras a las comunidades indígenas y exige un tributo directo a la Corona; puede también hacer la merced de otorgar a un español tiempo de trabajo o pago de tributo de una comunidad indígena (relación A-B, y no de tributo directo A-C). Este es el caso de la encomienda, repartimiento *coatequiel* en México, *mita* en Bolivia y Perú, *minga* en Ecuador, *mandamiento* en Guatemala, y en Colombia *(mita* en minas, *alquile* en trabajo urbano, *concertaje* en el campo, etc.). Este pago de tributo, que podía también ser en moneda, fue una transformación del sistema, entre otros, azteca e inca: «Los pobres *macehuales* (tributarios) todo el día trabajaban para sus tributos y para darles de comer a los principales»[45]. Y se nos dice que «el estado y la clase dominante recibían tributo de los *calpullis*». Ninguna comunidad estaba exenta de este deber y los ingresos del Estado azteca eran muy

44. Cf. C. Cardoso-H. Pérez, *o. c.*, 164.

45. Carta de López Gerónimo al Emperador, en *Colección de documentos para la historia de México* XI, por J. García Icazbalceta, México 1866, 151.

importantes. En base al Códice Mendocino, Cook calculó que el grano que se recibía anualmente de 371 pueblos era suficiente para la alimentación de 361.641 personas. También se recibieron en un año 2.896.264 piezas de textiles: mantas, mantillas, enaguas, etc., y 100.000 kgs. de algodón. Además, cada provincia sojuzgada tenía obligación de enviar a México personas para el desempeño de los más diversos trabajos. La gran pirámide de Tenochtitlán y el impresionante dique del lago de Texcoco fueron construidos con el trabajo tributario[46].

Este sistema, y el de la encomienda, no era feudal (porque no había señor que poseyera la tierra) ni capitalista (porque el trabajador no vendía libremente su trabajo por salario). Era un *sistema tributario mixto integrado,* en la vida colonial, *a un mercado mundial mercantilista* que fue progresivamente siendo hegemonizado por el régimen capitalista, y desde el siglo XVIII, industrial.

Pero es interesante anotar entonces que el proyecto despótico-tributario de la Corona (apoyado, ahora se comprende por qué, por la Iglesia en su línea más profética), tenía como enemigos en la Península a los comuneros, y en América a los encomenderos o clase dominante que pretendía acaparar todo el tributo personalmente en la encomienda o repartimiento. El rey en cambio pretendía que, salvo mercedes excepcionales, las comunidades tributaran *directamente* a la Corona. Al defender la Iglesia, y Bartolomé de las Casas por ejemplo, a las comunidades indígenas contra los encomenderos, se justificaba de paso el proyecto tributario de la Corona. Ginés de Sepúlveda al justificar la conquista daba derecho al encomendero y se oponía en cierta manera al proyecto de la Corona.

Pero bien pronto tanto la minería como las *haciendas* (que contrataban mano de obra indígena, con z en el esquema 4.8, zona de encuentro y donde el indígena dejaba la comunidad para integrarse a una empresa de tipo inicial o primitivamente capitalista), comenzaron a pagar impuestos a tal punto que superaron los tributos que podían esperarse directamente de las comunidades indígenas. Desde ese momento la corona comenzó a desentenderse de la suerte de los indígenas y una nueva estructura económica se fue originando (muy parecida a la de las plantaciones, pero sin tantos riesgos, y al mismo tiempo con un espíritu más capitalista).

Conocemos perfectamente la historia del sistema encomendero[47]. Nació en las Antillas cuando el mismo Colón impuso a los habitantes de Cibao y de la Vega Real un tributo (1495-1496). Poco después (1497) se impuso a los indios un servicio en favor de los españoles. El 16 de septiembre de 1501 se dispone que «los indios no paguen nuestros tributos»[48], en tiempo de Nicolás de Ovando. El 20 de diciembre de 1503, por informes de Ovando, la reina Isabel dictó la cédula que consagró legalmente los repartimientos de indios, como trabajo *forzoso* en favor de los españoles en Indias (como pago de tributo indirecto): «En adelante compeláis y apremiéis a los dichos indios... para que trabajen en lo que las tales personas (españoles) les mandaren... la cual fagan como personas libres como lo son...»[49]. Los excesos de los colonos no se

46. E. Semo, *Historia del capitalismo en México,* México 1976, 62-63.
47. Cf. S. Zavala, *La encomienda indiana,* México 1973.
48. *Ibid.*, 14.
49. *Ibid.*, 15.

hicieron esperar. Por ello tronó la voz profética de Antón de Montesinos, en aquel domingo de adviento de 1511. Pero el rey reacciona negativamente: «Ningún buen fundamento de teología ni cánones ni leyes tendría»[50] el tal fraile. El mismo fray Alfonso de Loaysa, provincial dominico de España, exige que moderen sus prédicas o serán expulsados de las Islas: «Os mando que ninguno sea osado predicar más de esta materia... Si alguno tiene escrúpulo de no poder hacer otra cosa, véngase, que en su lugar yo proveeré de otro»[51].

Es en este contexto que se produce la conversión de Bartolomé de las Casas, en texto que hemos meditado al comienzo de esta obra: la conversión *espiritual* de Bartolomé estuvo motivada al descubrir la injusticia *económica* en la que la comunidad indígena estaba estructuralmente explotada. La vinculación de la estructura económica con el culto eucarístico es la llave de toda esta época y, quizá, de toda la historia de la Iglesia en América latina.

La encomienda pasa al continente con Cortés, que la organiza en México, siguiendo las costumbres aztecas[52].

En la *Tercera Carta de Relación* del 15 de mayo de 1522, Cortés informa de la manera que se han organizado los repartimientos, dado que «los naturales destas partes eran de mucha más capacidad que no los de las otras Islas»[53].

En 1536 Pedro Alvarado organizaba los repartimientos en Guatemala y Honduras. En las Capitulaciones de Toledo de 1519 Pizarro ya estipulaba la organización de las encomiendas en el Perú, y efectuó el repartimiento general en 1540[54]. De allí pasarán a Chile y al Plata.

Aunque las *Leyes Nuevas* de 1542 intentaron suprimir en una generación las encomiendas no lo lograron y al fin fueron suprimidas. Sin embargo, será sólo el 23 de noviembre de 1718 cuando aparece el decreto general de extinción de este sistema de tributación indirecta en beneficio de una oligarquía en más y más parasitaria. Habiendo hecho bancarrota la Real Hacienda se cobrará tributo directamente, por parte de la Corona, a las comunidades indígenas[55]. Vencidos los encomenderos triunfaba la Corona y los hacendados. «A lo largo del siglo XVI, los enemigos principales del sistema despótico-tributario fueron los encomenderos»[56]. El despotismo monárquico venció a los comuneros en España (1521) y a la clase encomendera en América. La lucha de la defensa de las comunidades indígenas de un Bartolomé de las Casas, de Vasco de Quiroga, de Antonio de Valdivieso, de Pablo Torres, de Juan del Valle[57] apoyó a la Corona, luchó por el indio y ayudó a la desaparición de esta fracción de clase: los encomenderos. Pero los mineros y los hacendados florecieron sobre sus ruinas.

Los hacendados producían para las necesidades americanas. Sólo los mineros exportaban capital hacia la Península (explotando el trabajo de A, B exportaban hacia C, capital que se acumulaba en D, del *esquema* 4.8). Del 100 % de las exportaciones de América hacia España, el 95 % consistía en

50. *Ibid.*, 21.
51. *Ibid.*
52. Cf. Fr. Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México 1966, y Ch. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México 1967.
53. S. Zavala, *o. c.*, 250.
54. *Ibid.*, 73.
55. *Ibid.*, 250.
56. E. Semo, *o. c.*, 96.
57. Cf. mi obra *El episcopado hispanoamericano*, en especial el tomo III (CIDOC, Sondeos 34, 1969).

plata, oro y perlas; del 78 % al 80 % de plata; del 17 % al 19 % de oro; el 2 % de perlas[58].

A España partieron[59] 447 millones de pesos (a 450 maravedíes), es decir, 16.886 toneladas de plata de 1503 a 1660. Debe considerarse que dicho capital exportado era el doble que todo el trigo manejado en el comercio del Mediterráneo en la misma época. Llegó a Europa cinco veces más de plata de la que había y otro tanto de oro.

Pero el reverso de la moneda era que a los indígenas que trabajaban en las minas, los *mitayos* de los Andes por ejemplo, se les recitaba el oficio de muertos al partir a sus trabajos. Minas subáridas, minas altísimas (la de Potosí a más de cuatro mil metros). ¡Infinitos sufrimientos! En la totalidad de la empresa «millones de hombres debieron morir». El oro y la plata americana suplía el oro de la sabana africana, y con ello destruía las culturas del África; por un proceso de inflación empobrecía al mundo árabe y daba a Europa una hegemonía total en el mercantilismo mundial. El «dios oro» vino a empujar de un codazo a todos los demás dioses y reinará durante siglos.

El primer ciclo del oro es de 1503 a 1520 en las Antillas, unas 15 toneladas de oro. Un segundo ciclo hasta el 1530 en Tierra Firme:

> En esta tierra hay más daño del que allá han informado, porque una cosa es oírlo y otra verlo. En esta entrada quedaron los indios escandalizados y alborotados y con odio a los españoles que si Dios no remedia, las fuerzas nuestras no bastan para sedar ni mitigar su muy justa saña. La tierra por donde fue el gobernador quedó tan destruida, robada y asolada, como si el fuego pasara por ella. Vi que el Dios y la administración que les enseñan y predican, es: «Dadme oro, dadme oro». Y tomando tizones para quemar sus casas. Esto hacía el gobernador apeándose en cada pueblo[60].

A lo que el gobernador contestaba: «¿Que por qué debemos sufrir protector, ni obispos en la tierra? Que mejor lo echen en navío sin velas»[61].

El tercer ciclo de los metales preciosos se inicia en México, pero no con su descubrimiento, sino con las minas de Zacatecas desde 1546, y en el Perú, con la explotación de plata en Potosí desde 1545, a la que le seguirán Huancavélica y muchas otras. Una mina de Buritica en Nueva Granada llega a producir hasta 25 toneladas de oro en 1541-1550. La ciudad minera de Potosí oscilará en el siglo XVI y XVII entre 120 a 160 mil personas. Esto, es evidente, exigía el desarrollo de las haciendas que debían contribuir con alimentos, instrumento de roturación, textiles, mulas, etc., lo que daba vida a toda la región circundante.

b) *Las plantaciones*

Hemos dicho que el segundo sistema económico era el del *esclavismo de las plantaciones*[62], a más de 1.000 mm. de precipitación pluvial anual, y principal-

58. P. Chaunu, *Conquête et exploration*, 312. Cf. E. J. Hamilton, *American Treasure and Price Revolution in Spain (1501-1650)*, Cambridge (Massachussets) 1954.

59. E. Hamilton, *o. c.*, 11-45.

60. El protector fray Tomás de Ortiz, en carta de 1529, en *AGI*, Justicia 1112, lib. 2.

61. J. Friede, *Los orígenes de la protectoría de indios en el Nuevo Reino de Granada*, La Habana 1956.

62. Sobre el tema de la esclavitud en América latina, en general, véase E. E. Williams, *Capitalism and slavery*, New York 1944; E. Genovese, *Esclavitud y capitalismo*, Barcelona 1971;

mente para la exportación de productos tropicales. Su implantación fue entonces en Brasil y el Caribe (Antillas, Guayanas, costas de Venezuela y Colombia hasta el Pacífico, y México sobre el Golfo), muy pocos en la zona Andina y el Plata. Es decir, el esclavo reemplaza a los indígenas de los ciclos de nómadas y plantadores, en regiones bajas, sobre el Atlántico, con altas temperaturas y mucha precipitación pluvial. En las regiones de la encomienda de cultura urbana el esclavo cumplirá trabajos menores, domésticos, o en talleres reducidos, en trabajos específicos (como el lujo). Por otra parte, será el régimen hegemónico en las colonias portuguesas, holandesas, inglesas y francesas, no así en las españolas (con excepción de Santo Domingo, Cuba y Puerto Rico, donde, por otra parte, comienza históricamente el esclavismo americano). Todo el sistema está íntimamente entrelazado a la explotación del azúcar.

En la cima de la Conquista estaba la *Casa de la Contratación* de Sevilla, donde se controlaba todo el manejo del sistema despótico-tributario, principalmente por la encomienda. En la cima del esclavismo de las Capitanías del Brasil se encontraba la *Casa de India,* que reemplazaba la antigua *Casa de Guinea,* donde el donatario privado tenía plenos poderes sobre el esclavo (mientras el encomendero no tenía derechos propios sobre la comunidad indígena, sino por *merced real,* temporaria y siempre anulable). Pero si en España el Consejo Real y Supremo de las Indias dará al imperio un sentido complejo, donde el mecanismo mercantil queda a veces subordinado a otros fines, en Portugal el sentido mercantil será esencial: el esclavo nunca será una «Comunidad»; no tendrá derechos, ni historia, ni exterioridad (el indígena podrá tener una cierta exterioridad del sistema hispánico, representado en el esquema 4.8 con la x). La exterioridad imposible del esclavo ha quedado en

J. Saco, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo,* La Habana 1938; E. Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos,* Sevilla 1977; R. Mellafe, *Breve historia de la esclavitud negra en América latina,* México 1973; L. Rout, *The African experience in Spanish America,* Cambridge 1976; Fr. Knight, *The African dimension in Latin American societies,* New York 1974; L. Fonor, *Slavery in the New World,* Prentice-Hall 1969; J. Gratus, *The great white lie. Slavery, emancipation and changing racial attitudes:* Monthly Review (New York 1973). En particular, y con relación a ciertas áreas en Brasil: F. H. Cardoso, *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional,* São Paulo 1977; R. Conrad, *The destruction of Brazilian Slavery,* Berkeley 1972; Freyre, *Casa-grande e senzala,* Rio 1938; P. Verger, *Flux et reflux de la traite des négres entre le Golfe de Bénin et Bahía de Todos os Santos,* Paris 1968. En el área del Caribe véase: J. Handler, *The unappropriated people: freedmen in the slave society of Barbados,* Baltimore 1974; H. Aimes, *A history of slavery in Cuba 1511-1908,* New York 1907; V. J. Baptiste, *Haiti. Sa lutte pour l'emancipation,* Paris 1957; O. Patterson, *The sociology of slavery in Jamaica,* Jamaica 1973; L. Díaz Soler, *La esclavitud negra en Puerto Rico,* San Juan 1957. Para la región francesa: G. Martin, *Histoire de l'esclavage dans les colonies françaises,* Paris 1948; J. Fouchard, *Les marrons de la liberté,* Paris 1972. En México, G. Aguirre Beltrán, *La población negra en México (1519-1810),* México 1946; R. Brady, *The emergence of a Negro class in Mexico 1524-1640,* University of Iowa 1965. En América Central: W. Sherman, *Forced native labor in XVI century Central America,* London 1979; S. Zavala, *Contribución a la historia de las instituciones coloniales en Guatemala,* Guatemala 1953; L. Díez Castillo, *Los cimarrones y la esclavitud en Panamá,* Panamá 1968. En Colombia y Venezuela: A. Escalante, *El negro en Colombia,* Bogotá 1964; J. Jaramillo Uribe, *Ensayo sobre Historia social colombiana,* Bogotá 1968; J. Palacios Preciado, *La trata de negros por Cartagena de Indias 1650-1750,* Tunja 1973; M. Acosta Saignes, *Vida de los esclavos negros en Venezuela,* Caracas 1966; E. Troconis, *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela,* Caracas 1969. En el Cono Sur: Russell Edward Chace, *The African impact on colonial Argentina,* Santa Bárbara 1969; C. Sempat Assadourian, *El tráfico de esclavos en Córdoba 1588-1610,* Córdoba 1965; Fr. Bowser, *The African slave in colonial Perú 1524-1650,* California 1974; E. Scheuss de Studer, *La trata de negros en el Río de la Plata (siglo XVIII),* Buenos Aires 1958; G. F. Cruz, *La abolición de la esclavitud en Chile,* Santiago 1942; C. Rama, *Los agro-uruguayos,* Montevideo 1967.

ESQUEMA 4.11

Portada del libro de Juan Moreno y Castro (1758)

ARTE

O NUEVO MODO

DE BENEFICIAR LOS METALES

DE ORO Y PLATA,

Y DE PLATA CON LEY DE ORO,

POR AZOGUE,

E igualmente dà reglas, y enseña el methodo de extraher la Plata de los Polvillos, y reduce el antiguo modo de beneficiar por fuego, al unico de azogue, con menores costos, y mas ventajosas leyes y utilidades, à favor de los Mineros, y por consiguiente, del Publico, y Real Erario.

LO INVENTÒ

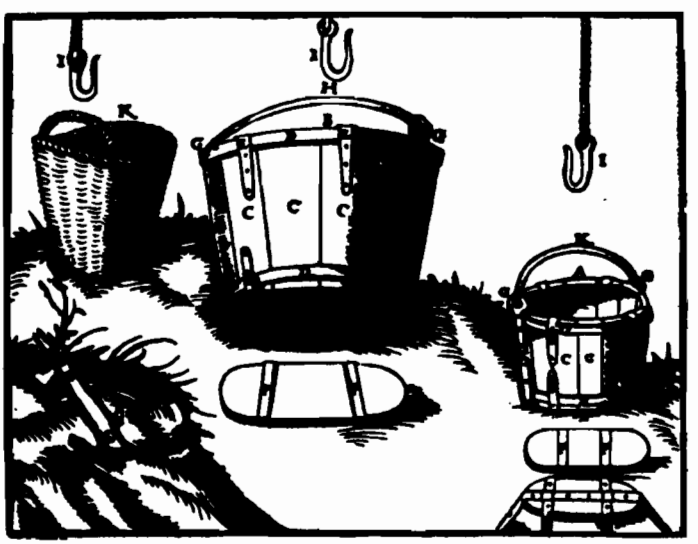
EL Br. D. JUAN ORDOÑEZ MONTALVO
Clerigo Presbytero, Colegial Theologo del mas antiguo de S. Ildefonso en Mexico.

LO SACA A LUZ

D. JUAN MORENO Y CASTRO
Marquès de Valle-Ameno.

En la Imprenta de la Biblioteca Mexicana. Año de 1758.

Canastas y baldes utilizados para extraer el mineral en el siglo XVI



África y es irrecuperable (aun como proyecto futuro de liberación), no así para el amerindiano.

El esclavismo americano poco y nada tiene que ver con el régimen esclavista propiamente dicho (por ejemplo el griego o romano). En las *Siete Partidas* (1256-1265) de la España medieval se reglamenta ya la esclavitud. En las islas Azores y Madeira hay esclavos en las plantaciones de azúcar. Por su parte Ovando introdujo esclavos africanos en la Española al comienzo del siglo XVI, aunque unas instrucciones de la Corona de 1501 prohibían que pasaran a las Indias judíos, moros, «cristianos nuevos» y *negros*. De todas maneras en 1505 son frecuentes los negros en Santo Domingo. Los mismos padres Jerónimos recomiendan su presencia, en especial con el «ciclo del azúcar», que aunque inicial en 1506, crece desde 1520[63]. Así nacen los ingenios, que eran al mismo tiempo una plantación e industria. Había en Santo Domingo 35 ingenios en 1548, y el de Melchor de Torres tenía 900 esclavos. El esclavismo estaba directamente dirigido a la exportación; se articula con el capitalismo mercantil —más que la encomienda—, por ello Genovese muestra que dicho esclavismo puede perfectamente ser capitalista, siendo controlado por una cierta burguesía, cuyo mejor ejemplo fue la inglesa. El patriarcalismo del *senhor de engenho* en Brasil verdadera clase social esclavista del Nordeste casi autártica es distinta. Los holandeses, en cambio, usaron la esclavitud como un medio propiamente capitalista de acumulación de capital en el período mercantil[64].

En 1513 el rey de España da la primera licencia cobrando dos ducados por cada africano comprado. En 1578 se cobran 30 ducados. El africano era humillado al infinito, no sólo por la cacería sufrida en África, el inhumano trasladado por el Océano, sino que, al llegar a los puertos de Cartagena, la Habana, Bahía, Río, Pernambuco o Maranhão se procedía al «palmeo» (para medir su altura y con ello el precio), a la «carimba» (marcas de fuego en la espalda, pecho y muslos) como prueba de haberse pagado los impuestos. Además del Caribe (en 1519 llegan los primeros esclavos a Jamaica), en 1550 son numerosos en Bahía. «El negro fue, ante todo, un bien de capital, y su importación se rigió por las reglas del comercio y por los estímulos de la coyuntura»[65].

El sistema portugués en el Brasil, «escravocrata na técnica de exploração económica»[66], tuvo entonces al régimen esclavista como el dominante, al que se subordinaban otros sistemas. Al comienzo, el «palo del Brasil» entregado por los indígenas como trueque fue el primer producto exportable. Poco a poco aparece el azúcar. Ya en 1513 hay experiencias en la isla de São Vicente, cuatro ingenios en Espíritu Santo en 1540, uno en Pernambuco en 1542. El crecimiento del Brasil es el aumento de la producción del azúcar, y con dicho aumento el crecimiento del esclavismo. Hay 60 ingenios en 1570, 130 en 1585, 346 en 1629, 528 en 1710. Sin embargo, la economía del ingenio no es monetaria, deja poca ganancia en moneda[67].

63. Cf. F. Moya Pons, *Historia colonial de Santo Domingo*, Santo Domingo 1974, 71 s.
64. Cf. E. Genovese, *Esclavitud y capitalismo*, Barcelona 1971.
65. N. Sánchez-Albornoz, *La población de América latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2000*, Madrid 1973, 71.
66. G. Freyre, *Casa-Grande e senzala*, Rio 1978, 4.
67. Cf. F. Mauro, *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIe. siècle (1570-1670)*, en *Étude Economique*, Paris 1960, 213-219.

ESQUEMA 4.12

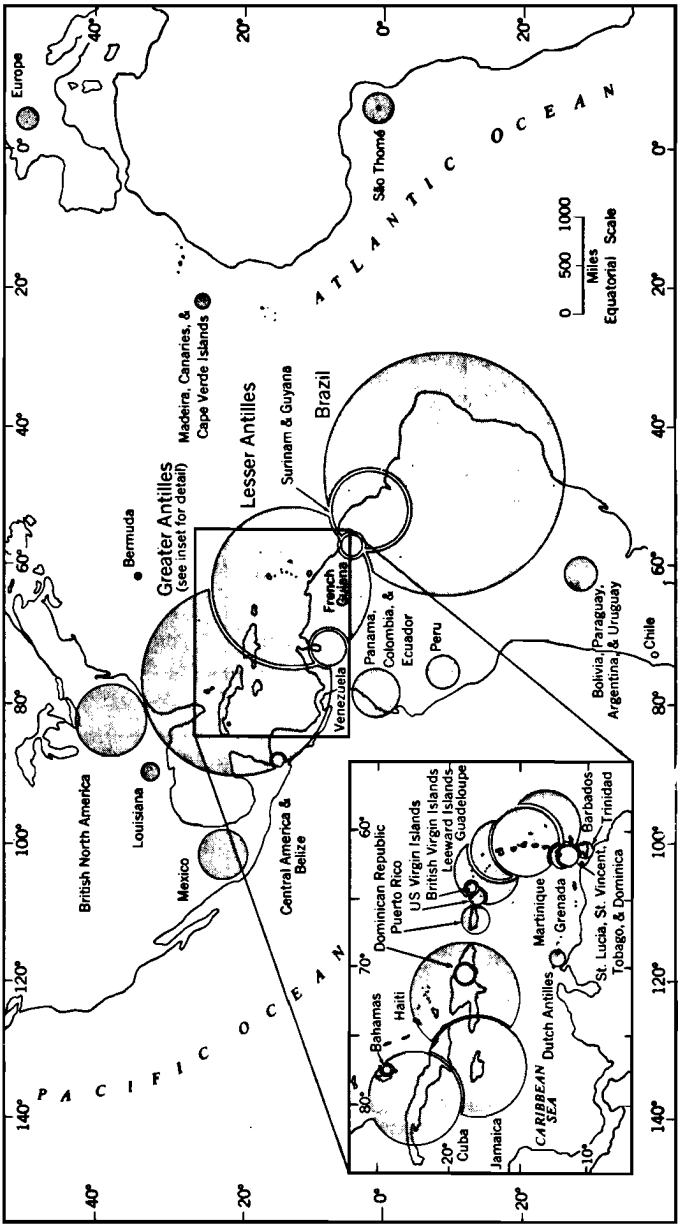
Total de importación de esclavos en América del siglo XV al XIX
(En miles)

Región y País	1451-1600	1601-1700	1701-1810	1811-1870	Total
British North America	—	—	*348,0*	*51,0*	*399,0*
Spanish America	*75,0*	*292,5*	*578,6*	*606,0*	*1.552,1*
British Caribbean	—	*268,7*	*1.401,3*	—	*1.665,0*
Jamaica	—	85,1	662,4	—	747,5
Barbados	—	134,5	252,5	—	387,0
Leeward Is.	—	44,1	301,9	—	346,0
St. Vincent, St. Lucía, Tobago, Dominica	—	—	70,1	—	70,1
Trinidad	—	—	22,4	—	22,4
Grenada	—	—	67,0	—	67,0
Other BWI	—	—	25,0	—	25,0
French Caribbean	—	*155,8*	*1.348,4*	*96,0*	*1.600,2*
Saint Domingue	—	74,6	789,7	—	864,3
Martinique	—	66,5	258,3	41,0	365,8
Guadeloupe	—	12,7	237,1	41,0	290,8
Louisiana	—	—	28,3	—	28,3
French Guiana	—	2,0	35,0	14,0	51,0
Dutch Caribbean	—	*40,0*	*460,0*	—	*500,0*
Danish Caribbean	—	*4,0*	*24,0*	—	*28,0*
Brazil	*50,0*	*560,0*	*1.891,4*	*1.145,4*	*3.646,8*
Old World	*149,9*	*25,1*	—	—	*175,0*
Europe	48,8	1,2	—	—	50,0
São Thomé	76,1	23,9	—	—	100,0
Atlantic Is.	25,0	—	—	—	25,0
Total	274,9	1.341,1	6.051,7	1,898,4	9.566,1
Annual average	1,8	13,4	55,0	31,6	22,8
Mean annual rate of increase	—	1,7%	1,8%	−0,1%	

Las plantaciones no darán, sin comparación, la ganancia de la plata y el oro. Eso explica en el siglo XVIII brasileño el auge del oro y el logro de un crecimiento importante en Brasil de la vida colonial cuando en la América hispánica estaba en crisis.

ESQUEMA 4.13

Importación de esclavos durante la trata en el Atlántico



La economía brasileña, entonces, queda ligada al África. El esclavo africano era la mercadería que se traía en el trayecto Africa-Brasil, y el azúcar la mercancía en el trayecto Brasil-Portugal. El comercio de las «especias» tocó a América latina accidentalmente: sea por los viajes hacia el Pacífico a partir de Acapulco y que desembocarán en Filipinas; sea porque, de todas maneras, Portugal incluía a Brasil en la *Volta* del África y el Asia.

La *Conquista* fue entonces parte del gigantesco proceso de «bloqueo» de las totalidades histórico concretas tributarias (azteca, maya, inca, pero igualmente de las formaciones sociales de la sabana africana, el Congo-Angola, Mozambique, la India, la China, el Japón) y aun del mundo mercantil árabe-turco. Podría decirse que Europa, por Portugal y España primero, produjo, por dominación y explotación sin límites, la unificación mundial de la historia. Termina así el proceso comenzado en el neolítico con las seis altas culturas[68] que se fueron dispersando hacia el este. Ahora, son «centralizadas» desde el norte y situadas como «periferia». Desde el proceso de la conquista y la expansión europea, ésta, Europa, jugará hasta la segunda guerra mundial (hasta 1945) la función de «centro», y América latina, el mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China (y en su momento Rusia), tendrán un lugar dependiente, colonias explotadas, periferia mundial, subdesarrollada, aportadora al comienzo de materias primas. Ya lo hemos visto: plata, oro, perlas, palo del Brasil, cueros (que jugaron un papel intermedio en situaciones de crisis en las Antillas, el Brasil y por último en el Plata), azúcar, especias. Productos «robados» (y en el mejor de los casos mal pagados) a los pueblos dominados y que se acumularán en Europa para alimentar al nuevo ídolo, al nuevo fetiche, al nuevo dios: *el capital.*

III. La cristiandad americana

Con la llegada de Colón en 1492 comienza el nuevo orden; en Brasil sólo en 1500. De la misma manera en 1808 con la emancipación comienza la crisis de la cristiandad colonial, pero de ninguna manera es su fin.

En otra parte hemos tratado el tema de manera teórica, como un «modelo»[69], y también hemos indicado el lugar y desarrollo de cristiandades europeas del mundo antiguo[70] y en especial la hispano lusitana[71]. Ahora nos toca describir resumidamente la estructura político jurídica e ideológica de la cristiandad en nuestra América, la América latina colonial.

1. *Control del Estado sobre la Iglesia*

La estructura de la Iglesia, como se ha visto[72], tiene el momento eclesiástico jerárquico, el episcopado y el presbiterio, su centro. Y bien, el Estado

68. Cf. Capítulo 2/II, esquema 2.5, de este tomo I/1.
69. Cf. Capítulo 1/II, 3.c, de este tomo I/1.
70. Cf. Capítulo 3/II, de este tomo I/1.
71. Cf. *Ibid.*, III.
72. Cf. Capítulo 1/II, 3.b, esquema 1.16.

español y lusitano, como veremos, fue lentamente organizando una estructura política jurídica de dominación sobre la Iglesia: el *Patronato* y el *Padronãdo* es, justamente, ese control de la sociedad política ibérica sobre la Iglesia. No debe olvidarse que Roma permitió este control del Estado sobre la Iglesia por su debilidad en el siglo XV y XVI. La creación de la *Propaganda fide* en 1623 se debió a la reacción en la Iglesia romana contra este «modelo» de cristiandad cesaropapista[73]. Téngase en cuenta que en los Estados pontificios era la Iglesia la que tenía el control político sobre el Estado; mientras que en España y Portugal, y con más razón en Latinoamérica, era el Estado quien controlaba a la Iglesia.

Es evidente que el Estado hispano-lusitano, por definición católico (lo cual muestra la confusión de una totalidad histórico concreta que se define por una religión como cohesión ideológica del todo social), no contradecía la esencia teórica de la Iglesia sino que —lo declaraba sin cansancio— estaba al servicio de sus fines. Pero, políticamente, controlaba a la Iglesia para que no pudiera ser origen de disidencia contra las decisiones de la sociedad política.

Es interesante anotar que el conservadurismo católico latinoamericano ha defendido el sistema de cristiandad, el patronato, sin criticar jamás ese dominio del Estado sobre la Iglesia. Dominio que quizá nunca ningún Estado ejerció a tal punto como el hispano, y aun jurídicamente y a partir de concesiones de la misma santa sede. Es que, sin advertirlo, por articularse de hecho a las clases dominantes, dicha interpretación conservadora de la historia juzgó como bueno el sistema que permitía la hegemonía política e ideológica de esas clases, siendo la misma Iglesia una mediación de dicha hegemonía y no viceversa. Como el estado liberal del siglo XIX se lanzará contra la Iglesia, queriendo reducirla en su accionar al solo ámbito de la sociedad civil, el conservadurismo católico se defendía del liberalismo idealizando el Estado anterior, que fue, sin embargo, de una confusión teórica y práctica del todo contraria a la exigencia de libertad del evangelio.

En efecto, la expansión de Portugal en el norte del África[74] por las órdenes de los templarios, en especial por la «Orden de Cristo», recibió de la santa sede una confirmación ante toda la cristiandad europea, principalmente ante la hispánica. Por ello se recurrió al papa. Con este fin los portugueses incluyeron como propias finalidades en su expansión hacia el África la propagación de la

73. Cf. la bibliografía en el capítulo 5/II, sobre misiones. Sobre el patronato, A. de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato español en Indias*, Roma 1958; C. Bruno, *El derecho público de la Iglesia en Indias*, Salamanca 1967; P. Castañeda, *La teocracia pontifical y la conquista de América*, Vitoria 1968; A. de la Hera, *El Regalismo Borbónico en su proyección indiana*, Madrid 1963; J. García Gutiérrez, *Apuntes para la historia del origen y desenvolvimiento del regio patronato indiano*, México 1941; Dornas, *O. padroãdo o a Igreja brasileira*, São Paulo 1938; F. de Almeida, *Historia da Igreja em Portugal*, Coimbra 1912-1925; B. J. Wenzel, *Portugal und der Heilige Stuhl*, Lisboa 1958; L. Ayarragary, *La Iglesia en América y la dominación española*, Buenos Aires 1920; M. Giménez Fernández, *Nuevas consideraciones sobre la historia y sentido de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias:* Anuario de Estudios Americanos (Sevilla) XI (1954) 107-168; P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. I. Epoca del Real Patronato (1493-1800)*, Caracas-Roma 1959; V. Rodríguez Valencia, *El Patronato Regio de Indias y la Santa Sede en Santo Toribio de Mogrovejo (1581-1606)*, Roma 1957; F. Armas Medina, *Iglesia y Estado en las Misiones Americanas:* Estudios Americanos II (1950) 197-217; C. H. Hillekamps, *Religion, Kirche und Staat in Lateinamerika*, München 1966; J. Ll. Mechan, *Church and State in Latin America*, Chapell Hill 1968; J. E. Wood, *Church and State in Latin America:* A Journal of Church and State (Waco, Tex.) VIII/2 (1966) 173-185.

74. Cf. E. Hoornaert, en esta *Historia General*, vol. 2/1, I Período, cap. 2,b.

fe cristiana. Así se lograba una fundamentación religiosa de la praxis dominadora. La santa sede reconoció la *possessio* de Portugal sobre las tierras descubiertas y por descubrir. En segundo lugar, dicho poder era exclusivo en África. El que procediera de manera contraria sería objeto de excomunión. Por último, dicho poder era también económico, es decir, razón del colonialismo que nacía lentamente[75]. Además el papa daba a la corona portuguesa un derecho y un deber, el *ius patronatus*[76] y el deber de la «propagación de la fe»[77] entre los pueblos dominados o arrebatados al poder sarraceno. Era la primera vez en la historia que el papado otorgaba a una nación el doble poder de colonizar y evangelizar, mezclando así lo temporal y espiritual, lo político y eclesial, lo económico y lo evangélico, produciendo de hecho una teocracia expansiva y militar: la cristiandad ibérica. Este *equívoco* se sitúa en la base de toda la empresa portuguesa y posteriormente española de colono-evangelización o de misio-colonización. Por otra parte, las órdenes militares podían constituir como territorios fuera de toda diócesis *(territorium nullius diocesis)* las tierras descubiertas, bajo la protección directa de la santa sede, lo que les permitía mayor libertad[78].

De esta manera, como hemos indicado arriba, desde la antigua bula *Rex regum,* del 4 de abril de 1418, donde alentaba Martín V la conquista de Ceuta, fue naciendo un cuerpo jurídico estable, donde El estado logró un control fundamental de las estructuras jerárquicas de la Iglesia en la Península. Por la bula *Romanus pontifex* de 1455 se abre el horizonte del río Senegal, el mundo negro. Calixto III bendice este clima guerrero de cruzada, y en la *Inter caetera* de 1456 da nuevos derechos hasta los cabos Nun y Bojador.

España llega más tarde al festín colonial. Sólo en 1486 logra en su favor la bula *Provisionis nostrae,* del 15 de mayo, y la *Dum ad illam,* del 4 de agosto del mismo año, donde el Estado alcanza el patronato sobre las islas Canarias hacía tiempo ocupadas y sobre la futura Granada, en momentos en que se templaban los ánimos para su reconquista. Era el «catolicismo guerrero»[79]. Era «guerra santa» contra el Islam (y de paso sobre los inocentes indígenas de las Canarias; en el horizonte estaban ya los indígenas americanos). Los reyes, el Estado, se reservaban el derecho a presentar obispos, canongías, cargos en

75. Cf. el artículo citado de M. Giménez Fernández, *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas,* con réplica de A. García Gallo, *Las bulas de Alejandro VI:* Anuario de Historia del Derecho Español (Madrid) 27-28 (1957-1958) 461-829. En la *Aeterni Regis* del 8 de enero de 1455 se había expresado: «...Romanos Pontifices praedecessores nostros concessorum versus dictas partes, cum quibusvis Sarracenis, et infidelibus de quibusque rebus, et bonis, ac victualibus emptiones, et vinditiones, prout congrueret facerę; necnon quoscumque contractus inire, transigere, pascisci, mercari et negotiari, et merces quascumque ad ipsorum Sarracenorum et infidelium loca, dummodo terramenta, lignamina, funes, naves seu armaturarum genera non essent, deferre et ea dictis Sarracenis, et infidelibus vendere, omnia quoque alia, et singula in praemissis, et circa ea opportuna vel necessaria facere, gerere vel exercere...» (*Bull. P. Port.,* vol. I, 49). Los derechos están entonces otorgados en virtud de la lucha contra los «infieles», como cruzada que Portugal emprende contra el Islam.

76. En el *Dum fidei constantiam* del 7 de junio de 1514, se dice: «Reservatus Regibus Portugalliae omnes Ecclesiae et beneficia ecclesiastica in terris a capitibus de Bojador et Nam usque ad Indus...» (*Bull. P. Port.,* vol. I, 89-99); «...ius patronatus et praesentandi personas idoneas ad quaecumque ecclesiae et beneficia ecclesiasticae... ut preafertur...» (*Ibid.,* 99).

77. Se dice: «...ac plurimorum animarum salutem, orthodoxae quoque fidei propagationem et divini cultus augmentum» (Bula *Romanus Pontifex, Ibid.,* vol. I, 31).

78. «...ad Militiam et Ordinem... loca acquisitiva et acquirenda huiusmodi, nullius Diocesis existere...» (*Inter Caetera, Ibid.,* 36-37).

79. Cf. E. Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro,* 31 s.

todos los niveles, y permitían su intervención en los beneficios y diezmos de la Iglesia. En 1492 Granada es el fin de la «cruzada», pero al mismo tiempo el comienzo de la «conquista». Por ello las bulas por las cuales el papa otorga a los reyes españoles las nuevas tierras descubiertas por Colón, las bulas *Inter coetera* del 3 y 4 de mayo de 1493 y la *Eximiae devotionis* del 3 de mayo igualmente, lo hacen a partir del mismo principio: se otorgan las tierras y habitantes descubiertos con el fin de hacerles partícipes, como miembros de la Iglesia, de los beneficios del evangelio.

Con la habilidad de Fernando de Aragón, el Estado español fue ganando uno tras otro nuevos beneficios, no sin enfrentamientos y humillación por parte de la santa sede. El 15 de noviembre de 1504, Julio II nombra los tres primeros obispos americanos en las diócesis de Ayguacense, Magüense y Bayunense[80]. De inmediato Fernando se opone a la medida. El Estado pone condiciones a la Iglesia universal en asuntos estrictamente eclesiales. Impide que se lleve a efecto la medida; la decreta nula. No debe olvidarse que el Estado español tiene en su poder el Reino de las dos Sicilias y presiona por el sur a los Estados pontificios, y hasta ocupará Roma en su momento. Por un derecho de retención de la bula, que ambiguamente había concebido Alejandro VI, Fernando siguió presionando. Julio II debió inclinarse ante la voluntad del poderoso Estado.

El 28 de julio de 1508, la bula *Universalis ecclesiae*, en su parte central dice:

> Por autoridad apostólica concedemos el derecho de patronato (*ius patronatus*) y de presentar a personas idóneas a las diócesis Ayguacense, Magüense y Bayuense antedichas, y a las otras metropolitanas o iglesias catedrales y monasterios, a las dignidades de dichas catedrales... a los beneficios eclesiásticos y lugares píos en esas islas y lugares en tiempo vacante… [81].

Nacía así una Iglesia que ya en 1501, por la bula *Eximiae devotionis sinceritas* del 16 de noviembre, había sido despojada de los diezmos, y ahora le faltaba la capacidad de presentar sus propias estructuras esenciales. El autoritarismo del patronato regio se hará sentir siempre[82].

Desde el primer momento los asuntos fueron puestos en manos del obispo Juan Rodríguez de Fonseca; en 1503 pasó a lo que se llamaría la *Casa de Contratación*, de carácter visiblemente mercantil. Como veremos después[83], la organización y la administración de la Iglesia quedaba en manos de las mismas estructuras del Estado que controlaba lo relativo a la economía, lo militar, lo político y lo ideológico. Sin exagerar puede decirse que la Iglesia se transformaba en un verdadero aparato del Estado, un aparato ideológico, todo esto de manera estricta cuando los obispos, participantes de los cabildos y demás miembros jerárquicos deben prestar juramento de fidelidad al Estado y a su derecho patronal. Es, jurídicamente, una Iglesia *controlada*.

Todo esto se puede descubrir en la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* (1681). En ellas se dirá:

> Por cuanto el derecho de patronazgo eclesiástico nos pertenece en todo el estado de las Indias... Ordenamos y mandamos que este derecho, único e insolidum, siempre sea

80. Véase mi tesis sobre *El episcopado hispanoamericano* II, 161 s.
81. Cf. nuestra obra citada, *Apéndice Documental* IX, documento 45, p. 142-145.
82. Cf. E. Shiels, *King and Church. The rise and fall of the Patronato Real*, Chicago 1961.
83. Cf. capítulo 6 de esta Introducción a la *Historia General*.

reservado a Nos... o de las personas a quien Nos por ley o provisión patente lo cometiéramos, y el que lo contrario hiciere, siendo eclesiástico, sea habido y tenido por extraño de ellos (de los Reinos de España e Indias), y no pueda tener ni obtener beneficio ni oficio eclesiástico en los dichos Reynos... [84].

Vemos como el Patronato era absolutamente intransigente en sus prerrogativas. Sin embargo, compartía su regalismo con sus delegados en Indias:

> Mandamos a nuestros Virreyes, presidentes (de Audiencias) y Oidores y gobernadores de las Indias, que vean, guarden y cumplan, y hagan cumplir y guardar en todas aquellas provincias, pueblos e iglesias de ellas, todos los derechos y preeminencias que tocaren a nuestro Patronazgo real, en todo y por todo... [85].

El Patronato era en extremo celoso de la elección de las personas, ya que consistía en un derecho que tenía en cuenta más las cualidades del individuo que las normas generales, y esto en todos los niveles. En primer lugar: «Los arzobispados, obispados y abadías de nuestras Indias se provean por nuestra presentación hecha a nuestro muy santo padre, que por tiempo fuere... »[86].

Y en segundo lugar:

> Ordenamos que ningún prelado, aunque tenga ciertas relaciones e informaciones de que Nos hemos presentado alguna persona a dignidad, canongía, ración (Cabildo eclesiástico) y otro cualquier beneficio (derecho del Patronato en Indias)[87], no le haga colación ni canónica institución, ni le mande dar posesión sin que primero ante él sea presentada nuestra provisión original de presentación... [88].

Los poderes patronales otorgados a la Corona fueron ejercidos de hecho a partir de 1524 por el Consejo de Indias. No puede menos que llamar hoy la atención el hecho de la preponderancia, y sobre todo en la función de Presidente, de los obispos en dicho organismo. El Cardenal de Sevilla, Loaysa, fue el primer presidente, y con el tiempo el ex-arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, ocupará el mismo cargo. En la visión del Patronato real, y por ello en los fines del Consejo, la conversión del indio era lo fundamental, al menos en teoría:

> Mandamos y... encargamos a los de nuestro Consejo de las Indias que propuesto todo otro aprovechamiento de interés nuestro tengan por principal cuidado las cosas de la conversión y doctrina..., se desvelen... en proveer y poner ministros suficientes... de manera que cumpliendo Nos con esta parte que tanto nos obliga ya que tanto deseamos satisfacer, los del dicho Consejo descarguen sus conciencias pues en ellos descargamos Nos la nuestra[89].

Era el Consejo el órgano supremo, la autoridad última de la cristiandad de las Indias. «Cristiandad» decimos, y lo decimos en su significación exacta, una sociedad donde los fines del Estado son al mismo tiempo los de la Iglesia, para detrimento de ésta; una sociedad donde las leyes de la Iglesia, por ejemplo, el derecho canónico, los concilios y los sinodos, son leyes del Estado. Por ello, el

84. Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro I, Título VI, Ley I, real cédula del 1 de junio de 1574, dada en San Lorenzo (ed. Consejo de Hispanidad, Madrid 1963,36).
85. *Ibid*., Ley 47.
86. *Ibid*., Ley 3.
87. Las dignidades del Cabildo eran tratadas por el Consejo de Indias, mientras que los beneficiarios menores lo eran por las autoridades locales.
88. *Ibid*., Ley 12.
89. Cf. A. Pérez, *El Patronato Real en el Virreynato del Perú*, Tournai 1937, 48.

mismo Estado se arroga el derecho de aceptar o rechazar las leyes eclesiásticas, de darle o no vigencia en su jurisdicción. El Consejo, entonces, senado del rey con autoridad sobre las Indias, ejercía al mismo tiempo el gobierno eclesiástico y civil de América. El Consejo utilizaba una y otra potestad para informarse, para oponerlas en Indias, para reinar por la división. En América, no habiendo ninguna autoridad máxima, se debía, en los casos más difíciles, remitir los pleitos o las cuestiones a España. Era el rey y el Consejo los que guardaban para sí celosamente el derecho a la última decisión[90].

El Patronato, sin embargo, no se ejercía exclusivamente en el Consejo, sino que cada autoridad en Indias poseía, clara, confusa o no explícitamente, una u otra potestad patronal. Sin embargo, la presentación de obispos se la había reservado personalmente el rey, derecho que cada bula de fundación de obispado o de nombramiento de obispo renovaba. Así por ejemplo, la bula del 14 de mayo de 1541:

> Item, allende lo dicho en el instituir obispos, dignidades, canongías, prebendas y beneficios, con la misma autoridad y tenor sobredicho, reservamos, concedemos y asignamos para siempre al dicho Emperador y Rey que por tiempo fuere de Castilla y León el derecho al de Patronato y de presentar dentro de un año personas idóneas para la dicha Iglesia (de Lima)... Por ende a ninguno en manera alguna sea lícito quebrantar, ni contradecir esta carta de nuestra erección, asignación, decreto, institución, aplicación y reservación... [91].

Si el rey se reservaba personalmente tantos poderes, era igualmente porque daba a la Iglesia otros, no sólo espirituales, sino también políticos. La Iglesia más que los Virreyes o las Audiencias, significaba la pieza maestra de la concepción que la Corona tenía de su empresa en Indias. No en vano las bulas, por ejemplo, tienen el primer lugar en la primera sección del Archivo del Consejo, y, por otra parte, las cuestiones eclesiales tienen primer lugar igualmente en el libro de la *Recopilación de las Leyes de Indias*. Es que sin Iglesia todo el edificio de la conversión del indio se derrumba. La Iglesia cumplía la función pastoral (que incluye en primer lugar la misión entre los indios), la función de magisterio. Los Sínodos y Concilios son l*eyes del Estado*. La Iglesia, en el Sistema patronal y misional de Indias, era la llave de la «cristiandad».

Veamos ahora el ejercicio del poder patronal en la elección, presentación y posibilidad de ejecución de una de las estructuras eclesiásticas. Fray Gaspar de Villarroel, ilustre escritor quiteño, y después obispo de Santiago de Chile, propuesto para esta silla en 1637 por Felipe IV, resume bien el ambiente y la realidad jurídica del siglo XVI, en su *Gobierno Eclesiástico Pacifico y Unión de los dos Cuchillos, Pontificio y Regio*, cuya primera edición se realizó en 1656[92]. El principal derecho que poseía el Patronato era la presentación de los obispos[93].

90. Sobre el Consejo de Indias nada mejor que la obra de E. Schäfer, *El Consejo Real y supremo de Indias*, Sevilla 1935-1947, I-II.

91. *Recopilación*, L. I., Tit. VI. Ley 1.

92. Véase la obra de A. J. González de Zumárraga, *Problemas del Patronato Indiano a través del Gobierno Eclesiástico de Fray Gaspar de Villarroel*, Vitoria 1961. La obra de Villarroel fue impresa por Domingo García Morrás, en Madrid.

93. *X, De Jure Patronatus*, III, 38; Concilio Tridentino, sesión XIV, *De reformatione*, cap. 12 (*Con. Oecum*. Decreta, ed. Alberigo, Bologna, p. 694).

> Según la disposición del Derecho, el privilegio de patronato tenía eficacia sólo en orden al primer elemento de la provisión canónica, que es la designación de la persona. El segundo elemento que es el principal, o sea, la institución canónica o colación del título, dependía únicamente de la autoridad eclesiástica competente: la santa sede...; en fin, el tercer elemento, o sea, la toma de posesión dependía, para su validez y licitud, de la observancia de las prescripciones canónicas que determinaban las circunstancias en que debía llevarse a cabo[94].

2. *El patronato y el episcopado: un ejemplo entre tantos otros*

El Patronato, entonces, era un poder sobre todas las estructuras jerárquicas de la Iglesia (arzobispos, obispos, miembros del cabildo eclesiástico, curas de españoles o indios, doctrinas, sacristanes). El Estado (sea en la persona del rey, del Consejo, los Virreyes, Audiencias, gobernadores, etc.) tenía perfecto control de todos los mecanismos de la Iglesia. Sus concilios y sinodos debían ser «ejecutados», es decir, tener permiso para ser cumplidos; lo mismo que todas las bulas o disposiciones de la santa sede. Pero esto no era todo. Había una exigencia de obligación o consenso subjetivo, como veremos más adelante con más detalle.

> Por antigua costumbre se ha usado y observado que los arzobispos y obispos proveídos para las Iglesias de nuestras Indias, antes que se les entregasen las presentaciones o executoriales, hagan el juramento contenido en esta nuestra ley... Hagan juramento solemne ante escribano público y testigos de no contravenir en tiempo alguno, ni por ninguna manera a nuestro Patronazgo Real, y que le guardarán y cumplirán en todo y por todo... [95].

Tomemos ahora un ejemplo para ver lo que significaba, de hecho, este mecanismo del Patronato en el caso del nombramiento de un obispo, con todos sus informes, idas y venidas, presentaciones, nombramientos, ejecutoriales, etc.

En 1575 moría Fray Jerónimo de Loaysa, Arzobispo de Lima[96]. En la junta de 1568 -la *Junta Magna*- se había decidido:

> En cuanto a lo que se ha advertido que las personas que han de ser presentadas o nombradas para prelados en dichas provincias, convendría habiendo religiosos o personas eclesiásticas en que concurren las cualidades de derecho requeridas, que fueren de los que han residido o residen en aquellas partes, por la noticia que tienen de la provincia y naturaleza y condición de los hombres y por la particular experiencia en esto que toca a la conversión y doctrina e institución de los indios, lo cual es y debe ser de tanta consideración en esto por haber parecido bien el recuerdo y advertencia, y que es justo se tenga a ella respeto, ordenaremos a los del nuestro Consejo de las Indias... [97].

El Consejo, que era la entidad que en primer término discutía los posibles candidatos, no respetó frecuentemente sus propias recomendaciones. Se procedió en el caso de Loaysa a los primeros sondeos para reemplazarlo, y se pensó en el presbítero palentino e inquisidor de Cuenca, don Diego de Lamadrid. Presentado al papa, Gregorio XIII, fue nombrado como arzobispo de Lima, en el Consistorio del 27 de marzo de 1577, concediéndosele el palio arzobispal el

94. A. González de Zumárraga, *o. c.*, 128.
95. *Recopilación* L. I., tit VI. Ley l.
96. Carta del arcediano de Lima, del 3 de marzo de 1577 (Lisson Chaves, *Colección de documentos para fa historia de la Iglesia en el Perú* II, Sevilla 1943, 767).
97. Despacho del Virrey Toledo, del 28 de diciembre de 1568 (Lisson Chávez, *o. c.*, II, 440).

10 de mayo[98]. Debía entonces, embarcarse en la primera flota que partiera. Mientras tanto vacaba la sede de Badajoz, en España, y por influencia de la Reina fue retenido el arzobispo en la metrópolis y se le presentó para dicha sede; el 13 de junio de 1578 era confirmado por el papa[99].

El Consejo de Indias buscó un nuevo candidato. Se encontraba aquel día con Diego de Zúñiga, procedente de Granada[100], donde trabajaba en la Cancillería, mientras Toribio de Mogrovejo en la Inquisición. Le presentó Diego a Toribio, entonces, como candidato, vista su actuación en el Colegio de Oviedo en Salamanca y en Granada. El presentado era un gran jurista y ya se veía el temple de santidad. Toribio tenía sólo 38 años, nacido el 16 de noviembre de 1538, cuando se discutió su candidatura en 1578. Aquella reunión la dirigía don Diego Gasca. El miembro informante había reunido los antecedentes de los candidatos; todo era discutido por los miembros del Consejo. Después de largas deliberaciones se redactaba una lista; en primer lugar el candidato más relevante y después los otros. Cada uno tenía una presentación en donde se indicaba su vida, sus hechos, los juicios que se tenían sobre su persona y virtud, etcétera.

Esta lista era elevada al rey que, en persona, después de leer detenidamente lo que se le presentaba (como consta), elegía el candidato que le parecía, no siempre el primero de los presentados. Felipe II eligió a Toribio de Mogrovejo aquella vez. Le llegó la comunicación real a su Inquisición de Granada. «La comunicación le llenó de confusión. En lo profundo de su ser , recogido y sincero, humillado ante sí mismo a la luz interior de la verdad de su pequeñez, don Toribio reaccionó vivamente en contra, y declinó ante Felipe II el honor y peso del ofrecimiento, hasta que los miembros, dichos señores del Consejo de su Colegio, le hicieron instancia»[101].

Tres meses se le dio para resolverse. Sus antiguos compañeros del Colegio de Oviedo le instaron para que aceptara. «Su hermana doña Grimanesa y su cuñado don Francisco Quiñones»[102], que tanto le ayudarían en Lima, lo inclinaban igualmente en ese sentido.

En agosto de 1578, respondía afirmativamente a Felipe II diciendo, sin embargo: «A pesar de verme indigno de tan alto cargo, no he diferido más el aceptarlo confiando en el Señor y arrojando en él todas mis inquietudes»[103].

Ante esto, el Rey Felipe II, por una Real Cédula del 28 de agosto de 1578 escribía a su embajador en Roma, don Juan Zúñiga, para que presentara el electo ante el papa. Se decía entre otras cosas:

> Considerando la virtud y buena vida y letras del licenciado D. Toribio Alonso Mogrobejo, inquisidor apostólico que al presente es en la Ciudad de Granada y su distrito... hemos acordado de nombrarle y presentarle como por la presente le nombramos y presentamos, y queremos que vos, en nuestro nombre, le nombréis y presentéis a su santidad en virtud de la carta de creencia que con ésta le escribimos... [104].

98. *Archivo Vaticano*, Acta Cameraria, vol. II. p. 219.
99. Por este motivo Pío V, en *Accepimus*, prohibió toda ordenación episcopa1 en España destinada a América (7 de diciembre de 1610). (Cf. Fr. Hernáez, *Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas* II, Bruselas 1879, 364-365).
100. Cf. E. Schäfer, *o. c.*, I, 353-357.
101. V. Rodríguez Valencia, *Santo Toribio de Mogrovejo* I, Madrid 1956, 133.
102. *Ibid*.
103. Cita de V. Rodríguez Valencia, *o. c.*
104. *Archivo de la Embajada española ante la Santa Sede*, legajo 4, folio 99.

Mientras que los trámites canónicos en Roma proseguían, el electo no podía mantenerse inactivo, pues recibidas las bulas del papa debía embarcarse en la primera flota que saliera para América, como lo había dispuesto el papa Gregorio XIII.

Toribio, siendo sólo tonsurado, recibió todas las órdenes del arzobispo de Granada, don Juan de Mendoza y Salvatierra. Ante él hizo la profesión de fe[105].

En el Consistorio del 9 de marzo de 1579, el cardenal Alejandro Sforza anunciaba para el próximo Consistorio el tratamiento de la siguiente cuestión: nombramiento de don Toribio de Mogrovejo para la metropolitana de la ciudad de los Reyes. El lunes siguiente, 16 de marzo de 1579, tuvo lugar el Consistorio en el cual Gregorio XIII nombraba a O. Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima:

> El lunes día 16 de marzo, en Roma, en San Pedro, y lugar acostumbrado, presente el Rdmo. señor Cardenal Comensi, pro-camarero del Sacro Colegio, hubo Consistorio secreto..., en el cual el Santo Padre, a *propuesta* del serenísimo Rey católico, *proveyó* la Iglesia metropolitana de la ciudad llamada de los Reyes... en la persona del R. Sr. licenciado Toribio Alonso de Mogrovejo..., al cual, emitida su profesión de fe, ordenado de subdiácono, y considerado digno por su doctrina e intachable vida, le constituyó obispo y pastor de aquella Iglesia[106].

Continuaba el inquisidor en Granada, donde recibió el diaconado y sacerdocio. Recibió las bulas pontificias en Madrid, por el legado *a latere* de Gregorio XIII en España. «Recibidas las bulas, comenzó los complejos y costosos preparativos de aquel viaje a las Indias»[107].

Su tiempo en Granada no había sido perdido, por cuanto desde el momento que aceptó el oficio de arzobispo de Lima, púsose a estudiar sobre su futura tierra -nunca volverá a España-. Informóse detenidamente sobre sus obligaciones, por lo que pensó llevar una importante biblioteca a Lima[108]. El rey Felipe II se lo permitía en la Real Cédula del 21 de marzo de 1579.

Los trámites costaban mucho dinero, por cuanto además de viajes debía adquirir muchos bienes para su futuro gobierno. La diócesis de Lima tenía como «mesa episcopal» de 8 a 10 mil ducados[109], cuando él morirá en 1606 llegaría a 80 mil pesos ensayados[110].

Para saludar a sus familiares se encaminó a Mayorga, acompañado de Sancho Dávila. Se despidió especialmente de su anciana madre; de su hermana María, monja dominicana; de su hermano Lupercio, y tomó consigo a su hermana Grimanesa y su cuñado Francisco de Quiñones. La partida para Indias era un drama en cada familia española, tan pródiga en hijos y deudos. En verdad había pensado llevar a toda su familia. «El hacía una dedicación tan por entero a las Indias que partió sin intención de volver»[111].

105. *Archivo Vaticano, Arch. Consistorial, Acta Miscellanea*, vol. 47, folio 43.
106. *AV, Arch. Cons., Acta Cameraria*, vol. 11, folio 267-rev. 268.
107. V. Rodríguez Valencia, *o. c.* I, 145.
108. La biblioteca debió pertenecer a su tío Juan de Mogrovejo, gran canonista, profesor, primario de Coimbra, quien en su testamento escribía: «Mando a mi sobrino Toribio mi librería" (V. Rodríguez Valencia).
109. Cf. C. García Irigoyen, *Santo Toribio* IV. Lima 1906, 8.
110. *Relación diocesana de 1603* presentada por Toribio a Clemente VIII (Cf. V. Rodríguez Valencia).
111. *Ibid*. I, 146.

De Mayorga fue a Madrid para hablar con el rey y al Consejo de Indias donde recibió las bulas. En la capital era presentado como «arzobispo de Lima», la segunda capital del Nuevo Mundo. En abril en Madrid, en agosto estaba en Sevilla, donde fue consagrado obispo en 1580; no se sabe con certeza quién lo consagró. En sus viajes, el nuevo obispo evitaba la etiqueta y el honor, a tal punto que vestido simplemente llegaba a hacerse «servir la comida en el campo, bajo las encinas, cerca de la venta (del mesón), por no ser reconocido. Se sentaba en el suelo, sobre la capa de los criados, y allí comía con algunos de ellos... con mucha humildad»[112].

Al fin llegaba el momento. Desde Sevilla a Sanlúcar, el puerto hacia las Indias, hervidero de emigrantes, funcionarios, misioneros, comerciantes; españoles, portugueses, alemanes, franceses, flamencos, italianos, genoveses, corsos... Allí estaba la Casa de Contratación de Sevilla, a la vez factoría, aduana, audiencia, academia náutica, la mayor de Europa en el siglo XVI. Era el primer arzobispo que pasaba de España a América. Llevaba consigo el nuevo Dean de Lima, don Domingo de Almeida, y el vicario general, don Antonio de Valcázar, conocido suyo de la Inquisición de Granada. Las Reales Cédulas le allanaban los expedientes del embarque y del viaje.

Dos años habían pasado desde el día en que le ofrecieran la misión, cuando, al fin, se embarcaba hacia América.

Mientras tanto en Lima la población se preparaba para recibir al nuevo arzobispo. Se arreglaba el empedrado, se blanqueaban las casas, se preparaba y reparaba donde el obispo y los suyos habrían de vivir[113].

De Sanlúcar de Barrameda había partido el segundo viaje de Colón; de él zarpaba en 1519 Magallanes en su viaje de circunvalación. Las flotas eran dos: la de los *galeones* a México, y *la flota* de Tierra Firme para el Perú, por el puerto del *Nombre de Dios* (Darién). Para el Perú había dos flotas por año, una en agosto o septiembre y otra en enero.

Toribio partió en la flota de agosto de 1580, bajo la dirección del capitán Antonio Manrique. Tres semanas separan las islas Canarias de Santo Domingo, desde ahí al *Nombre de Dios*. Por último, el puerto de Paita, donde se aprovisionaba la flota, para terminar en Callao. Llegaban con Toribio una selecta comunidad de 12 jesuitas, entre ellos el Padre Acosta y Alonso Ruiz, este último había sido maestro de novicios de San Estanislao de Kostka, que serán sus principales colaboradores durante su gobierno en Lima. Desde el momento que se había embarcado en el nao *Andrés Sánchez* en Sanlúcar hasta su recepción alegre y casi triunfal habían pasado, como era habitual, seis meses.

El Cabildo de Lima le había ya enviado en Tierra Firme dos mil pesos para que pudiera continuar su viaje. En Paita, siendo tan poco el viento, realizaron el viaje por tierra hasta Lima.

El 10 de junio de 1579 había el rey expedido las ejecutoriales para el Cabildo de Lima, Virrey, Audiencia y demás autoridades. Antes de entrar en su diócesis, tomó posesión Toribio de Mogrovejo, por poder, el 24 de abril de 1581. Le fue presentado el cabildo eclesiástico, y le entregó a ellos dos bulas de Gregorio XIII por las que había sido nombrado arzobispo de la Ciudad de los Reyes[114].

112. *Ibid*., 149.
113. Cf. C. García Irigoyen. *o. c.* I. 15-17.
114. Estas bulas se conservan en el *Archivo Capitular* de Lima.

Por último, se encaminó a su nueva ciudad: «Llegué a este nuevo reino... a los once de mayo de 1581»[115].

En 1631, don Diego Morales, notario del arzobispado, contaba todavía: «Siendo muchacho, me acuerdo muy bien que entró por el puente a pie». Fue el más grande recibimiento que había hecho la ciudad desde su fundación, pues el primer arzobispo llegó cuando Lima era apenas una villa. «Lima, la fastuosa, se había lanzado a la calle a recibir y admirar a aquel prelado joven, de quien tanto había anticipado el rumor y la fama». Taurel, miembro del Instituto histórico de Francia, decía: «Toribio recibió estos aplausos y honores con un corazón lleno de gratitud y con el alma convencida de las acibaradas consecuencias que siguen a estas pasajeras honras... pareció aquel día más bien un ángel que un hombre mortal y perecedero»[116]. Diego Morales dice que «desde que entró en esta ciudad le pareció un santo varón en su aspecto... cada día venía desde su casa a la Iglesia... y (Diego de Morales) salía al camino a besarle la mano... y veía que a todos los pobres e indios que encontraba los abrazaba y acariciaba»[117].

Así comenzaba el gobierno de un obispo, de un santo, de un hombre de oración, de un misionero en sentido estricto: «Apóstol y padre de la Iglesia peruana», «Padre de América»[118].

Terminamos aquí este relato de las diversas etapas que atravesaba todo obispo desde el día en que se pensaba pudiera ser candidato a un obispado, hasta que, tomando posesión, comenzaba su labor misionera.

3. *El proceso del nombramiento eclesiástico*

a) *Aviso y presentación*

El Consejo «avisaba» al electo por una Real Cédula que admitía la respuesta negativa. Si el electo no aceptaba la propuesta el Consejo debía elegir un nuevo candidato, pero como casi siempre se elevaba una terna al rey, se elegía uno de los dos restantes. En el epistolario que hemos consultado en el Archivo de Indias, hay decenas de cartas en donde el electo agradece el favor que se le hace[119]. Veamos una para comprender la situación espiritual del nuevo obispo:

> La Merced que V.M. me hizo con la Yglesia del Río de la Plata -dice Fray Alfonso de Guerra, O.P .-siempre estimaré en mucho, porque me levantó a nuevos trabajos y nuevas obligaciones de servir a Dios con el officio pastoral, y me lo dio desnudo y apartado de aquellas cosas que suelen ser ocasión de floxedad y remisión, oro, plata y pretensiones. Téngola juntamente por llamamiento de Dios, y por tanto de mis maiores, luego me fue aconsejado y por mí aceptada (la merced). Espero en Dios, que V.M. tiene dado tanto, para que dignamente govierne su pueblo, que a mí dará lo necesario para quitar la indignidad que tengo para tal officio y sólo haré buscar en él Su servicio y gloria, y el de V.M... [120].

115. *AGI*, Patronato 248, R. 10.
116. *Colección de obras selectas del Clero contemporáneo del Perú* I, Paris 1853, 75-90.
117. *AV, Riti-Proces*., vol. 1.581, folios 48-rev. 48.
118. Cf. V. Rodríguez Valencia, vol. II, 188.
119. Cf. mi obra *El episcopado hispanoamericano*, Apéndice Documental, documento 18, vol. VIII, p. 185 s.
120. *AGI*, Charcas 135, carta del 1 de enero de 1579.

Desde el momento en que el Consejo tenía la respuesta, y algunas veces aún antes de tener la respuesta, se enviaba al Embajador en Roma una Real Cédula para que fuera presentado el electo en las reuniones consistoriales[121].

Pero como estos trámites tomaban algunos meses, al menos 6 a 8, se hizo usual dar al electo una *Real Cédula de ruego y encargo* por la que podía partir de inmediato a destino sin tener todavía las bulas y ejecutoriales. Teóricamente, teniendo en cuenta la «media» de los 187 períodos de gobierno episcopales, de 1511 a 1620, y sabiendo que duraba 19 meses de la elección a la extensión de las ejecutoriales, el viaje se realizaría en 6 meses. Este tiempo, aun en el caso de las diócesis Caribes, era lo mínimo. En verdad, los obispos en su mayoría llegaron a sus diócesis sin bulas y con esta Real Cédula (lo que incluía el tiempo del viaje en lo que teóricamente pertenecía a los trámites del nombramiento y expedición de las ejecutoriales).

b) *La Cédula de ruego y encargo*

La Cédula de *ruego y encargo* era la enviada por el Rey al Cabildo de la Catedral, por la que se presentaba al electo al gobierno de la sede vacante. De hecho, por ejemplo en el caso de Zumárraga, el electo gobernaba antes de consagrarse o antes de recibir las bulas papales[122]. Los obispos no gobernaban con pleno derecho, pero comenzaban ya su gobierno con sólo la Cédula de *ruego y encargo*[123].

Los teólogos regalistas[124] llegan a decir que entraba a gobernar realmente su diócesis y no como un mero vicario capitular, sino como obispo efectivo,

La Corona había comenzado con ese uso para abreviar el tiempo de las sedes vacantes, pero con el tiempo se transformó en un procedimiento normal tolerado por Roma. En los tiempos de la independencia, con la pretensión de poseerse un poder análogo, se instituyó un obispo, en Puerto Rico, en 1855, nombrado por la sola intervención del poder civil (fue San Antonio María Claret, obispo en ese entonces de Santiago de Cuba, el que llevó a feliz término ese corto cisma).

La Real Cédula tenía la siguiente estructura jurídica:

> «El rey, Venerable Deán y Cabildo, sede vacante, de la Iglesia cathedral de la ciudad de Santiago de las provincias de Chile. Por la buena relación que tengo de la persona, letras y vida del maestro Fray Gaspar de Villardel, de la orden de San Agustín, he tenido por bien de presentarle a Su Santidad para esa Iglesia, y obispado, que está vaco por la muerte del licenciado Don Francisco Salcedo, y sus bulas se despacharán y enviarán con toda brevedad, para que tenga a cargo del govierno de ese obispado, y el dicho electo obispo lo podrá hacer con la comodidad y cuidado que se requiere, os encargo que queriéndose el dicho electo obispo encargar dello, le recibáis y dexéis governar y administrar las cosas desse Obispado, y le deis poder para que pueda exercitar todas las que vos podríades hacer, sede vacante, en el entretanto que se despachan y envían las dichas bulas. Del Pardo a 30 de enero de 1637. Yo el Rey»[125].

121. Véase la obra de S. Méndez Arceo, *Primer siglo del episcopado de la América española y de las Islas Filipinas (1504-1579)*, Manuscrito en la Universidad Gregoriana, Roma 1938.

122. Como se verá más adelante, el mismo Toribio de Mogrovejo será llamado severamente al orden por el rey por criticar este uso.

123. Villarroel indica en el *Gobierno Eclesiástico Pacifico* I, q. 1, art. 10, n. 19, que «no gobiernan sus iglesias como iglesias propias». E insiste: «Los obispos no toman posesión de sus obispados ni son verdaderos obispos sin la elección de su Santidad».

124. Un ejemplo es J. de Solórzano y Pereira, *Disputationes de lndiarum Jure*, Madrid 1629-1639, en especial en la II parte, lib. 3, cap. 4, ns. 38-40.

125. Cit, *Gobierno Eclesiástico Pacifico*, 11, q. 14, art. 1, n. 50; p. 198.

c) *Nombramiento y ejecutoriales*

«El embajador (en Roma) en cargo recibía una cédula firmada por el Rey, contra firmada por el secretario real para el Consejo de Indias y rubricada por los miembros del Consejo. En ella se le hablaba brevemente del asunto, y se le decía que, con la carta de credencial adjunta, se presentase al Papa a suplicarle, en nombre del Rey, se dignase erigir la nueva Iglesia (o nombrar el obispo electo). Esta cédula ya tenía un sabor formulístico en tiempos del rey Fernando. Todas las de Felipe II son idénticas»[126].

Junto a esto se enviaba una serie de papeles donde se justificaba la necesidad, el lugar, las posibilidades del obispado, o las cualidades del candidato. Era el cardenal protector de Castilla el que tomaba la responsabilidad directa ante la sede. En la medida de lo posible se informaban personalmente sobre la veracidad de lo dicho, por medio de personas que hubieran estado en América, y se estudiaba todo perfectamente a fin de que no se presentaran reclamaciones de interesados desconocidos. Todo en regla, se presentaba el legajo al consistorio, que se reunían por turno, tratando primero la cuestión y votando reclamaciones, aclaraciones, y se conoce el caso de algunos rechazos 127. Por cuestiones, económicas hubo prolongaciones de trámites, ya que en Roma no se creía fácilmente la pobreza de las sedes americanas, cuando se veía desembarcar en Sevilla tanto oro y plata.

La fecha importante, entonces, era la de la votación del consistorio, donde quedaba asentado todo lo realizado en las actas consistoriales; donde resumidamente consta fecha, lugar de la consistorial, cardenales asistentes, relator , tasas y frutos, modo de presentación, nombre y obispado del designado, orden a la que pertenece, etcétera.

Era el cardenal protector el que redactaba la cédula consistorial, que después de correcciones, legalizaciones, confrontaciones, copias, catalogación y archivación, firmas -y verificación de las firmas- desde el delegado real, al vicecanciller, que autorizaba en lugar de1 papa mismo, se transformaba (la cédula consistorial) en una bula, que debía tener normalmente la fecha de la decisión consistorial. Las bulas así expedidas eran copiadas y registradas en la cancillería Lateranense, donde se encuentran todas las bulas de fundación de diócesis del siglo XVI (menos la de la Santa Fe de Bogotá).

Para los pagos se iba a la tesorería romana, que se llama Cámara Apostólica.

Desde 1588, por la acción reformadora de Sixto V, en 22 de noviembre, se produjo una modificación de las Congragaciones romanas, que permanecerá hasta nuestros das. Los trámites se simplificaron, pero, en substancia, fueron los mismos.

En resumen, los cardenales romanos no tenían posibilidades para conocer a los candidatos, y por ello mismo no podían igualmente informarse de la falta de condiciones. Sin embargo, el Consejo obraba con tal seriedad y justicia, que difícilmente se podían rechazar los presentados. *Históricamente*, entonces, es decir, teniendo en cuenta la importancia pastoral que representa la persona amiga del futuro obispo, el acto de nombramiento en la Consistorial y la bula

126. S. Méndez Arceo, *o. c.*, 30.
127. Cf. J. Solórzano y P., *Política Indiana*, Madrid 1647-1648, en especial L. IV, cap. 3.

correspondiente, bien que esencial de un punto de derecho canónico, significaba muy poco en verdad[128].

Firmadas y extendidas las bulas en Roma, casi siempre con fecha del consistorio, pero hay excepciones, eran enviadas por el nuncio al Consejo, quien considerando si se habían respetado los derechos del Patronato, se pedía por su parte la posibilidad de la ejecución de las Bulas en Indias. Las «ejecutoriales» son el conjunto de Reales Cédulas que el Consejo y el Rey entregan al obispo, al Cabildo, a las autoridades patronales de su jurisdicción, y que permiten ejercer efectivamente los derechos constituidos por las bulas. El electo podía entonces consagrarse.

Veamos un ejemplo de «ejecutoriales» del mismo Villarroel:

> Don Phelipe por la gracia de Dios, Rey de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Portugal, de Navarra, de Cerdeña, de Córdova, de Murcia, de Jaén, de los Algarbes, de Algezira, de Gibraltar, de las Islas Canarias, de las Indias Orientales, y Occidentales, Islas, y Tierra-firme del mar Océano, Archiduque de Austria, Duque de Borgoña, de Brabante y Milán, Conde de Abspurg, de Flandes, de Tirol y de Barcelona, Señor de Vizcaya, y de Molina, etc. , Presidente y Oydores de mi Audiencia Real, de la Ciudad de Santiago, y de las Provincias de Chile, y otras cualesquier Justicias de ellas. Sabed, que yo presenté a su santidad, para obispo de la Iglesia Cathedral de essa ciudad, al Maestro Don Fray Gaspar de Villarroel, del Orden de San Agustín, y a mi presentación le dio los despachos necesarios, y sus Bulas, las quales se me ha suplicado, que, conforme al tenor de ellas, le mandasse dar el despacho necessario, para que le fuese dada la possession del dicho Obispado, y se acudiesse con los frutos y rentas dél, y para que pudiesse prevenir sus Provissores, y Vicarios, y otros Oficiales. Y visto por los del dicho mi Consejo de las Indias, lo he tenido por bien, y assí os mando a todos, y a cada uno de vos, según dicho es, que veáis las dichas Bulas originales, y su traslado autorizado, y conforme al tenor de ellas, deis, y hagais dar al dicho Dor Fr. Gaspar de Villarroel, la possessión del dicho Obispado, y le tengais por tal Obispo, y Prelado dél, y le dexeis, y consintais hazer su oficio Pastoral, por sí, y sus Vicarios, y Oficiales, y usar, y exercer su jurisdicción, por sí, y por ellos en aquellos casos, y cosas que según Derecho, y leyes de mis Reinos, y conforme a las dichas Bulas, lo puede, y deve hazer, haziendo acudir con los frutos, y rentas, diezmos, réditos, y otras cosas, que como a Obispo del dicho Obispado, le pertenecen conforme a su erección, haziendo primero del dicho Obispo juramento, ante Escrivano público, de que guardará mi Real patronazgo, y no irá, ni vendrá en cosa alguna contra lo en él contenido, y que en conformidad de la ley treze, capítulo tercero de la Nueva recopilación, no estorvará, ni impedirá la cobranza de mis derechos, y rentas Reales, que en cualquier manera me pertenezcan, ni la de los dos novenos que en los diezmos del dicho Obispado me están adjudicados por concession apostólica, sino antes les dejará pedir, y recoger a las personas a cuyo cargo fuere su cobranza, llanamente y sin contravención alguna, y no lo haziendo, no le daréis la dicha possesión, y me ambiaréis un traslado dél, en la primera ocasión, a manos de mi infrascrito Secretario, en conformidad de lo que últimamente tengo mandado, que assí es mi voluntad, y que tome razón, desta mi carta don Juan del Castillo mi Secretario, y Registro de las mercedes, dentro de los cuatro meses de la fecha della, y sin averla tomado, no se use desta merced, ni les ministréis a quien tocare la executen, y también la tomarán mis Contadores de quentas, que residen en dicho mi Consejo. Dada en Madrid a veinte y cinco de Agosto de mil y seiscientos y treinta y siete años. Yo el Rey[129].

128. Véase en mi obra *El episcopado hispanoamericano*, Apéndice Documental, doc. 49, t. IX, p. 169 s.

129. *Gobierno Eclesiástico Pacífico* II, q. 19, art. l, n. 14, p. 610-611.

d) *Juramento de fidelidad*

Como vemos, las ejecutoriales están condicionadas al juramento de no contradecir, y más bien obedecer, las normas fijadas por el Patronato. Tomemos un ejemplo de Juramento patronal:

> En la villa de Madrid, a veinte y siete días del mes de mayo de 1630 años, ante mi escribano y testigos, el Rmo. Sr. Maestro don Frai Gerónimo de Lara, obispo de la yglesia cathedral de la Isla de Cuba en las Yndias, del Consejo de su Majestad, a quien doy fée conozco en conformidad de lo últimamente dispuesto por Cédula de S.M. de 15 de marzo del año pasado de 1629, que manda que todos los prelados de las Yndias antes que partan a ellas y se les entreguen los despachos, hagan juramento de que guardarán el Patronato Real, qual juramento hagan conforme a lo dispuesto por la Ley 13, Título 3, Libro I de la *Nueva Recopilación* en conformidad de lo cual su señoría juró en forma de derecho a Dios N.S., y a una seña de Cruz, a tal como está de que en todo y por todo guardar lo dispuesto por el título del Patronazgo Real de su Magestad y no irá ni vendrá contra lo en él contenido y Cédula Real en su conformidad despachada, y no impedirá ni estorbará el uso de la jurisdicción Real, ni la cobranza de los derechos y rentas Reales ni los de los nobenos que antes le dejara pedir y coger a las personas a cuyo cargo fuere su cobranza sin contravención alguna, y que hará las nominaciones, instituciones y collaciones que está obligado, conforme al dicho Patronato Real, y en todo guardará lo dispuesto por la Ley 13, Título 3, Libro I de la *Nueva Recopilación* según y cómo ella se contiene y lo firmó, siendo testigo Gerónimo Abaunza, Juan de Oyarbide, Pedro Caballero y el dicho Señor Obispo... [130]

Nuestro obispo estaba ya en La Habana el 29 de octubre de 1630.

El regalismo absolutista habría transformado a la Iglesia en un instrumento del Patronato. Y lo más grave, como veremos, es que siendo el Patronato una institución análogamente ejercida por diversas personas morales (el Rey, el Virrey, la Audiencia, el Gobernador, etc.), la Iglesia se encontraba no sólo ante una situación de hecho (gobierno eclesiástico y gobierno civil) de oposición ante ciertos hechos, sino ante un problema de teología moral, es decir, la licitud de una acción contra una autoridad civil era interpretada como una rebelión contra el Patronato, que los teólogos regalistas habían aun categorizado con la pena de «pecado grave».

e) *Sobre la consagración y privilegios*

Con respecto a la consagración hubo diversos problemas. En un primer momento, algunos electos se consagraron en España y permanecieron en la Península. Para oponerse a esta situación se dispuso que los electos y nombrados debían consagrarse en América, con la consiguiente dificultad de encontrar en el camino hacia su diócesis otros obispos que le consagraran.

En segundo lugar, la santa sede debió dar ciertos privilegios a la Iglesia americana, sea para la consagración con óleos de productos indianos, sea por la presencia de un solo obispo -y no tres como se exigía en la Europa latina y post-medieval-, etc. Veamos algunos de estos privilegios.

De hecho casi todos los obispos que se consagraron en Indias en los primeros tiempos no llegaron a tener la presencia de otros tres obispos (era

130. *AGI*, Santo Domingo 150.

prácticamente imposible por las distancias, lo que significaba muchos gastos para las diócesis pobres y demasiado tiempo). A los obispos les era ya muy difícil encontrar solamente otro que le confiriera el Orden episcopal. Hubo, sin embargo, ordenaciones que tuvieron el número indicado, como la de un Francisco de Marroquín o López de Zárate en México, de un Antonio de Valdivieso en Nicaragua, o la de Martín de Calatayud de Santa Marta. Felipe II, viendo el estado de hecho, pidió a la santa sede se regularizara la situación. Por la bula *Ex supernae providentia*[131], del 11 de agosto de 1562, protestando que de un estado de hecho se pida ahora la regularización, debiéndose proceder al contrario, la santa sede otorga el privilegio de la consagración por obra de un solo obispo: «... (a causa) rarae Sedis episcopales in tanta terrarum amplitudine adhuc institutae reperiuntur... »[132].

El día siguiente, 12 de agosto, se expidió otra bula -denominada *Licet ecclesia romana*[133]- por la que se permitía que se usara el «bálsamo indígena» y no el alejandrino como en Europa: «Quae tamen balsami orientalis penuria, cum etiam in ipsis Indiis balsamum indigena repertiatur, et hoc inde balsamo commode suppleri posset... »[134].

Es bien sabido además que poquísimas veces un obispo hispanoamericano realizó la llamada visita a los lugares santos de los apóstoles Pedro y Pablo en Roma (*ad limina apostolorum*); las razones son evidentes: el larguísimo trayecto no podía emprenderse cada cinco años, y ni aun una vez en toda la vida (ya que se hubieran perdido cerca de cuatro años, sin contar con percances). El 20 de diciembre de 1585, el papa Sixto V, por la bula *Romanus pontifex*, había ordenado que los obispos que residían fuera de Europa, hicieran su visita cada diez años, personalmente o por persona interpuesta. Sin embargo, el Consejo no creyó ni siquiera necesaria una tal presencia, y se encargó de comunicar por el embajador en Roma directamente todas las cuestiones americanas. El episcopado no contó ni con este medio para comunicarse con Roma; fue sistemáticamente y totalmente separado de la sede romana[135].

4. *La Iglesia crea el consenso en la sociedad civil*[136]

La Iglesia, entonces, controlada por el Estado hispánico y lusitano, ya que en ambos Estados la situación era analógica, tenía de todas maneras preminencia notoria por su función de creación de consenso en la sociedad civil, de apoyo ideológico al Estado, a sus fines. Es verdad que el Estado ibérico había logrado tantos beneficios de la santa sede porque había definido como fin del Estado los fines de la misma Iglesia:

> Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido damos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el señorío de este mundo... y teniéndonos por

131. Véase nuestra *o. c.*, doc. 50, p. 172 s.
132. *Ibid*.
133. F. Hemáez, *o. c.*, I, p. 181.
134. *Ibid*.
135. Recuérdese que sólo con la emancipación nacional de comienzos del siglo XIX la Iglesia latinoamericana tomará los primeros contactos directos con Roma.
136. Véase M. Balarezo-M. Moscoso, *El papel ideológico de la Iglesia en la Real Audiencia de Quito*, Cuenca (Ecuador) 1978. Será necesario realizar en el futuro investigaciones sobre la función ideológica de la Iglesia en la cristiandad indiana.

> más obligados que otro ningún príncipe del mundo a procurar su servicio y la gloria de su Santo Nombre, y emplear todas las fuerzas y poder, que nos ha dado, en trabajar que sea conocido y adorado en todo el mundo por verdadero Dios, como lo es, y Criador de todo lo visible e invisible, y deseando esta gloria de nuestro Dios y Señor, felizmente hemos conseguido traer al gremio de la Santa Iglesia Católica Romana las innumerables gentes y naciones que habitan las Indias Occidentales, Islas, y Tierra firme del Mar Océano y otras partes sujetas a nuestro dominio[137].

Este es el prólogo de la *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, cuerpo jurídico, político y eclesiástico, que es al mismo tiempo derecho canónico y civil, como nos indicaba Giménez Fernández hace años en Sevilla. Es decir, es la definición del *fin del Estado*. El Estado se propone la evangelización y en nombre de ella extiende su *señorío o dominación* sobre los pueblos conquistados. El. motivo religioso justifica la praxis dominadora. Es por ello que obliga a sus propios aparatos de Estado a propagar el evangelio:

> Ordenaron y mandaron (los reyes) a nuestros capitanes y oficiales, descubridores, pobladores y otras cualesquier personas... procurasen dar a entender... a los Indios... instruirlos en nuestra Santa Fe Católica y predicársela por su salvación, y *atraerlos a nuestro señorío*[138].

Es decir, los aparatos del Estado predican el evangelio y la soberanía del Estado hispánico sobre los pueblos oprimidos, en un mismo acto y por el mismo motivo. La cristiandad, como modelo eclesial, es al mismo tiempo un modelo estatal. El Estado justifica su coerción sobre la sociedad civil por motivos religiosos, divinos.

Por su parte, la Iglesia tenía hegemonía absoluta en cuanto a la creación del consenso en el pueblo cristiano (que se identificaba de hecho con la sociedad civil):

> Nuestros virreyes, presidentes y oidores pongan por su parte toda diligencia necesaria... para que reconozcan en las visitas de Navíos si llevasen algunos libros prohibidos, conforme a los expurgatorios de la Santa Inquisición, y hagan entregar todos los que hallaren a los arzobispos, obispos o a las personas quien tocare, por los acuerdos del Santo Oficio[139].

El Santo Oficio, aparato institucional de la Iglesia, es considerado por el Estado como aparato propio de creación de consenso y unidad del todo social. La Iglesia ve resuelta, aparentemente, su función de extensión y defensa de la fe, ya que el Estado sirve a sus fines. De la misma manera las universidades, colegios y seminarios son eclesiales por excelencia, son estructuras intraeclesiales, pero al mismo tiempo estatales:

> Para servir a Dios nuestro Señor, y bien público de nuestros Reynos, conviene que nuestros vasallos, súbditos y naturales tengan en ellos Universidades y Estudios generales donde sean instruidos y graduados en todas ciencias y facultades... fundamos y constituimos en las ciudades de Lima y de los Reynos del Perú y en la de México de la Nueva España Universidades y Estudios generales[140].

Aunque estas Universidades, y todas las posteriores (Cf. Cap. VIII) eran en realidad del Estado, sin embargo, eran al mismo tiempo católicas, es decir , eclesiales:

137. *Recopilación*, L. I, Tit. I, Ley I.
138. *Ibid*., Ley 2.
139. *Ibid*., Tit. 23, Ley 7, real cédula del 9 de octubre de 1556.
140. *Recopilación*, L. I, Tit 22. Ley 1.

> Conforme a lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento y Bula de la Santidad de Pío IV de feliz recordación, los que en las Universidades de nuestras Indias recibieren grados de Licenciados, Doctores y Maestros en todas Facultades, sean obligados a hacer profesión de nuestra Santa Fe Católica, que predica y enseña la Santa Madre Iglesia de Roma[141].

Pero además, es la Iglesia la encargada de fundar los seminarios y los colegios:

> Encargamos a los arzobispos y obispos de nuestras Indias, que funden, sustenten y conserven los Colegios seminarios que dispone el Santo Concilio de Trento[142].

Los graduados de estos colegios son los que pueden enseñar la doctrina a los indígenas:

> Los virreyes, presidentes y gobernadores presenten para las Doctrinas a colegiales de los Seminarios y otros Colegios de sus distritos... [143].

Además la Iglesia tiene el poder de reeducar a la antigua aristocracia de los pueblos dominados:

> Para los hijos de Caciques, que han de gobernar a los indios, sean desde niños instruidos en nuestra Santa Fe Católica, se fundaron por nuestro orden algunos Colegios en las Provincias del Perú, dotados con renta, que para este efecto se consignó[144].

Y si a esto agregamos que el proceso evangelizador, que tiene un valor propio y que en el pró,ximo capítulo evaluaremos, significa sin embargo dentro del modelo de cristiandad el lograr en el nivel de las costumbres y los símbolos, la producción material y espiritual, una aculturación impuesta, podrá comprenderse por qué decimos que la Iglesia tenía la *hegemonía absoluta* en cuanto a la creación del consenso en la sociedad civil. Este es el equívoco fundamental del «modelo» de cristiandad. Mientras que en el Imperio romano la evangelización cristiana significa crear disentimiento en la sociedad civil del Imperio mismo, alejado de toda confusión de prácticas con la sociedad política (el *Estado de las Indias*, como lo denominaba la *Recopilación* I, VI, I), no podía menos que transformarse de hecho, aunque no de derecho como. veremos, en un verdadero aparato de creación de consenso. La Corona lo sabía y utilizaba a la Iglesia con ese fin. En su lugar, es evidente, le daba prioridad absoluta sobre todo otro organismo religioso; le daba todas las facilidades económicas posibles, y ponía los resortes del Estado (coerción, flotas, ejércitos, etc.) para cumplir con la finalidad de adoctrinamiento o instrucción de la Iglesia. Pero no aceptaba, por ningún motivo, el cumplimiento de la función profética ante el Estado, la disidencia constructiva en favor de los oprimidos, la afirmación de la autonomía de la Iglesia ante dicho Estado (que hubiera significado un apoyarse más en Roma, para liberarse de la agobiante dominación del' Estado hispano-lusitano).

La Iglesia pagaba entonces muy caro los favores que le prestaba el Estado.

141. *Ibid*., Ley 14.
142. *Ibid*., Tit. 23, Ley I.
143. *Ibid*., Ley 6.
144. *Ibid*., Ley 11.

IV. CONTRADICCIONES PROFÉTICAS EN LA CRISTIANDAD

No se piense que porque la estructura del modelo de cristiandad daba al Estado el control sobre la Iglesia y ésta jugaba la función hegemónica de creación de consenso, la Iglesia no tendría sin embargo, gracias a la acción decidida de ciertas estructuras eclesiásticas, eclesiales y en el mismo pueblo cristiano, prácticas que se oponían al modelo y que tenían auténtico sentido liberador. Las acciones proféticas que se opusieron a las estructuras práctico productivas emanadas de la conquista tienen una función de disidencia que no puede dejarse de anotar en una visión crítica de la historia de la Iglesia.

1. *Conflictos entre orden económico establecido en la cristiandad y denuncia profética*

Hay por lo menos tres niveles donde se manifestaban las contradicciones internas de la cristiandad. En su nivel práctico-productivo o económico, en relación directa con la posibilidad del culto aceptable a Dios, ya hubo críticas prácticas y teóricas contra el sistema que la cristiandad consagraba. Es el nivel fundamental. Hubo igualmente críticas políticas (una de las principales emanadas de la santa sede), y sociales (tales como las rebeliones del pueblo indígena, ya cristiano y frecuentemente en cuanto cristiano). Veamos, a manera de ejemplos, algunos casos significativos, y el primero de ellos la gesta de un grupo de obispos, de la estructura eclesiástica jerárquica propiamente dicha, contra el sistema de la encomienda primitiva en América.

El rey, influenciado por una corriente indigenista que crecía en España, promulgó las llamadas Leyes Nuevas de 1542. El mismo Pablo III, papa Farnese, había proclamado en su encíclica *Sublimis Deus* del 9 de junio de 1537:

> En virtud de nuestra autoridad apostólica, declaramos... que los dichos indios y otros pueblos deberán ser convertidos a la religión de Jesucristo por la evangelización y por el ejemplo de costumbres edificantes.

La ley 35 de las *Leyes Nuevas* ordenaba que las «encomiendas de indios» no se concedían a perpetuidad ni podían ser heredadas, por lo que en el transcurso de una generación todos los indios habrían recuperado su libertad. La Corona apoyó la nueva Ley con el nombramiento de un grupo de heroicos obispos, cuya lista merece ser nombrada. Ellos fueron: Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas (1544-1547); Antonio de Valdivieso, de Nicaragua (1544-1550); Cristóbal de Pedraza, de Honduras (1545-1583); Pablo de Torres, de Panamá (1547-1554); Juan del Valle, de Popayán (1548-1560); Fernando de Uranga, de Cuba (1552-1556); Tomás Casillas, de Chiapas (1552-1597); Bernardo de Alburquerque, de Oaxaca (1559-1579); Pedro de Angulo, de Vera Paz (1560-1562); Pedro de Agreda de Coro (1560-1580); Juan de Simancas, de Cartagena (1560-1570); Domingo de Santo Tomás, de La Plata (1563-1570); Pedro de la Peña, de Quito (1566-1583); Agustín de la Coruña, de Popayán (1563-1590), etc. Todos estos obispos se expusieron totalmente, se comprometieron hasta el fracaso, la expulsión de sus diócesis, la prisión, la expatriación

y la muerte, por sus indios, violentamente maltratados por los colonos. Sus vidas debieran ser ejemplo para nuestra época, donde la mayor violencia la efectúan los poderosos, y, como en tiempo de los conquistadores, «los hombres de armas». Por ello Bartolomé decía «evangelización sin armas».

Los obispos mexicanos, extraordinarios defensores del indio, tales como Zumárraga en México, Juan de Zárate en Oaxaca, el Tata Vasco de Quiroga en Michoacán y aun Marroquín en Guatemala, se mostraron más bien conciliantes, y, con su actitud, permitieron que las *Leyes Nuevas* nunca se cumplieran en México. Son obispos, si se nos permite la expresión, pre-lascasianos. Las Casas (y los obispos «lascasianos») luchó por la libertad integral del indio, no sólo de hecho sino en base a principios de derecho natural. La generación anterior a Las Casas (como Loaysa en Lima), defiende al indio en los casos particulares, pero su defensa no llega al fondo de la cuestión. Los «ideólogos» -si se nos permite la expresión- de la liberación del indio fueron los teólogos del convento de San Esteban de Salamanca; por ello sólo tres de los obispos arriba nombrados no fueron dominicos. Esta orden tuvo la gloria (desde Montesinos y Pedro de Córdoba en la isla Española en 1511, hasta el mismo Bartolomé de las Casas también dominico) de comenzar la lucha profética y crítica por la justicia y la liberación en América latina.

En América Central la postura de los obispos fue y quedará para siempre como paradigmática. La violencia de la conquista -lo mismo que en la región de Nueva Granada- fue inmensa[145]. Las Casas fue nombrado por bula del 10 de diciembre de 1543 obispo de Chiapas[146]; partía en la flota del 4 de julio de 1544 desde Sevilla. Llegó a su obispado en cuaresma de 1545. Recibido fríamente en la Ciudad Real de Chiapas, esperó el domingo de pasión para predicar en favor de los indios y retirar la licencia a sacerdotes y religiosos, reservándosela personalmente, de perdonar ciertos pecados, en especial el de tener indios encomendados (lo que significa, para el obispo, una esclavitud real). Los sacerdotes seculares, en número de tres, y los padres de la Merced, no apoyaron a su obispo; sólo los dominicos se unieron a Las Casas; pero los encomenderos y los colonos hispánicos retiraron sus limosnas al convento, por lo que debieron abandonar la ciudad y retirarse a los pueblos de indios. Aislado, Bartolomé se reunió en Guatemala con Marroquín y Valdivieso, en la famosa Junta de Gracias a Dios de 1545, en la que el episcopado centroamericano adoptó muchas medidas en defensa del indio. La posición de Las Casas llegó a tal punto a irritar al vecindario hispánico que el 15 de diciembre de 1545 proyectaron prender al prelado en Guatemala. Huyó a Chiapas donde sólo permaneció dos o tres meses (en total pudo vivir en su obispado medio año), y expulsado por su grey hispana se encaminó a México, a la Junta de obispos en la protección del indio. Al fin, vencido por la clase encomendera, partirá Bartolomé para España sin jamás volver a su diócesis, a la que renuncia en 1550. Bartolomé escribió en su testamento, como signo de una fidelidad inconmovible por la lucha de la liberación: «por la bondad y misericordia de Dios, que tuvo a bien elegirme por su ministro sin yo merecerlo, para procurar y cuidar por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias... sobre los daños, males y agravios nunca otros tales vistos ni oídos,

145. Cf. mi obra *El episcopado latinoamericano* IV, p. 145-316.
146. *Archivo Vaticano, Ac. Canc*. 5, folio 178.

que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón e justicia... el obispo Fray Bartolomé de las Casas»[147].

Más importante todavía que Bartolomé, porque cerró su vida con el martirio en favor de la lucha por la liberación del indio, es la figura insigne entre todas de Antonio de Valdivieso en Nicaragua. Desde el momento de su llegada, en enero de 1544, escribe ya que «encontré la tierra inquieta a causa de las pasiones viejas»[148]. Los indios son brutalmente tratados y matados, «tienen los Contreras (el gobernador) en cabeza de su mujer e hijos, más de la tercera parte de los pueblos principales de estas provincias... La sola mujer de Contreras tiene a Nicoya, que es un pueblo de indios en que puede haber diez u once repartimientos»[149]. El obispo se desvive por sus indios, pero poco a poco fue perdiendo esperanza de alguna mejoría, dada la actitud violenta del gobernador: «En lo del tratamiento de los indios daba esperanza (al comienzo) de algún remedio, pero ahora no la tengo»[150]. No sólo luchaba en Nicaragua, sino que informaba al Rey las injusticias que se cometían, lo que significaba grave riesgo de su propia vida; por ello el presidente de la Audiencia decía que el obispo «de Nicaragua se teme cada día que le han de matar»[151]. El mismo obispo decía que «son tan sospechosas mis cartas en estas partes... que no sólo se teme que acá serán perdidas según la costumbre que se sabe imponer, pero aun llegadas a esos Reinos (de España) se teme hayan persecuciones; por esto escribo de prisa ésta para que Vuestra Majestad tenga noticia... de la gran necesidad que hay en estas partes de buena justicia»[152]. Aunque trabaja sin descanso, «en lo que toca a los indios, están cada día más oprimidos»[153]. Lo que poco a poco fue creando tal clima en torno al obispo que «dieron toda la ocasión posible para que mis ovejas me echasen de sí como los de Chiapas su pastor»[154]. El excelente prelado dice que «ando visitando mi obispado y tengo vista la mayor parte de él y visito cada ánima por sí para conocer el rostro de mis ovejas»[155]. «Sucedió que predicando a favor de la libertad de los indios, reprendió a los conquistadores y gobernadores, por los malos tratamientos que hacían a los indios. Indignáronse tanto contra él que se lo dieron a entender con obras y con palabras... Entre los soldados que habían venido del Perú a esta tierra descontentos, había un Juan Bermejo, hombre de mala intención. Este se hizo de parte de los hermanos Contreras. Salió acompañado de algunos... y se fue a casa del obispo, que lo encontró acompañado de su compañero Fray Alonso, y de un buen clérigo, y perdiendo el respeto por lo sagrado, le dio de puñaladas»[156]. Así moría, mártir

147. *Testamento del obispo de Chiapas*, también editado en *Colección de Documentos para la historia de México* II, p. 511.
148. *AGI*, Guatemala 162, carta del 1 de junio de 1544, en León.
149. *Ibid*., del 20 de julio de 1544.
150. *Ibid*., del 20 de septiembre de 1545.
151. *Ibid*., carta del licenciado Cerrato del 26 de enero de 1550.
152. Antonio de Valdivieso, *Ibid*., carta del 20 de julio de 1544.
153. *Ibid*., carta del 9 de mayo de 1545.
154. *Ibid*., carta del 1547. El 11 de noviembre de 1545 decía en una carta: «El obispo de Chiapas vino a esta provincia casi huyendo de sus súbditos y a pedir socorro para usar su jurisdicción, que no le dejan usar, además que ha habido grandes escándalos en su obispado y desacato, todo por procurar la libertad de aquellos indios que conforme a la ley de Dios se les debe».
155. *Ibid*., carta de 1547.
156. G. González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las 1ndias Occidentales* I, Madrid 1649, 235-236.

de la caridad y por la lucha de la liberación en América hispana, Antonio de Valdivieso, cuya causa de beatificación nunca ha sido comenzada pero bien se lo merece; moría el 26 de febrero de 1550 en León, de Nicaragua.

Cristóbal de Pedraza, de Honduras, es uno de los héroes de aquella gesta. Mostrando la diferencia de los obispos europeos y los americanos, explica que «otra vida es la de los obispos de Castilla andando de Medina del Campo a Valladolid, en su tierra, durmiendo cada noche en poblado, en buena cama de cuatro colchones, de seda y granas, o por la Corte paseándose visitando los monasterios... Mándeles vuestra Majestad venir a esta provincia y verán qué es ejercicio, ir de montaña en montaña, de sierra en sierra, de quebrada en quebrada, de río en río, de ciénaga en ciénaga y de mosquitos en mosquitos, que en este obispado hay siete pueblos de cristianos y cuatro ciudades de 25 a 30 familias cada una y esta ciudad de Trujillo, que es de unas 50, cada día aumentando. Esta diócesis es menester un año para visitarla y más, por las razones que le tengo dicho, se podría ir de Sevilla a Jerusalén en este tiempo... »[157]. El obispo se refiere a sus indios y comunica cómo cuando llega a sus aldeas, a sus hogares, éstos huyen. El obispo llegó a saber que los encomenderos les habían dicho que los «ahorcarán y matarán y les echarán perros» si le dicen al obispo «los malos tratamientos que les hacen». El obispo de todos modos lucha «por estos pobres indios que tan maltratados están y tan vejados y atormentados. ¿No es acaso gran injusticia que por la fuerza deban los naturales estar en las casas de los españoles contra su voluntad siendo libres?, y que los maten a palos y a golpes y a coces y los amarren a palos como esclavos y que no tengan quien los proteja». Concluye la carta diciendo: «yo soy el Padre de los Indios». Lo peor es el escándalo que reciben los indios de los españoles, que son considerados por aquellos como cristianos; por ello, «desesperados los hombres como las mujeres, que se han ahorcado muchos de ellos»[158]. Pedraza no fue cómplice de esa violencia sobre la que se ha construido América latina.

En Panamá fue Pablo de Torres el que con su violencia profética lascasiana pretendió cumplir las *Leyes Nuevas*. Se enfrentó rápidamente al clan encomendero; defendió al indio cuanto pudo -haciendo uso de la excomunión cuando fue necesario-, pero tanto el gobierno local como el Consejo lo desautorizaron. Lo más triste fue que el mismo arzobispo, Loaysa, lo declaró culpable y su juicio fue remitido al Consejo. Pablo de Torres dejaba su obispado en 1554, no sólo con la tristeza de haber querido defender al indio sin haberlo conseguido, sino, además, con la de ser llevado a la península como reo, y por ello nunca pudo regresar al lugar de sus luchas.

Estos pocos ejemplos son suficientes para tener un horizonte de comprensión de la etapa que nos toca vivir en el presente. Aquellos obispos se comprometieron valientemente por el evangelio contra la violencia opresora de los «civilizados» y que soportaba el pueblo sufriente: los indios.

En Nueva Granada la conquista tuvo características de violencia inigualable: el indio sufrió esa violencia de parte del encomendero; con el tiempo será el campesino colombiano el que sufrirá la violencia de la oligarquía conservadora o liberal. Contra esa violencia primera, la principal, se levantó proféticamente uno de los más grandes obispos de la Iglesia latinoamericana en toda su

157. *AGI*, Guatemala 164, carta del 1 de mayo de 1547.
158. *Ibid*.

historia: Juan del Valle. Profesor universitario de Artes en Salamanca, colega de Vitoria, dejaba la cátedra para empuñar la historia vívida de América. Como obispo de Popayán, tierra ésta regada con sangre de indios, por Sebastián Belalcázar, capitán y teniente de Pizarro, toma el primer contacto con su rebaño en Cali, desde donde escribe su primera carta el 20 de noviembre de 1548. Poco a poco fue viendo el estado lastimoso en que se encontraban los indios; a tal punto comenzó su defensa que iba en sus visitas empuñando una lanza con la que se defendía, según las ocasiones, contra los colonos. Sólo tres años después, escribía que, por lo visto por sus ojos, «están los indios peor tratados que cuando entré en esta tierra... Particularmente en la ciudad de Cali, que tratan a los indios más mal que en todas las Indias, según tengo relación de otras partes... Al fin, soy, según la opinión de los conquistadores, el más mal obispo de Indias»[159]. El obispo luchó valiente y constantemente en defensa del indio, «por procurar el buen tratamiento de los indios... poniendo en muy gran peligro de su propia persona»[160]. Celebró los dos únicos sinodos diocesanos (en 1555 y 1558), en que se defendió doctrinariamente el derecho de los indios a poseer sus tierras (el Consejo de Indias prohibió en el futuro celebrar tal tipo de sinodos) y ser libres[161]. Después de once años de duros trabajos, perseguido por los colonos, partió en 1559 con una mula llena de legajos y papeles para probar lo que se hacía contra los indios en Popayán. En 1560 llega a Santa Fe de Bogotá y se presenta a la Audiencia. La Audiencia no oyó sus acusaciones contra los encomenderos. En agosto de 1561 lo tenemos en España, y se dirige al Consejo de Indias para hablar de sus indios. El Consejo no recibió con agrado sus protestas. Ante esto, decidió presentar en el concilio de Trento la situación de los indios americanos. Siempre con su mula cargada de documentos probatorios pasó la frontera, pero murió en Francia en lugar desconocido camino hacia el concilio. El concilio de Trento no hubiera escuchado su voz: hubiera sido incomprensible; el Vaticano I tampoco; tendría que haber esperado exactamente cuatro siglos, quizá a Medellín. En noviembre de 1561 se secuestran sus bienes. «Así muere, lejos de la Patria el valiente segoviano, acérrimo luchador por el indio americano y por las doctrinas cristianas»[162].

Agustín de la Coruña (1565-1590); su sucesor, de inmediato lucha por sus indios, porque «desde hace treinta y tres años que los españoles les beben a los indios su sangre»[163]. No pudo gobernar pacíficamente su obispado. Fue expulsado por el mismo Rey desde 1570 a 1575, al que le reprocha: «Por haberos servido y predicado guarden vuestras leyes justas... ¿merezco andar desterrado? ¿Volver al obispado? Temo condenarme porque están endurecidos los colonos en tantas crueldades que no las tienen por pecado, diciendo que en otras partes hay obispos y Audiencias y gobernadores y predicadores y Ordenes y lo ven y callan y que yo sólo clamo»[164]. En esto sigue los pasos de su antecesor que decía que «si no se remedia esto, yo daré voces como acostumbro, aunque me tiren piedras... »[165]. Volvió Coruña a Popayán, pero siguió su

159. *Ibid*., Quito 78, carta del 8 de enero de 1551.
160. Texto del «Informe» de la visita efectuada en el obispado (*AGI*, Quito 78, informe del 23 de octubre de 1555).
161. Sobre los sinodos véase más adelante en capítulo 7.
162. J. Friede, Juan del Valle. Segovia 1952, 20.
163. *AGI*, Quito 78, carta del 22 de abril de 1567, desde Popayán.
164. *Ibid*.
165. Carta de Juan del Valle del 8 de enero de 1551 (*Ibid*.).

lucha, por ello en 1582, cuando celebraba el santo sacrificio en la catedral, entraron algunos conquistadores con caballo y se lo llevaron preso a Quito, donde permaneció hasta 1587. En Lima, en el Concilio provincial de 1583 fue un ejemplo de sencillez, pobreza, santidad. Murió visitando a sus indios en Timaná en 1590. Cuando se trasladó «su cuerpo a la catedral de Popayán se lo encontró que estaba incorrupto»[166]. Otro ejemplo de aquellos que lucharon contra la violencia de la oligarquía naciente, que matará todavía a otros cuya causa de santificación quedará quizá postergada a la parusía.

2. *Críticas al Patronato en el nivel político de la cristiandad*

La contradicción entre la Iglesia y el Patronato toma una dimensión liberadora, ya que pone en cuestión el «modelo» de cristiandad en su esencia política. Esta cuestión puede estudiarse en muchas dimensiones: desde la crítica que santo Toribio de Mogrovejo efectúa de hecho contra los abusos del Patronato (y es interesante anotar que el único obispo canonizado no haya aceptado las prácticas ya deformadas en el siglo XVI del Patronato, que fueron en aumento), hasta el intento de la santa sede de fundar una nunciatura en América para tener contacto directo con esta Iglesia, o la fundación de la *Propaganda fide* como institución nacida contra el Patronato (y cuando decimos Patronato decimos igualmente *Padroãdo*).

a) *El caso de santo Toribio*[167].

Es interesante anotar que el único obispo canonizado fue uno de los que tuvo problemas con el Patronato, por su intento de comunicarse directamente con la santa sede. El Patronato exigía que no hubiera ninguna comunicación sino por intermedio del estado hispánico. Toribio de Mogrovejo hizo conocer en Roma, por provisor el doctor Antonio de Balcázar, tres cuestiones concretas: que algunos obispos se hacen cargo de su diócesis sin bulas papales, que había dificultades en la visita de los hospitales, que no se atribuían ciertos beneficios para el seminario conciliar.

El 29 de enero de 1593 el embajador español en Roma, hizo saber a Felipe II que Mogrovejo había enviado un *Memorial* directamente al papa pasando por alto los aparatos del patronato. En Real Célula del 29 de mayo de 1593, el rey pide al Virrey del Perú que castigue la osadía del arzobispo:

> Lo embiaréis a llamar al acuerdo, y en presencia de la Audiencia y sus ministros le daréis a entender que indigna cosa ha sido a su estado y profesión haber escrito a Roma cosas semejantes ya que no es cierto que los obispos tomen posesión en las Indias de sus iglesias sin bulas[168].

Al saber esto, el arzobispo prorrogó su retorno a Lima, y continuó sus visitas ininterrumpidamente hasta el 14 de marzo de 1598, durante 5 años. El virrey Mendoza había dejado su lugar a don Luis de Velasco, quien llamó al

166. F. Hernáez, *o. c.* II, 149.
167. Véase la obra y artículo citados de V. Rodriguez Valencia. Cf. A. de Egaña, *Historia de la Iglesia en la América Española* II. Madrid 1966, 268 s.
168. E. Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, Sevilla 1944, 77-79.

arzobispo a su presencia y le leyó el escrito real. Toribio indicó que hacía tiempo había informado al rey al respecto y también a su santidad[169].

Puede verse en este incidente que el Patronato era muy celoso en sus derechos, y sin embargo, en el siglo XVI el santo obispo llegó a comunicarse con la santa sede. Todo esto será imposible desde el siglo XVII, cuando el Patronato extreme las medidas y consiga tener una Iglesia totalmente incomunicada de Roma; comunicación que hubiera servido como punto de apoyo crítico al modelo de cristiandad colonial.

Es un ejemplo, bien reducido, sin embargo, de crítica política al control que el Patronato ejerció sobre la Iglesia americana.

b) *El fracaso de la nunciatura americana*

De la misma manera que en los casos anteriores, la pretensión romana de una nunciatura en América significa un cierto límite al control del Patronato sobre la Iglesia, es decir, era una medida crítica, liberadora.

Por el sistema jurídico del Patronato, Roma era mantenida celosamente ausente de la vida de la Iglesia americana. Tanto Fernando como Carlos o los Felipes siguieron esta política autonomista que impidió toda acción directa de la santa sede, aún después de la creación de la *Propaganda fide*.

El rey, sin embargo, pretendía tener un patriarca, y la santa sede proponía la erección de un nuncio. «Un nuncio de las Indias era la comunicación de la Corte romana con el episcopado... »[170]. Ni uno ni otro lograron su objetivo.

La santa sede debió al fin, y gracias a las indicaciones de José de Acosta, aceptar que el rey le informara directamente de las cuestiones eclesiásticas de Indias sin intervención del Consejo de Indias. «En realidad las dos dignidades eran entre sí contradictorias: un patriarca con todas sus atribuciones para los asuntos eclesiásticos de Indias hacía inútil la existencia de un nuncio en el Nuevo Mundo. Como en la pugna diplomática de intereses espirituales, jurisdiccionales y políticos no hubo éxito por ninguna de ambas partes, la santa sede abandonó su propósito, y en Madrid se sucedieron los Patriarcas sin importancia ni trascendencia»[171]. Cabe destacarse, sin embargo, que el fracaso del envío de un nuncio por parte de la santa sede significó el fracaso igualmente del intento de todos aquellos americanos que pretendían alcanzar una cierta autonomía ante el Patronato, en especial santo Toribio de Mogrovejo. Cuando la santa sede abandona los trámites para un nuncio, abandona al mismo tiempo a la Iglesia al control cada vez más absorbente del Patronato. Esto explicará la paulatina paralización del esfuerzo misionero en el siglo XVIII.

Desde Pío V se había comenzado a pensar en entablar una relación más directa, por medio de un nuncio pontificio en el Nuevo Mundo[172]. Y esto, «porque en ella se impedía a los obispos el ejercicio de su jurisdicción»[173]. El papa quería tener una noticia directa de lo que la cristiandad vivía. Italia y

169. Cf. R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* II, Lima, 107-109.

170. A. Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles*, en *Historia de América y de los pueblos americanos* II, Barcelona, 18.

171. *Ibid*.

172. P. Borges, *La Santa Sede y América en el siglo XVI*: Estudios Americanos 21 (1961) 141-168; del mismo autor, *La nunciatura indiana*: Missionalia Hispanica XIX (1962) 169-227.

173. Cf. O. Catena, *Vita del gloriosissimo Papa Pio V*, Roma 1587, 104-105.

Alemania fueron visitadas por los delegados pontificios. Pero Felipe II se opuso tanto en España como en América. Los trámites se realizan, en primer lugar, entre 1566 a 1571. En 1568, la Junta Magna, tomó posición ante los proyectos pontificios. Se comenzó a pensar la posibilidad de un patriarca con sede en las Indias, pero dicha idea se dejó de lado ya en aquel entonces, temiéndose incrementar una tendencia autonomista de las Indias.

Gregorio XIII tendrá con Felipe menos consideración que su antecesor , aunque hubiera parecido bondadoso y compasivo en un principio. Felipe propuso, por intermedio de Zúñiga, el proyecto de un patriarca residente en la corte, el 9 de septiembre de 1572. El papa no aceptó.

En 1579-1580 Gregorio renueva el proyecto de una nunciatura en América, debido a las diversas acusaciones contra el Patronato que llegaban a Roma por vía extraoficial. Sin embargo, monseñor Sega, enviado por el papa, nunca recibió respuesta del rey. Por su parte, monseñor Ludovico Taverna, nuevo nuncio en España, cambió el proyecto del nuncio por el de un visitador (1582-1583). El 2 de abril de 1582 en la curia ordenó, entonces, a Taverna de retirar todas las peticiones en el sentido de una nunciatura americana.

El 6 de febrero de 1584 escribe el secretario de Estado al nuncio Taverna:

> Quanto al particolare de li Nuntii per l'Inde non havendo mai havuto in cio N. Sre. nessun altro fine che di far visitar quella *nuova christianitá* per poterli porger quei rimedii et aiuti spirituali... et potendosi cio conseguir cosí per mezzo de Yisitatori, como de Nuntii S. Sta. si contenta che V. S. ne trati in quel miglior... [174].

Al fin, Taverna abandonará Madrid en 1585, sin haber recibido respuesta del rey y del consejo.

Sixto V, por medio de monseñor Speciani, su nuncio en España, permitió aún que los *Visitadores apostólicos* fueran nombrados por el rey (1585-1586). Por último, Felipe II nombra al arzobispo de México, don Pedro Moya de Contreras, visitador del Consejo de Indias, en el año 1588. El 24 de abril de 1579 y el 26 de octubre de 1586, el arzobispo le había enviado informes sobre sus visitas a las provincias mexicanas.

Estas dos superestructuras eclesiásticas -el patriarcado y la nunciatura- no llegaron nunca a organizarse efectivamente. El patriarcado, con plena jurisdicción, era una pretensión de la corona española para independizar aún más la Iglesia americana del influjo romano. Por el contrario, la nunciatura en América fue el intento de la santa sede de llegar a poseer un instrumento normal de contacto directo con los episcopados y órdenes religiosas en Indias. En esta lucha por la potestad espiritual, ambas instituciones, patriarcado y nunciatura, permanecieron al nivel de lo honorífico o del mero proyecto, sin relevancia histórica particular. Ni una ni otra realizaron la labor de dirección y organización de la labor de la Iglesia, permaneciendo ésta dependiente del Patronato y sólo de la santa sede por la vía indirecta y de la casi exclusiva vía canónica de las bulas de investidura o nombramiento.

Los patriarcados efectivos, en la Iglesia universal, fueron cinco: Roma, Antioquía, Alejandría, Jerusalén y Constantinopla. Más honorífico que real fue el de Venecia. En la línea de éste último se crearon los patriarcados de las Indias occidentales, con sede en España, y de las orientales, con sede en Portugal.

174. Carta del 6 de febrero de 1584, en AV, *Nunziat. Spagna*, vol. 30, folio 376 (cit. Borges).

Fernando de Aragón había presentado, por su embajador en Roma, en 26 de julio de 1513 un proyecto por el cual pedía la erección de un patriarcado y elevaba el nombre de don Juan Rodríguez de Fonseca, entonces ministro universal de Ultramar, para desempeñar tal cargo. Se pensaba en un patriarcado efectivo:

> ... Que sobre aquí adelante en la dicha tierra de la Indias que generalmente se llama Castilla del Oro (Panamá), instituya al dicho arzobispo don Juan Rodríguez de Fonseca universal patriarca de toda ella, conforme a los otros patriarcados que hay en la Iglesia... [175].

Sin embargo, León X no tomó ninguna decisión, ni tampoco Adriano VI. En 1524, Carlos V, presentó nuevamente la petición a Clemente VII que instituyó el patriarcado, pero limitando en tal grado sus funciones y poderes, que significará sólo un cargo honorífico: el patriarca no podía ir ni residir en las Indias; permanecía sometido al poder de la santa sede; no tenía jurisdicción, ni clero de cámara, ni dotación. El emperador aceptó estas condiciones. El primer patriarca fue don Antonio de Rojas, antiguo maestro del infante don Fernando, obispo de Mallorca y segundo arzobispo de Granada. Fue nombrado en Roma el 11 de mayo de 1524[176]. A su muerte, acaecida en 1532, fue nombrado Gabriel de Guiena Merino, obispo de Bari, luego de Jaén y cardenal. El breve de 1533 le otorga nuevos poderes:

> ...Te constituimos Patriarca y Pastor de la Iglesia de las Indias, encomendándote plenariamente el cuidado y administración de dicha Iglesia, así en las cosas espirituales como en las temporales, dándote facultad para pasar a dicha Iglesia de las Indias y esperando... (que) la dicha Iglesia de las Indias bajo tu gobierno será dirigida útil y prósperamente... [177].

De hecho, sin embargo, los patriarcas no usaron los nuevos poderes otorgados y se mantuvieron en la línea de recibir los beneficios, que ascendían a muchos millares de ducados, y ocupar el cargo honoríficamente.

Murió el cardenal obispo de Jaén en 1546, y le sucedió don Fernando Nuño de Guevara, arzobispo de Granada; ocupaba la presidencia del Real Consejo, y había sido obispo de Orense. Fue nombrado por Pablo III. Murió en 1552 en Sigüenza. Después fue nombrado Antonio de Fonseca, en 1553, muriendo en 1558. La serie queda interrumpida hasta 1572, debido a las diferencias que separaron a Roma de Madrid. Felipe II tomó posesión en 1556, y ya desde 1555 Pablo IV, cardenal de Caraffa, ocupaba la sede romana. El papa apoyó a Enrique II, rey de Francia, contra las pretensiones de Felipe. Bajo Pío IV no se nombraron patriarcas de Indias. Fue sólo con Pío V, y luego del triunfo de Lepanto, el 7 de octubre de 1571, que las relaciones se restablecieron. Gregorio XIII, sin embargo, nos llega a nombrar a Antonio de Fonseca, presentado por Felipe.

Felipe II había terminado de organizar la Iglesia americana bajo el manto y la autoridad del patronato en la Junta Magna de 1568. La pieza clave de todo

175. Fernández Duro, *Noticias acerca del origen y sucesión del Patriarcado de las Indias Occidentales*: Boletín de la Real Academia de la Historia VII (1885) 197-215; *CODOIN-Am*, XXXIX (1883) 264-270.

176. Cf. P. Fernández del Pulgar, *Teatro clerical de las Iglesias de España* II, Madrid 1680, 161.

177. *AGI*. Patronato 1, 27, bula del 19 de septiembre.

organismo era entonces un patriarca, con plenos derechos, residiendo en la corte e independizando totalmente las Indias de Roma. El 9 de septiembre de 1572 escribía Felipe a su embajador en Roma:

> Que erija, y críe una dignidad patriarcal de todo el estado de las Yndias, en que permanente y sucesivamente para siempre, se provea una persona de letras... para que estando y residiendo en nuestra Corte pueda tener y exercer todas las cosas que el derecho concede a los patriarcas, primados y legados natos en las personas y cosas eclesiásticas y espirituales de sus provincias, estantes en las Yndias o en nuestros reynos y en todo sea subordinado al Sumo Pontífice y Sancta Sede Apostólica como todos los demás patriarcas lo son y deven ser... [178].

Sin embargo, los problemas que el papado tenía con los patriarcas orientales le indujo a ser muy cauto en otorgar tales poderes.

En 1591 propuso el rey a Pedro Moya de Contreras, antiguo arzobispo de México y presidente del Consejo, pero falleció sin tomar posesión. Felipe III presentó a Juan de Guzmán, que fue nombrado el 16 de diciembre de 1602. Murió en 1605. Le sucedió don Juan Bautista Azevedo como patriarca, siendo nombrado en 1606; fallecía en junio de 1608.

El séptimo patriarca fue Pedro Manso, obispo de Cesarea y presidente del Consejo de Castilla. Fue nombrado en 1609 y falleció en 1610. Don Diego de Guzmán, arzobispo de Tiro y cardenal, fue electo en 1610. Murió en 1624, y la lista se continuó en toda la época colonial.

La bula de erección del patriarcado no estipulaba la cantidad de la dotación, dada por Clemente VII, en 1524, como hemos dicho. De 1603 a 1617 se fijó una dotación que pagaban las iglesias americanas del siguiente modo:

> En el arzobispado de Lima, que renta más de 25 mil ducados, dos mil; en los obispados del Cuzco y los Charcas que rentan más, cada (uno) dos mil y quinientos ducados; en el arzobispado de México y en el obispado de Tlaxcala, cada (uno) mil quinientos, que son los diez mil ducados... para que el patriarca que es por el tiempo goce dello...[179].

Como se puede ver, el patriarcado fue al fin un modo de disminuir los beneficios de la Iglesia americana, en pro de un personaje que ostentaba un título honorario y que residía en la corte sin funciones específicas. No tiene, entonces, ninguna relevancia ni para la organización, ni para la misión de la Iglesia americana.

3. *Rebeliones del «pueblo cristiano» contra la cristiandad*

La cristiandad no era un todo homogéneo, sin contradicciones internas. Por el contrario, había contradicciones entre la sociedad política o el Estado y la sociedad civil, el pueblo. En ningún caso dicha contradicción fue tan evidente como en el caso de las sublevaciones indígenas, y en menor medida la de los esclavos africanos. La población indígena, mayoritaria hasta bien entrado el siglo XVII, al ser incorporada a la cristiandad por el proceso de aculturación,

178. L. Ayarragaray, *La Iglesia en América*, 105. Véase L. Frías, *El Patriarcado de las Indias*: Estudios Eclesiásticos I (1922) 297-318, y II (1923) 24-47.
179. L. Ayarragaray, *o. c.*, 114.

de dominación política y económica, debe ser considerada «pueblo cristiano». Es decir, abandonando por la necesidad objetiva de la dominación y con progresivo asentimiento subjetivo sus antiguas creencias, comenzó a apoyarse en motivaciones religiosas para fundamentar sus exigencias económicas y políticas. Si las primeras sublevaciones, como veremos algunas, tuvieron todavía el intento de retornar a sus antiguos dioses («retorno a las idolatrías» se decía), ya a fines del siglo XVI era la religión católica la que daba suficientes argumentos para rebelarse contra la dominación de españoles, criollos y mestizos. Consideraremos este texto de fines del siglo XVIII, prototipo y válido para todo el continente:

> Los repetidos clamores de los naturales de estas provincias me han hecho de los agravios que se les infieren por varias personas, como por los corregidores y europeos, y que habían producido varias justas quejas a todos los tribunales, no hallaban remido oportuno para contenerlos. Mirando todo esto con el más maduro acuerdo, ya que esta pretensión *no se endereza en lo más leve contra Nuestra Sagrada Religión Católica*, sino a suprimir tanto desorden... y con más particularidad contra los de Europa, mirando en esto *a que cesen las ofensas de Dios*, para cuyo efecto y desempeño, están a mis órdenes cuatro provincias, y otras que solicitan mi amparo para sacarlas de las injustas servidumbres que han padecido hasta el día, *en que espero de la divina misericordia, me alumbrará para un negocio que necesita toda su asistencia para su feliz éxito*... José Gabriel Tupac Amaro Inga[180].

Son evidentes las inspiraciones bíblicas de estos textos. Considérese el siguiente:

> Sacándolos del gravamen y yugo pesado que hasta el día nos han tenido debajo de su peso tan oprimidos, mediante el gobierno tiránico de España, que no parecía otra cosa que una servidumbre de total esclavitud, a semejanza del cautiverio de Babilonia, en donde el pueblo de Dios israelita gemía[181].

El tema de la teología de la liberación de todas las épocas vuelve una y otra vez a su pluma política y rebelde:

> Por eso, y por los clamores que con generalidad han llegado al Cielo, en el nombre de Dios Todo-Poderoso, ordenamos y mandamos, que ninguna de las personas pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos, y sólo deberá tener todo respeto al sacerdocio, pagándose el diezmo y la primacía como que se da a Dios inmediatamente[182].

Es nuevamente el «clamor del pueblo» del *Éxodo* que despertó a Moisés el que moviliza la praxis rebelde, disidente, revolucionaria, del «pueblo cristiano» contra el aparato de la totalidad histórico concreta, el «Estado de las Indias», la cristiandad como modelo eclesial. Por ello, frecuentemente las estructuras eclesiásticas reprimían al propio pueblo cristiano. Los héroes y los profetas cristianos morían en manos de la cristiandad. Esta contradicción mayor atravesará la historia de la Iglesia latinoamericana, y se hará evidente en las épocas de crisis. En realidad la crisis fue permanente, era una estructura

180. Proclama del 17 de noviembre de 1780, en Tungasuca; cf. B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, Buenos Aires 1967, 415. No existe, todavía, una obra que estudie el fenómeno de las rebeliones en toda América latina y de manera sistemática. Para Nueva España véase la antología de textos de M. T. Huerta-P. Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México 1976, que merece ser imitada.

181. Proclama del 19 de marzo de 1781; B. Lewin, *o. c.*, 423.

182. Bando que se encontró en los bolsillos de Túpac Amaru en el momento de su muerte; *Ibid*., 421.

contradictoria. Al fin de la cristiandad colonial, cuando los criollos y el pueblo cristiano se levantó contra España, y por ello contra la cristiandad en nombre del cristianismo, se llegaron a situaciones como esta: al ser fusilado el cura de Nucupétaro, José María Morelos y Pavón, uno de los fundadores de México y sacerdote, pobre, campesino, podemos leer este texto en su breviario latino:

> Este breviario perteneció al apóstata don José María Morelos, ex cura de Nucupérnico, donde fue tentado del demonio y siguió al reboltoso de Miguel Hidalgo, dando mal ejemplo, hasta que fue agarrado y trasladado a este pueblo donde pagó con su vida todos sus errores. Hoy 22 de diciembre de 1815. Se recogió este (breviario) y el Santísimo Cristo (una cruz) que tuvo en la mano en su muerte ese hombre enemigo de Dios y de su Rey.

En la última página del breviario se lee todavía:

> Este libro como el Santísimo Cristo han sido sellados y depositados en el archivo de esta santa iglesia como recuerdo *del triunfo de la Cristiandad* sobre sus más encarnizados enemigos. *Finit*.

Puede entonces verse que el cristiano, el que opta hasta la muerte por la liberación del pueblo cristiano oprimido, el cura heroico, es *enemigo de la cristiandad*. En efecto, fue enemigo de ese «modelo» de Iglesia y exponía su vida por otro modelo: por una *Iglesia de los pobres*.

No poseemos todavía una historia sistemática y general de las sublevaciones indígenas en nuestro continente. A falta de una tal obra tomaremos algunos ejemplos que nos servirán para proponer una hipótesis. En efecto, veremos algunas sublevaciones en la región de Chiapas y en la Audiencia de Quito. Ellas nos permitirán mostrar sus motivaciones religiosas íntimamente unidas a la explotación económica y política. Podría hablarse de las rebeliones de los araucanos en Chile, de los calchaquíes en Argentina, de los charrúas en Uruguay, de diversas tribus caribes en las Antillas. Por otra parte, cuando hablamos de rebeliones o sublevaciones queremos referirnos a movimientos armados posteriores a la conquista, causa violenta de la opresión contra la cual los indígenas se movilizan.

Sobre la misma conquista las comunidades indígenas, las «comunidades de indios» tenían su propia versión:

> En los caminos yacen dardos rotos; los cabellos están esparcidos, destechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros.
> Gusanos pululan por calles y plazas, y están las paredes manchadas de sesos.
> Rojas están las aguas, cual si las hubieran teñido, y si las bebíamos, eran agua de salitre[183].

Así sentían la conquista los Tlatelolcas. Mientras que los Mayas claman al cielo gritando:

> ¡Ay!, ¡entristezcámonos porque vinieron,
> porque llegaron los grandes amontonadores de piedras!
> ... ...
> ¡ay! ¡Entristezcámonos porque vinieron!
> ... ...
> Nos cristianizaron,
> pero nos hacen pasar de unos a otros como animales.
> y Dios está ofendido de los *Chupadores*.

183. Manuscrito, *Anónimo de Tlatelolco* (1528), Biblioteca de París, cit. L. Portilla, *El reverso de la conquista*, 53.

Solamente por el tiempo loco,
por los sacerdotes locos,
fue que entró a nosotros la tristeza,
que entró a nosotros el Cristianismo.
Fue el principio de nuestra miseria,
fue el principio del tributo,
fue el principio de la limosna[184].

Y entre los Quiché de Guatemala, el padre llora por el nacimiento de su hijito:

¡Oh hijo mío! cuando naciste, el día 6 Tzíi, nos hallábamos en Bocó (Chimaltenango). Entonces se comenzó a pagar el tributo. Hondas penas pasamos para librarnos de la guerra[185].

Guamán Poma, en su obra *Nueva crónica y buen gobierno*[186], describe a los cristianos de la siguiente manera:

Cada día no se hacía nada, sino todo era pensar en oro y plata y riqueza de las Indias del Pirú. Estaban como un hombre desesperado, tonto, loco, perdiendo el juicio con la codicia de oro y plata...
Cómo Fray Vicente dio voces y dijo: ¡aquí, caballeros, con estos indios gentiles son contra nuestra fe! y don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro, de la suya, dieron voces y dijeron: ¡Salgan caballeros, contra estos infieles que son contra nuestra cristiandad y de nuestro Emperador y Rey, demos en ellos![187].

Los dominados habían perdido su ley, su orden, sus costumbres. Eran una multitud oprimida:

De cómo los indios andaban perdidos de sus dioses y huacas y de sus reyes y de sus señores grandes y capitanes en este tiempo de la Conquista, ni había dios de los cristianos, ni rey de España, ni había justicia[188].

Es en esta situación que se produjeron las primeras sublevaciones. Así, por ejemplo, habiendo los españoles ocupado la región de los Chispanecas en 1524 y «pacificado» a los indígenas en 1528, en 1532 se produjo la primera sublevación. «Los sublevados, en vez de enfrentarse con las tropas españolas, abandonaron su ciudad y se replegaron hacia el Sumidero, donde tenían desde tiempos inmemoriales un centro religioso secreto, fortificado por varias albardas»[189]. Es decir, fueron a pedir auxilio a sus antiguos dioses. No eran, todavía, «pueblo cristiano», pero, de todas maneras, profundamente religiosos pedían a sus dioses los defendiera de la cristiandad. En 1533 se rebelaron nuevamente, pero fueron definitivamente controlados.

No muy lejos, los Lacandones, fueron «pacificados» en 1530 y expulsados de su maravillosa laguna de Lacám-tun. Los Lacandones comenzaron entonces una resistencia activa desde 1545, aliados a los de Pochutla. En 1552 fue tan brutal la represión hispánica que dio origen a «un rito anual que se convirtió con el tiempo en la fiesta principal de aquel pueblo: el carnaval de

184. A. Barrera (ed.), del *Libro de los Libros de Chilam Balam*, México 1963, 68-69.
185. A. Recinos (ed.), *Memorial de Sololá*, México 1950, 135.
186. Ed. Paul Rivet, en *Travaux. et Memoires de l'Institut d'Ethnolographie* XXIII (1936),
187. *Ibid*., folios 372 y 385.
188. *Ibid* folio 389.
189. J. de Vos, *Tierra y libertad. Panorama de cuatro rebeliones indígenas de Chiapas*, Chiapas s/f, 35 (edición mimeografiada).

Bachajón»[190]. En 1564 los Lacandones perdían aliados; en 1586 se produjo una nueva «entrada» sangrienta de las tropas españolas. Ellos se retiraron más lejos, junto al río Ixcan donde fueron perdiendo población. En 1694, por pedido de fray Antonio Margil de Jesús, fueron violentamente «pacificados» y bautizados. Peregrinaron todavía y en 1712 fueron trasplantados al pueblo de Aquespala, donde murieron los pocos sobrevivientes de la comunidad.

Entre los Zentales, de 1712 a 1713 hubo una rebelión en Chiapas. Ahora era ya el «pueblo cristiano» quien se sublevaba. En los primeros casos, eran los indígenas *pre-cristianos*, en éste eran *ya cristianos*. Desde un principio el alzamiento tuvo su centro en el pueblo de Cancuc y se manifestó como un movimiento religioso alrededor de la Virgen María a una indígena cancuquera, con el mensaje que «venía a liberar a todos los indígenas del pesado yugo español»[191]. Los tres jefes del movimiento eran líderes eclesiales: Jerónimo Saráos era fiscal de Bachajón, Agustín López era sacristán de Cancuc, y Sebastián Gómez, «hombre de Dios» de Chenalhó, organizó una iglesia autóctona, con jerarquía propia, con «soldados de la Virgen» (un verdadero ejército); todos sus escritos estaban escritos en lengua indígena. En 1708 se amotinó la población de Yajalón contra el cura y el obispo, por haberse trasladado un ornamento de un pueblo a otro sin el consentimiento del pueblo. En el mismo año apareció en Zinacantán un ermitaño indígena. Como por generación espontánea surgieron ermitaños y milagreros en Totolapa, San Andrés y Chenalhó. El pueblo indígena se levantó en armas. «Cayó sobre ellos la mano implacable de la justicia española. A los millares de muertos caídos en el campo de batalla, se añadieron centenares de muertos ejecutados en la horca. Entre ellos figuraban casi todos los capitanes y mayordomos de la Virgen»[192]. De todas estas rebeliones se nos dice que «lejos de rechazar la religión católica, los rebeldes pretendieron por el contrario el acceso a ella a fin de incorporarse plenamente en una iglesia donde la sociedad ladina recibía un tratamiento privilegiado[193]. Y así a esto unimos el hecho de que «las rebeliones sólo pueden calificarse como alzamientos populares en el sentido que el común de las comunidades participó activamente en todas»[194].

Lo mismo puede decirse de las 10 rebeliones estudiadas por Segundo Moreno Yañez en la Audiencia de Quito[195] en el siglo XVIII. Ellas fueron las de Pomallacta (1730), en el asiento de Alusi (1760), en la Silla de Riobamba (1764), en San Miguel de Molleambato (1766), en el obraje de San Ildefonso (1768), en San Phelipe (1771), en el corregimiento de Otavalo (1777), en el pueblo de Guano (1778), en la tenencia general de Ambato (1780) y en Guamote y Columbe (1803). Describir cada sublevación sería demasiado largo. Sólo queremos mostrar cómo se trata de un levantamiento del «pueblo cristiano» contra la cristiandad al mismo tiempo contra los opresores de la sociedad política y frecuentemente contra la misma jerarquía eclesiástica, confundidos, a los ojos del pueblo, con los opresores.

190. *Ibid*., 38.
191. *Ibid*., 41.
192. *Ibid*., 45.
193. *Ibid*., 58.
194. *Ibid*., 59.
195. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Quito 1978. Véase el excelente trabajo de J. Golte, *Repartos y rebeliones*, Lima 1980, para rebeliones en el Perú de 1751 a 1783.

Se puede observar en la estructura de las rebeliones que siempre hay en su comienzo la crisis latente (que atraviesa toda la historia latinoamericana hasta el presente) debido a la injusticia económica contra la población indígena. «Este suceso podría ser la formación de un censo o una numeración, la mutación de la forma y orden acostumbrado en la recolección del tributo, o de los diezmos, la introducción de reformas al sistema de impuestos, o finalmente

ESQUEMA 4.14

Sublevaciones indígenas en el nordeste de México

algún maltrato sufrido por un individuo del grupo»[196]. Debe tenerse, por ejemplo, en cuenta que la *numeración* consistía en contar a los jefes de familia para el pago del tributo. Esta operación tan molesta y antipática la realizaba el cura junto al «padrón de las confesiones», donde constaba que había cumplido el precepto pascual. La esencia del sistema económico donde la «comunidad indígena» tributaba a la «república de españoles» era una función del cura: censados los tributarios era ahora necesario que pagaran lo correspondiente. Los maltratos venían, justamente, por castigos o extorsiones para que pagaran el tributo. En el fundamento de la cristiandad, entonces, había una injusticia económica y la Iglesia se hacía presente por desgracia en todos sus componentes.

En segundo lugar, y es importante para nuestra hipótesis, cuando el pueblo se levantaba violentamente, siempre había ritos, cánticos, danzas estrictamente religiosas, y siempre con la protesta de «que les sale muy cara la Religión católica»[197]. Los indígenas habían recibido por válido de que ellos pagaban en tributos y diezmos lo que se había gastado por su culpa en la conquista. A lo que replican algunos que ya han satisfecho con su paga, ya que hace «200 años que han efectuado pagos por los gastos de la conquista»[198]. Sin embargo, vemos como sacristanes, maestros de capillas, cantores o fiscales supervisores de las doctrinas o funciones litúrgicas son los que frecuentemente encabezan las rebeliones. En la de Riobamba de 1764, Antonio Taype, «alto de cuerpo, algo fornido, de oficio vordador, y que después lo ha visto sirviendo de sachristán en la Iglesia de la Compañía», encabeza la sublevación con «una imagen de Nuestra Señora de Sicalpa» de la que se le despedazó el cetro «y se dañó el rostro a consecuencia del golpe de una piedra o bala disparada por los españoles». A lo que comenta un indígena en su testimonio: «Reprehendiendo el desacato de los españoles es acometer a los indios que se hallaban en la Iglesia»[199].

La identificación de la cristiandad con los fines del Estado opresor son evidentes. El cura del lugar declara al oidor Decano: «Lo que tengo conocido (de la sublevación que se organizaba) así por la confesión sacramental de esta cuaresma, como por la experiencia de algunas conferencias entre los indios... »[200]. El mismo obispo Pedro Ponce Carrasco lanza una pastoral para que todos se sometan a la Corona[201] (1764), lo que no obsta para que un sacerdote, Fernando Dávalos, exprese que los indígenas se han rebelado «por las tiranías de el rey de España y que ojalá que esto estuvíera en poder inglés, con lo que el dicho eclesiástico fuera el primero que se hallara gustoso»[202]. Es que, en efecto, Carlos III Borbón, aconsejado por su ministro Bernard Ward, había planeado un *Proyecto económico* en el que se dejaba entender que España debía organizarse de tal manera que pudiera subsistir al día «en que las Indias no sean de España»[203]. Era entonces necesario extraer la mayor cantidad de excedentes en poco tiempo. De allí que las sublevaciones se generalizaron en la segunda parte del siglo XVIII, que siempre comenzaban

196. *Ibid*., 354.
197. *Ibid*., 93.
198. *Ibid*., 341.
199. *Ibid*., 51.
200. *Ibid*., 94.
201. *Ibid*., 96.
202. *Ibid*.
203. B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, 84.

igual: «por cuyo motivo se ha hecho horrorosa la Numeración, pues han conceptuado ser ella el origen de esclavitud tan temible para ellos y justamente»[204].

La rebelión del obraje de San Ildefonso (1768), obraje que había sido de los jesuitas, es una de las más claras como expresión del «pueblo cristiano» contra los opresores y la cristiandad. Los indígenas que trabajaban en el obraje habían sido habituados por los padres a la justicia. Al ser expulsados se hicieron cargo del obraje gentes sin experiencia ni rectitud. Los indígenas se rebelaron; al fin, y como siempre, fueron sometidos por las armas:

> Fallamos que debemos condenar y condenamos a la pena ordinaria de muerte a los dichos Manuel Ponbosa, Phelipe y Romualdo Yegua y Bárbara Sinailin (siempre había también una mujer)... hasta bajar sus cuerpos de la horca, y divididas sus cabezas... y los destrozos de sus cuerpos serán repartidos por los caminos de su inmediación, de donde ninguno osará quitarlos hasta que el tiempo los consuma[205].

En la sublevación de Cotacachi, «gracias a las indicaciones de los alcaldes de doctrina, Mariano de la Cruz y Esteban Díaz, descubrieron y sacaron de sus escondites a los asilados»[206], que los explotaban y gritaban que «desde el Rey para bajo todos eran unos ladrones»[207].

En efecto, los Borbones aumentaron todavía los gravámenes a las comunidades indígenas el 26 de julio de 1776, y por ello «en 1779 es cuando la máquina fiscal está montada y empieza la exacción brutal, sin miramientos de ninguna índole»[208]. Se produjeron levantamientos en cadena en Arequipa, la de Farfán de los Godos, en Cuzco, en Huancavélica, Huaraz, Pasco y Cochabamba. Lo mismo puede decirse en Nueva España, agitada en Puebla, San Miguel el Grande, Guanajuato, San Luis Potosí, Valladolid y Páztcuaro[209], y en especial el levantamiento indígena de Yucatán, liderado por Jacinto Canek, educado como otros por un fraile franciscano de quien aprendió latín, estudió la historia de Yucatán y que lanzó el grito de levantamiento el 20 de noviembre de 1761, que terminó como en otros casos:

> El lunes 14 (de diciembre de 1761) amaneció ya dispuesto el cadalso en que debía cumplirse la sentencia... Después de las ceremonias de estilo, fue atado al potro del tormento, y ejecutó el verdugo su oficio dándole los primeros golpes de barra en la cabeza, con cuyo estrago entregó el alma a Jesús Nuestro Señor[210].

Un cristiano más que moría por la justicia de su «pueblo cristiano». El día en que fue prendido «echaron a vuelo las campanas y se cantó en la catedral solemne *Te Deum*»[211].

En Guamote de los indígenas hicieron escribir al maestro de la escuela que se habían rebelado «para ejemplo de todos los Inquisidores que han querido quitar todo el vivir a los pobres y por eso hemos cometido todo para que vean los jueces el espejo de los ricos»[212].

204. S. Moreno, *o. c.*, 97.
205. Sentencia dada en Quito. el 6 de febrero de 1770; *Ibid*., 124.
206. *Ibid*., 155.
207. *Ibid*.
208. B. Lewin, *o. c.*, 143.
209. Cf. M. del Carmen Velázquez, *El estado de guerra en Nueva España 1760-1808*, México 1950.
210. *Ibid*., 83-84.
211. *Ibid*., 82.
212. *Ibid*., 267.

Debe entenderse que el «pueblo cristiano» indígena era rural, y en el fondo evidenciaba la contradicción en la cristiandad del campo y la ciudad. La ciudad era la avanzada de la metrópoli europea, donde se concentraba el excedente extraído violentamente a los indios. De la ciudad a los puertos y del puerto a Europa. «A lo largo de la historia de las sublevaciones se ha podido comprobar que esas rebeliones en gran parte se organizaron *en el campo* y, en su segunda fase, se dirigieron *contra los centros geográficos* del poder»[213]. Geopolíticamente la cristiandad tenía por centro la Península Ibérica; en América eran las grandes capitales o las ciudades y villas. El campo, el «pueblo cristiano», pagaba con sus tributos y trabajos todo el resto.

Querríamos terminar este capítulo sobre la cristiandad, con dos hechos mayores, con dos levantamientos abortados a sangre y fuego, con dos héroes *cristianos populares*, uno un indio y el otro un cura, «hijos del Faraón» como Moisés; uno de sangre real inca y el otro parte de la aristocracia criolla. Ambos serán excomulgados por sus obispos propios, el último será aún declarado hereje por la universidad. Ambos terminarán sus días ajusticiados por la cristiandad, y en ambos casos sus cabezas serán pendidas en el lugar de su rebeldía cristiana en favor de los oprimidos. Ahora trataremos al primeros de ellos ya que en el caso del inca es aún más simbólica su muerte. Su cuerpo en *cruz*, «de modo que lo tenían en el aire»[214], cubrió con su sangre a su pueblo: su cuerpo fue a Picchu, lugar de la sublevación; su cabeza a Tinta, su tierra natal; un brazo a Tungasuca, donde fue cacique; otro brazo a Carabaya; un pie a Livitaca; el otro a Santa Rosa. Su «cuerpo» fue repartido en forma de cruz por los españoles en signo de lección para el «pueblo cristiano» de los pobres, como sangre que abona nuevas rebeliones de justicia. Se trata de José Gabriel Tupac Amaru y del cura párroco de Dolores Miguel Hidalgo y Costilla. Ellos evidencian en su vida y muerte la contradicción interna del «modelo» de cristiandad. Ellos mueren, *explícitamente*, en nombre de *otra* «religión» que la de sus opresores que identifican siempre la sociedad política, el Estado («el rey») y la Iglesia («Dios»).Contra esta identificación los que optaban por los pobres debían levantarse, sublevarse. Las crisis de la cristiandad a fines del siglo XVIII y comienzo del XIX muestran al vivo su estructura, la sacralización de las estructuras económicas y políticas de injusticia. Desde Constantino en el siglo IV la cristiandad no es el cristianismo; ni el «modelo» de cristiandad es la Iglesia. Ambos héroes morirán teniendo en mente otro «modelo»: el de una *Iglesia de los pobres*, libre ante el Estado opresor, ante los corregidores (como nuevos «publicanos» que chupan la sangre del pueblo), ante los españoles, europeos, «gachupines», etc. : diferentes nombres del opresor, de la praxis de dominación, *del pecado*.

En efecto, nació José Gabriel el 24 de marzo de 1740, de sangre inca por su madre. Su primer maestro fue Antonio López de Sosa; cura de Pampamarca, y Carlos Rodríguez de Avila, Cura de Yanacoa. Fue alumno del colegio para caciques en Cuzco, de los jesuitas. Allí prendió la doctrina cristiana, a leer y escribir. Debe querellar para ser reconocido cacique. Su inspiración principal fue la obra del inca Garcilaso, *Comentarios reales*, obra que también influenció a Tomás Catari y otros. Los *Comentarios reales* fueron prohibidos en 1782 por disposición real. Importante es indicar que «con una firmeza que

213. S. Moreno, *o. c.*, 333.
214. B. Lewin, *o. c.*, 479.

nada pudo doblegar, ni siquiera la adhesión beligerante de la Iglesia (jerárquica) al partido realista, siguió fiel a los principios del catolicismo, obligando a sus subordinados a hacer lo mismo»[215]; «a ningún eclesiástico se le tocó un pelo de la cabeza»[216].

A un doctrinero que lo acusaba le respondió el 12 de noviembre de 1780:

> Por las expresiones de Ud. llego a penetrar tiene mucho sentimiento de los ladrones de los corregidores, quienes sin temor de Dios inferían insoportables trabajos a los indios con sus indebidos repartos, robándoles con sus manos largas, a cuya danza no dejan de concurrir algunos de los señores Doctrineros[217].

Pero estas críticas a las estructuras eclesiásticas nunca se dirigieron a la Iglesia como tal, sino a sus malos servidores. El mismo obispo de Cuzco, Juan Manuel Moscoso y Peralto, el prelado más eminente en esta rebelión heroica, reunió 25 mil pesos fuertes para realizar la guerra contra Tupac Amaru, puso de su fondo 4 mil, dirigió personalmente a los soldados, escribió el 14 de noviembre una circular ordenando a los Doctrineros combatir la rebelión. El obispo excomulgó a Tupac Amaru por el crimen tantas veces indicado por tantos eclesiásticos de la cristiandad contra los héroes del «pueblo cristiano»:

> La calamidad presente y consternación que ha infundido en los pueblos José Tupac Amaru, cacique de Tungasuca, que se ha alzado con multitud de gente... tal vez (el pueblo) por su rusticidad y ninguna premeditación de las consecuencias futuras, tal vez careciendo de la autoridad y respeto suyo, seguirán el partido del rebelde, *contra Dios, la Religión y el Rey*. Por estas consecuencias he creído necesario despachar esta Carta Orden Circular, por la que mando so pena de excomunión mayor *ipso facto incurrenda*... (que los curas) no se muevan de sus respectivas doctrinas[218].

Es importante anotar que siempre van tres cuestiones graves reunidas: Dios, la religión y el Rey. Este «modelo» de religión, la cristiandad, une a la Iglesia (Dios y la religión) con el Estado (el rey). Levantarse contra el rey (la totalidad histórica concreta, su *orden*, sus estructuras de dominación práctico productivas) es ser ateos, irreligiosos: rebelarse contra la cristiandad es ser pagano. Sin embargo, son cristianos, y en nombre del cristianismo se levantan contra la cristiandad. Esta cuestión tan antigua es hoy (a fines del siglo XX) un problema central en la crisis del modelo de nueva cristiandad.
Tupac Amaru, como cristiano, responde con respeto y doctrina al obispo que lo condena:

> El católico celo de un hijo de la Iglesia, como profeso cristiano en el sacrosanto bautismo... esperando que otro y otros *sacudiesen el yugo de este Faraón* (los corregidores), salí a la voz y defensa de todo el reino, para excusar los mayores inconvenientes, hurtos, homicidios con ultrajes y acciones injustas, que aunque hoy se me note de traidor y rebelde... dará a conocer el tiempo que soy vasallo, y que no he desmentido un punto intencionalmente a mi Santa Iglesia, pues pretendo sólo quitar tiranías del reino y que se observe la santa y católica ley, viviendo en paz y quietud... Los designios de mi sana intención son que consiguiendo la libertad absoluta en todo género de opresiones a mi nación, el perdón general de mi aparentada deserción del vasallaje que debo[219].

215. *Ibid*., 409.
216. *Ibid*.
217. *Ibid*., 446.
218. Acta de 14 de noviembre de 1780; B. Lewin, *o. c.*, 448.
219. Carta del 12 de diciembre de 1780; *Ibid*., 452-453.

Tupac Amaru era entonces un cristiano que rebeló el «pueblo cristiano» en nombre de su fe, como un nuevo Moisés ante nuevos faraones.
Días después, describiendo sus intenciones, decía todavía:

> Desde que di principio a *libertar de la esclavitud* en que se hallaban los naturales de este reino, causada por los corregidores y otras personas, que apartadas de todo acto de caridad, protegían estas extorsiones contra la ley de Dios, ha sido mi ánimo precaber muertes y hostilidades por lo que a mí corresponde... [220].

A lo que el obispo Moscoso, de Cuzco, exigió que se quitase de su presencia al enviado de Tupac, y «despojándose de sus hábitos talares, y tomando las armas, se puso a caballo, dirigió a sus clérigos y religiosos un patético razonamiento, bastante a disipar preocupaciones»[221].

Ante el héroe del «pueblo cristiano» el obispo (esencia de la estructura eclesiástica) dirige el ataque en armas. ¿Puede imaginarse mayor contradicción en el seno de la misma Iglesia? ¿Un bautizado que en nombre de su fe defiende a los oprimidos y un ministro que en nombre de «un modelo» de Iglesia destruye al mismo «pueblo cristiano» en sus justas reivindicaciones?

Cuando fue apresado, el antiguo alumno de los jesuitas expulsado por un estado cada vez más represor, fue incomunicado y torturado en un convento de los mismos jesuitas abandonado, cuartel general de Cuzco. Terribles tormentos sufrió para que delatara a sus colaboradores. Con admiración de sus verdugos no dijo palabra aquel inca de 38 años. Terribles torturas con dislocación de un brazo nada obtuvieron. Su condena, como hemos dicho, fue ser despedazado por cuatro caballos que tirarían cada uno de sus cuatro miembros, antes de lo cual se le cortó la lengua (para que no pudiera proferir blasfemias contra Dios y el rey). Su cuerpo en forma de cruz cubrió la tierra, como signo de un «pueblo cristiano» oprimido. El 18 de mayo de 1781, en medio de la plaza de Cuzco, se cumplió aquel acto macabro de la cristiandad:

> Después de largo rato lo tuvieron (los caballos) tironeando (a Tupac Amaru), de modo que lo tenían en el aire... Tanto que el Visitante, movido por compasión, porque no padeciese más aquel infeliz, mandó le cortase el verdugo la cabeza, como se ejecutó... A hora de las 12, en que estaban los caballos estirando al indio, se levantó un fuerte viento y tras éste un aguacero... Esto ha sido causa de que los indios se hayan puesto a decir que el cielo y los elementos sintieron la muerte del Inca[222].

De la misma manera morirá poco después Julián Apasa Tupac Catari, el 13 de noviembre, con cuatro caballos ahora si destrozando sus miembros, con su cabeza en el lugar de su rebelión y sus cuatro miembros en otros puntos geográficos significativos, diciendo el Visitador general en el Santuario de Nuestra Señora de las Penas, lugar de la ejecución, para que «sea agradable a Dios y al Rey como propio de la justicia y del beneficio y sosiego»[223]. El cuerpo de otro héroe, sacrificado a Moloch, el fetiche opresor, confundidos con Dios, el de los pobres, el de Israel, de los profetas y los santos. El Dios de la cristiandad mataba ya a los testigos del Dios de la Iglesia de los pobres.

Largo sería contar la continuación de la rebelión del «pueblo cristiano» en Tupiza, Chocaya, Potosí y Arica, en Córdoba del Tucumán, en el obispado

220. Carta del Cabildo de Cuzco, del 3 de enero de 1781; *Ibid*., 456.
221. *Ibid*., 457.
222. *Ibid*., 479.
223. *Ibid*., 524.

mismo de Lima, continuada por la revolución de los comuneros de Nueva Granada y los de Venezuela, por movimientos en Panamá y en diversos lugares restantes.

El obispo de Salta del Tucumán se preguntaba: «¿Qué se podía esperar de un hombre infiel a su Dios, traidor a su rey, apóstata de la religión y enemigo declarado de la paz pública?»[224].

El que se levantaba en nombre del «pueblo cristiano» oprimido se rebelaba contra la paz y el orden imperante, contra la religión de cristiandad, contra la identidad de Dios-rey. ¿Quién podría comprender la grandeza de aquellas subversiones? ¿No será acaso sólo nuestro tiempo con su teología de la liberación? ¿No seremos los primeros en comprender la grandeza *cristiana* de aquellos héroes que se levantaron contra la cristiandad?

Lo mismo acontecerá en el caso del cura Hidalgo en México, por dar otro ejemplo: excomulgado por su obispo por levantarse contra la religión, Dios y el rey. Aquí deberíamos también hablar de las numerosas rebeliones de los esclavos africanos, principalmente en Brasil. Los negros «cimarrones» que organizaron en los «Quilombos» una patria utópica de libertad, como la «República de Palmares» que subsistirá desde 1630 a 1695. El caso ejemplar del mulato cristiano Joaquín José de Silva *Tiradentes* que en 1789 impide se continúe con la exportación de oro a Portugal, que será igualmente violentamente ejecutado. Luchas del «pueblo cristiano» negro y mulato contra la cristiandad, en favor del cristianismo, vencidos en aquel siglo XVIII.

Puede entonces observarse que la contradicción fundamental en la cristiandad de Indias no sólo se produce entre una sociedad política y estado que hegemoniza y crea el consenso en la sociedad civil por medio de la Iglesia, de las estructuras eclesiásticas, sino que, además, se produce una contradicción interna en la misma Iglesia, entre dichas estructuras y el «pueblo cristiano». Dicha contradicción, es manifiesto, se cumple por la diversa inserción de los miembros de la Iglesia en la estructura práctico productiva y política; unos pertenecen a las clases dominadoras, otros a las oprimidas. La crisis de la cristiandad se hace evidente en las rebeliones:

> Nosotros somos los únicos conspiradores -dice Tupac Amaru a sus jueces-: Vuestra Merced por haber agobiado al país con exacciones insoportables, y yo, por haber querido *libertar al pueblo* de semejante tiranía[225].

De esta manera la Iglesia, con autonomía propia en su lógica interna, está determinada *relativamente* por lo no-eclesial, por lo económico, político e ideológico, y la división de la sociedad se traslada, analógicamente *y no de manera mecánica o simplista*, en el seno de la misma Iglesia.

Si la cristiandad es contradictoria y considera como a su enemigo el que se levante rebelde, el pobre, el oprimido, el «pueblo cristiano», es porque es un «modelo» que se apoya en la sociedad política, en sus aparatos, como momento de la hegemonía para crear el consenso.

Sin embargo, la misma Iglesia-institución ha producido, ha evangelizado, ha ido organizando el «pueblo cristiano». Es fruto de la Iglesia-profecía que nunca faltó con su presencia. Son miembros de Iglesia los que critican la cristiandad, desde Montesinos hasta Hidalgo y Morelos. La existencia de este

224. Carta de Mons. José Antonio de San Alberto, en 1781; *Ibid*., 272.
225. *Ibid*., 392.

«pueblo cristiano» de indígenas, esclavos negros, mestizos y criollos aún es la obra magna de la misma iglesia. La Iglesia no se agota en la cristiandad sino que se trasciende a sí misma, en todos aquellos que tuvieron otro «modelo» de sus relaciones con el Estado, con la sociedad política y civil.

Ese «pueblo cristiano» latinoamericano, oprimido y pobre, es la referencia necesaria de toda la historia. En un comienzo fue pagano, el amerindiano prehispánico. Después será evangelizado (descripción que será el objeto del próximo capítulo). Evangelizado a pesar de la cristiandad como «pueblo» y no sólo como «multitud» pasiva entrará en la historia para arruinar los planes de los poderosos, aun de los dominadores de las estructuras eclesiásticas (que sólo es una parte de la Iglesia).

Hoy, tanto conservadores como reformistas, progresistas como revolucionarios, no deberán equivocarse sobre la *realidad histórica* del «pueblo cristiano» latinoamericano. Los dominadores impedirán su rebelión en nombre de la cristiandad. Algunos revolucionarios intentarán liderarlo fuera de su cristianismo. Doble error que se comete con frecuencia.

El siglo XIX verá fracasar -como momento «antipopular»- a los liberales, que articulan la dependencia del capitalismo anglosajón, porque la presencia histórica del «pueblo cristiano» no se deja identificar fácilmente con los conservadores. El siglo XX y el comienzo del siglo XXI verán triunfar al «pueblo cristiano», sin dejar de ser cristiano. Esta es la originalidad latinoamericana de nuestro pueblo histórico, que comenzó con la violencia de la conquista pero terminó por germinar como *nuevo* pueblo a pesar de tantas injusticias personales y estructurales. La historia de la Iglesia tiene ahora su vértebra central: la historia del pueblo cristiano latinoamericano, pueblo de Dios, esencia de la Iglesia, mayoría del pueblo latinoamericano, radicalmente opuesto a la cristiandad, «*sujeto*» *histórico* de *novedad cristiana* en la historia.

5
LA EVANGELIZACION LATINOAMERICANA

I. LA EVANGELIZACIÓN DESDE EL MODELO DE CRISTIANDAD

En su esencia evangelizar es transmitir a otro la fe cristiana a fin de que pueda, en su vida cotidiana, histórica, en su praxis comunitaria, seguir los pasos de Cristo, el liberador de cada hombre y de la historia como totalidad. La evangelización se juega en última instancia en la praxis, en los actos. El evangelizado se distingue del que no lo ha sido en sus prácticas cotidianas. Evangelizar no es sólo impartir teóricamente a una inteligencia repetitiva (que recuerda de memoria una doctrina) algunas verdades objetos de la conceptualización. Antes que eso y fundamentalmente, evangelizar es enseñar en la praxis comunitaria y concreta el modo como el cristiano interpreta la realidad para cambiarla, para redimirla, para destruir las estructuras de dominación del pecado y re lanzarlas hacia la construcción de nuevas estructuras construidas para servir al otro, al pobre, a la viuda, al huérfano. Evangelizar es transformar la vida para la acción de servicio, de culto a Dios por la misericordia efectiva al prójimo, al oprimido, al explotado, al hambriento, al desvestido, al peregrino sin casa, al enfermo, al encarcelado...

Evangelizar es enseñar al otro a convertirse él mismo en profeta evangelizador, en vanguardia de una *masa* que se transforma en *pueblo*, con conciencia histórica y escatológica.

Por ello, nos surge una sospecha fundamental: ¿Púdose evangelizar dentro de un «modelo» de cristiandad y en el contexto de una praxis violenta de conquista, de dominación pura y simple sobre el otro?

En efecto, la cristiandad europea, no sólo la hispánica o lusitana, sino igualmente la holandesa, inglesa, francesa y otras, demasiado habituadas a vivenciar el cristianismo como una propiedad privada del europeo, y a tomar dicha religión como la justificación de todos sus actos con respecto a los infieles (sean árabes, mongoles, eslavos, etc.), les llevó a totalizarse de tal modo que identificaron su cultura con la religión cristiana. Fetichizaron su civilización. La cristiandad europea se confundió con la cultura europea. Esta identificación tendrá las peores consecuencias en el proceso evangelizario de América latina, pero igualmente del África y Asia (hasta el presente). Se trata entonces de poner lentamente en cuestión dos problemas. En primer lugar, la *dignidad* del otro, del indígena ante el cristiano que lo pretende evangelizar . En segundo lugar, pensar si lo que se predicaba era realmente una «fe» o sólo una «doctrina» que justificaba la dominación. Nada fue absolutamente blanco y negro, hubo grises, más blancos o más negros. Internémonos en el cuestionamiento.

1. *La cristiandad moderna ante el otro*

Evangelizar comienza por el respeto de la dignidad del otro. La «dignidad» le es intrínseca al hombre por ser persona humana; la persona es lo más digno entre las criaturas. Sin embargo, en toda la historia todos los sistemas de dominación han quitado «dignidad» a todos aquellos que son los dominados «dentro» del sistema o los enemigos, los bárbaros, los *goim*, los «sin sentido», los «fuera» del sistema: el no-ser. En la «exterioridad» del sistema reina la noche de la «civilización», la masa informe, peligro inminente, lo demoníaco -para el sistema-. Este tema, siempre presente en la historia, debemos ahora analizarlo resumidamente en el proceso de la evangelización europea a partir del siglo XV. El asunto tiene suma actualidad.

a) *Estado de la cuestión*

En 1577, cuando todavía Holanda, Inglaterra o Francia no habían salido del horizonte meramente europeo, José de Acosta publicaba en Lima (Perú), en el proemio de su obra *De procuranda indorum salute* (o *Predicación del evangelio en las Indias*), una tipología de tres clases de «bárbaros»: «Siendo, pues, muchas las provincias, naciones y cualidades de estas gentes, sin embargo, me ha parecido, después de larga y diligente consideración, que pueden reducirse a tres clases o categorías, entre sí muy diversas, y en las que pueden comprenderse todas las naciones bárbaras»[1].

Por bárbaros, en un sentido general, se entiende[2] «los que rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres, y así tratan de la rudeza bárbara, salvajismo bárbaro»[3]. Por supuesto, para todo europeo -hasta hoy-, la «recta razón» y «el modo común de vida» es el propio, que mide a los otros y los juzga como no humanos, como veremos más adelante.

José de Acosta indica que los chinos, japoneses y otras provincias de las Indias orientales, aunque son bárbaros, deben ser tratados «de modo análogo a como los apóstoles predicaron a los griegos y romanos»[4]. A estas «repúblicas estables, con leyes públicas y ciudades fortificadas -dice Acosta-, si se quiere someterlas a Cristo por la fuerza y con las armas, no se logrará otra cosa sino volverlas enemicísimas del nombre cristiano»[5].

Un segundo tipo de bárbaros son como los aztecas o incas, que, aunque son célebres por sus instituciones políticas y religiosas, «no llegaron al uso de la escritura ni al conocimiento de los filósofos»[6]. Están como a medio camino.

Por último, «la tercera clase de bárbaros»: «en ella entran los salvajes semejantes a fieras... y en el nuevo mundo hay de ellos infinitas manadas..., se diferencian poco de los animales... A todos estos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e

1. En *Obras del padre José de Acosta*, Madrid 1954,392.
2. Nuestro autor se apoya en santo Tomás, *In Epi. ad Rom*., c. I. lect. 5. y I *ad Cor*., c. XIV. lect. 2.
3. J. de Acosta, *o. c.*
4. *Ibid*.
5. *Ibid*.
6. *Ibid*.

instruirles como a niños... Hay que contenerlos con fuerza... y aun contra su voluntad, en cierto modo hacerles fuerza (Lc 14,23, cita Acosta) para que entren, en el reino de los cielos»[7].

¡Y eso que José de Acosta fue un defensor de los indios y un célebre teólogo que no aceptaba la tesis de Ginés de Sepúlveda! De todas maneras no podía quedar exento de una contaminación ideológica de la época, de un eurocentrismo humanista. El mesianismo temporal de España y Portugal sería sólo el primer paso del mesianismo holandés del siglo XVII, francés e inglés desde el siglo XVIII, germano en el XIX y norteamericano en las últimas décadas.

El ciudadano -que para Aristóteles era el «hombre político»- es el que habita la ciudad europea; el *civis* o civilizado tenía la *civilitas* o «conducta que conviene al ciudadano»: la civilización. Como para el aristócrata Aristóteles en el sistema esclavista, hombre es para el europeo el ciudadano europeo. Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), no tanto por ser español como por europeo, escribió en su *Historia general y natural de las Indias*: «Estas gentes de estas Indias, aunque racionales y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales y bestiales, por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales»[8]. Y en la misma línea explica Ginés de Sepúlveda: «El tener ciudades y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio es cosa a que la misma necesidad natural induce y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos y que no carecen totalmente de razón»[9].

Para los europeos, para los españoles, «el otro», el indígena era un rudo: del latín *rudis* (en bruto, sin haber sido trabajado), del verbo *rudo* (rebuznar, rugir). Se opone a «erudito» y erudición (el que no tiene rudezas, brutalidades, incultura). Aun los mejores consideraron al indio un «rudo», un «niño», una «materia» educable, evangelizable. La «cristiandad» comenzaba su gloriosa expansión, y las bulas pontificias justifican teológicamente el pillaje de los pueblos del Tercer Mundo.

b) *Supuestos teológicos*.

Toda teología se transforma en «teología de la dominación» cuando expresa teóricamente, en racionalidad teológica, los intereses de la clase dominante de una nación opresora. Esta «teología de la dominación» tiene una lógica de gran coherencia en su discurso. En primer lugar, el sistema, la totalidad (la «carne» , *basar* en hebreo) se «fetichiza», se totaliza, se autointerpreta como absoluta, última ante la cual la utopía de un sistema posterior y mejor es juzgado como lo demoníaco, lo ilegítimo, lo ateo. El mismo pueblo de Israel, sea por contaminación ideológica de las naciones e imperios cercanos o en el tiempo de la monarquía, utiliza la categoría de *goim*[10] para indicar los pueblos bárbaros, extranjeros, inferiores. La «helenicidad», la *romanitas*, la cristiandad, la civilización europea son conceptos que encierran la misma totalización fetichista de la totalidad, del sistema. Estos conceptos son el último estrato de

7. *Ibid*., 393.
8. *Historia general y natural de las Indias*, III, cap. 60. "Y así como tienen el casco (cráneo) grueso tienen el entendimiento bestial y mal inclinado» (*Sumario* VIII, 1945, 2).
9. *Democrates Alter,* Madrid 1957, 15.
10. Cf. Kittel, *Theol*. *Woert*. *zum N*. *Test*. II, col. 262, art. *ethnos*.

la teología de la dominación. En su esencia, este proceso de fetichización de la clase dominante de la nación opresora se funda en la negación de la «exterioridad»[11], en la alienación del otro como otro reducido a simple mediación del proyecto del sistema, en lo que consiste, por último, el pecado. Destituir al otro de la «dignidad» (*dignus* es el que merece por ser persona, otro que todo otro, el sagrado por excelencia: alguien distinto) que tiene por esencia, por naturaleza, es primeramente arrebatarle su alteridad, su libertad, su humanidad. Una vez que se destituye al otro de su divina exterioridad (y esto mediante la artimaña de enjuiciarlo como bárbaro, no hombre, animal bestial, el enemigo[12] por excelencia), se le puede manipular, controlar, dominar, torturar, asesinar y todo esto en nombre del «Ser» -diría el viejo Schelling-, o de la «civilización» o de la «cristiandad», de la totalidad fetichizada. Claro que al juicio negativo sobre el otro le sigue inmediatamente la privación, por el poder político y práctico, de sus posibilidades materiales de vida. Es en el nivel económico -estatuto del culto a Dios,- donde la destitución del otro se consuma: se hace real. El indio no sólo será considerado una «bestia», sino que será «mano de obra» gratuita en un sistema tributario colonial que contribuirá en gran parte a la acumulación originaria del capitalismo europeo desde el siglo XVI.

Es por ello que, en épocas de profetismo y mesianismo, de inmediato se quita la hipoteca de negatividad que pesa sobre los *goim*, sobre los paganos, sobre las «naciones»: «He derramado mi Espíritu sobre él, justicia traerá a los *goim*» (Is 42,1). «Cuando el Hijo del hombre venga con su esplendor se sentará en su trono de gloria y reunirá ante él a todas las naciones» (Mt 25,31-32)[13].

Una teología de la dominación fija las «fronteras» («para que mi salvación llegue hasta la frontera de la tierra»: Is ,6)[14], y declara al otro excluido de la salvación, del ser, de la dignidad. La liberación, por el contrario, atraviesa el horizonte del sistema e incluye al otro como el igual, el hermano, el miembro de la comunidad futura y escatológica.

c) *La disputa sobre el estatuto de la naturaleza del indio*

Teológicamente, la disputa de Valladolid de 1550 entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas es la más importante que sobre el estatuto ontológico, ya la luz de la fe, se haya realizado en Europa acerca de la naturaleza del hombre y de las culturas del Tercer Mundo. Habrá que esperar hasta la aparición de la teología de la liberación para encontrar en pleno siglo XX un replanteamiento de la cuestión. Es necesario comprender que una cierta coyuntura de clases paradójicamente ayudaba, teológicamente, a los indios (aunque en la práctica política y económica serán oprimidos hasta la completa alienación). En efecto, y como hemos explicado, la «clase encomen-

11. «Exterioridad» para Hegel es el ente: lo más alejado del ser. Para nosotros «exterioridad» es el ámbito desde donde *el otro*, el pobre en cuanto incondicionado por el sistema dominador y no como parte de nuestro mundo, clama justicia (Cf. mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, México 1977).

12. Cf. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, México 1969, 43 y 73.

13. En la predicación de Jesús se observa la apertura al otro no perteneciente al pueblo judío (Cf. J. Jeremias, *Jésus et les paiens*, Neuchiitel 1956).

14. Cf. Kittel, *TWNT* V. col. 453.

dera» (los que recibían el tributo en trabajo de los indios) era una fuerte oligarquía que se organizaba en América hispánica (lo mismo que la clase esclavista en el Brasil). El rey no podía apoyar dicha «clase encomendera», que tenía inclinación al «separatismo» -como lo habían demostrado los conquistadores del Perú-. Por ello, paradójicamente, el rey no permitirá la publicación de las obras de Ginés de Sepúlveda (que justificaba la opresión del indio por parte de los «encomenderos» en América) y permitirá en cambio la publicación de las obras de Bartolomé de las Casas, que negaba fundamento a la conquista y justificaba la libertad del indio. El rey necesitaba debilitar la naciente oligarquía americana para afianzar su poder. En esta coyuntura, Bartolomé de las Casas criticará a los «encomenderos» y se apoyará en el rey para pedir la liberación de los indios. «Por primera vez, y probablemente por última -nos dice un autor norteamericano-, una nación colonialista montó una auténtica investigación para determinar la justicia de los métodos empleados para expandir su imperio»[15]. En efecto, el Consejo de los Catorce, el «Consejo de Indias», escuchó el juicio de los teólogos para dar su parecer sobre la justicia de la conquista. Ginés de Sepúlveda fundaba sus argumentos teológicos en muchos autores, entre ellos Aristóteles, John Major, Fernández de Oviedo y la bula de Alejandro VI. Bartolomé rebatió a dichos autores apasionadamente.

Aristóteles había afirmado que «el que siendo hombre no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro, éste es esclavo por naturaleza... Son por naturaleza esclavos (*physei doûloi*) aquellos a quienes resulta ventajoso obedecer a la autoridad. La utilidad de los esclavos difiere poco de la de los animales»[16]. Ginés aplicaba esta doctrina a su teología de la dominación: «Hay otras causas de justa guerra contra los indios» , y una de ellas es «el someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por su condición natural deben obedecer a otros y rehúsan su imperio»[17]. Por su parte, John Major , teólogo escocés, había publicado en 1510 unos *Commentaries on the Second Book of Sentences*, donde se refería a las tierras recién descubiertas. Se decía que «si cierta gente ha abrazado la fe de Cristo, y lo ha hecho de todo corazón, debe esperar que sus gobernantes sean depuestos del poder si persisten en su paganismo»[18]; y escribe todavía: «Hay algo más que decir. Estas gentes viven como si fueran bestias. A ambos lados del Ecuador y en medio de los polos, los hombres viven como bestias salvajes. Y ahora todo esto ha sido descubierto por la experiencia»[19]. A todo lo cual responde Bartolomé de las Casas: «¡Fuera, entonces, con John Major, ya que él no sabe absolutamente nada de la ley ni de los hechos! Así, resulta ridículo que este teólogo escocés venga a decirnos que un rey, aun antes de que entienda el idioma español y aun antes de comprender la razón de por qué los españoles construyen fortificaciones, deba ser despojado de su reino»[20].

A Fernández de Oviedo, por otro lado, que sostenía que los indios habían caído en «costumbres bestiales» y se encontraban incapacitados para recibir la

15. L. Hanke, *Uno es el género humano*, Chiapas 1974, 9.
16. *Política* I, 5 (1254 a 14-16 y b 19-24).
17. *Sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México 1941, 81.
18. S. Poole, *Bartolomé de las Casas. Defense against the persecutors and slanderers for the people of the New World*, Illinois 1974, 333.
19. *Ibid*., 338.
20. *Ibid*., 329.

fe, le replica Bartolomé: «Siendo Oviedo miembro de estas perversas expediciones, ¿qué no dirá acerca de los indios?... A causa de estos brutales crímenes, Dios le ha vendado los ojos[21] junto con otros saqueadores... a fin de que él no sea capaz por gracia de Dios de saber que esas desnudas gentes eran simples, buenos y piadosos»[22].

En cuanto a las bulas de Alejandro VI, Bartolomé analiza la cuestión y muestra que nunca el papa, justificó la guerra o la violencia como medio de propagar la fe en las Indias. La misma reina Isabel defendía a los indios y prohibía que «los hagan sufrir cualquier tipo de daño en sus personas o pertenencias»[23].

De agosto a septiembre de 15 se enfrentaron, entonces, Ginés y Bartolomé, sobre la incapacidad de los indios para recibir la fe.

d) *Posición de Bartolomé de las Casas*

El conquistador, primero, el joven clérigo, después, tuvo un respeto particular por el indio, que lo trató como otro: «Todas estas universas e infinitas gentes de todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obdientísimas y fidelísimas a sus reyes y a los cristianos a quienes sirven. Más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas de complexión, que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquier enfermedad»[24].

Téngase bien presente que en Bartolomé esta manera de exaltar al indio no es de ninguna manera la expresión del posterior mito del *bon sauvage*, en el que la misma *Brevísima relación* tuvo mucho que ver como su origen. Bartolomé respeta al indio en su exterioridad. Sus fórmulas son a veces estereotipadas, como aquello de «tan mansos, tan humildes, tan pacíficos», lo que indica exactamente la capacidad de superar el horizonte del sistema para abrirse a la exterioridad del otro como otro.

La llegada de los españoles a América fue la experiencia primera, del «cara-a-cara»: «El Almirante (Colón) y los demás... que nunca los cognoscieron»[25] (a los indios) los enfrentaron por vez primera.

Pero de inmediato los europeos se lanzaron sobre ellos: «Luego que los conoscieron, como lobos[26], tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos, se arrojaron sobre ellos (los indios). Y otra cosa no ha hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy (1552), sino despedazarlos, matarlos, angustiarlos, afligirlos, atormentarlos y destruirlos por las extrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas maneras de crueldad»[27]. Nuestro profeta y teólogo de la liberación va tejiendo su discurso crítico contra la alienación del otro. Las Casas continúa su discurso atacando frontalmente a la

21. Los «ojos vendados» son, exactamente, la «conciencia ética» ciega, diría D. von Hildebrand, *Die ldee der sittlichen Handlung*, Darmstadt 1969.
22. S. Poole, *o. c.*, 345-346.
23. *Ibid*. , 353.
24. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* V, Madrid, 136.
25. *Historia de las Indias*, I/I. cap. 40, 142.
26. Hobbes definió de esta manera al hombre europeo del capitalismo burgués: «Horno homini lupus».
27. *Brevísima relación*, *o. c.*, 136.

totalidad del sistema europeo en expansión dominadora. Para nuestro teólogo, el mayor del siglo XVI, todo el sistema era injusto, comenzando por su proyecto fundamental: «Han muerto e hecho menos cien mil víctimas a causa del trabajo que les hicieron pasar por la codicia del oro»[28]. «Por sus codicias de haber oro y riquezas»[29].

El Dios oro, el nuevo fetiche o ídolo del capitalismo naciente, fue criticado por Bartolomé cuando se encontraba todavía en su cuna, cuando acababa de nacer. Su crítica al mundo moderno europeo, preindustrial, mercantil, capitalista, imperialista, ya había comenzado. Con Portugal y España eran criticadas por anticipado Holanda, Inglaterra, Francia, y en nuestro tiempo el Imperio trilateral: Estados Unidos, Alemania y Japón. El «estar-en-la-riqueza» injustamente comenzaba su idolátrico reinado: «Desde setenta años ha que comenzaron a escandalizar, robar y matar y extirpar aquellas naciones, *no se ha hasta hoy advertido* que tantos escándalos e infamias a nuestra santa fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de naciones y reinados ajenos y, finalmente, tan universales asolaciones y despoblaciones *ha sido pecado* y grandísima injusticia»[30].

Nuestro teólogo explícito de la liberación fue, además, un teólogo de la *ideología*. Advertía con suma inteligencia la articulación de la teoría («no se ha hasta hoy advertido», no se ha visto, descubierto) con la praxis, y sobre todo el pecado que se comete con la dominación de la expansión europea sobre otros pueblos. Esto es teología de la liberación que descubre la perversidad ético-teológica del colonialismo y del sistema económico tributario de la encomienda. La teología europea ha ignorado toda esta teología hasta el presente. Es tiempo de revisar la historia y hacerla de nuevo.

Bartolomé ha comprendido y expresado la dialéctica del señor y el esclavo -dos siglos antes que Rousseau y tres antes que Hegel- en el horizonte mundial. En su Testamento, poco antes de su muerte, Bartolomé escribe: «Dios tuvo por bien elegirme por su ministro sin yo lo merecer, para procurar por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias... para *liberarlos* -en buen castellano del siglo XVI- de la violenta muerte que todavía padecen»[31].

e) *La cuestión del «bon sauvage» en el capitalismo posterior*

El determinar si el indio era o no capaz de recibir la fe era importante para poder justificar o no el dominio español del «encomendero» (criollo que explotaba al indio como mano de obra), sobre los pueblos de América. Todo esto dentro de un primer capitalismo, preindustrial y mercantil. Por el contrario, la cuestión del *bon sauvage*, a fines del siglo XVII y en el siglo XVIII, tenía por horizonte el derecho de los europeos (principalmente ingleses y franceses) a dominar las nuevas colonias, pero ahora desde el sistema capitalista, que poco después será ya industrial (y, desde fines del siglo XIX, imperial). En un estudio reciente se puede ver que el «eurocentrismo» es correlativo al desprecio de los «otros» pueblos: «Aunque Europa sea la menor

28. *Representación a los regentes Cisneros y Adriano* V, 3.
29. *Memorial de remedios*, *Ibid*., 120.
30. *Cláusula del testamento*. *Ibid*., 540.
31. *Ibid*.

de las tres partes de nuestro continente, tiene sin embargo una ventaja que la hace preferible a las otras. El aire es extremadamente temperado y las provincias muy fértiles... Ella sobresale por sus bienes y sus pueblos, que son ordinariamente mansos, honestos, civilizados y muy dados a la ciencia y las artes... Los pueblos de Europa, por su educación y su valentía, han dominado a las otras partes del mundo. Su espíritu aparece en sus obras, su sabiduría en sus gobiernos, su fuerza en sus armas, su conducta en su comercio y su magnificencia en sus ciudades. Europa sobrepasa así en todo a las otras partes del mundo... De nuestra parte hay razón frecuentemente para confundir el nombre de Europa y de la cristiandad»[32].

Lo «nuestro» es lo europeo, civilizado, cristiano, gente honesta, fuerte, dotada de ciencia y arte. Los «otros» son los paganos, extranjeros, bárbaros, sin rey ni fe. Bernard Duchene, siguiendo uno por uno los diversos artículos del citado *Dictionnaire*, descubre al final que «no solamente el sentido del otro en tanto que otro nunca aparece en Moreri y sus lectores, sino que, por el contrario, por medio del colonialismo, el sueño se aproxima a la realidad: alcanzar a hacer coextensiva a toda la tierra el nosotros (*chez nous*), y así uniformar el mapamundi bajo los colores de la Europa cristiana»[33].

Siempre subsistían, como en José de Acosta, dos sentidos del hombre primitivo: el bárbaro, brutal, cruel, feroz, salvaje[34], o el salvaje como inocente, manso, dócil, delicado, de buen natural, virtuoso, alegre[35]. Ya en el siglo XVIII, y como apoyo ideológico de la burguesía triunfante, Rousseau presentará al *bon sauvage* como distinto del «estado natural» y el «estado civil» (o la civilización feudal, monárquica, medieval). Por ello decía que «es necesario no confundir el estado natural con el estado salvaje (*l'état sauvage*) y, por otra parte, el estado natural con eJ estado civil (*l'état civil*»)[36]. El *bon sauvage* (o el hombre primitivo con caracteres positivos, primera y segunda categoría de Acosta) sirve para criticar el «estado civil» o la cultura feudal, monárquica. El «estado de naturaleza», al fin, es el sujeto-burgués emergente en estado puro y libre para crear un mundo nuevo (la Europa capitalista desde el siglo XVIII)[37]. En este caso el *bon sauvage* es la consideración positiva que la burguesía triunfante hace de los pueblos del Tercer Mundo como sujetos posibles de, explotación, ahora secularizados (ya no se trata de saber si pueden recibir la fe, como los rudos indios de la conquista española; ni tampoco si son los paganos infieles ante la cristiandad francesa del siglo XVII), y por ello como mano de obra barata o mercados posibles para sus mercaderías industriales: «Tal sociedad (burguesa) es llevada a buscar fuera de ella misma a nuevos consumidores, y por ello busca medios para subsistir entre otros pueblos que le son inferiores en cuanto a los recursos que ella tiene en exceso o, en general, en industria»[38].

Los países del Tercer Mundo, el *bon sauvage*, es considerado así la tabula rasa, fuerza productiva de reserva y barata, mercado potencial para la superproducción, materia prima de la civilización. El gran «teólogo de la domina-

32. Art. *Europe*, en *Grand Dictionnaire historique*, Paris 1643 (Cf. B. Duchene, *Une exemple d'univers mental au XVllIe. Siècle,* en *Civilisation chrétienne*, Paris. 29-30).
33. *Ibid*., 44.
34. *Ibid*., 35.
35. *Ibid*.
36. *Emile ou de l'éducation* V. Paris 1964, 514.
37. Véase la obra citada *Ética filosófica latinoamericana* III, México 1977, 136 s.
38. Hegel, *Rechtsphilosophie*, §246.

ción» de Europa en el mundo llega a decir en su *Summa theologiae* «moderna»: «La existencia material en Inglaterra se funda en el comercio y en la industria, y los ingleses se han identificado con la gran característica de ser los misioneros (obsérvese la connotación religiosa) de la civilización en todo el mundo. Pues su espíritu comercial (¿el «Espíritu santo del capitalismo»?) los impulsa a explorar todos los mares y todos los territorios, a hacer alianzas con los pueblos bárbaros, a despertar en éstos nuevas necesidades e industrias y, sobre todo, a crear en ellos unas condiciones de trato humano, a saber: el abandono de los actos de violencia, el respeto de la propiedad (!) y la hospitalidad» (del capital, olvidaba decir Hegel)[39]. Nosotros, los latinoamericanos, los primeros «bárbaros» de la edad moderna europea -nos seguirán después los africanos y asiáticos-, hace ya cinco siglos que conocemos esta «teología» pero en nuestro tiempo se hace más trágica. El actual nombre de rudo, *bon sauvage*, bárbaro, es hoy el de «países subdesarrollados», países del Tercer Mundo, países pobres. Esta «civil religión» es, como siempre, la justificación ideológica que da buena conciencia al capitalismo en la explotación de los nuevos rudos, *sauvages*, bárbaros: los pueblos del Tercer Mundo, Además, la diferencia entre los «hombres» dignos y los «bárbaros» indignos tiene su origen en el «designio divino» o en la «Naturaleza»: «Las disparidades entre las entidades políticas son naturales... »[40].

Cuán lejanos estamos de la doctrina cristiana que Pedro enseñó a Cornelio, el pagano, el *goim*, el bárbaro: «Ponte de pie, pues soy un hombre como tú... Ahora veo claro que Dios no hace distinción de personas, sino que acepta favorablemente a todo el que lo teme y practica la justicia» (Hech 10,26. 34-35).

2. *Diferencia entre la «doctrina» como ideología de la cristiandad y la fe*

Bartolomé de las Casas no fue sólo un historiador (de ahí la falsa crítica en la que caen algunos)[41] ni simplemente un humanista que descubrió en el indio la persona humana[42]; Bartolomé fue un auténtico profeta y por ello su estilo es apocalíptico, lo que explica las exageraciones, lo hiperbólico de su mensaje, pero, al mismo tiempo, lo adecuado de su revelación. Las Casas fue un teólogo explícito de la liberación que ya supo descubrir en pleno siglo XVI el pecado que tiñe ya cinco siglos de historia universal; el pecado de la dominación imperial europea sobre sus colonias del tercer mundo (América latina, mundo árabe, África negra, India, sudeste asiático, China). El pecado originario de la modernidad fue el haber ignorado en el indio, en el africano, en el asiático «el otro» sagrado, y el haberlo cosificado como un instrumento dentro del mundo de la dominación nordatlántica. Este pecado no ha sido descubierto por los teólogos europeos, ni por los mejores, y, por ello, toda su teología se transforma en una totalización ideológica, ya que no advierten el condicionamiento político que se ejerce sobre ellos mismos.

39. Hegel, *Philosophie der Geschichte* XII, Frankfurt 1970, 538.

40. R. Cooper-K. Kaiser-M. Kosaka. *Towards a renovated international system* (1977), de la Trilateral Commission, mecanografiado, p. 21.

41. Cf. R. Menéndez Pidal, *El padre Las Casas: su doble personalidad*, Madrid 1963.

42. Cf. M. Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas*, Sevilla 1953-1960, obra monumental inconclusa. Para una visión resumida véase mi articulo *Bartolomé de las Casas*, en *Encyclopaedio Britannica*, 1974.

Bartolomé nos dice:

> Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones[43].

Nuestro profeta escribe esto en 1552, en España, por ello el «allá» donde han pasado son las Indias occidentales, y los «que se llaman cristianos» son los conquistadores. Y bien, las dos «maneras» o modos de comportarse (el *ethos* de la dominación europea moderna) con respecto al indio fueron:

> La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son los señores naturales y los hombres *varones* (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los *mozos* y *mujeres*) oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas[44].

Puede observarse que Bartolomé nos describe, explícitamente, la dialéctica de la dominación. En un primer momento, hay un enfrentamiento («en las guerras a vida») en la que muchos mueren: esta guerra es ya injusta y se trata de un crimen histórico-universal que españoles, franceses, alemanes, hombres de los Países Bajos e Inglaterra hace tiempo que han olvidado (porque no lo han sufrido). A los que permanecen con vida, en un segundo momento, se les «oprime» con la más horrible «servidumbre». No hay entonces que esperar a Hegel para enunciar la dialéctica del señor y del siervo, de la doble alienación, sea total en el esclavo o parcial en el trabajador[45]. Pero, además, Bartolomé enuncia también la alienación de la mujer, de la india, que es la madre de América latina, amancebada con el prepotente padre hispánico que mata al varón indio y tiene hijos (el mestizo: el hombre latinoamericano) con la sierva.

Podemos ahora preguntarnos: ¿cuál es el proyecto histórico, existencial, que movió a los europeos desde el siglo XV a oprimir de esta manera a otros hombres reduciéndoles a ser una «cosa», una «mano de obra», un «instrumento» a su servicio? Bartolomé nos responde en las categorías de la segunda escolástica:

> La causa (final) porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riqueza en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas[46].

El oro y la plata, la riqueza es, exactamente, el proyecto existencial último del hombre moderno europeo, del hombre burgués, el burgués medieval que como no era noble (no podía tender a «estar-en-el-honor») ni Iglesia (no podía tender a «estar-en-la-santidad») tuvo que contentarse con un proyecto despreciado de «estar-en-la-riqueza». Ese hombre se abre camino hacía el oriente por las cruzadas, pero allí fracasa. Se abre camino hacía el occidente por la conquista de América, y allí se impone.

43. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, introducción. Una bibliografía sobre Bartolomé véase en L. Hanke-G. Fernández, *Bartolomé de las Casas: bibliografía para el estudio de su vida*, Santiago de Chile 1954.
44. *Brevísima relación*.
45. Hegel plantea la famosa dialéctica no sólo en la *Fenomenología* y en la *Enciclopedia*, sino igualmente en la *Filosofía del derecho*, § 67 ,
46. *Brevísima relación*.

Y continúa Bartolomé:

> (La causa ha sido) por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no ha tenido más respecto ni de ellas han hecho, más cuenta ni estima, no digo que de bestias, pero como y menos que estiércol de las plazas[47].

Algo antes había escrito:

> (Debo) suplicar a Su Majestad con instancia importuna, que no conceda ni permita la que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido, y que llaman conquista[48].

En primer lugar, es necesario aclarar a cuál «mundo» fueron los que «allá» han pasado; en segundo lugar, pensaremos lo de «los que llaman cristianos»; desde donde podremos interpretar el sentido de la época de la conquista; de la cristiandad de las Indias occidentales; de la crisis de la cristiandad; y la situación presente. Se trata de una maduración de la fe cristiana en relación al cambio social que se va produciendo en la historia latinoamericana, de la cultura en general y de la Iglesia en particular.

a) *El Mundo de* «*allá*»: *Amerindia*

Adonde los españoles y los europeos pasaron es el «mundo» del indio. El «mundo» de los indios es una totalidad de sentido, un horizonte de comprensión[49].

El «mundo» indio tenía su sentido, tenía su origen: «Antes de la formación... solamente estaba el señor y hacedor, Gucumatz, madre y padre de todo lo que hay en el agua, llamado también Corazón del Cielo porque está en él y en él reside» -nos dicen los Quiché, mayas de Guatemala[50]-. Pero no sólo proponen un origen mítico-cósmico, sino que recuerdan aún sus orígenes mítico-históricos: «Nuestro padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima dellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los adoctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el Sol... (Y) los puso en la laguna Titicaca -recordaban los incas del Perú-, que está a ochenta leguas de aquí... Nuestro padre el Sol les dijo: Cuando hayáis reducido esas gentes a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo en todo oficio de padre piadoso para con sus hijos tiernos y amados... », escribía el inca Garcilaso de la Vega[51]. No todo en el «mundo» indio era paz y clemencia; había también violencia e injusticia, pero tenía un sentido humano y teológico profundo. Es por ello que el gran imperio azteca tuvo también su teólogo, como hemos visto más arriba, Tlacaélel[52], que formuló la visión cósmico-guerrera del panteón azteca.

47. *Ibid*.
48. *Ibid*.
49. Véase el capitulo 2 de esta obra.
50. *Antiguas historias de los indios Quichés de Guatemala*, México 1971, 3.
51. *Comentarios reales de los 1ncas* I, Lima 1967, 48.
52. Cf. Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Francisco Diego Muñoz*, Sixième et septième relations (1558-16l2), Paris 1889,85.

Es necesario tener en cuenta que los gestos, los símbolos, las palabras, todo lo que habita el «mundo» del indio tenía un sentido humano real, profundo[53]. Este «mundo» no será tenido en cuenta, ni respetado, sino por excepción (como en el caso de un Bartolomé, de un Sahagún o un José de Acosta, y algunos otros, pero, al fin, minorías que sin embargo hablan de la grandeza de aquella España de conquistadores, es verdad, pero también de santos). El «mundo» del otro, del pobre, del indio, es un sin-sentido (irracional y bestial, animal), simplemente porque tiene otro sentido que el europeo.

El español, el europeo, se escandaliza porque los aztecas inmolaban contados indios al Dios Sol. Hechicería, magia, superstición, sacrilegio, gritaban los recién llegados. Y..., sin embargo, los indios que morían en la encomienda, en la mita, los que entraban por la boca de las minas como si fuera la boca de Moloch, los que nunca salían de la «Casa de la moneda» de Potosí para no revelar los secretos, esos millones de indios inmolados al «Dios oro» (que después serán francos, libras o dólares) del hombre moderno europeo (la idolatría del dinero), morirán sin escándalo para nadie. Los cristianos y sus teólogos europeos, reunidos triunfalmente en Trento o en torno a la Reforma, no verán ningún pecado en el hecho natural, económico y político de la inmolación de una raza al proyecto de «estar-en-la-riqueza». Ese nuevo ídolo, el «becerro de oro», tendrá no sólo víctimas de indios sino igualmente de africanos vendidos como esclavos y de asiáticos, los de las guerras del opio. Se inmola el tercer mundo al «Dios oro» y nadie se perturba, ni los teólogos reformistas, ni los de la segunda y tercera escolástica. Los indios que murieron en el altar del Dios Sol, al menos, eran auténticas víctimas cuyo sentido teológico era vivido por la misma víctima y por los sacerdotes. Los indios que murieron en el altar del Dios oro, en el altar europeo del capitalismo en ciernes, experimentaban su muerte como inhumana alienación, y los victimarios se ocultaban su pecado en la «naturalidad» de una estructura opresiva del hombre que, una vez totalizada, difícil será descubrir en ella, en algún detalle de la idolátrica totalidad, algún pecado. La totalidad como totalidad imperial incluye en su fundamento el teocidio, el sacrilegio más horrendo: la muerte del indio, del africano, del asiático. Es la muerte de Abel que le permite a Adán «ser Dios» y quedar sólo como un *ego* divinizado (el «Dios» de Hegel). Ese oro y esa plata americana, causa de la devaluación de los capitales árabes y primera acumulación del moderno capitalismo europeo, como lo ha mostrado Sombart[54], todas las acumulaciones posteriores que sobre el oro y la plata hispánica supo reproducir la Europa francesa, de los Países Bajos e Inglaterra, tiene entre sus componentes «sangre de yndios» -como decía el obispo de Michoacán-, y los billetes de los países dominadores tienen en su materia prima «cueros» de negros arrancados a latigazos y parte de los vendidos como esclavos por los piratas ingleses (fundamento de *The wealth of nations*, como diría Adam Smith) o portugueses. Nuestros indios y los esclavos africanos dieron el crédito inicial al capital imperial que ahora nos explota.

Esta cuestión no es mera formulación económica; es, explícitamente, una cuestión teológica. Primeramente se reduce al otro, al pobre, al indio, a ser meros bárbaros, al «no-ser». El antiguo ontólogo griego, hermano de los

53. No repetiremos aquí lo que hemos escrito en otras obras, tales como *América latina y conciencia cristiana*, Quito 1970: o en *Iberoamérica en la historia universal*: Revista de Occidente 25 (1965) 85-95.

54. *Der Moderne Kapitalismus. Die Genesis des Kapitalismus* I, Leipzig 1902.

conquistadores griegos que expulsaron a los primitivos habitantes «bárbaros» en el sur de Italia para instalar el *lógos* o la razón de la cultura griega en la llamada «magna Grecia», dijo: «El ser es, el no-ser no es»[55], es decir, «lo mismo es pensar que ser»[56]. El acto de pensar (*noeín*) es griego, con evidencia: más allá de la civilización griega está el no-ser, el bárbaro, el sin-sentido. El «no-ser» incluye de hecho a todos los hombres que se sitúan fuera del mundo del dominador, del aristócrata («lo mismo»). Lo que yo no comprendo, no pienso (*noeín*), no-es. La ontología y la teología que en ella se funda como pensar dominador reduce a la nada al pobre, al otro, al que está más allá del horizonte del mundo dcl dominador. No-es el bárbaro para Parménides ni el indio para Fernández de Oviedo. A lo que Bartolomé les responde -a la Grecia aristocrática y a la Europa moderna, conquistadora y egocéntrica-:

> Cosa es maravillosa de ver el tupimiento que tuvo en su entendimiento aqueste Oviedo, que así pintase a todas estas gentes con perversas cualidades y con tanta seguridad[57].

Oviedo juzgó al indio desde su mundo europeo. Bartolomé exigía, con razón, que fuera juzgado desde el mismo mundo del indio. Fueron los Oviedos, los sir Francis Drake, los que triunfaron aniquilando el mundo del indio. El «discurso» se enuncia así: lo que yo no comprendo es sin-sentido; el sin-sentido es no-ser; cuando alguien dice lo que no es enuncia lo falso; decir lo falso como falso es mentira; antes que sigan los otros mintiendo es bueno civilizarlos; como se niegan a recibir el don benéfico de la civilización es necesario hacerles la guerra; como todavía se defienden, muchos mueren, y otros quedan reducidos a la servidumbre. Es así como conquistadores y piratas pasan a ser los héroes de la Europa triunfante, recibiendo las glorias del todo, habiendo asesinado al otro, al indio, al pobre, a la epifanía de Dios. Los filósofos y los teólogos europeos, sin embargo, eran los que habían posibilitado teóricamente tales «hazañas», porque habían investido previamente al indio del carácter de infiel, bárbaro, pagano, no-ser, nada; en fin, «lo a humanizar por la conquista». Un Francisco de Vitoria se opuso en parte a esto, pero de hecho fue desoído.

Ese es el «mundo» de «allá» donde han pasado los europeos.

b) *Los que se* «*llaman cristianos*»

Al indicar Bartolomé que se «llaman cristianos» les saca irónicamente el carácter de tales. Quiere entonces negar que lo sean. Esto nos lleva a preguntarnos: ¿Cuándo alguien es cristiano? ¿Cuándo puede alguien llevar el nombre de «cristiano» desde que así se los denominó en Antioquía, por ser seguidores del Cristo, el *Meshiaj*, el ungido por el Espíritu? Entre otras notas, pero ciertamente una fundamental, puede decirse que alguien es cristiano porque tiene fe, fe cristiana. Por ello Bartolomé puede decir que se «llaman cristianos» pero no lo son, porque la fe ha sido negada en la praxis conquistadora. Tenemos previamente que preguntarnos: ¿Qué es la fe?

55. Fragmento 6; ed. Diels-Kranz. t. I. 1964, p. 232.
56. Fragmento 3; *Ibid*., *231*.
57. *Historia de las Indias* III, cap. 146, 332-333.

La fe llega hasta donde el saber, el pensar, la comprensión, la representación o el conocer no pueden llegar: la fe llega al más allá de la totalidad; se abre a otro mundo como el mundo del otro. La fe es posición de la inteligencia primera que respeta, acepta, asiente que hay otros mundos, otros sentidos, otros hombres, otras libertades más allá de la propia totalidad. La fe es posible si se es ateo de sí mismo. Pero el conquistador europeo no pudo tener fe porque no respetó el mundo del otro, del indio, del africano, del asiático. Ahora podemos pensar la cuestión.

Fe, en su sentido primigenio, meta-físico, teológico[58], es la posición de la inteligencia en una totalidad dada, por ejemplo, la hispánica en 1492, y desde esa totalidad de sentido un exponerse, un abrirse, un enfrentarse al otro en un «cara-a-cara»[59]. Cuando Colón llegó a América, cuando Cortés desembarcó en México, cuando Pizarro caminó hacia Cuzco, se estableció la posición del «cara a cara»: el europeo ante el indio. Creer hubiera sido amar al indio como otro (*ágape* se decía en griego cristiano); de amor-de-justicia en el sentido de que se lo ama por lo que él es, desde su mundo. Creer hubiera sido esperar su liberación, desear un futuro de plena realización del indio. Creer hubiera sido oír su palabra-otra, su pro-vocación a la justicia, su interpelación en la defensa de sus derechos, respeto por sus riquezas y no envidia por su oro y su plata. Creer hubiera sido saber la imposibilidad de una comprensión adecuada de «su» palabra reveladora, ya que el fundamento de dicha palabra (su mundo en un primer momento incomprensible para el español en cuanto mundo ajeno), les era desconocido. Creer hubiera sido, a partir de una comprensión inadecuada de su palabra pero tenida y aceptada como verdadera, confiar en su revelación. Con-fiar (*cum-fidem*) en el indio porque es otro hombre, porque es pobre, porque es la epifanía histórica de Dios que ahora y aquí lo llama a «servir» a este hombre en aquello que él exige como justicia. La fe es para los españoles la aceptación, el asentimiento de la palabra del otro[60], del pobre, del indio. La fe es un caminar sobre dicha palabra en un compromiso práctico que le permite acceder al mundo desde donde fue dicha la palabra reveladora.

Ese compromiso sobre su palabra no es sólo praxis (noción griega equívoca), sino que es *habodáh* (en hebreo significa: trabajo, servicio, y es la acción profética del «siervo de Yahvé», ya que tiene el término la misma raíz: *hebed*). Es por ese «trabajo liberador», más allá del horizonte de la totalidad, que la «palabra» (*dabar* en hebreo dice relación con el *ruaj*: la palabra y el Espíritu) se hace carne en la totalidad (basar en hebreo es exactamente la categoría metafísica de «totalidad»). Es entonces una dialéctica de palabra-oído, pero palabra de Dios que se revela concreta e históricamente por la epifanía antropológica del pobre. «El que tenga oídos para oír que oiga». Jesús nos dijo, porque no era ni griego ni moderno europeo: «El que tenga ojos para ver que vea», o «El que tenga inteligencia para saber que comprenda». La fe es la racionalidad primera porque cree a y en alguien y no sólo conoce algo dicho. Conoce todo lo que está en la totalidad, pero cree lo que está más allá de la totalidad, del sistema, de la propia cultura o mundo, de las

58. Para Tomás de Aquino la caridad informa a la fe («A caritate fides informatur»; *De veritate*, q. XIV, a.5, resp.). Es decir. «credere non habet assensum nisi ex imperio voluntatis» (*Ibid*., a.3. Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* I, Buenos Aires 1973, § 18).

59. En Ex 33, 11 se dice que Moisés estaba «cara-a-cara» con Dios.

60. La palabra del otro es por ello *ana-lógica*; su palabra, su *lógos*, viene desde más allá, desde algo más alto (*aná-* en griego), allende el horizonte de mi mundo.

creaturas: cree a y en el otro, en el pobre, lo más allá del propio sentido, lo que todavía no tiene sentido. Desde esa nada de sentido irrumpe la palabra creadora del pobre: *ex nihilo omnia lit*.

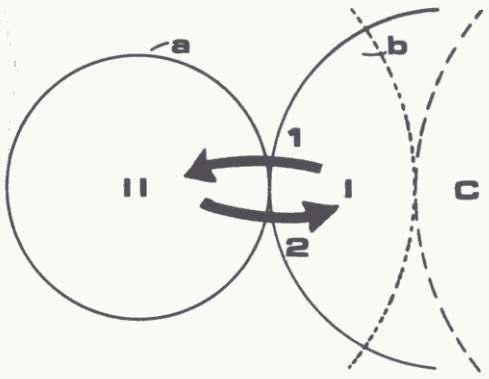
El profeta es el que sabe acoger la palabra creadora que desde la nada (*ex nihilo*) pone en cuestión la totalidad, la destotaliza, y que jugándose en la praxis liberadora (*hadobáh*) por el otro se sitúa, en su vida, en la exterioridad del sistema. Desde fuera es ahora el profeta, que ha podido en la vida y por su inteligencia interpretar la palabra del pobre (que antes debió creer y que ahora sabe), ahora puede lanzarla críticamente contra la totalidad (*pró-femi* en griego significa: hablar delante, contra). Como la Virgen de Nazaret, el profeta ha dejado que la palabra se haga carne, que la pro-vocación del pobre encuentre en la totalidad con-fianza. Ahora es la palabra profética la que debe recrear al todo, aunque en su gesta liberadora le vaya su vida. La «lógica de la totalidad» no puede sino matar al profeta que le testimonia al pobre su exterioridad, y le anuncia su muerte como totalidad, ya que es necesario que muera la patria vieja para que por la liberación forje una nueva patria en la que el pobre habite como en casa propia.

El que cree puede comprometerse en la liberación del pobre[61], pero no a partir de su propio modelo liberador, sino del modelo que la revelación del otro vaya día a día indicando en el claroscuro de la historia. Es desde el otro, alternativamente, como se mueve la fe. La conquista, en cambio, se mueve totalitariamente desde la totalidad misma.

Es ahora cuando podemos comprender aquello de: «se llaman cristianos», pero no lo son. En efecto, el conquistador en cuanto tal no pudo creer en el indio; no pudo tener fe. Para resumir lo dicho y adelantar lo que expondremos después se nos permitirá unos esquemas representativos.

ESQUEMA 5.1

Movimiento de la fe en el otro y del servicio liberador tal como los comprendía Bartolomé

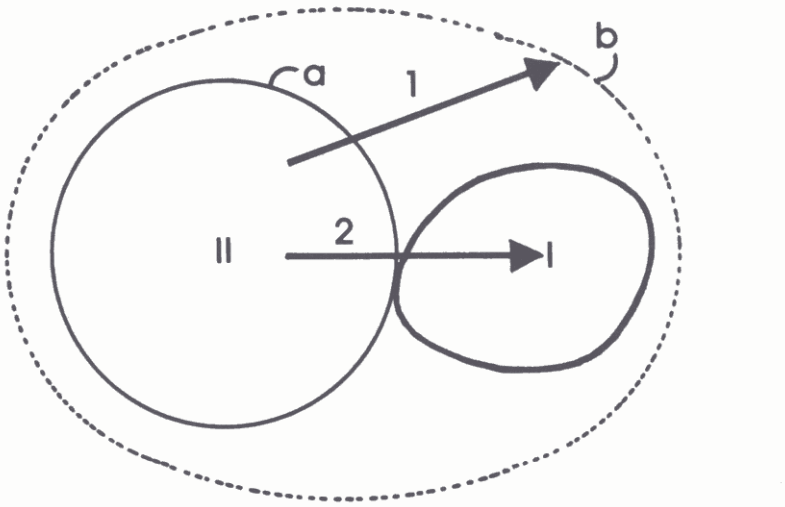


61. El término *liberación* es estrictamente bíblico. Véase por ejemplo Ex 3,7-8: lhatsiló, que como en Lc 21,28, se traduce al griego por *apolytrosis*, que se opone a esclavitud, prisión.

Este primer esquema representa el movimiento propiamente cristiano que parte desde el otro, el pobre, y que le «sirve» en la liberación histórica, *signo* de la liberación escatológica. Mientras que el movimiento de la conquista, de toda conquista de un hombre sobre otro, sigue el siguiente movimiento:

ESQUEMA 5.2

Movimiento de la conquista o dominación de un hombre sobre otro



I: Mundo indio; II: mundo hispánico; 1: conquista; 2: dominación del español sobre el indio; a: horizonte hispánico; b: la cristiandad hispánico-colonial (a = b), que es ya el reino de Dios en la tierra (a = b y b = c).

La conquista es un movimiento de expansión de «lo mismo». El conquistador no es puesto en cuestión por el conquistado, sino que venciéndolo por las armas le impone lo que él ya es: la «civilización», su propia religión tal como la practica y porque él la practica *así*. La conquista es un proceso dia-léctico (del griego *diá*: a través): el movimiento por el que el horizonte de la totalidad se desplaza comprensivamente abarcando al otro como «cosa» e incluyéndolo en la totalidad (que ha crecido en cantidad pero no en esencia histórica, y la «cualidad» hegeliana no es novedad histórica sino pasaje al acto de «lo mismo» en potencia). La «conquista» de América es un pecado originario de la modernidad; es una pascua negativa de la opresión; es la dialéctica de la dominación hecha universal, planetaria. Los pueblos metropolitanos (el norda-tlántico: Europa y hoy Estados Unidos) vinieron así a instalar una totalidad opresora cuyo movimiento antropofágico comenzó en el siglo XVI con la gloriosa «conquista de América»:

> Manifiesto es a todo el mundo los delitos e insultos inexplicables que los españoles (los europeos todos después) a Dios, nuestro Señor, han hecho en las Indias[62].

62. *Representación dirigida por el padre Las Casas* (en la edición de la *Brevísima relación*, Buenos Aires 1966, 141).

La conquista es un pasaje de «lo mismo» a «lo mismo», de la potencia al acto; es un proceso panteísta donde la totalidad se afirma como única. La conquista es el acto supremo del «príncipe de este mundo» tan exaltado por Nietzsche[63]. El *Uebermensch* de este genio europeo moderno, aunque él no lo dijo, son Cortés y Pizarro:

> En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su hacedor y criador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos[64].

¿No es acaso el oráculo de Heráclito el que enuncia que «la guerra es el padre de todo»[65], o el de Hobbes de que *homo homini lupus*? La dialéctica conquistadora no puede creer en el enemigo, en el infiel, en el bárbaro, en el no-ser, en el indio. Dios no puede epifanizarse por el indio al conquistador. No tener fe en el pobre es no tener fe, simplemente. Ellos pretendieron predicar «la fe», enseñarle al indio una doctrina: el indio era una «cosa» en el mundo hispanoamericano, alguien que trabajaba para el español en la encomienda, la mita; alguien que repetía un catecismo (pedagogía de la dominación, entonces). Fe y conquista son nociones contradictorias. Los conquistadores como conquistadores se les «llamaba cristianos», pero no podían serlo.

c) *Conquista y evangelización*

La estratificación social del mundo indio e hispánico al enfrentarse cambian. Comienza así el cambio social en América. En esta primera época la estructura social, económica, política, cultural del indio es desquiciada para siempre. La conquista fue la «destrucción de las Indias», como dice Bartolomé. Por parte de los españoles hubo dos tipos de hombres: el guerrero conquistador y el misionero, entre ellos otros grupos que se organizan más claramente con el tiempo.

Los guerreros conquistadores siguen la dialéctica de las armas, de la violencia y del triunfo del más fuerte. Claro es que el militar necesita una *ideología* (aún una teología) que le permita fijar netamente al otro como el enemigo, a quien hay que vencer. Pero ese guerrero conquistador se decía cristiano. ¿Cómo pudieron hombres de iglesia, cristianos, llegar a ser opresores, conquistadores de otros hombres en nombre de su pretendida «fe»? ¿Cómo se podría «orar por el enemigo» -indicación del evangelio- y al mismo tiempo entablar contra él una guerra de conquista? Todo esto era posible porque pasaba por ser la esencia misma del cristianismo el que éste se identificara con la cristiandad.

En la metamorfosis de la «ciudad de Dios», el reino escatológico terminó por identificarse con una cultura: la cristiandad. En la edad media las cruzadas tenían toda la significación de «guerras santas», mimetizando una actitud musulmana más que evangélica. Más allá del horizonte de la *ecumene* (es

63. Nietzsche expresa, como nadie, la pureza misma del *ethos* de la dominación. Es la exaltación de la «voluntad de poder» europea, que los españoles comenzaron y que holandeses, ingleses o norteamericanos finalizan. La «voluntad sin poder» del pobre no es analizada por el pensar dominador.

64. *Brevísima relación*, 34.

65. *Fragmento 53*, *o. c. I*, 162.

decir, de «mi casa»; en griego *oikía* es «casa») latina están los infieles, los bárbaros, los incultos, lo profano, lo peligroso, el no-ser, la nada (hoy diríamos; los analfabetos, sin costumbres refinadas).

Ego cogito cogitatum («yo pienso lo pensado», desde Descartes a Husserl, que es anticipado por el «yo conquisto al conquistado») es el enunciado mismo de una cultura imperial, dominadora, despreciadora del otro como otro. Si el otro, el pobre, el indio, es «lo ya conocido», «lo ya trabajado», «lo ya explotado», «lo ya conquistado», *no puede* ser creído. El *cogitatum* no es *creditum*. No puedo tener fe en alguien que conozco, que comprendo, que no tiene ninguna exterioridad con respecto a mi mundo conquistador y opresor . Sólo puede creerse en alguien que guarda exterioridad y por ello creo en lo que me dice sin todavía saberlo. El «yo» de la cristiandad como totalidad había aún interiorizado o intrasistematizado a Dios mismo, ya que la cristiandad (el Sacro Imperio romano) creía no sólo tener a Dios de su parte sino como momento de su estructura. La divinización de Europa es una totalización increyente. O mejor, la fe viene a ser considerada una visión, un conocimiento teórico de una doctrina.

La fe como *doctrina* teórica que se enseña en un catecismo que es necesario memorizar, repetir, recordar. La memoria conserva «lo mismo»; pero «lo mismo» en historia es lo pasado. El ser recordado es ser opresor, es el fruto de una pedagogía opresora que niega al otro como otro, en todo aquello que tiene de dis-tinto y *nuevo*. Si se repite en el catecismo de Trento una cierta visión de las cosas quiere decir que la esencia de la cuestión está en la teoría, en la intuición, en la ciencia, en un cierto «ver». Los entes son vistos y comprendidos en la totalidad, pero el otro como otro sólo aparece con un «rostro» tras el cual se oculta el sagrado misterio de su libertad, invisible, incomprensible, en quien hay que creer y al que hay que creer en su palabra reveladora. La palabra no es vista sino oída. La visión y la doctrina, la teoría y el saber vinieron a ocupar el lugar de la fe en el pobre, que es la epifanía histórica del Dios de Israel, de la Iglesia cristiana. La fe transformada en saber es el pasaje del cristianismo a la cristiandad. En este sentido Hegel es el ontólogo no sólo del mundo luterano sino del europeo en general. La razón visiva viene a ocupar el lugar del *amor-de-justicia*, de la *esperanza* y de la *fe* en el otro. El saber, el sabio, el científico es el hombre perfecto de la totalidad totalizada, del ídolo, de la divinización del «yo» conquistador moderno que debió sufrir el indio, el africano y el asiático. El «yo» como fuerza, como potencia opresora, instrumentado de las carabelas y de los caballos, de los perros y la pólvora y de un *ethos* guerrero de sanguinaria y adiestrada audacia en el arte de matar al otro dio pronto a Europa, gracias al oro y la plata del indio y a la venta de esclavos negros, una preponderancia mundial que ya se dejó ver en Lepanto. El pecado de la dominación imperial, que en evangelización es dominación pedagógica, no ha sido considerado ni por los teólogos del concilio de Trento, ni por los del Vaticano I ni II. Es un pecado omnipresente que se ha llegado a confundir con la «naturaleza» de las estructuras económico-políticas que se mueven por «leyes naturales».

Los otros grandes misioneros, desde Antonio de Montesinos y Pedro de Córdoba en la Hispañola, pasando por centenares de otros, entre los que debemos contar a Bartolomé y Nóbrega, aunque proporcionalmente fueron minoría, significaron la iglesia misionera propiamente dicha. Ellos evangelizaron en la medida de sus posibilidades. Ellos pudieron tener fe, porque dieron

lugar al otro *como otro*, al indio como culto (en su propia cultura); al pobre en su dignidad de hombre; y porque delataron la injusticia de la encomienda, de la opresión, de la conquista, de las «pacificaciones» por las armas. Ellos distinguieron entre cristianismo y cristiandad, entre el evangelio y una cultura. Bartolomé escribió una obra, la primera en su género en la edad moderna y prototipo de pastoral misionera: *De unico modo* («Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión»); evangelización por la palabra compasiva y no por las armas conquistadoras[66]. El otro aparece como digno. En esto a veces el profeta utopiza, ya que cree descubrir valores donde en verdad los proyecta:

> Todas estas universas e infinitas gentes, a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos[67].

Ellos evangelizaron. Evangelizar no es conquistar. Evangelizar es el «servicio» (*hadobáh*) que parte de un oír la voz del otro, del pobre; que parte entonces de la fe. No es la expansión dialéctica de «lo mismo» que incluye al otro como instrumento en la totalidad. En cambio, evangelizar es un partir desde el otro, desde su revelación; el «servicio» o la praxis liberadora es respuesta y responsabilidad de organizar desde él y para el otro un nuevo orden. Ese nuevo orden no es mero crecimiento de «lo mismo», sino innovación, pro-creación, es liberación humana, económica, política, cultural, signos de la liberación escatológica en Cristo. El evangelizador comienza por ser discípulo del otro, del pobre, del indio: «Cada mañana él me despierta y lo escucho como hacen los discípulos. El Señor Yahvé me ha abierto los oídos» (Is 50, 4-5)[68]. El trabajo liberador o «servicio» parte desde la palabra del pobre, tal como lo hizo el obispo michoacano Vasco de Quiroga (obispo en 1538-1565) con sus ciento cincuenta pueblos de «hospitales» entre los tarascos, o Pedro Claver con los esclavos negros de Cartagena, o Roque González en las «reducciones» entre los guaraníes del Gran Chaco...

La evangelización no parte entonces de la potencia dominadora de la totalidad sino que se origina en el otro, en el pobre, en el indio, en el negro... [69] en Dios que ha amado revelarse por los que se encuentran a la intemperie más allá del sistema.

II. LOS TRECE CICLOS EVANGELIZATORIOS [70]

La expansión misionera latinoamericana siguió dos principales caminos, como es obvio: el hispánico y el lusitano. La empresa hispánica, sin embargo, tanto por la extensión del territorio como por la densidad demográfica fue de

66. Consúltese la reciente edición de A. Millares, México 1942.
67. *Brevísima relación*, 33.
68. Véase nuestro trabajo sobre *Universalidad y misión en los poemas del siervo de Yahvé*: Ciencia y Fe (Buenos Aires) 4 (1964) 419-464,
69. Véase mi obra *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969.
70. Como bibliografía general para las secciones II y III de este capítulo consúltese: primeramente la *Bibliotheca Missionum* de Streit y Didinger (ya citada en el capítulo 1), en

mucho mayor grado en la época colonial que la lusitana. Sin embargo, por la importancia que el Brasil viene cobrando a fines del siglo XX, será necesario darle más lugar en la época colonial de lo que proporcionalmente le correspondería. Hemos por ello delimitado *ocho ciclos evangelizatorios hispanos* (pueden ser más o menos; toda división es en parte artificial, pero su valor objetivo y pedagógico tienen algún interés), y *cinco ciclos evangelizatorios lusitanos*. La numeración sigue, aproximadamente, un sentido cronológico, aunque a veces es el exigido por el orden de la exposición. Así el ciclo III (del norte de México), bien pudo estar después del IV y aun de los siguientes, si se tiene en cuenta que en California la misión estaba llegando todavía a fines del siglo XVIII.

En efecto, esta división *ad placitum* (pero con *fundamentum in rem*) debe tomarse como una clasificación para clarificar la exposición. Cada ciclo tiene un área espacial propia, con una cronología también propia, con ritmos que poseen momentos iniciales de mayor aceleración y a veces de inmovilización inmediata (como los ciclos II y V hispánicos), o, al contrario, de expansión lenta y sostenida (como los ciclos fronterizos hacia el norte, el ciclo III, o hacia el sur el VII y VIII, hispánicos; o el ciclo V brasileño hacia el Mato Grosso). Cada uno de ellos tiene sus fronteras, sus avances, sus retrocesos (el retorno de la «idolatría», decían).

Debe tomarse en cuenta, además, que no todos tienen la misma importancia, ni juegan geopolíticamente igual función. Denominamos *primarios* los ciclos centrales de la acción misionera, los que significaron el mayor esfuerzo y los que contaron con más personal para la expansión misionera. Llamamos *intermedios* aquellos ciclos que fueron la plataforma para los otros ciclos (como el litoral brasileño), o tuvieron en un momento preponderancia, pero que al perderla siguieron siendo el necesario lugar de paso (ciclos I hispánico, y en cierta manera América central, en especial Panamá con respecto al Perú; por ello lo hemos colocado entre intermediario y secundario). Los ciclos secundarios son aquellos a donde el esfuerzo misionero llega a la frontera misma y no tiene continuación en otro ciclo misionero. Guarda particular posición el ciclo VI hispánico, porque se constituye por el norte (el Caribe) y por el sur (el Perú).

especial los tomos I-III y XXIV-XXVI, y las historias generales tales como S. Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques*, Paris 1956-1968 (con bibliografía); B. Descamps, *Histoire générale comparée des missions*, Paris 1932; R. García Villoslada, *Los historiadores de las misiones*, Bilbao 1956; K. Latourette, *A history of the expansion of christianity*, N. York 1938-1945; A. Mulders, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Regensburg 1960; J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster 1923; A. Seumois; *Introduction à la missiologie*, Schoeneck 1952; la antigua obra de B. Henrion, *Histoire générale des missions*, Paris 1844-1847 todavía sigue siendo útil, o la de P. Charles, *Missiologie historique*, Louvain 1938. Para América latina F. Armas Medina, *Cristianización del Perú*, Sevilla 1953; C. Bayle, *La expansión misional de España*, Barcelona 1936; Id., *El clero secular y la evangelización de América*, Madrid 1950; P, Borges, *Métodos misionales en fa cristianización de América*, Madrid 1960; L, Hanke, *Colonisation et consciencie chrétienne au XV le. siecle*, Paris 1957; J. Hoeffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1969; R. Ricard, *La conquête spirituelle du Méxique*, Paris 1933; V. Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, Madrid 1944; J. Specker, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika in 16. Jahrhundert*, en *Der Einheimische Klerus*, NZM (Bechenried), 1953; A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia a España*, Madrid 1902-1925. En especial debe considerarse el capítulo correspondiente a la *Evangelización* en los tomos siguientes de esta *Historia general de la Iglesia*.

1. *Ciclos evangelizatorios hispanoamericanos*

Hemos pensado que podemos exponer la cuestión dividiendo el movimiento total en las provincias españolas de América en ocho ciclos evangelizatorios.

a) *Ciclo del Caribe*

El *primer* ciclo se cumplió en el mar del Caribe y en el golfo de México, el Mediterráneo americano. Debemos tener en cuenta que «la historia del Caribe es la historia de los imperios contra los pueblos de la región para arrebatarles sus ricas tierras; es también la historia de las luchas de los imperios, unos contra otros, para arrebatarles porciones de lo que cada uno de ellos había conquistado; y es por último, la historia de los pueblos del Caribe para libertarse de sus amos imperiales»[71]. Los imperios fueron no sólo el de España, sino igualmente Holanda, Inglaterra, Francia, Dinamarca, Suecia y al fin, en el siglo XX, Estados Unidos. Los pueblos indios de las Antillas fueron reemplazados por los esclavos negros, por esclavos mayas, por chinos e hindúes. Es un abigarrado *espacio* de diferentes pueblos, lenguas, razas, religiones, estados... Un universo en pequeño y en clima tropical. Sin embargo, al comienzo, sólo estaban los tainos, calinas, ciguayos, etc. , pueblos plantadores, semisedentarios, del segundo tipo de cultura: ni nómadas ni urbanos.

Podría decirse que la evangelización comenzó con la llegada de Colón el 12 de octubre de 1492, cuando plantó una cruz en la tierra descubierta. Sin embargo, el mercader del Mediterráneo no venía preparado para una acción misionera, aunque nunca se la descarta entre sus fines. Pero podríamos decir que el 27 de noviembre de 1493, explícitamente, comienza la evangelización americana, al llegar frente a La Española el segundo viaje de Colón. Es sabido que lo acompañaban fray Bernardo Boyl, elegido por los Reyes Católicos y confirmado por la Curia romana (bula *Piis fidelium* del 25 de junio de 1493). Muy pronto se enfrenta con Colón (presagio del enfrentamiento Iglesia y Estado) y regresará en 1494. Junto a él viajaron «un pobre ermitaño de la orden de San Jerónimo» de nombre Román Pané, catalán, que desembarcó en La Isabela el 2 de enero de 1494[72]. También estaba el mercedario Juan Infante, que comenzó a evangelizar a los indígenas; y tres franciscanos: Rodrigo Pérez, Juan Deleudeule y Juan Tisim O Cosin[73].

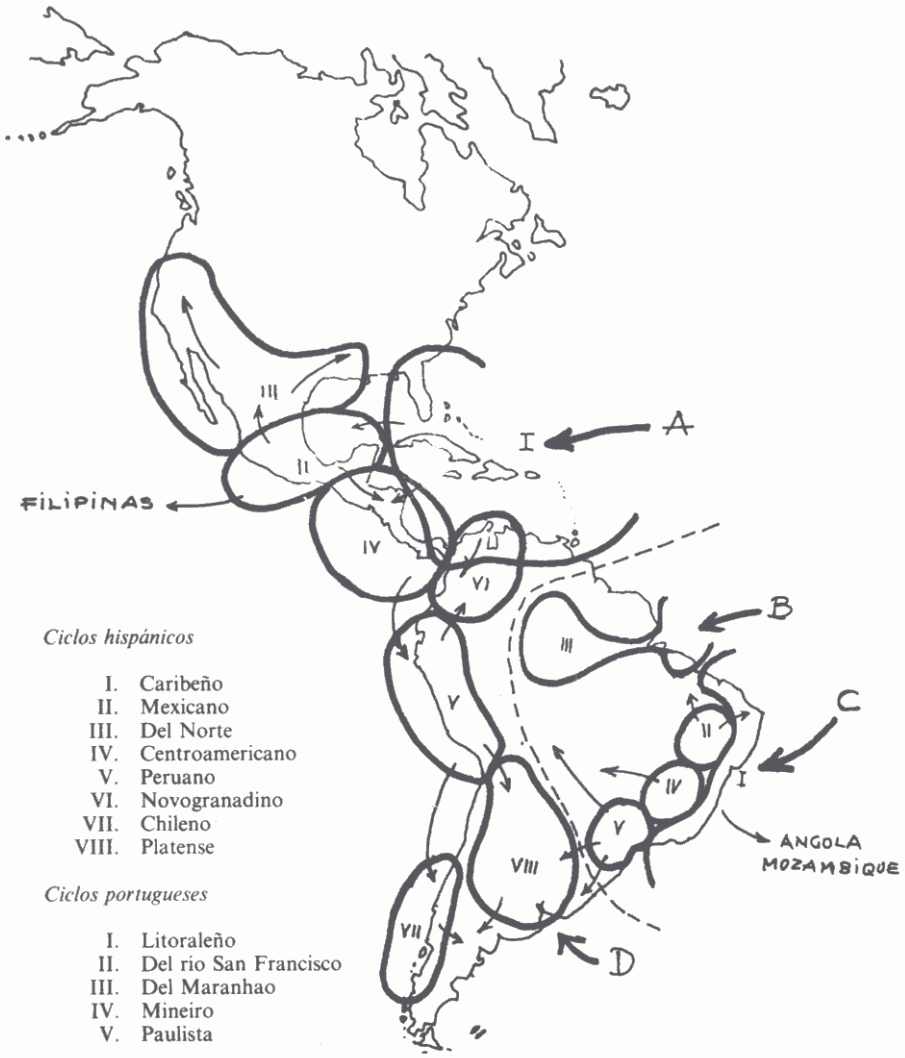
Entre ellos sobresale Román Fané, que, conocedor de la lengua Macorix de abajo, y algo de otras dos, escribió la primera *Relación* de las costumbres de los amerindianos, condición para una evangelización adecuada[74].

> Estuvimos por consiguiente con aquel cacique Guarionex casi dos años, enseñándole siempre nuestra santa fe y las costumbres de los cristianos... Lo mismo aprendieron muchos de su casa, y todas las mañanas decía sus oraciones y hacía que las dijesen dos veces al día los de su casa[75].

71. J. Bosch, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro*, Santo Domingo 1979, 12. Considérese especialmente el tomo IV de esta *Historia general*, coordinado por Samuel Silva Gotay.
72. Cf. R. Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, México 1974, 4.
73. Cf. C. Campo Lacas, *Historia de la Iglesia en Puerto Rico*, San Juan 1977, 22-25.
74. Cf. H. Polanco Britos, *Fray Ramón Pané, primer maestro, catequizador y antropólogo del nuevo mundo,* en CEHILA. *Para una historia de la evangelización en América latina*, Barcelona 1977, 127-140.
75. R. Pané, *Relación acerca de las antigüedades*, 132.

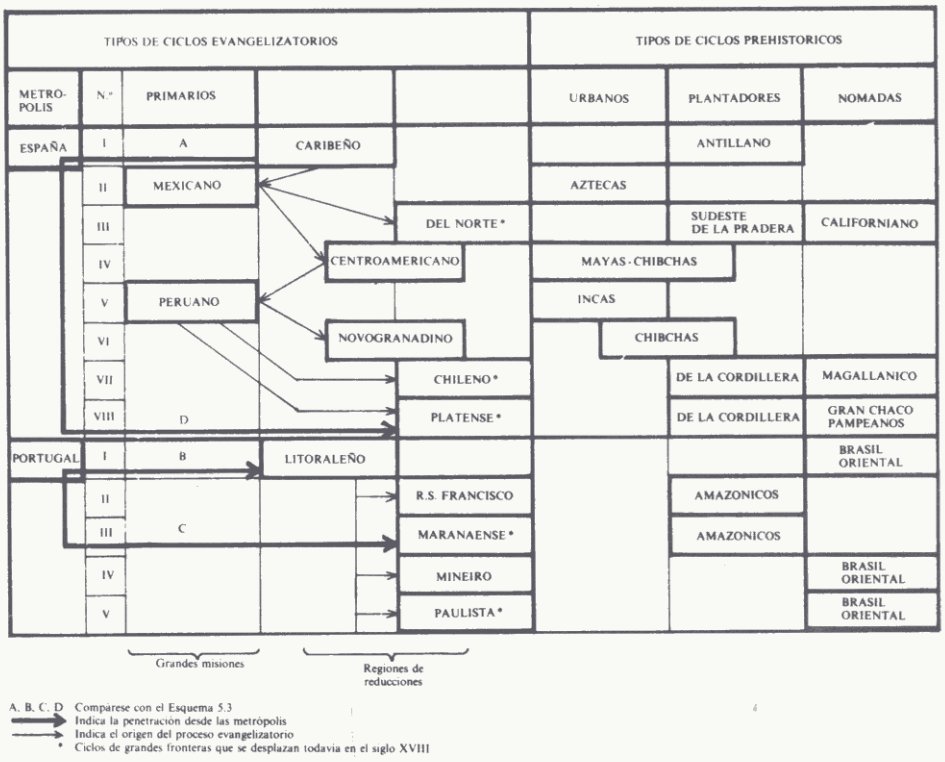
ESQUEMA 5.3

Los trece ciclos evangelizatorios latinoamericanos



ESQUEMA 5.4

Ciclos evangelizatorios desde el siglo XVI en relación con los ciclos culturales prehistóricos



Fueron entonces hermanos legos, tanto este jerónimo como los franciscanos, los primeros misioneros de América. Román Pané conoció bien las tradiciones de los tainos y fue ya un ejemplo de evangelización en regla: aprendió la lengua, conoció sus tradiciones religiosas, estuvo establemente con ellos mucho tiempo. Sin embargo, su ejemplo no será seguido en el Caribe. La causa principal fue la extinción del indígena (por los malos tratos, por sacárselos de sus cementeras y poner animales para pastar, pero, principalmente por las enfermedades y epidemias): «Una epidemia de viruela acabó con las dos terceras partes de los indios entre diciembre de 1518 y enero de 1519, reduciendo la ya pequeña población aborigen a unos 3.000 y obligando a mantener el sistema de las encomiendas para que el resto de la población española no abandonase la isla»[76].

Podemos decir que todo el ciclo caribeño en su inicio (1492-1500), durante 7 años, no tuvo organización misional. Ni las órdenes religiosas, ni la Casa de

76. Fr. Moya Pons, *Manual de historia dominicana*, Santo Domingo 1977, 29.

Contratación, ni la monarquía tenía todavía un claro plan sobre cómo misionar las nuevas tierras. Todo fue fruto de la improvisación (ya que inesperadamente se había descubierto América). Iban entonces llegando clérigos, religiosos (sacerdotes o legos), con los diferentes conquistadores o mercaderes.

Sólo en 1500 los franciscanos envían una misión formal, que en 1502 se verá aumentada con 17 nuevos religiosos. En 1505 los mismos franciscanos (que llevan mucha ventaja a todas las demás órdenes) crean la misión de las Indias Occidentales.

En 1510 llegaron a La Española tres religiosos de Salamanca, bajo la dirección de Pedro de Córdoba OP, a quien acompañaban Antón de Montesinos y Bernardo de Santo Domingo, un hermano lego éste último. El mismo general de los dominicos, el cardenal Cayetano, manda enviar misioneros a América. En 1511 llegará fray Domingo de Mendoza. La llegada de los dominicos es un cambio cualitativo del proceso de la conquista del Caribe: es el comienzo de la misión como función profético-evangelizadora. No puede darse a este hecho mayor importancia en la historia de la evangelización de todo el continente. Con los dominicos llegó a América la teología de la liberación:

> En este tiempo ya los religiosos de Santo Domingo habían considerado la triste vida y aspérrimo cautiverio que la gente natural desta isla padecía y cómo se consumían sin hacer caso dello los españoles que los poseían más que si fueran animales sin provecho... Acuerdan todos (los dominicos) los más letrados dellos, por orden del prudentísimo siervo de Dios, el padre fray Pedro de Córdoba, vicario dellos, el sermón primero que cerca de la materia predicarse debía, y firmáronlo todos de sus nombres[77].

Los dominicos, como comunidad evangelizadora toman la responsabilidad conjunta de las palabras del «muy colérico y eficacísimo» predicador Antón de Montesinos, que el cuarto domingo de adviento, el 21 de diciembre de 1511, comenzó su discurso con las palabras del profeta Juan, como respuesta a los que los fariseos le enviaban:

> *Yo soy la voz que clama en el desierto*... Para os los dar a cognoscer me he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis... Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes... Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?... Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo[78].

Y «los dejó atónitos, a muchos como fuera de sentido, a otros más empedernidos y algunos algo compungidos, pero a ninguno, a lo que yo después entendí, *convertido*»[79]. Allí comenzó, aquel domingo en Santo Domingo (en la isla y en la choza que funcionaba como iglesia) la palabra profética que denuncia la opresión del pobre. Estas palabras atraviesan la historia toda de la Iglesia latinoamericana y son hoy más actuales que nunca:

> Con su compañero vase (Antón de Montesinos) a su casa pajiza, donde, por ventura, no tenían qué comer, sino caldo de berzas sin aceite, como algunas veces les acaecía[80].

77. B. de las Casas, *Historia de la Indias*, III, cap. 3; *o. c.* II, 174-175.
78. *Ibid*., cap. 4, 176.
79. *Ibid*.
80. *Ibid*.

Después de muchas presiones los conquistadores exigieron a los padres a «desdecirse» en el sermón del próximo domingo:

> Para oír aqueste sennón segundo, no fue menester convidarlos, porque no quedó persona en toda la ciudad que en la iglesia no se hallase, unos a otros convidándose que se fuesen a oír aquel fraile, que se había de desdecir... Llegando la hora del sennón, subido al púlpito, tomó la sentencia de Job 36: Tornaré a referir desde su principio mi ciencia y verdad, que el domingo pasado os prediqué y aquellas mis palabras, que así os amargaron, *mostraré ser verdaderas*[81].

El revuelo fue tal que las cosas pasaron a España. Delegados de los colonos y el mismo Pedro de Córdoba fueron a presentar sus razones ante el rey Fernando, ya que Isabel había muerto. Allí surgió el gran protagonista de la Iglesia del Caribe de todos los tiempos: Bartolomé de las Casas, del cual ya hemos hablado desde el comienzo del capítulo primero de esta obra.

Pero para referimos a Bartolomé, debemos antes esbozar los *seis frentes* nuevos de evangelización que se abrieron desde La Española: Puerto Rico, Cuba, Castilla de Oro (Panamá), Tierra Firme (desde el Istmo hasta Cumaná), Florida y Yucatán.

En efecto, a *Puerto Rico* la exploró Ponce de León desde julio de 1509. Aún en 1513 se dice que hay «sólo dos sacerdotes, uno en cada pueblo»[82]. Los 20 o 30 mil indígenas pronto disminuyeron. Desde 1521 a 1551 afluyeron gran cantidad de esclavos africanos[83]. A fines del siglo XVIII sólo quedan pocas centenas e indios antillanos en la isla.

A *Cuba* Diego Velázquez parte en 1511, entre cuyos lugartenientes van Hernán Cortés, Pedro Alvarado, Bernal Díaz del Castillo y trescientos más. Como en Puerto Rico, la evangelización es pobre. El mismo Bartolomé de las Casas dirá en 1514 que era el único clérigo de toda la isla.

El *tercer* frente fue la iglesia del Darién en Castilla de Oro, conquistada entre 1510 y el año siguiente. Los primeros misioneros en llegar son franciscanos, de la misma provincia de la Antillas. Con casi dos mil colonos llegó Pedrarias en 1514, arribando, entre otros, Almagro y el clérigo Hermano Luque, que partiendo de Panamá conquistarían el Perú. Los orígenes fueron duros, con hambre, privaciones y grandes injusticias, El mismo obispo franciscano permitirá que sean vendidos los indios de su región como esclavos en La Española. Los franciscanos abandonan Santa María la Antigua del Darién; lo que es reprendido por el rey en la real cédula del 6 de agosto de 1519.

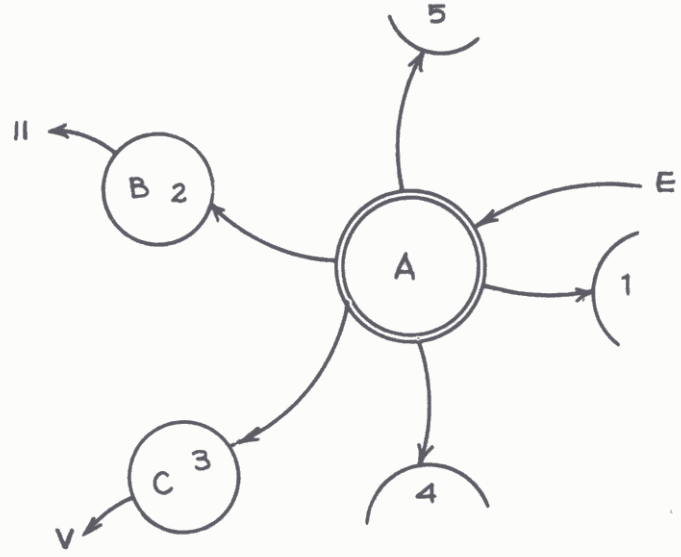
El *cuarto* frente será Tierra Firme, las regiones de la desembocadura del Magdalena hasta el Orinoco, lo que será Santa Marta, Cartagena, Coro, como veremos más adelante (en el ciclo VI, granadino)[84].

El *quinto* frente, por el norte, será la Florida, desde la plataforma de despegue que en este caso fue Puerto Rico. Juan Ponce de León partió en 1513, tomando posesión el 8 de abril cerca del río San Juan, en tiempo de la *pascua florida*. Poco y nada se hará al comienzo, sólo con la llegada de los padres jesuitas en 1566 se vive una epopeya misionera que, de todas maneras, termina en el fracaso. Los jesuitas abandonaron Florida en 1572 para residir en La Habana[85].

81. *Ibid*., cap. 5, 178.
82. A. Mendoza, *Historia de la educación en Puerto Rico*, Washington 1937, 9.
83. C. Campo Lacasa, *Historia de la Iglesia en Puerto Rico*, 21.
84. Véase el tomo VII de esta *Historia general*, con trabajos de Cesáreo de Armellada, Odilio Gómez, B. de Carrocera, José del Rey, Lino Gómez, etc.
85. Cf. F. Zubillaga, *La Florida. La misión jesuítica (1566-1572)*, Roma 1941.

ESQUEMA 5.5

Ciclo evangelizatorio I: Caribeño



A. Plataforma fundamental: Santo Domingo
1. Frente de Puerto Rico
2. Frente de Cuba. *B*. Plataforma secundaria hacia México
3. Frente panameño. *C*. Plataforma secundaria hacia el Perú
4. Frente de Tierra Firme
5. Frente de Florida

II. Ciclo mexicano
V. Ciclo peruano
E. España

El *sexto* frente, que partiendo de Cuba desde 1517 descubre las costas del Yucatán, tendrá un futuro central en la historia de la Iglesia latinoamericana. Se había buscado en todos los rincones del Caribe, pero sólo en Yucatán estaba la puerta hacia el Imperio azteca, el segundo ciclo evangelizatorio y el más importante en toda la cristiandad americana en su época colonial, ya que tendrá mayor significación que el Perú y que el ciclo litoralense brasileño, sea por su concentración demográfica, por sus misiones, por sus obras culturales, en fin, en todos los niveles.

Mientras tanto habíamos dejado a los dominicos de La Española perseguido por los colonos. Pedro de Córdoba salió para España, logró hablar y defender su posición ante el rey Fernando, y obtuvo, con el apoyo de su orden en España (desde entonces los intelectuales orgánicos en la defensa del indio se formaron en la escuela dominica de San Esteban en Salamanca, donde poco

después brillará el maestro Francisco de Vitoria) las *Leyes de Burgos* (1512) en favor de los indígenas.

Bartolomé de las Casas, viendo que era imposible defender al indio desde Santo Domingo, partió hacia Sevilla, llegando el 6 de octubre de 1515. El rey estaba moribundo. Deliberó entonces Bartolomé ir a Flandes para hablar con el príncipe Carlos. En Madrid se entrevistó con Adriano -futuro papa-, y principalmente con el regente del reino, el arzobispo de Toledo y cardenal Francisco Cisneros, quien le expresó que «no tenía necesidad de pasar adelante, porque allí se le daría remedio a lo que venía a buscar». En Madrid se pensó el *Plan para la reformación de la Indias*. Allí se dejó de lado la mala influencia de Fonseca y Conchillos. Allí fue nombrado Bartolomé de las Casas «clérigo procurador de los indios» el 17 de septiembre de 1516. Regresaba a nuestra América el 11 de noviembre, junto con los padres jerónimos, piezas centrales de la formación de las Indias. Lo cierto es que los jerónimos prontamente fracasaron ante los ardides de la nueva clase en el poder: la clase encomendera; la oligarquía que cambiando de posiciones y funciones no dejará el poder ni hasta nuestro siglo XX. Al ver imposibilitada su labor, Bartolomé vuelve a España en 1517, instalándose en Valladolid, donde, además de comenzar sus estudios sobre las cuestiones jurídicas de las Indias, toma contacto con la Corte de Carlos V y presenta un *Memorial* en defensa del indio, ante el pleno de lo que después será el Consejo de Indias, el 11 de diciembre de 1517. Poco a poco fue concibiendo un plan de colonización pacífica, sin armas, en las Indias, contando sólo con labriegos[86].

Cabe entonces destacarse que ya en 1516 había ideado Bartolomé lo que con el tiempo se denominarán Reducciones de Indios[87]. En efecto, Bartolomé ideó un sistema de *comunidades*, donde se unificaba el fin de la evangelización pacífica, el interés de la Corona en el sistema tributario directo, y la producción comunitaria de los indígenas (que pasaban entonces de plantadores seminómadas a urbanos y sedentarios):

> Esta *comunidad*, hecha con las condiciones que de ella se dirán que ha de tener, escusarse ha que los indios accidentalmente mueran como hasta aquí, y viviendo, haya lugar para ser instruidos en la fe y se salven, y no muriendo[88].

Como puede verse *viviendo*, trabajando para sí, los indios podrán aceptar la fe y salvarse. También pensaba Bartolomé, que la manera que los indígenas podían ayudar a los españoles no era por el sistema de la encomienda (donde regalaban tiempo de trabajo a los españoles y no al rey), sino vendiendo su tiempo de trabajo con un salario justo (y pagando un pequeño tributo directamente al rey).

Es entonces la primera propuesta de un método de evangelización civilizadora, respetuosa del indio, de su lengua, de su cultura propia. Mientras tanto, en las Cortes de Barcelona de 1519, defendió al indio en presencia de Carlos V, oponiéndose vehementemente al obispo de Panamá, Juan de Quevedo OFM, el 12 de diciembre. Es así como hace aceptar al rey su proyecto de fundar «comunidades de indios libres», pequeñas villas de labriegos hispano-

86. Véase la *Representación a los regentes Cisneros y Adriano* (1516), *Memorial de los remedios para las Indias* (1516), etc., en *Obras escogidas* V, 3 s.

87. Cf. J. Villegas, *Evangelización y población,* en *Para una historia de la evangelización en América latina*, CEHILA, 33-58, que es un comentario del *Memorial* de 1516.

88. *Memorial de los remedios* (1516) 7.

indígenas. El lugar elegido fue la costa de Paria, región de Cumaná, al norte de la actual Venezuela. El 14 de diciembre de 1520 partió nuevamente hacia América, después de enormes dificultades en encontrar voluntarios para una tal empresa. El fracaso parcial en la recluta de los labriegos fue un desastre total por la matanza de los mismos en enero de 1522. Bartolomé atribuía dicho fracaso a los problemas de la misión fransciscana algo antes, al hostigamiento de los encomenderos de Santo Domingo, a las limitaciones de las propias *Capitulaciones*, y a la actitud guerrera de los indios Caribes, debida a sus propias costumbres.

Regresó a Santo Domingo. El fracasado clérigo reformador político se retira de la vida activa e ingresa como novicio a los dominicos, en el mismo Santo Domingo, en marzo de 1523. Durante doce años permanecerá en el silencio, la oración, el estudio y en fecundos trabajos de escritor. En 1527 comenzará su *Historia de las Indias* y poco después la *Apologética historia*.

En fin, este primer ciclo, ciertamente el más caótico, es al mismo tiempo el que alcanzó menos frutos. En primer lugar por la desaparición del indio. En segundo lugar por la improvisación de las órdenes. En tercer lugar por la ineficacia de los métodos misionales que, en muchos casos, consistía en predicar la doctrina a un niño que sabía castellano, el cual la traducía a los suyos. La pluralidad de lenguas, multiplicidad de costumbres, contradicción entre los pueblos prehispánicos hizo casi imposible una labor seria misionera. Pero, lo que es más grave y estructural, es que el evangelio se predicó después del uso dominador de las armas o concomitantemente con la organización del sistema de explotación económica de la encomienda. El evangelio tenía demasiados «contra-signos» para penetrar hondamente en la conciencia de los indígenas antillanos:

> Un cacique e señor muy principal, que por nombre tenía Hatuey, que se había pasado deja isla Española a Cuba con mucha gente para huir de las calamidades e inhumanas obras de los cristianos... E dándole nuevas ciertos indios que pasaban a ellas los cristianos, ayuntó mucha de toda su gente e díjoles:... (los cristianos hacen todo esto) porque tienen un Dios a quien ellos adoran e quieren mucho y por haberlo de nosotros para lo adorar, nos trabajan de sojuzgar e nos matan... Tenía cabe sí una cestilla *llena de oro en joyas* y dijo: Veis aquí el Dios de los cristianos; hagámosle si os parece aréitos (que son bailes y danzas) e quizá le agradaremos y les mandará que no nos hagan ma1[89].

Aquel cacique, que no había leído el evangelio, sabía muy bien que «tu tesoro está donde está tu corazón», y que hay dos señores: o Cristo o Mamón... pero en el Caribe del siglo XVI... reinaba Mamón, el oro, la plata... la acumulación originaria del capital.

b) *Ciclo mexicano*

El *segundo* ciclo tiene, como hemos dicho, por plataforma a Cuba y se desenvuelve desde Yucatán hasta el valle de México, y desde allí, en diversos frentes, hacia los cuatro puntos cardinales. Si el primer ciclo tiene su tiempo fuerte de 1492 a 1519, este ciclo tiene su tiempo central de 1524 a 1546 con el descubrimiento de las minas de Zacatecas (iniciándose así el *tercer* ciclo del Norte). En 20 años, aproximadamente, se realiza la evangelización del antiguo imperio azteca, o, al menos, la presencia cristiana hasta las más alejadas comunidades. Con Cortés llegaron dos sacerdotes desde Cuba: el mercedario

89. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* V, 142.

fray Bartolomé de Olmedo y el sacerdote secular Juan Díaz, y en los primeros años, como en otras regiones, la evangelización se debió más bien a la presencia esporádica de sacerdotes o religiosos que acompañaban a las expediciones de la conquista.

Como gobernador de Nueva España, Cortés pidió misioneros religiosos. Tres franciscanos llegan a México en 1523 y son: Johann Dekkers Johan van den Auwera y el famoso Pedro de Gante[90]. Los primeros eran sacerdotes (había habido otras tales como el mercedario Juan de la Varillas, los franciscanos Pedro Melgarejo y Diego Altamirano), pero sólo éstos acompañaban a Cortés a Honduras.

Con la presencia de los *doce apóstoles* franciscanos se puede decir que comienza la evangelización en regla en México, y al decir esto queremos indicar: el más importante esfuerzo misionero de toda América. Llegaron a San Juan de Ulúa el 13 de mayo de 1524, apoyados por la bula *Exponi nobis nuper feciste*, de Adriano VI (del 10 de mayo de 1522). Entre ellos cabe destacarse Martín de Valencia, el superior, y Toribio de Benavente o *Motolinía* («el pobre» en lengua nahutl).

Los *franciscanos*[91] se situaron en un eje principal que unía el Valle de Puebla con el Valle de México. En Puebla fundaron dos conventos: en Tlaxcala (hasta con 200 mil miembros de la comunidad evangelizada) y Huejotzingo. En México en Texcoco y Churubusco. Desde Texcoco fundarán comunidades hacia Tulancingo y el Golfo. Desde Churubusco partirán hacia el oeste, hacia Michoacán, después Jalisco, y se abrirá todo el ciclo tercero del Norte. De Tlaxcala irán hacia la costa del este, hasta el río Alvarado (Zapotitlán, por ejemplo). De Huejotzingo a Cholula y de allí a toda la región Mixteca. En 1559 eran 80 conventos y 380 religiosos. Lo cierto es que al fin del siglo XVI había en México 149 conventos franciscanos[92]. Pero puede decirse que fue en el Valle de México (24 conventos), Puebla (25 conventos) y Tlaxcala (12 conventos), Yucatán (16 conventos) y en especial en la zona de Michoacán y Jalisco (más de 30 conventos), donde los franciscanos desarrollarán su misión evangelizadora.

Los *dominicos* llegaron a México probablemente el 2 de julio de 1526[93]; eran doce igualmente, entre los que se encontraba Domingo de Betanzos. Por la muerte de unos y el regreso de otros, el 1528 puede tomarse como la fecha de la fundación de la provincia. Tomaron como punto de apoyo el Valle de México (con presencia en Morelos y Puebla) y Oaxaca (área propiamente dominica), lugar este último donde llegan en 1529.

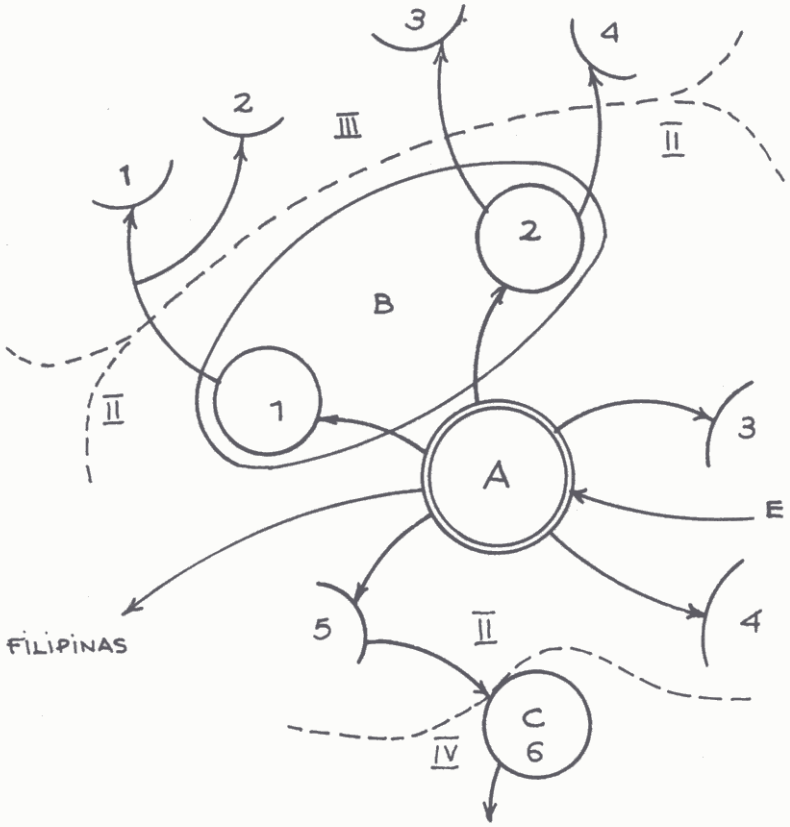
En 1559 tenían 40 comunidades de dominicos, con 210 religiosos[94]. Al fin del siglo en sólo Oaxaca tenían 31 conventos.

Los *agustinos* llegaron en número de 7 a México el 7 de junio de 1533, uno de los cuales sería el futuro obispo de Popayán, Agustín de la Coruña[95]. sus primeras fundaciones fueron igualmente en México y Puebla. Tuvieron que ir ocupando áreas todavía no misionadas. Se extendieron principalmente hacia el

90. Véase R. Ricard, *La conquête spirituelle du Méxique*, 33.
91. Cf. E. Vázquez Vázquez, *Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España*, México 1965.
92. *Ibid*., 57-59.
93. Cf. R. Ricard, *o*. *c*., 33.
94. Cf. *Carta a Felipe II de los provinciales de las tres órdenes,* en *Cartas de India* XXVIII, 141-142.
95. Cf. J. Grijalva, *Crónica de la orden de nuestro padre San Agustín*, México 1924.

ESQUEMA 5.6

Ciclos evangelizatorios II y III: Mexicano y Norteño



CICLO II: Mexicano

A. Plataforma fundamental: México-Puebla
1. Frente de Jalisco
2. Frente del Bajío y región de las minas (hasta Durango, Zacatecas y Nueva Vizcaya)

B. Plataforma secundaria de México, pero fundamental del Ciclo III (del Norte)
3. Frente de Hidalgo y el nordeste
4. Frente de Yucatán
5. Frente de Oaxaca
6. Frente de Chiapas, hacia el ciclo IV centroamericano

C. Plataforma secundaria

CICLO III: del Norte

1. Frente californiano
2. Frente de la Pimería
3. Frente de Nuevo México
4. Frente de Texas

— — —: Límite de cada ciclo

norte, en Hidalgo tenían 20 conventos al finalizar el siglo (llegaban en todo México a 40 comunidades en 1559, con 212 religiosos). En Michoacán también hicieron numerosas fundaciones, en especial la famosa de Tiripitío donde se organizó el primer centro de estudios teológicos. Al fin del siglo había 80 conventos en todo México.

También llegaron en número de doce los primeros *mercedarios*, fuera del que acompañó a Cortés mismo, en 1530. Su comienzo fue difícil, a tal punto que algunos pasan con el obispo Francisco Marroquín a Guatemala, donde florece la orden. Sólo en 1589 erigen convento en México. A fin de siglo hay en Nueva España 40 religiosos.

Cabría hablarse todavía de los benedictinos (llegados en 1602), o de la congregación de San Hipólito, la orden hospitalaria de San Juan de Dios, los betlemitas, etc. , pero no puede dejar de indicarse la llegada tardía, por su reciente fundación, de los padres de la Compañía de Jesús.

Fracasada la primera misión *jesuítica* en la Florida, llegan a México también doce jesuitas, a San Juan de Ulúa, el 9 de septiembre de 1572[96]. Los comienzos son lentos, y enfermos se trasladan todos al hospital de Santa Fe, fundado por don Vasco de Quiroga, una de las primeras experiencias de lo que se denominarán después las Reducciones y que los jesuitas aprendieron en Michoacán.

En el año de 1573 fundaron los padres el colegio San Pedro y San Pablo en México, e iniciaron sus trabajos también en Pátzcuaro. En 1574 estaban ya en Oaxaca, en 1578 en Puebla, en el mismo año llegan a Guadalajara. Hacia el norte llegarán a Zacatecas en 1590 y a Durango en 1593, perteneciendo esto ya al ciclo del Norte.

Esta acción misional en el antiguo Imperio azteca y sus pueblos vecinos fue una de las gestas más impresionantes en la historia de la cristiandad de todos los tiempos. Pero, al mismo tiempo, como en ningún otro ciclo americano, la misión adoptó en su nivel esencial el método de la *tabula rasa*, siendo que se trataban de altas culturas que hubieran podido dialogar en el nivel simbólico religioso, como bien lo comprendieron Sahagún o Bartolomé de las Casas. La unidad indisoluble de la dominación político-económica con la implantación del cristianismo, hizo indispensable ambos tipos de relaciones como relaciones de dominación (práctica, productiva y religiosa). El indígena mexicano adoptó, con profundidad imborrable, algunas pautas (sobre todo litúrgicas) de la religión nuevamente predicada, pero guardó también profundamente antiguas creencias, cultos y prácticas -hasta el presente-. La complejidad religiosa del México actual es fruto de la evangelización primitiva. Se hicieron esfuerzos lingüísticos, catequéticos, se administraron los sacramentos, se produjeron obras extraordinarias de arte, se elevaron las técnicas[97], lo que no quitó la hipoteca de haberse precedido la evangelización con la violencia de la conquista.

De todas maneras fue el ciclo evangelizatorio con mayor densidad demográfica, y el que imprimirá definitivamente su impronta a todos los métodos misionales para el resto de Hispanoamérica, y también en las Filipinas y el Asia (con todos sus efectos negativos, como veremos). La coyuntura favorable hizo pensar que la velocidad de la conversión manifestaba lo inmejorable

96. Cf. F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española* I, Madrid 1965, 538 s.
97. Cf. R. Ricard, *o. c.*, 16., s.

del método, y, en verdad, se debieron a factores ajenos a la evangelización (el desarrollo de los aztecas, la dominación anterior, la violencia de la conquista, etc.). En Japón, China o la India, el método era impracticable, pero se intentó catastróficamente imponer. Entre los pueblos más primitivos de América tampoco podía dar del todo resultado -por faltar la organización previa del Imperio o la estratificación social férrea.

c) *Ciclo del Norte*

Este *tercer* ciclo, que por su densidad estructural económico-cultural debería estar a la altura del ciclo platense (el *ocho*), lo situamos pedagógicamente en este lugar[98]. Queremos incluir en este ciclo pueblos recolectores y cazadores (los nómadas californianos); pero también los plantadores del norte del imperio azteca (los ciclos prehistóricos del segundo nivel de desarrollo: todavía no urbanos).

El ciclo del Norte está ligado a dos problemáticas: la explotación de la plata y la belicosidad (o primitivismo) de los «chichimecas» (que vienen a jugar la función de los araucanos en el sur). Este ciclo se origina en un núcleo nodal al norte del Valle de México (desde Guanajuato). Desde allí, se dividen como en cuatro frentes: el *primero* y *segundo* parten desde Guadalajara, diócesis y Reino de Nueva Galicia, hacia la provincia de Sinaloa, Sonora, las Californias y Pimería. El *tercero* pasa por el centro (San Luis Potosí, Zacatecas, Durango, es decir: el Reino de Nueva Vizcaya) hasta llegar a Nuevo México. El *cuarto* es la vertiente oriental (los Reinos de Nuevo León, Nuevo Santander, Coahuila) hasta llegar a Nuevas Filipinas o Texas. Podría decirse, en general, que hasta mediados del siglo XVIII, el occidente fue evangelizado por los jesuitas y el oriente por los franciscanos, con presencia de dominicos. El descubrimiento de las minas de Zacatecas (1546) «abren» el norte, primeramente en su frente central.

Guanajuato (1554), San Luis Potosí (1592), Zacatecas (1548), se continúan en las minas y pueblos de Fresnillo, Sombrerete y Durango (1563). Son la plataforma del ciclo. De aquí parte el 6 de junio de 1581 fray Agustín Rodríguez OFM, quien caminando hacia el norte pasa el río Conchos y comienza la misión en el «Nuevo México de la Santa Fe de San Francisco». En 1598, fray Alonso Martínez, OFM, acompaña a Oñate en la expedición que recorre el río Grande del Norte y el 23 de agosto erige la primera iglesia de *Nuevo México*. Son ocho los franciscanos que comienzan la misión entre los indígenas de la región. Se sucederán después, entre otras, las reducciones de San Gabriel, Puaray (1598?), Jemez, Taos, Pecos, San Felipe (1617), etc. Paradójicamente (gracias al agua del río Grande y lo «manso» de los habitantes) se comenzó la misión mucho más al norte que en otras regiones. Por el frente oriental, es decir, de Nuevo León (pasando por Coahuila o Nueva Extremadura y Tamaulipas o Nuevo Santander) a Texas, los franciscanos desarrollaron también activa función misionera. Estaban en Tampico desde 1530, se hicieron presentes en Nuevo León en 1675, en Coahuila en 1676, y en la misión de San Antonio en 1718 (Texas). En Texas realizarán numerosas fundaciones (por ejemplo, Espíritu Santo 1722, Atacapa 1756,

98. Véase especialmente los tomos 5 y el 10 de esta *Historia general*, sobre México y los Hispanos en Estados Unidos, ésto último expuesto por Richard Santos.

etc.). Todo esto estaba apoyado por sus misiones en San Luis Potosí (1607) y Zacatecas.

Los jesuitas, en cambio, se ocuparon preferentemente del primer frente, el *occidental*, desde las misiones de Parras (Coahuila, 1594), hasta la de San Luis de la Paz (Guanajuato, 1589), Topia (Durango, 1597), Tarahumara (Chihuahua, 1611), Sonora (1627), Pimería (Sonora y Arizona, 1687) y Baja California (1697).

Es muy sabido que en estas misiones deben recordarse muy especialmente las de Baja California, odisea que comienza el 17 de enero de 1683, cuando se embarca el padre Eusebio Francisco Kino SJ en la expedición de Isidro de Atondo y Antillón. Kino y Goñi iniciaron los contactos con los indígenas. Las misiones y reducciones de Sonora y Baja California nunca llegarán a igualar a otras mejor provistas, y entran al comienzo del siglo XVIII en profunda crisis.

Cabe destacar todavía el ramal dependiente de éste, de la Pimería, donde florecerán San Xavier de Bac (1700) , Cuevavi (1701) y otros centros misioneros (hoy Arizona).

Es en esta vertiente occidental, por la expulsión de los jesuitas, que comenzará el relevo franciscano. Fray Junípero Serra (1713-1784) y sus compañeros realizarán una obra ejemplar: San Diego (1769), San Gabriel, San Antonio, Soledad (1771), San Luis (1772), y muchas otras misiones hasta llegar a San Francisco (1776) y hasta San Francisco Solano (1823) en el norte de la Bahía.

La estructura de este ciclo III, entonces, parte desde una plataforma dependiente de la de México (B) y se abre hacia el norte en cuatro frentes, como hemos indicado. En todos ellos las misiones se enfrentan a pueblos no urbanos y por ello el desarrollo de las mismas nunca fue floreciente. Su tiempo se extiende así desde 1550 hasta el fin de la época colonial y aun hasta el momento en que son anexionadas algunas de ellas (las del norte de California, Arizona, Nuevo México y Texas) a los Estados Unidos.

d) *Ciclo centroamericano*

El *cuarto* ciclo evangelizatorio hispanoamericano es el más complejo, por no tener una plataforma fundamental hegemónica de evangelización, y estar descentrada desde dos frentes: desde el Caribe, en primer lugar, y desde México, en segundo. Esto hace que el ciclo tenga como dos regiones que de todas maneras se entrecruzan. Para mayor complicación, la zona panameña se abre por el Mar del Sur hacia el Perú, lo que constituye una región *de paso* o plataforma secundaria (destino de Panamá en toda su historia), y con vocación hacia el Pacífico (como Nicaragua, por ejemplo). Geopolíticamente, entonces, el proceso evangelizatorio es el más difícil de América latina.

Desde el Caribe, determinando la región I con dos frentes, encontramos en *primer* lugar la zona panameña, la más antigua, en *segundo* lugar la de Higüeras-Honduras.

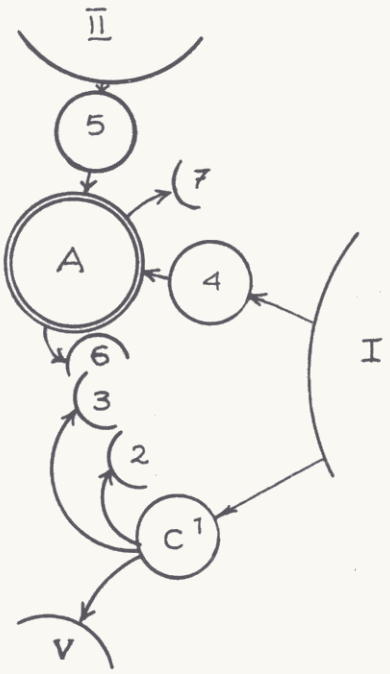
En *Panamá* (frente primero del Caribe y plataforma secundaria hacia el sur)[99], con la fundación de Santa María la Antigua del Darién en 1510 llega el

99. Véase lo referente al tema en el tomo 6 de esta *Historia general*.

padre Andrés de Vera, primer misionero. Sin embargo sólo con el obispo llegarán 17 franciscanos, el 30 de julio de 1514, fecha fundacional de las misiones en Centro América. Quedan poco después sólo 5. En 1523, con el obispo Pedraza, arriban ahora los dominicos y se desplazan a Panamá. Lentamente comenzará la misión que en realidad se implantará en la franja norte (en torno a Portobelo y Nombre de Dios) y en el sur (desde Panamá hasta Natá, Remedios y Alanje). Ya no penetra profundamente en una segunda franja (Chepo, Penonomé, Parita y Dolega). Los restantes pueblos no son evangelizados (al este y al nordeste).

ESQUEMA 5.7

Ciclo evangelizatorio IV: Centroamericano



A. Plataforma fundamental: Guatemala
Desde el este: influencias del Ciclo I caribeño
1. Frente de Castilla de Oro.
C. Plataforma hacia el Perú.
V. Hacia el Perú
2. Frente de Costa Rica (por el Pacífico)
3. Frente de Nicaragua
4. Frente de Honduras
Desde el norte: influencias del Ciclo II mexicano
5. Frente de Chiapas
6. Frente de San Salvador desde Guatemala
7. Frente de Vera Paz

Un segundo frente se abre en la actual *Costa Rica*, proveniendo de Panamá en 1522; el padre Diego de Agüero misionará en Nicaragua. Sin embargo, sólo en 1561 comienza la misión sistemática con el Padre Juan de Estrada Rávago. Los franciscanos, con fray Pedro Betanzos y otros, realizarán la evangelización de los indígenas de las regiones de las montañas, que al fin del siglo XVI han sido en su totalidad misionadas. Aunque en las costas, y en especial en Talamanca, fracasarán.

El tercer frente es el *nicaragüense*, en donde ya en 1523 el mismo Diego de Agüero, con Gil González Dávila, bautiza hasta 9 mil indígenas en una ocasión, y hasta 32 mil en otra. Pero son los mercedarios los que comienzan la evangelización organizadamente en 1528, gracias a fray Francisco Bobadilla y Lázaro de Guido, entre los indígenas de Nicaragua, con bautizos masivos igualmente. En 1533 llegan los franciscanos a León (ya en 1586 tienen 16 comunidades). Los dominicos llegarán en tercer lugar con fray Diego de Loayza en León. Es decir, siempre junto al Pacífico, ya que la costa atlántica no será misionada.

Un cuarto frente del Caribe es el *hondureño*, que por Trujillo y Puerto Caballos se comunicaba a San Pedro de Sula, Comayagua y Gracias a Dios. Los primeros en llegar fueron los mercedarios (que fundaron comunidades en todas esas villas, y además en Tencoa, Choluteca, hasta el Mar del Sur). Ya en 1574 llegan los franciscanos a Comayagua y San Jerónimo de Agalteca, y de allí en 1582 se instalan en Trujillo. Están en tierra, donde Bartolomé de las Casas hará oír su voz en 1545 en la Junta de Gracias a Dios. La región de la Mosquitia nunca será evangelizada y se abrirá a filibusteros y piratas.

Desde México, por el continente o por el Pacífico, determinando la región II de este cuarto ciclo, hubo cuatro frentes claramente discernibles: Chiapas, que juega una función de enlace; Guatemala (verdadera plataforma pero sin hegemonía total en Centro América) que abre la evangelización en Vera Paz y El Salvador .

Guatemala es el centro pastoral desde su primer párroco el padre Marroquín en 1530, y con los dominicos se hace presente su primera fundación en 1537 (provenientes de Oaxaca y de la región mexicana). La primera comunidad llamada por Marroquín estuvo formada por fray Bartolomé de las Casas, fray Luis Cancer, Pedro de Angulo y Rodrigo de Ladrada, a quienes los veremos en Vera Paz.

En 1540 llegan unos franciscanos, pero sólo en 1544 fundan numerosas comunidades en notable número. En 1537 llegan los mercedarios, en 1582 los jesuitas, en 1610 los agustinos y en 1636 los miembros de la congregación de San Juan de Dios.

En el frente de Vera Paz se distinguirá la obra de los dominicos. Habíamos dejado a Bartolomé de las Casas fracasado en Santo Domingo, como novicio con los dominicos. Después de años de retiro comienza una nueva etapa, enviando al Consejo de Indias tres largas cartas (en 1531, 1534 y 1535), donde defiende insistentemente al indígena. Fracasado su intento de ir a misionar al Perú, y al enfrentarse al gobernador Contreras en Nicaragua en 1535, deja Granada y acepta la invitación de Marroquín en Guatemala. Había antes ido a Puerto Rico y México (1532) y evangelizado en la región de Baoruco (1534). Junto a los dominicos, evangeliza por fin una «Tierra de guerra», en la región de Tuzulutlán, cerca del golfo Dulce en Guatemala. Es en este contexto que escribe la primera obra de pastoral moderna: *De unico*

modo, en 1537 posiblemente en Guatemala, en latín. «Del único modo de traer a todos los pueblos a la verdadera religión». Fundándose en un tomismo renovado por la segunda escolástica salmanticense dice Bartolomé:

> (El único modo de convertir a estas gentes es) a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones (*intellectus rationibus persuasivus*) y la invitación y suave moción de la voluntad (*voluntatis suaviter affectus vel exhortativus*)[100].

El evangelizador confía en la racionalidad del indígena; se opone a los medios violentos:

> No de otra manera cree un hombre en las palabras y en el testimonio de otro hombre. Cree porque encuentra conveniente creerle, en atención a su autoridad, a sus buenas razones y también a la utilidad que halla al dar fe a sus palabras[101].

Es con este método, que se apoya en el principio de que «la voluntad humana no puede ser atraída al bien por la violencia (*per violentiam*»)[102], como logra convertir aquellos indios de guerra en la Vera Paz:

> Porque declarar la guerra a los pueblos para subyugarlos, tomar este hecho tan horrendo e infame como medio para promulgar el evangelio o ley evangélica, no les habría sido decoro ni a la regia dignidad del mansísimo y benignísimo Jesús... «He aquí a mi servidor, yo te sostendré»... [103].

Y recordando quizá el momento de su conversión en Cuba, donde descubrió la relación de la economía y el culto, repetía: «Se ha de invitar a inducir a los pueblos gentiles *al culto* de Cristo, no por medio de la guerra ni con la fuerza de las armas»[104].

Lo cierto es que un nuevo frente se abría al evangelio, y, como en toda el área, los dominicos tendrán gran influencia, ya que se habían hecho firmemente presentes en Oaxaca, Chiapas y en Centro América hasta Nicaragua.

El tercer frente, partiendo de Guatemala (aunque también podríamos partir de México) es la zona maya de *Chiapas*. Fundada la Ciudad Real en 1528, bien pronto tuvo tres curas seculares, y en 1544, cuando llegan los dominicos, había igualmente tres mercedarios que debieron ser los primeros evangelizadores.

Por su parte, Bartolomé había vuelto a España, entusiasmado por el éxito logrado en Vera Paz, y para dialogar con Carlos V concibió escribir la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (redactada en 1542, corregida en 1546 y 1547), donde el argumento es el siguiente:

> La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días[105].

Por su parte, Francisco de Vitoria, el más importante maestro de teología de Salamanca había defendido en esa universidad en sus lecciones *De indiis* y *De jure belli* (1539) a los indígenas americanos, y el papa Pablo III había

100. *De único modo* I, cap. 5.1, México 1942, 7.
101. *Ibid*. I, 5. 2, p. 19.
102. *Ibid*. I, cap. 6. 7, p. 479.
103. *Ibid*. 486.
104. *Ibid*., 487.
105. *o. c.*, prólogo.

reconocido la dignidad humana del indio en su encíclica *Sublimis Deus*, el 9 de junio de 1537. Luchando obstinadamente Bartolomé logra que Carlos V firme las *Leyes Nuevas*, fruto de las discusiones de la Junta de Valladolid, el 20 de noviembre de 1542. Los indígenas recuperarían su libertad con respecto al sistema encomendero, pero pagarían un tributo directamente al rey, como hemos visto. Para fortalecer su decisión, Carlos V propone a Bartolomé como obispo de Chiapas. Nombrado por bula romana del 19 de diciembre de 1543, se embarca para la tierra chiapaneca con 44 dominicos, el 8 de julio de 1544, llegando a la tierra maya sólo 27 de ellos.

El 9 de septiembre llega a la Española. En enero de 1545 entra en su diócesis. Redacta de inmediato *Avisos y reglas para confesores de españoles* (el famoso *Confesonario*) por el que se prohíbe absolver de sus pecados a los que tienen indios encomendados. Aplicado rigurosamente por los dominicos produce un estridente conflicto en la cuaresma de 1545. Ante la ofensiva y oposición de los españoles, Bartolomé pasa a efectuar una visita a los indígenas. Poco después tomará parte en la Junta de los Confines, en octubre de 1545, con Marroquín, Antonio de Valdivieso de Nicaragua, Cristóbal de Pedraza de Honduras, de gran importancia teológica. Desesperanzado de sus posibilidades de reforma, abandona su diócesis en cuaresma de 1546 para asistir a otra Junta de obispos en México, donde su posición no es apoyada ni por Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan de Zárate ni Marroquín. Regresó a España desembarcando en Lisboa en enero de 1547, renunciando al obispado de Chiapas en 1550. De todas maneras la misión había comenzado y continuará su camino.

El cuarto frente guatemalteco, hacia el sur, es la región del Salvador. Ya en 1528 llega el párroco secular P. Godínez; en 1530 el dominico fray Antonio González Loza. Sólo en 1551 comienza la misión formalmente con la fundación de un convento por Tomás de Torre, dominico de Chiapas, y de allí se extienden a Sonsonate, Ahuachapán, etc. En 1574 son los franciscanos los que se hacen presentes, y sólo en 1593 los mercedarios comienzan la evangelización de la región.

Con estas indicaciones sumarias, como todas las de este tomo introductorio, podemos concluir que el cuarto ciclo, el Centroamericano, al no tener una plataforma fundamental hegemónica que lo unifique, al estar en cierta manera «descentrado», fue un espacio abierto a contradicciones, conflictos. Es un ciclo en parte intermedio o de pasaje (hacia el sur peruano) y en parte secundario (de México y el Caribe). Su unidad, desde su origen, se encontró dificultada por tener al norte pueblos de raigambre maya y al sur más bien chibchas. Por tener una orografía que dividía una vertiente hacia el Caribe y otra hacia el Mar del Sur. La misión fue difícil, aldeana, algo aislada, con características propias.

e) *Ciclo peruano*

Como el ciclo mexicano, aunque en segundo lugar, el ciclo peruano, el *quinto* de la cuenta, es un ciclo primario, con una firme plataforma fundamental de operaciones (A, entre Lima y Cuzco), desde donde irradia hacia el sur y hacia el norte en distintos frentes. Sobre el eje Lima-Cuzco (como en el norte México-Puebla), incluyendo las regiones de metales preciosos (de Ayacucho,

tales como Guancavélica) estaban el frente de Trujillo y, Quito (éste, plataforma secundaria abierta al sexto ciclo santafereño), y el de Arequipa (que con Lima se abría hacia el ciclo chileno por el Pacífico) y Platense (que es ya la plataforma secundaria, B, del octavo ciclo, que jugará una función parecida a la del ciclo III del Norte, también minero y abierto a indígenas nómadas, como, veremos)[106].

En 1532 se encuentran algunos eclesiásticos con Pizarro, desde el maestrescuela de Panamá, Hernando de Luque, o Juan de Sosa; otro de ellos fue Cristóbal de Molina; principalmente debe mencionarse al *dominico* Vicente Valverde, apoyado en 1534 por Juan de Olías y otros frailes que fundan el convento de Cuzco en el mismo año. El templo del sol (Coricancha) se transforma en iglesia de los dominicos en Cuzco, primer templo cristiano. En 1538 llegan más, y con ellos Tomás de San Martín. En 1540 arriban «doce» nuevos religiosos, junto a Domingo de Santo Tomás (el primer teólogo del antifetichismo en el sur). De Cuzco pasan a Lima, al Callao, Trujillo, Valle de Chincha, Lago Chucuito, y en 1541 avanzan al frente quiteño. En Arequipa habían llegado en 1540, con Pedro de Ulloa. En 1550 habían tocado todo el Imperio.

Fray Gaspar de Carvajal, O.P., acompañará todavía a Orellana en el descubrimiento del Amazonas, del futuro Maranhão; llegó ya en 1533, partió a Quito y de allí descendió a las selvas.

Los *franciscanos* llegaron igualmente en 1532 con fray Marco de Niza. En 1534 llegan tres más y fundan el convento de Quito (centro principal de operaciones de los franciscanos en el Imperio inca). Pero en 1535 ya están en Lima, y en el mismo año fray Francisco Portugués reside en Cuzco, en el barrio Toccoccachi. El 15 de mayo se crea la custodia del Perú. Sólo en 1542 llegan los «doce franciscanos» (de allí que la provincia, sin olvidar nunca el mesianismo fundacional, se llamará de los «doce apóstoles»), se dirigen a Trujillo y Cajamarca. Desde Quito, fray Jacobo Rincke conduce los destinos originarios de la provincia. En 1553 se crea la provincia del Perú.

Los *mercedarios* se instalaban en Piura en el mismo 1532, en 1533 estaban en Cuzco, en 1535 en Lima, en 1539 en Huamanga. Sin embargo, al organizar encomiendas y enriquecerse en parte, la provincia entró en crisis. De todas maneras en San Miguel de Lima, solamente, tenían al fin del siglo XVI 13 conventos y 47 doctrinas. Pasaron a Quito con Belalcázar .

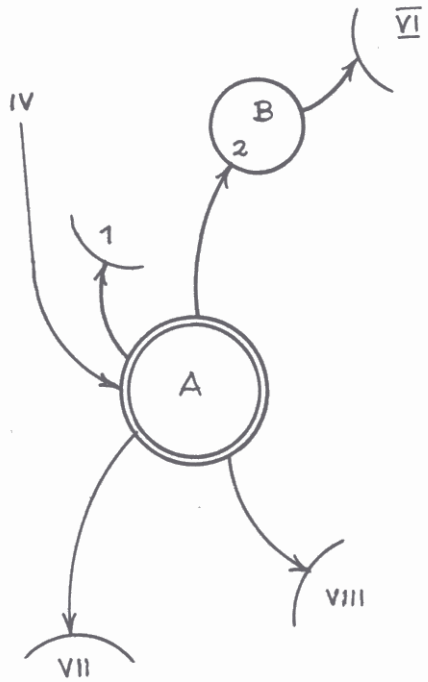
Los *agustinos* llegaban en 1551 y se ocuparon primero de Ayacucho, y de allí, como todas las demás órdenes, pasaron a Bolivia en 1562, donde estaban ya en ese año en Chuquisaca.

Los últimos llegados fueron los *jesuitas*, y fue para ellos la primera experiencia de importancia en Hispanoamérica -después del fracaso en Florida-. Se ocuparon primeramente de colegios, los que fundaron en Cuzco, Lima, Quito, Arequipa. Sólo en una segunda etapa comenzaron a trabajar en las misiones, donde alcanzarán a perfeccionar un método ejemplar. El padre Jerónimo del Portillo, provincial, tiene enfrentamientos con el arzobispo Loayza. De todas maneras, desde el 28 de marzo de 1569 iniciaron sus trabajos. La acción primera misional en el Perú estuvo mezclada con la lucha interna de los mismos conquistadores, los partidos pizarristas y alma-

106. Véase el tomo 8 de esta *Historia general*, y las obras de Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* I, Lima 1953, y Armas Medina, *Cristianización del Perú*, ya citada.

ESQUEMA 5.8

Ciclo evangelizatorio V: Peruano



A. Plataforma fundamental: Lima-Cuzco
1. Frente hacia el norte: Trujillo
2. Frente quiteño.
B. Plataforma secundaria hacia el ciclo *VI* novogranadino
VII. Frente del Pacífico-sur o del ciclo VII chileno
VIII. Frente boliviano. Plataforma fundamental del Ciclo platense
IV. Panamá, Centroamérica

gristas, y con una violencia que tiñe de rojo la misma evangelización. Se dice, según versión del Inca Garcilaso, que el mismo Vicente Valverde enfrentó al Inca «requiriéndolo»:

> ... Y si los negare (a los evangelios), sávete que serás apremiado con guerra a fuego y sangre... y te constiñiremos con la espada a que (dejando tu falsa religión), que quieras que no quieras, recibas nuestra fe católica y pagues tributos a nuestro emperador[107].

Todo esto en la batalla de Cajamarca ante Atahualpa.

De todas maneras, y como en ninguna otra región urbana, los habitantes del Imperio inca resistieron en lo que se llama el resurgimiento de la «idolatría» -que no era sino luchar por su propia cultura, dignidad, autonomía.

107. Armas Medina. *o. c.*, 177-178.

Dentro del ciclo peruano Quito juega una función especial (como Guatemala con respecto a México, si cupiera la semejanza). Es una plataforma (B) de despegue misional hacia el norte, pero tiene una autonomía propia, una densidad demográfica, cultural y eclesial, posteriormente, muy particular. Con fecha del 30 de julio de 1535 se nombra al padre Juan Rodríguez como cura, al que acompañan los padres García y Francisco Ximénez. En 1535, como hemos visto, Marcos de Niza. Jacobo Rincke, Pedro Gosseal y pedro Rodeñas fundan la orden franciscana, que tan fuertemente arraigará en el reino. Hernando de Granada y Martín de la Victoria hacen lo mismo con los mercedarios, los que levantaron su convento desde el 4 de abril de 1537. Sólo en 1541 hizo lo propio con los dominicos fray Gregorio de Zarazo. Fue, es bien sabido, una cristiandad floreciente, lo que no impedirá, como veremos más adelante, que la Iglesia se enriquezca notablemente y llegará con los siglos a poseer hasta la tercera parte de las tierras del Ecuador. Pero los pobres misioneros primitivos nada sabían del futuro todavía.

El momento de la gran evangelización primitiva duró aproximadamente 20 años, de 1532 a 1551 -fecha del I concilio provincial-. La mayoría de la población del Imperio inca había sido de alguna manera incorporada a la Iglesia, de manera muy precaria, como se puede suponer. De todas maneras el impacto fue radical y su influencia irreversible. El corazón del Imperio conocía *rudimentos* del cristianismo, y su asimilación irá en aumento (y en complejidad de yuxtaposición o mestizaje simbólico religioso) con los siglos. Es con México, la región más orgánicamente evangelizada, pero no se debe tanto a los métodos misionales como a la elevada cultura de los pueblos de Imperios urbanos, como al agrícola pastoril peruano. Pero al mismo tiempo, quizá sólo comparable con México igualmente, el pueblo oprimido amerindiano no se resignó a ser vencido. Los continuos levantamientos, el recuerdo valiente de sus tradiciones, cruzará los siglos y llegará hasta el siglo XX. Aunque los indígenas no puedan ya reconstituir sus antiguos Estados, nos recordarán siempre que resistirán hasta la resurrección de su dignidad de pueblos en la historia.

f) *El ciclo colombiano*

Este ciclo santafereño tiene una estructura particular, en algo parecido al centroamericano, pero distinguiéndose por tener mucha mayor unidad (con una plataforma fundamental clara en Santa Fe de Bogotá y sus alrededores) y no ser un área *de paso* (como Panamá). Es más bien área de «encuentros»: encuentro del Caribe con el Pacífico, encuentro de Tierra Firme con el ciclo peruano-incaico. En su corazón posee una impronta chibcha, que le da anclaje propio y distinto[108].

Desde el Caribe, frente norte, la misión se confunde con la conquista: los misioneros son capellanes de soldados (Santa Marta 1526, Cartagena 1533, Riohacha 1545), que en realidad pertenece, con Coro en Venezuela, al ciclo del Caribe (cuarto frente del Caribe, como hemos visto).

Con García de Lerma entraron 20 dominicos, teniendo por vicario a fray Tomás Ortiz, conocido en Santo Domingo por sus predicaciones, quien será el

108. Véase el tomo VII de esta *Historia general*, y además, la obra de J. M. Groot, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada* I, Bogotá 1953.

primer obispo de Santa Marta, como veremos. La violencia de los conquistadores fue proverbial. De todas maneras, fueron en gran parte los laicos los que dieron a conocer el cristianismo. Los encomenderos impartían la doctrina (lo que supone un equívoco fundamental).

Otros 20 dominicos partieron con los alemanes Alfinger, Sailler y Federmann, además del agustino Vicente de Requejada, para evangelizar la laguna de Maracaibo hasta el Orinoco, siguiendo la Sabana hasta Bogotá por Pasca, atravesando los Llanos Orientales.

Cuando se funda Bogotá en 1538 -por la corriente del norte-, el 6 de agosto se celebra la primera misa en una ermita de la plaza de San Francisco. Por el sur (Cali se funda en 1536, Popayán en 1537) el frente peruano de Belalcázar, a quien lo acompaña el mercedario Hernando de Granada, avanza hacia el norte, lo mismo que Jorge Robledo (que funda Cartago en 1540 y Antioquía en 1541). En 1552 fundaron los dominicos su comunidad en Popayán.

Bien pronto, con Jiménez de Quesada, los dominicos se hicieron presentes en Bogotá, con el padre Domingo de las Casas, y en Tunja igualmente. En 1549 fundan un convento en Cartagena, con fray José de Robles. Se extendieron por Tocaima, Ibagué, Pamplona, Muzo, etc.

Los mercedarios habían llegado ya en 1527 a Santa Marta (donde disolvieron su convento en 1545), pero fundaron otros en Cali con fray Hernando de Granada ya nombrado, y poco a poco se extendieron por otras ciudades.

Los franciscanos, gracias a los trabajos de fray José de Robles comenzaron sus trabajos en Bogotá, y llegaron a ser en 1565 provincia autónoma de las del Perú. Estaban en Popayán, Pasto, Anserma y Cartago.

Antes de 1610 los agustinos comenzaron sus misiones hacia el este de Bogotá, en el gran triángulo que forman los ríos Magdalena, y el Chicamoche y Casanare con el Meta (estos dos últimos afluentes del Orinoco). Comenzaba así una gesta misionera que junto con capuchinos, franciscanos, dominicos y jesuitas se constituirán en las misiones del Orinoco.

Además de la evangelización de los indígenas muiscas y otros grupos chibchas, muy pronto por Cartagena comenzaron a entrar esclavos negros. Alonso de Sandoval, llegado en 1605, fue el primer evangelizador de los hermanos africanos. Su obra *De instauranda Aethiopum salute* es la primera en su género en la edad moderna. San Pedro Claver los reemplazará en sus labores. Pedro llegó a Cartagena en 1610.

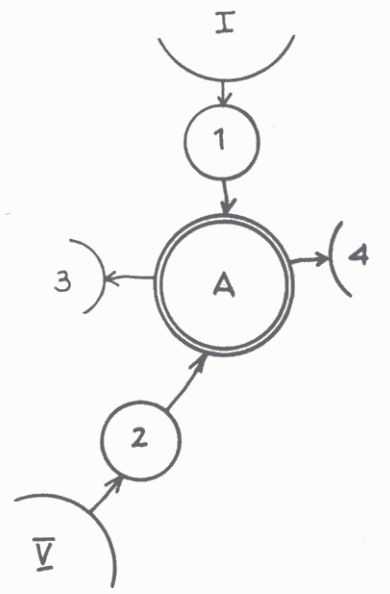
Con el tiempo se irán encontrando conexiones con la actual Venezuela, la que, aunque era parte constitutiva del Caribe, por mar, irá relacionándose a Nueva Granada, por tierra. Es por ello que CEHILA considera a las actuales Colombia y Venezuela como un área conjunta, parte de la Gran Colombia de Bolívar (venezolano por origen y educación), grancolombiano de vocación.

g) *El ciclo chileno*

Desde el Perú se abre hacia el sur, por el Pacífico, el *séptimo* ciclo hispánico (que guarda alguna analogía con California al norte). Aislado en el norte por los desiertos, en el sur por los aguerridos araucanos, y en el este por las altas cordilleras (que no impidieron sin embargo abrirse hacia las provincias de Cuyo y organizar misiones en el sur), el ciclo chileno tuvo siempre una autonomía relativa de todos los restantes, aunque dependiente del peruano.

ESQUEMA 5.9

Ciclo evangelizatorio VI: Santafereño



A. Plataforma fundamental: Bogotá y la meseta
1. Frente procedente del Caribe: Santa Marta, Cartagena, el norte
I. Caribe
2. Frente procedente del Perú: Cali, Popayán
V. Perú
3. Frente antioqueño y hacia el Pacífico
4. Frente del este, los Llanos (Reducciones)

Con la primera conquista se hicieron presentes los mercedarios Antonio Rondón y Francisco Ruiz, y el clérigo secular Cristóbal Molina. En Santiago fue celebrada la primera misa en el día de su fundación[109].

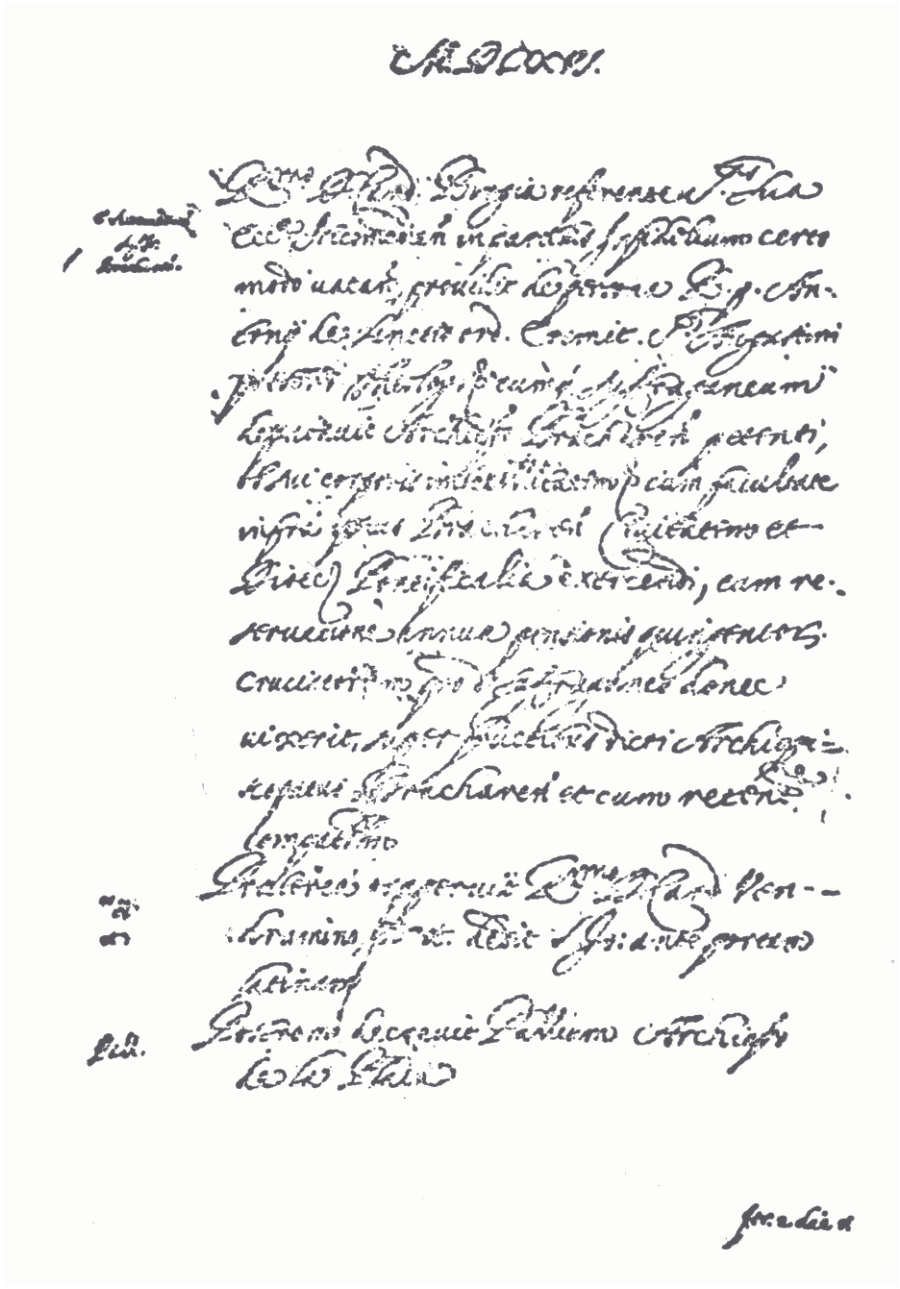
En 1553 llegaron los franciscanos desde Lima, primero a Santiago (en el cerrito de Huelén organizaron la comunidad), y después en la Imperial, Concepción, Valdivia, Osorno, Serena y Angol. En 1557 hacían lo propio los dominicos, en tiempos que era destruida Valdivia por los valientes araucanos, bajo el mando del cacique Caupolicán.

Por su parte, del otro lado de la Cordillera, Hernando de la Cueva fue el primer cura de Mendoza en 1562. Estuvieron algunos dominicos, pero sólo los mercedarios fundaron en 1594 su primer convento en Mendoza, y en 1596 en San Juan.

109. Véase el tomo 9 de esta *Historia general*, y la obra de C. Errázurriz, *Los orígenes de la Iglesia chilena*, Santiago 1873.

ACTA CONSISTORIAL DEL 2 DE NOVIEMBRE DE 1616, DONDE SE CONCEDE A JERÓNIMO MENDEZ DE TIEDRA EL PALIO ARZOBISPAL DE LA PLATA: «...PESTREMO DECEVIT PALLIUM ARCHIEP. DE LA PLATA»

(*Archivo Consistorial del Vaticano, Acta Camerarii 15*, f. 64 v.)



En 1548 los mercedarios habían ya fundado una comunidad en Santiago y bien pronto se extendieron por las regiones conquistadas. Al fin del siglo XVI tienen 18 conventos, desde Valdivia a Copiapó.

Los agustinos llegaron por su parte en 1595, y algo antes, en 1593, los jesuitas (que fundaron sólo en Santiago tres casas), y más de 20 lugares de misión en Chile en el siglo XVI.

En toda la época colonial la pobreza fue un signo de este ciclo misional, la extinción rápida de los indígenas de paz, y la resistencia de los araucanos que prefirieron huir hacia la Patagonia que entregarse al español.

h) *El ciclo platense*

Este *octavo* ciclo, que guarda extraña semejanza en sentido inverso norte-sur, con el ciclo tercero del norte (con sentido sur-norte), tiene su plataforma o punto de partida en el eje La Paz-Potosí (plataforma dependiente del eje Lima-Cuzco, que es fundamental), y por centro a Chuquisaca. Desde esta zona minera (como en México lo era el área de Guanajuato a Saltillo o Durango), se abren dos frentes con ramales: el primero baja a Tarija, Salto del Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires. Otro ramal se divide desde Tucumán y pasa por la Cordillera hacia Catamarca, Londres y la Rioja. Todo en este caso viene del Perú, del Pacífico por Panamá y el Caribe. Otro frente, el segundo, se abre al Atlántico (Buenos Aires y Montevideo) y asciende por el río de la Plata hacia Asunción. Este frente paupérrimo en los siglos XVI y XVII tiene un auge inmenso en el siglo XVIII, por motivos económicos y geopolíticos (lo mismo que otras ciudades del Atlántico, como veremos) [110].

En 1538 Gonzalo Pizarro fundaba Chuquisaca, en el área boliviana de alta cultura, que formaba parte del Imperio inca, y aun de mayor antigüedad por las culturas del lago Titicaca y el centro ceremonial de Tiahuanaco. En 1548 ha llegado una expedición proveniente de Asunción, que había atravesado el Gran Chaco. Camino que no será frecuentado en el futuro. Fueron los dominicos los primeros en llegar en 1540 a Charcas. En 1541 entraban los mercedarios. El padre Francisco de Aroca, franciscano, estaba ya en el año de la fundación de la ciudad, y predicaba entre los indígenas. En 1568 los jesuitas comienzan la fundación de sus colegios, y cambian los métodos tradicionales. Los jesuitas organizarán las misiones de los moxos y los chiquitos, en el nordeste [111], partiendo primero de Waruchiri en 1569 y de Juli en 1576. Llegaron a fundar 21 centros misionales entre los moxos, iniciados en 1682, y 10 entre los chiquitos, desde 1693. Se trata de una de las grandes experiencias evangelizadoras americanas, con exclusión de la dominación colonial y presencia de europeos.

Debe tenerse en cuenta que a comienzos del siglo XVII Potosí sobrepasaba los cien mil habitantes, lo que movilizó grandes recursos económicos e igualmente eclesiales.

110. Véase el tomo 9 de esta *Historia general* sobre Argentina, Uruguay y Paraguay, en el tomo VIII J. Barnadas se ocupa de Bolivia.

111. Consúltese la tesis de Leandro Tormo sobre Moxos y Chiquitos, inédito depositado en el Instituto Toribio de Mogrovejo (Madrid).

Hacia el sur, pasando por Tarija, llegaron hasta el Tucumán, misioneros confundidos entre conquistadores. Estaban entre ellos los clérigos Juan Cerón y Francisco Gaitán. Cuando en 1549 se funda la ciudad del Barco, estaban los dominicos fray Alonso Trueno y fray Gaspar de Carvajal, con el capellán castrense Hernando de Gomar. Muy pronto, bajo el gobierno de Lerma, todo fue una continua querella.

Los mercedarios fueron los primeros en entrar al Tucumán en 1563, desde donde se extendieron a Santiago del Estero, a Talavera y al mismo San Miguel. En 1566 llegan a Santiago del Estero los franciscanos, teniendo por guardián a fray Juan de Rivadeneyra, experimentado en obras misionales. En 1581 pasó a España, de donde regresó con 30 franciscanos, 15 para el Tucumán y otro tanto para Chile. En 1568 también se hicieron presentes los jesuitas, quienes el 26 de noviembre de 1585 entraban a Santiago del Estero, entre ellos los padres Francisco de Angulo y Alonso de Barzana. En 1585 había en toda la región unos 150 vecinos españoles con unos 34 mil indígenas encomendados.

Por estas tierras, entre indígenas lules, tonocoté y otros, misionó san Francisco Solano, quien usaba su violín en sus predicaciones, dejando su recuerdo hasta hoy entre el pueblo de Talavera, Socotonio, Magdalena, La Rioja y Catamarca.

Siempre hacia el sur, pero viniendo por el Atlántico, se fundaba nuevamente Buenos Aires el 11 de junio de 1580. Tres años después llegaban 18 franciscanos. Había también cuatro curas, lo mismo que alguno en Santa Fe, hacia el Río Paraná. En 1608 llegaron los jesuitas y fundaron la primera residencia porteña. La vida pueblerina del siglo XVI era de extrema pobreza, llegando en 1630 a sólo 200 vecinos hispánicos, rodeados de indígenas recolectores y cazadores de difícil posibilidad de encomendar o exigir trabajos agrícolas.

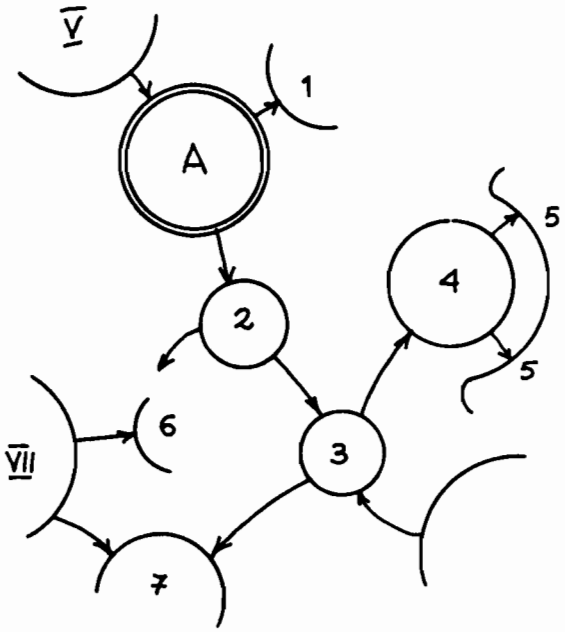
En la Banda Oriental uruguaya no hubo nada en el siglo XVI. Cuando se funda Colonia en 1680 y Montevideo en 1726 comienza alguna vida eclesial —exceptuando al norte las regiones ocupadas por las reducciones jesuitas—. No hubo vocación misionera entre indígenas charrúas, y su evangelización fue más bien por contacto, por mestizaje racial y cultural.

El último frente, procedente del Atlántico igualmente pero independiente del boliviano, era Asunción de Paraguay. La expedición de Pedro de Mendoza había fundado la primera Buenos Aires en 1536, donde fueron construidas cuatro capillas y un padre: Nuño García, quien se ocupó de los indígenas de esa región por primera vez. Siguiendo hacia el norte fundaron Asunción, donde en 1538 se elevó igualmente una capilla al cuidado de los padres Francisco de Andrada y Luis Herrezuelo, quienes por primera vez propagaron el evangelio entre los guaraníes. La conquista fue en esta región pobre de menor violencia, y el mestizaje realizó lo que las armas evitaron —con la evidente dominación de la mujer india por parte del machismo hispano—. Es extraño que la ciudad floreciera tan «río arriba», pero esto se explica por el continuo afán de encontrar por el nordeste «el Dorado» —que terminará por ser el Potosí.

En 1539 el presbítero Francisco de Andrada ocupaba la parroquia, y poco después llegaron dos franciscanos (Bernardo de Armenta y Alonso de Lebrón), los que junto al padre Francisco González y el mercedario Juan de Salazar en 1546, fueron constituyendo el primer cuerpo misionero de la primera época.

ESQUEMA 5.10

Ciclo evangelizado VIII: Platense



A. Plataforma fundamental: Chuquisaca, La Paz, Potosí
V. Frente peruano
1. Frente de las misiones de Moxos, Chiquitos, etc.
2. Frente hacia el sur: Salta del Tucumán
3. Frente Atlántico: Buenos Aires
E. Contacto atlántico con la Metrópoli
4. Frente guaraní: Asunción
5. Misiones guaraníticas franciscanas y jesuitas
6. Frente del occidente, chileno: Cuyo
VII. Chile
7. Frente patagónico

En 1567 nacía en Asunción Roque González de Santa Cruz, criollo experimentado desde niño en la lengua del lugar, en el navegar por los ríos, en conocer la tierra y la cultura guaraní. En el 1607 se fundaba la provincia jesuítica del Paraguay —con padres venidos del Perú y otros del Brasil, como los padres Saloni, Ortega y Fields, conociendo estos últimos la lengua guaraní [112]. Roque González entraría a la Compañía de Jesús y sería de los primeros en ocuparse de la experiencia de las reducciones del Paraguay.

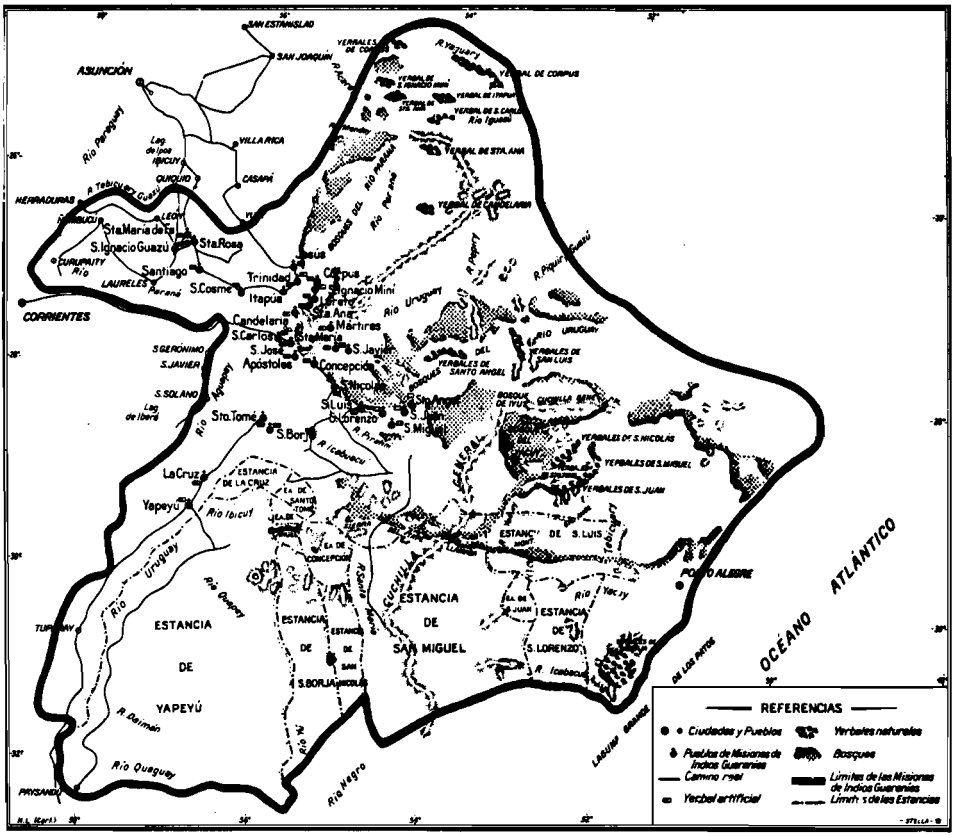
En realidad fue el franciscano fray Luis de Bolaños su fundador, en el tiempo y en su orientación fundamental. Llegó a Asunción en 1574, y ya en 1580 fundaba el poblado de Los Altos, a pocas leguas de la ciudad, con

112. Cf. G. Furlong, *Misiones y sus pueblos guaraníes*, Buenos Aires 1962, 29.

centenares de indios. Después extiende sus trabajos al río Jujuy, y de allí a la región del Guayrá, misionando en la Ciudad Real y Villarica. Sólo en 1585 fue ordenado sacerdote. La reducción de Ytá tenía 500 indígenas lo mismo la de Yaguarón. Gracias al gobernador Hernandarias llegó a organizar la reducción de San José de Caazapá. En 1612 la reducción de Yuti tenía 600 indígenas. Su idea central evangelizadora, que retoma las ideas primitivas de Bartolomé de las Casas en Cumaná, de Vasco de Quiroga en Michoacán, es la de hacer pasar al indígena de una vida de plantador, o aun de cazador o recolector, a una vida urbana, «reducidos», juntados. En segundo lugar, enseñarles la agricultura racionalmente, es decir, convertirlos en agricultores. En tercer lugar, que esta obra civilizadora se cumpliera en su propia lengua, música, gustos, vestidos, costumbres, lejos de la influencia europea de la población blanca o mestiza. Por último, que todo esto culminara en una vida política igualitaria y religiosa. Era una auténtica comunidad cristiana cenobítica. De haberla visto San Basilio hubiera quedado admirado de la disciplina, democracia (con un cierto paternalismo por parte de los misioneros), de la pobreza en

ESQUEMA 5.11

Las treinta reducciones guaraníes de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII



el tener «todo en común» —costumbre del Amazonas y no por inspiración europea; es más, el socialismo de fines del siglo XVIII debe mucho a las experiencias de las reducciones. Bolaños mismo dio a los jesuitas su catecismo en guaraní y las reglas de vida de las reducciones. Los jesuitas las llevaron a su último perfeccionamiento, llegando en 1730 a tener más de 140 mil indígenas como miembros de las reducciones.

En efecto, con los primeros jesuitas, llegados al Tucumán, venía el padre Alonso de Barzana, que había tomado parte en los trabajos de Juli junto al Titicaca (prehistoria de las reducciones entre moxos y chuquitos, y también chiriguanos). Los intentos al oeste de Asunción, con los Guaycurúes fracasaron; en ellas trabajaron Vicente Griffi y el mismo Roque González, habiéndola comenzado en 1610.

Mientras, el padre Marcelo de Lorenzana partió hacia tierras guaraníes en 1609, y después de duros trabajos fundó la reducción de San Ignacio Guazú. En 1613 ya tenía 6 mil indígenas y Roque González quedó en su dirección. Allí se luchó para que los indios tributaran, pero no prestaran servicios de encomienda a los españoles. Allí se logró el prototipo de todas las reducciones restantes [113].

Con este modelo fundó Roque González las reducciones de Ytapúa, Santa Ana y otras. Se acercó al río Uruguay fundando el 8 de diciembre de 1619 la de Concepción, en 1626 la de San Nicolás.

Vendrán después muchas otras, que girarán en torno de la reducción de la Candelaria, como las de San Francisco Xavier, la de Ypecú, de Ivahi, la de Asunción, de los Santos Mártires del Japón hasta 1628. Y muchas otras, quedando al fin unas treinta reducciones, en el extremo sur la de Yapeyú sobre el Uruguay con su «estancia» que llegaba hasta Paysandú; al este la de Santo Angel con la «estancia» de San Luis cerca de Porto Alegre, en cuyo norte estaban los «yerbales» de San Miguel; al norte la reducción de Jesús, hasta el «yerbal» de San Ignacio Mini, por el río Paraná más allá del río Iguazú; al oeste San Ignacio Guazú, llegando hasta la desembocadura del Paraguay en el Paraná.

Es sabido que desde 1612 a 1656 los paulistas realizaron muchos ataques contra las Reducciones, hasta llevar como esclavos hasta 60 mil guaraníes. Los mismos padres fueron llevados prisioneros y las reducciones eran objeto de la codicia de los paulistas. Luego de muchos años de trabajos, los jesuitas consiguieron por real cédula que los indígenas pudieran armarse para repeler los ataques. El 19 de enero de 1646 llegaba la cédula, aunque desde 1639, con el permiso de las autoridades del lugar, habían comenzado a conseguir pólvora y armas. En la memorable batalla de Mbororé, en enero de 1641, los guaraníes de las reducciones vencieron a más de 450 portugueses y 2.700 indígenas auxiliares, apoderándose de 600 canoas y más de 400 arcabuces, bajo el mando del capitán guaraní Nicolás de Ñeenguirú. Lo cierto es que algunos padres jesuitas dirigían parte de los ejércitos indios (en mayor número de 4.000 soldados, aunque sólo unos 300 armados con armas de fuego). Fue así que por las armas las reducciones pudieron crecer hasta la expulsión de los jesuitas de territorios hispanoamericanos en 1767, decisión funesta para los guaraníes, que serían exterminados por paulistas y criollos de Asunción.

113. Cf. *Ibid.*, 91 s.

En São Paulo hubo un levantamiento popular contra los jesuitas, ya en 1640, cuando se conoció el breve de Urbano VIII excomulgando a los cazadores de indios, y la cédula de Felipe IV confirmando la libertad de los indígenas. Es allí donde se fue incubando el odio de los opresores contra la Compañía, que habría de consumarse con la política autoritaria de Pombal.

Cabe recordarse todavía que por el sur, desde Chile al comienzo, se inició la misión en la Patagonia. El padre Diego Rosales, jesuita, fue el primero en pasar la Cordillera en 1650, donde en su segundo viaje llegó hasta Nahuel-Huapí, fundando una reducción de Nuestra Señora. Esta, en realidad, fue obra del padre Nicolás Mascardi, quien llegó a bautizar hasta 50 mil personas. Entre los años 1670 y 1673 realizó cuatro viajes hasta Puerto Gallegos. Hubo otras experiencias, hasta la del belga padre Felipe Van der Meere, quien el 13 de noviembre de 1703 fue recibido por los caciques de Neuquén. Morirá en 1707, será nuevamente reemplazado, pero, al fin, las reducciones se terminaron con la expulsión de 1767.

Como en el extremo norte latinoamericano (hoy chicano), el extremo sur se enfrenta a pueblos plantadores, del segundo tipo de ciclos prehistóricos (cf. *Capítulo segundo* de esta obra); con la solución misional de las reducciones, constituyéndose un verdadero corredor en América del sur desde el Orinoco hasta el Gran Chaco paraguayo.

2. *Ciclos evangelizatorios luso-brasileños*

En la exposición de lo referente a la historia de la Iglesia en el Brasil, Eduardo Hoornaert propone cuatro ciclos, a los que él mismo indica en el presente que habría que sumar otro más: el paulista. Por su importancia demográfica o misional en la época colonial, los ciclos brasileños deberían ser dos: el brasileño propiamente dicho y el maranaense. Pero por la importancia actual del Brasil (que alcanzará en el comienzo del siglo XXI hasta 250 millones de habitantes), es necesario dar mayor importancia relativa. Por ello es por lo que hemos llegado a determinar cinco ciclos para la labor misional luso-brasileña en la época colonial [114].

a) *Ciclo litoraleño*

Este *primer* ciclo brasileño no puede considerárselo en el mismo nivel que el mexicano o peruano, dadas las condiciones culturales de las culturas indígenas preeuropeas, la importancia de la población portuguesa, la vida económica y cultural, religiosa. Se trata de un ciclo secundario, pero el central en la vida brasileña colonial. Su plataforma fundamental se organiza en torno al eje Bahía-Recife (Pernambuco y Olinda). Pero, a diferencia de los ciclos hispánicos, el litoral brasileño era un momento, y al comienzo ni siquiera el principal, de la acción portuguesa en toda la *Volta:* Africa, India principalmente y Brasil, la «costa do pau brasil», y posteriormente del «engenho» de azúcar. Por ello en 1549 Francisco Xavier parte a la India, y seis jóvenes jesuitas llegan a

114. Cf. E. Hoornaert, en el tomo 2 de esta *Historia general*, edición portuguesa en Vozes, Petrópolis 1977, 44 s.

Salvador de Bahía, bajo la dirección de Manuel de Nóbrega (1517-1570), elegidos por Tomé de Sousa.

Es verdad que antes que los jesuitas, llegaron ya 8 franciscanos con el mismo Pedro Alvares Cabral en 1500, que otros dos franciscanos italianos estaban en Porto Seguro en 1515 o en 1523 encontramos todavía a dos más. Pero en realidad fueron los jesuitas los que comenzaron la evangelización sistemática, desde que en 1553 organizaron los primeros «aldeamentos» (aldeas o pequeñas reducciones de indígenas, que comenzaban a extinguirse: por las enfermedades o por el avance de la caña de azúcar). Esta fue la obra de José de Anchieta (1534-1597).

El ciclo litoraleño se extiende desde Paraíba hasta el sur de São Vicente. El ideal jesuítico de evangelizar al indio sin contacto con la civilización portuguesa (opinión no compartida por los franciscanos, que se situaron más bien en las ciudades, y cuya Custodia de San Antonio de Olinda se funda en 1585), levantó airadas protestas por parte de la clase dominante portuguesa. Es así que fueron expulsados los jesuitas de Paraíba en 1593, de São Paulo en 1640, como hemos visto, en 1661 en Maranhão y Para, y por fin del todo en 1759, ocho años antes que de la región hispana y antecedente para esta medida. La situación era difícil en un sistema esclavista de plantaciones, donde la «columna» *(pelourinho)* para azotar al esclavo era lo primero que se plantaba en la fundación de la ciudad: el castigo, el dolor, la ley de dominación contra el negro era la esencia de la estructura social. Difícil era evangelizar en estas condiciones, y la misión en el «engenho» tenía todas las limitaciones del sufrimiento de la «senzala» (casa de los esclavos).

En 1581 llegan también tres padres del Carmen a Paraíba; en Pernambuco otros tres de la orden de san Benito, y numerosos clérigos seculares. En 1581 los carmelitas se hacen presentes en Olinda, después pasan a Catalina, y partirán después en labor encomiable al Maranhão. Los benedictinos pasan a Bahía, en 1586 a Río y en 1598 a São Paulo.

No debe olvidarse que en torno a 1630 había unos 30 mil portugueses y casi igual número de esclavos negros. Al comienzo del siglo XVII llegarán sólo a unos 100 mil portugueses. Habrá que esperar hasta el auge del oro para que la población europea crezca enormemente.

El tiempo misional de este ciclo tuvo su centro desde 1550 a 1650 aproximadamente. Fue y ha sido el punto de referencia obligatoria de toda la historia de la Iglesia brasileña posterior [115].

b) *Ciclo del «sertão» o río San Francisco*

En la segunda mitad del siglo XVII comienza este *segundo* ciclo de penetración en el «sertão», en el interior, en «tierra adentro». Si en el primero tuvieron hegemonía los jesuitas, en este fueron más bien los capuchinos franceses e italianos los que emprendieron antes que nadie las labores. Ambos fueron enviados por la *Propaganda fide* romana, ya que misionaron al comienzo bajo protección francesa, que desde 1612 se habían hecho presentes en el Maranhão y habían fundado San Luis. Martinho de Nantes, bretón, y sus compañeros tuvieron problemas desde 1617 con la expulsión de los franceses.

115. Véase en *Ibid.*, 94 s., el juego de mapas.

Tiempo después comienzan a actuar en Pernambuco. Después de la expulsión de los holandeses (1623-1649), se abrió la posibilidad de la evangelización de la cuenca del río San Francisco. Los capuchinos italianos (con prefecturas en Bahía, Pernambuco y Río) vendrán a apoyar los trabajos iniciados. Se ocuparán, como método misionero, de organizar «aldeamentos», en especial en el curso inferior del río San Francisco. Cuando se retiran en 1698 son reemplazados por carmelitas descalzos.

Los oratorianos, movimiento espiritual procedente de Portugal, tienen su auge en la segunda mitad del siglo XVII, después de lo cual decae su actividad. Desde Pernambuco y Bahía retoman «aldeamientos» dejados por jesuitas y franciscanos por la ocupación holandesa, en el río Capibaribe, en Ceará, y otros lugares. En 1690 las antiguas órdenes retoman sus reducciones.

Por su parte los franciscanos también misionan activamente, desde 1679 hasta poco antes de la instauración de la República en el siglo XIX. Mas, identificados con el sistema colonial portugués, aceptaron las misiones, en las que los jesuitas tenían enfrentamientos con los colonos.

Los jesuitas llegaron en 1650, fundando un colegio en Penedo, pero tuvieron dificultades en instalar sus reducciones, porque la cuenca había sido ocupada por el «fanzendeiro», y el ganado fue exterminando al indígena.

Nos dice Hoornaert, que, al fin, «el ciclo misionero del río San Francisco terminó en una derrota» [116]. El indio fue reemplazado por el negro, y los que quedaron se transformaron en bandoleros o vaqueros *(cabras do sertão)*. La política de Pombal terminará por destruir lo poco que quedaba.

c) *Ciclo maranaense*

Este *tercer* ciclo luso-brasileño debe considerárselo con autonomía relativa —hasta el punto que en la época colonial no era parte del Brasil—. La ocupación francesa de la boca del Amazonas permitió en primer lugar que fueran los *carmelitas* los que comenzaron los trabajos en 1615, desde San Luis, que con Belém do Pará, fueron el eje fundamental de la plataforma de este ciclo. Pero sólo en 1693 (teniendo su auge hasta 1728) los carmelitas portugueses se internarán hasta el Río Negro, Solimoes y Madeira y organizarán una verdadera civilización de «aldeamentos».

Los *franciscanos* se habían hecho presentes desde 1618 en Pará, y trabajaron en el margen izquierdo del Amazonas, teniendo en 1805 dos misiones en estos lugares.

Son sin embargo los *jesuitas* los que dejarán recuerdo de sus ejemplares trabajos. El padre Luis Figueira (1574-1643), como un nuevo padre Kino (éste en Pimería o la actual Arizona), quiso fundar una «Nova Igreja» de indígenas libres de la dominación lusitana, a partir de su propia cultura, como en el Paraguay. En 1652 llega el padre Vieira con 15 compañeros. Trabajarán en torno al mismo río Amazonas, especialmente en el Madeira, parte del Negro, Yapajós, Kingu y muchos otros. En 1697 eran ya 61 padres jesuitas, y en 1757 llegaban a 155.

Debe comprenderse que, como dice Eduardo Hoornaert, el «miedo» era el *pathos* cotidiano del mundo colonial. Pero muy especialmente en el Maranhão,

116. Cf. el t. II citado, p. 75.

donde las disputas de los españoles por el oeste (Quito y sus pretensiones sobre el Amazonas), y el sur (desde Asunción y Buenos Aires), de los franceses, holandeses e ingleses en sus repetidas invasiones, creaban un clima de inestabilidad. Los jesuitas, además, debían defender sus «aldeamentos» de los colonos criollos y portugueses (y de las «bandeiras» de los mismos paulistas), por lo que llegaron a organizar el *Regimento das Missões*, que será el origen del conflicto del año 1686 [117].

El ciclo maranaense es uno de los más importantes en la historia de la evangelización americana, el que sufrió más por la expulsión de los jesuitas en 1757 (como el Paraguay), y que deberá ser estudiado particularmente [118]. Lo cierto es que las misiones del Maranhão y Pará dieron al Brasil el Amazonas, claro es que otros jesuitas darán el Orinoco a Venezuela, el Paraguay a España, etc.

d) *Ciclo «mineiro»*

Dependiendo del ciclo del «sertão» y del litoraleño, surge en el encuentro de ambos, entre el origen del río San Francisco y la costa, un ciclo evangelizatorio particular, con un aumento demográfico enorme, ya que gracias a los minerales preciosos la población europea pasa de 100 mil en el 1700, a 800 mil al fin del siglo XVIII. Ouro Preto dará al Brasil del fin de la época colonial la unidad que faltó a la América española, que se dividirá en muchos pedazos.

Lo importante de señalar es el carácter popular, laical, del proceso de cristianización de este ciclo. Desde el 1700 son las «irmandades», gracias a la renovación espiritual de ciertos movimientos portugueses (como los ermitaños Feliciano Mendes y Lourenço de Nossa Senhora), las que catequizan a los «mamelucos» paulistas, que comienzan a venir en gran número desde 1720, por la fiebre del oro. También son numerosos los africanos (de origen «ashanti») que forman igualmente sus cofradías laicales. Sólo en 1711 llegan algunos carmelitas. El auge del oro dura poco, de 1720 a 1750, a lo que sigue la miseria de muchos buscadores de riqueza. En esta pobreza surge un verdadero movimiento misionero, frecuentemente mesiánico, que como verdaderos ermitaños del Egipto del siglo IV se retiran a la soledad para llorar los pecados y convertir al prójimo.

Por ello el obispado de Mariana, desde 1745, será casi exclusivamente constituido por sacerdotes seculares, con poca o ninguna presencia de religiosos. Los indígenas serán igualmente poco numerosos. Será una sociedad mestiza, con presencia africana, propiamente brasileña, nueva.

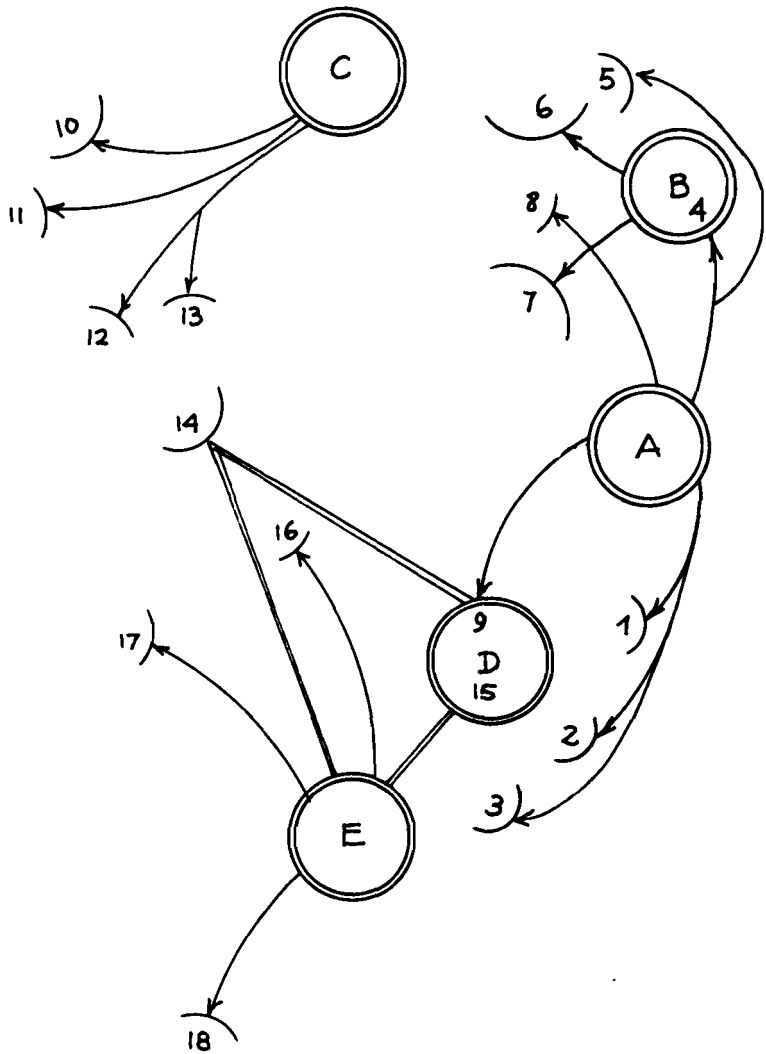
Es interesante resaltar la conclusión de Hoornaert: si las parroquias pombalinas fueron el sustituto de las reducciones en lugares trabajados por jesuitas, en la región del ciclo «mineiro» fue represiva de los movimientos laicales, de las cofradías. ¿No nos hace pensar esto en el intento de controlar las comunidades de base en y por las parroquias?

117. *Ibid.*, 86.

118. Esta cuestión fue estudiada en el IX Simposio de CEHILA, agosto de 1981 en Manaus, y será publicado dentro de poco en portugués y castellano.

ESQUEMA 5.12

Los cinco ciclos evangelizatorios brasileños y maranaense



ACLARACIONES
LOS CINCO CICLOS EVANGELIZATORIOS BRASILEÑOS Y MARANAENSE

Ciclo I: Litoraleño

A. Plataforma fundamental: Salvador de Bahía
1, 2, 3. Diversos frentes litoraleños del sur, incluyendo Río
4, 5. Diversos frentes litoraleños del norte, incluyendo Recife

Ciclo II: Sertanejo o del Río San Francisco
B. Plataforma fundamental: Recife hasta Salvador de Bahía
6. Frente de la costa norte, hasta São Luis
7. Frente del Río San Francisco propiamente dicho
8. Frente hasta Pastos Bons
9. Frente hacia el sur, hasta Curral del Rei

Ciclo III: Maranaense
C. Plataforma fundamental: sobre el eje São Luis-Belém
10. Misiones franciscanas al norte del Amazonas
11. Misiones carmelitas hasta el río Negro
12. Misiones jesuíticas hasta el Madeira
13. Misiones jesuíticas al sur del Amazonas

Ciclo IV: Mineiro
D. Plataforma fundamental entre Vila Rica-Oro Preto
14. Teniendo por vértice a la Vila de Santisima Trinidade (1752), São Paulo y la plataforma fundamental se constituye un triángulo (con doble línea) que corresponde al ciclo IV

Ciclo V: Paulista
E. Plataforma fundamental: São Vicente-Santos-São Paulo
15. El frente mineiro
16. Frente hacia Vila Boa y Vila Real do Senhor
17. Frente de Itatim y Guairá
18. Frente del sur hacia Río Grando do Sul y Uruguay

e) *Ciclo paulista*

Desde São Vicente, Santos y São Paulo, como plataforma de este *quinto* ciclo brasileño, salían las «entradas» (en el lenguaje del conquistador hispánico) o «bandeiras» (en portugués), por las que se exploraba el «sertão», y que llegaban muy lejos, hasta las reducciones del Paraguay, o atravesando el Mato Grosso, hasta las villas de Albuquerque (Corumba), Vila Vela (1752), hasta el Fuerte Príncipe da Beira (1776), hasta entroncar con el Madeira y las misiones jesuíticas. Otras «bandeiras» llegaban a Vila Boa (Goiás) y alcanzaban hasta Pará, São Luis y Pernambuco. La «bandeira» más costera llegaba a Vila Rica (Ouro Preto) y se internaba por el río San Francisco. Estos caminos tenían su «mística». Es explicable el enfrentamiento del «bandeirante» con los jesuitas, en especial cuando se dedicaron a la caza del indígena (desde 1602 por acción de Roque Barreto), primeramente en Guairá, de donde debieron huir los guaraníes y jesuitas hacia el Paraná y Uruguay (como hemos visto en el octavo ciclo hispanoamericano).

Todo comienza con Martín Alfonso de Sousa, que funda São Vicente en 1531, y con el colegio de los jesuitas de São Paulo (1554). Los indígenas que huían de la explotación azucarera de la costa rodearon a los misioneros. Al comienzo del siglo XVII era una villa mestiza («mameluca»), pobre. Los colonos expulsaron a los jesuitas en 1640, explotaron primero a los indios para después dedicarse enteramente a las minas, descubiertas en las regiones de Minas Gerais. Los benedictinos, franciscanos y carmelitas nunca criticaron estructuralmente las costumbres de rapiña de los primitivos habitantes paulistas. Fue un ciclo igualmente laico, que unió el Brasil colonial y que incorporó muchas tierras peleadas palmo a palmo a la corona hispánica.

3. *Ciclo evangelizatorio inglés, holandés y francés* [119]

En las historias de la Iglesia latinoamericana, se deja habitualmente de lado el esfuerzo misional de otros polos de expansión europea, de clara inspiración capitalista, que se hicieron presentes en América latina en torno del ciclo del Caribe, algo en Centroamérica, y especialmente en el Brasil —y en la franja norte de Sudamérica del Maranhão a Venezuela, la *no man land* continental—. Al mismo tiempo, por ser tierras indígenas de plantadores, en su totalidad (ni nómadas ni urbanos), y por su clima tropical, serán colonias de producción de azúcar, cacao u otros productos que propiciaron el sistema esclavista de plantaciones, en régimen capitalista sin embargo. Su fisonomía particular exige de los latinoamericanos una preocupación especial para comprender la lógica de su historia, de su constitución inicial, de su desarrollo y de su progresiva integración a América latina. Es un imperativo político de liberación que América latino-africana aporte su enorme caudal histórico y enriquezca la realidad de nuestro mundo latinoamericano.

No se debería más hablar de América latina «y el Caribe», sino de una América latina que tiene una región de incalculable personalidad y valor: el mundo africano de los trópicos. No debe olvidarse que a fin del siglo XX Brasil tendrá casi 100 millones de habitantes de origen africano, y por ello será la más poblada nación «negra» del mundo (teniendo en cuenta todos los países africanos, es evidente). Además, esta cuestión es fundamental para los fines de CEHILA. Es este área donde el «ecumenismo» se hace efectivo. Si el catolicismo se hizo histórico en América latina por la intervención de España y Portugal, las diversas Iglesias y denominaciones evangélicas, anglicanas, luteranas, se hicieron presentes por la expansión de Inglaterra, Holanda y Francia (principalmente). El protestantismo histórico se origina en la colonización de las metrópolis protestantes. La cruz vino igualmente mezclada con la espada, o con los mercaderes, o con las compañías comerciales.

La emancipación de Holanda del poder español permitió a la emergente nación capitalista hacerse presente como nueva potencia colonialista, y por ello propagadora del cristianismo. En 1602 se funda la «Compañía holandesa de las Indias Orientales», con fines puramente lucrativos, pero que tenía siempre misioneros pagos por la compañía. Años después, por idea de Guilherme Usselinx, surgió la «Compañía de las Indias Occidentales», que tenía fines igualmente religiosos, «para conducir muchos millares de personas a la luz de la verdad y a la bienaventuranza eterna». El «modelo» de cristiandad resurge una vez más, no ya entre católicos sino ahora entre protestantes, no ya ligado al mercantilismo sino ahora al capitalismo que camina hacia la futura revolución industrial.

Los holandeses se hacen presentes, por sus compañías y sus misioneros en Australia (1605), Indochina (toman Solor en 1613), disputan Angola a los portugueses y dominan parte del Brasil (1624-1654); toman Malacca en 1641; y ya en 1614 habían fundado Nieuw Amsterdam (que será Nueva York). La presencia del comerciante capitalista, con sus naves y sus ejércitos, permitía la penetración de misioneros, quienes, por su parte, legitimaban la acción colonizadora («civilizadora» para el europeo), dominadora: una vez más el evangelio

119. Cf. K. Scott Latourette, *A history of the expansion of christianity* III, New York 1973.

había sido absorbido por el «modelo» de cristiandad. En 1668 Ernesto de Welz, misionero y propagador del cristianismo, moría en la Guayana holandesa.

Por su parte Francia tampoco se quedó atrás. En los espacios vacíos del mundo periférico se hizo presente: en 1608 Champlain funda Québec, por corto tiempo ocupan parte del Brasil, y con sus corsarios recorren el mar Caribe (que al fin significará la ocupación occidental de la isla de Santo Domingo: Haití y numerosas islas: Guadalupe, Martinica, las Guayanas francesas, etc.). En 1643 ocupan la isla Reunión en Africa, y en 1664 se funda la «Compañía francesa de las Indias Orientales» en competencia con Inglaterra.

Inglaterra ya desde el siglo XVI disputaba a España el dominio del Caribe, con sus piratas a las órdenes del Estado. Sólo en 1655 ocupará Jamaica en el corazón del «Mediterráneo americano». La Iglesia anglicana no se articulará como la católica en España con el Estado; sin embargo los efectos eran iguales, se trataba de compartir la hegemonía con las clases burguesas triunfantes desde Cromwell. Poco a poco reemplazará en todos los mares a Holanda: en 1639 están en Madrás, en 1661 en Bombay, en 1696 en Calcuta; sus colonos estaban en América del norte desde 1620 con los *Pilgrims*. Es interesante anotar que en 1649 se funda la *Society of New England* (primera sociedad misionera inglesa); en 1698 la *Society for promoting christian Knowledge* para apoyar las misiones en India, y en 1701 la *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (que viene a significar algo así como la *Propaganda fide* para los católicos). La expansión del Imperio inglés llevó consigo la evangelización anglicana de sus colonias.

III. Encuentro, métodos evangelizatorios y conflictos

La evangelización propiamente dicha tiene, como explica Meliá [120], tres momentos estructurales que nunca pueden faltar: el encuentro, la conversión y la vida cristiana consecuente. Del tipo de encuentro, del método de evangelización para la conversión, y de la concepción de la vida cristiana depende el hecho que se ha denominado «evangelización». Por lo general sólo se ha privilegiado la cuestión de los «métodos» de evangelización, y en realidad, la mayoría de las veces no son métodos sino *técnicas* más o menos improvisadas ante situaciones inéditas.

Ante la evangelización hay dos posturas fundamentales, con muchos matices: la postura de cristiandad, cuya consecuencia misionera es la *tabula rasa*, y la postura propiamente misionera de partir desde la situación del evangelizando, con respeto de su exterioridad, su cultura, su historia, su idiosincrasia. El caso límite de la primera actitud es la conquista violenta como condición de la misión, método aplicado por los conquistadores, como por ejemplo Alvarado en Centroamérica o Balalcázar en Nueva Granada. El caso límite del respeto al otro (el «máximo de conciencia crítica posible», en nuestro entender) fue el de las reducciones, en especial las de Paraguay. Entre estos dos

120. B. Meliá, *Para una historia de la evangelización en América latina*, en la obra del mismo título del Simposio de CEHILA publicado en 1977, ya citado, p. 11-32.

extremos se sitúan innumerables experiencias misioneras: con diferentes tipos de primer encuentro, con diversos métodos de conversión y adoctrinamiento y con distintas maneras de interpretar la vida cristiana del indígena (como parte secundaria y dominada de la cristiandad, o como libres y autogestores de su destino aun político).

1. *Situación trágica del «encuentro»*

Globalmente se trata del encuentro de dos totalidades histórico-concretas, la española o portuguesa y la indígena (en los ciclos muy diversos de desarrollo prehistórico). Fue un enfrentamiento primeramente en el nivel de los productos tecnológicos: desde las armas y los caballos, hasta las técnicas de construcción o agricultura, de metalurgia y artesanías textiles. En este nivel se produce ya una derrota en toda la línea de la estructura indígena. Es ya un pueblo vencido.

La dominación en el nivel de la estructura productiva se duplica como dominación política, debido a la superioridad en el arte de la guerra. Prácticamente quedan sometidos al poder hispano-lusitano. Este doble nivel se hace cotidiano, estructural, real por la dominación económica (como hemos visto más arriba). El encuentro entonces es trágico para el indígena, y es necesario situar la cuestión del «encuentro evangelizatorio» en este contexto equívoco, sobre todo teniéndose en cuenta que frecuentemente iba introducido por la lectura el *requerimiento:*

> Por ende, como mejor puedo, os ruego y *requiero* que entendáis bien esto que os he dicho y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello todo el tiempo que fuese justo, y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del Universo Mundo, y al Sumo Pontífice llamado Papa en su nombre, y a su Majestad en su lugar, como superior y señor y rey de las islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación (...) si no lo hiciéreis, o en ello dilación maliciosamente pusiéreis, certifícoos que con la ayuda de Dios entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y maneras que pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de su Majestad, y tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere, como a vasallos que no merecen ni quieren recibir a su señor, y le resisten y contradicen [121].

O el texto que se pone en boca de Valverde ante el Inca:

> Y si los negares, sávete que serás apremiado con guerra a fuego y sangre (...) y te constriñiremos con la espada a que (dejando tu falsa religión) que quieras que no quieras, recibas nuestra fe católica y pagues tributos a nuestro emperador [122].

El proceso de la evangelización debe ser situado en su contexto. Se trata de un *momento* de un choque de clara característica como pocas veces contempla la historia. Fue el choque frontal de dos pueblos, de dos civilizaciones, de distintas estructuras práctico-productivas. Es decir, se enfrentaron los elementos más activos de clases dominantes (cuando la cultura era en América urbana, en otros casos con los individuos más representativos de los clanes de plantadores o nómadas) y unos dominaron a los otros. Si se simplificara

121. Cita de D. Vidart, *Ideología y realidad de América,* Montevideo 1971, 38.
122. Cita de Armas Medina, *o.c.,* 25, en la batalla de Cajamarca.

ahistóricamente, podría decirse que el proceso de evangelización fue simplemente el proceso de dominación ideológica del vencedor sobre el vencido. La evangelización sería el momento de choque interideológico del grupo vencedor sobre el vencido, y la introyección de su propia estructura ideológica. Es evidente que, en este caso, el poder político y económico de los dominadores tenía el mayor interés en esta evangelización, ya que significaba poner *dentro* del mismo dominado la justificación de la dominación que sufrían. Sus dioses habían sido vencidos por ser falsos y demoníacos. El Dios de los vencedores comprobaba en su triunfo su autenticidad. No quedaba sino plegarse; el acto de opresión se consumaba: era dominación productivo-tecnológica, práctica-política, económica, y además religioso-ideológica. No había fisuras y la situación se tornaba irreversible.

El «campo religioso», entonces, jugaría la función de justificar y garantizar con valor de eternidad y veracidad inconmovible, al orden de dominación estructurado por las potencias metropolitanas atlánticas (España y Portugal), y de las clases burocrática y encomendera (o los hacendados y señores de las plantaciones) que se originaba firmemente desde el comienzo de la conquista.

Sin embargo, este análisis simplista ignoraba la *autonomía relativa* del campo religioso, de las contradicciones que existían en la propia Iglesia, y de la autonomía que ésta siempre tendrá con respecto al Estado en el interior de la cristiandad colonial latinoamericana.

En efecto, por diversas razones, no todos los misioneros ni las órdenes aceptaron la identidad entre evangelización y justificación sagrada de los intereses del poder metropolitano y de las nuevas clases dominantes. En el bloque histórico del poder colonial, el misionero buscó y encontró a veces fisuras para manifestar la autonomía de la acción evangelizadora. El mismo indígena lo entendió de inmediato, y de allí la autoridad que cobrará para siempre en la población india.

a) *Visión del mundo india contra visión del mundo hispánica*

En este nivel ideológico la desorganización del «mundo» indio es total, y sin embargo, como siempre, los elementos intencionales permanecen más largamente en vida que los útiles de civilización. La «concepción de la vida» hispánica o lusitana destruye los fundamentos últimos de la «cosmovisión india». Las élites indias —tanto aztecas como incas, al igual que las de todos los pueblos conquistados por los españoles— son, o convertidas a la «visión hispánica del mundo», o relegadas a un puesto secundario de la sociedad, es decir, dejan de ser ideologías de las clases dominantes para transformarse en la de las clases dominadas.

La conciencia india no posee ya las instituciones normales para desarrollar su visión del mundo, lo que nos indica que se ha producido la muerte como pueblo, nación, cultura. El español se escandaliza, por ejemplo, de los sacrificios humanos (uno de los usos pre-hispánicos) sin comprender la significación teológica de tal acto: era el rito esencial de la «renovación cósmica», puesto que los dioses necesitan de sangre para vivir y dar la vida al universo. El español, no pudiendo comprender las causas últimas de la cultura y civilización indias, en vez de mostrar y demostrar su sin-sentido, arremetió globalmente contra la civilización americana pre-hispánica. Por otra parte, es necesario

decirlo, no encontró un interlocutor como Ricci pudo encontrarlo en China. Las civilizaciones estaban haciéndose y no contaban con filósofos y teólogos que hubieran podido realizar el puente entre ambos «núcleos ético-míticos» (del indio al hispánico). Además, la multiplicidad lingüística, cultural, impedía al conquistador asumir la riqueza de todos los pueblos conquistados.

La visión del mundo hispánica dirige la nueva civilización americana, en los puestos clave, como la élite política, cultural, y sin que ningún otro grupo organizado pueda hacerle frente. La civilización india —en tanto que sistema viviente y orgánico con posibilidad de evolución— desaparece, pasando la raza india a ser una clase social que el español tratará de no dejar ya penetrar en la élite dirigente. Ese es el hecho trágico pero real: la comprensión de la vida pre-hispánica ha sido pulverizada.

b) *La tarea del misionero*

Por la organización del Imperio hispánico y lusitano, la Iglesia significaba aproximadamente el aparato responsable y consciente de la visión del mundo hispánico, ya que eran eclesiásticos los que poseían las universidades, los colegios, las imprentas, como hemos visto. La mayoría de la élite intelectual hispánica estaba constituida por sacerdotes. Por otra parte ningún miembro de la élite intelectual que no fuera misionero, partía a América a cumplir una función cultural. Este hecho determinó que los nobles y guerreros —o los simples colonos— fueran a América a defender los intereses de la corona o el Patronato, y que la Iglesia se comprometiera de hecho en la tarea de evangelización y aculturación de los pueblos descubiertos.

Es decir, la comprensión de la vida propiamente cristiana —la fe, la tradición viviente, que por esencia trasciende toda cultura humana o civilización— se encuentra comprometida con el «núcleo ético-mítico» de una cultura dada, la hispánica. Cultura hispánica y cristianismo se identifican así. Esta identidad es absoluta en el caso del conquistador: para él, ser español y cristiano es idéntico (así como para el árabe ser miembro de la *umma* y ser mahometano es idéntico). Para el indio igualmente: ser español o pertenecer a su civilización y ser cristiano es idéntico (ya que adoptar o respetar la autoridad del Inca, por ejemplo, es respetar y adorar sus dioses). Sólo el cuerpo de misioneros —y no todos— fue descubriendo la necesidad de distinguir claramente entre «hispanismo» y «cristianismo» (entre la comprensión de la fe cristiana y la civilización hispánica).

La tarea propiamente misionera habría debido ser: la conversión de cada miembro de la cultura india a la Iglesia; y la conversión masiva de dicha cultura por un diálogo centenario entre los apologistas cristianos nacidos en la cultura india que habrían criticado dichas culturas desde la perspectiva de la comprensión cristiana. Habiendo desaparecido los organismos normales de la civilización india, el misionero se encontraba con elementos desintegrados y dispersos, y aunque el primer impacto, el bautismo, pareciera relativamente fácil, sobrenada y permanece difuso e incontrolable un paganismo ambiental difícil de discernir y evangelizar.

La expansión hispánica o lusitana se realizaba a la manera del Imperio Romano, a la manera de los reinos de las cruzadas medievales, a la manera de los califatos árabes: se ocupa militarmente una región, se pacifica, se organiza

el gobierno y se convierte la población a la religión de los invasores (en el caso romano se toman sus dioses y se los introduce en el Panteón). Era lo normal para un Imperio precristiano. Pero si dicho Imperio se denominaba cristiano, los misioneros, los profetas, no podían menos que levantarse y clamar al cielo, tal como lo hizo Montesinos. Aquella voz del sacerdote español no dejó jamás de resonar en la historia de la Iglesia latinoamericana. Saber escucharla, saber discernirla, saber mostrarla es la tarea del historiador de la Iglesia.

Se ha hablado, y con razón, de un «sentido misional de la conquista». Sin embargo, dicha fórmula podría encubrir un equívoco, que evidentemente algunos autores han sabido discernir, pero quizás no todos.

Hablar de un «sentido misional» significa ante todo definir su importancia: ¿Ese «sentido» ha sido el principal, el esencial, o un fin secundario, marginal? ¿Ha sido el fin único o por el contrario el aparente?

La conquista ha sido la expansión de la «cristiandad» de tipo hispánico-lusitano, incluyendo todo lo de ambiguo que tal fórmula contiene. Si se comprende entonces la estructura propia de una «cristiandad» hispánica, se comprenderán al mismo tiempo los diversos elementos que la constituyen, y las falsas contradiccioines desaparecen de inmediato.

España y Portugal pudieron ser al mismo tiempo una «cristiandad nacional» del tipo medieval —donde existe la confusión entre lo espiritual y temporal, un cesaropapismo *sui generis*— y al mismo tiempo, una potencia inspirada en el naciente capitalismo. Se es un Estado organizado para la defensa de las compañías privadas —como Venecia, Holanda y después Inglaterra—, o se es un Estado organizado según el tipo imperial, tales como el Imperio bizantino del Oriente o el Sacro Imperio germánico. En la empresa de las cruzadas, los fines espirituales y políticos que los francos y anglosajones se proponían eran diversos a los objetivos económicos de los venecianos o genoveses. Pero debemos aclarar que los fines de los francos no eran exclusivamente espirituales sino también políticos, ya que la organización de los Reinos cristianos en el Oriente nos lo muestra: se trata de la cristiandad.

Igualmente España y Portugal, que, en su expansión como reinos cristianos, incluían, ambiguamente mezclados, dos fines indisolubles: la dominación de las tierras y sus habitantes bajo el poder temporal de la corona, y la evangelización de los pueblos por la incorporación a la Iglesia, fuerza espiritual del Reino. Los fines políticos no deben ser distinguidos absolutamente de los meramente económicos o de explotación capitalista, tales como la Compañía Alemana de Venezuela o el modo propio de organización del Commonwealth. Isabel y Fernando, Carlos y Felipe tuvieron fines políticos tanto en Europa como en América, y necesitaron invertir cuantiosas sumas; sus fines sin embargo no eran meramente económicos.

Los fines propiamente religiosos o misionales pueden concebirse como una parte integrante de la empresa de expansión —y por lo tanto esencialmente mezclados con los fines políticos de un reino cristiano—, o libres de toda mezcla o ambigüedad y como fin propio, no ya de expansión de un reino cristiano sino de la sola Iglesia.

La historia de las misiones en América hispánica y lusitana es esa permanente crisis entre un estado que incluye a los fines de la Iglesia entre sus «medios» de expansión —posición aceptada plenamente por muchos miembros de la Iglesia, ciertamente no por los más preclaros—, y los de una Iglesia que toma paulatinamente conciencia de la necesidad de la libertad, de la pobreza,

pero también de la caridad, de la separación de los fines políticos de la expansión y de los objetivos misionales de la Iglesia. Las Casas será el primero en dar la voz de alerta proponiendo la evangelización pacífica: los misioneros deben ir a los indios antes que las armas (que apoyan los fines políticos). Serán los jesuitas, en particular, con su subordinación directa al papa y su relativa independencia ante la corona, los que mostrarán sin equívocos un sentido «exclusivamente» misional.

¿Cómo se ha enjuiciado este período evangelizador colonial, tanto como obra civilizadora, como en relación a la Iglesia?

a) Unos —los que apoyan la «leyenda negra»— denigran, critican la obra de España y Portugal, llamándoles, por una parte, intolerantes —por el método de la *tabula rasa*—, explotadores —por la extracción del oro y la plata—, esclavistas —por la actitud ante el indio—, y al fin superficiales —por cuanto el nuevo cristianismo implantado en América sería meramente superficial y cuasi pagano.

b) Otros, los que defienden la «leyenda hispanista», llegan a proponer de tal modo los documentos y los testimonios de la época, que presentan una España y Portugal de tal grado misional, que la identifican casi con la Iglesia católica, además de calificar su obra de perfecta. Se apoyan para ello más en la letra de las leyes y los documentos que en la realidad.

c) La verdad es que los Reyes Católicos, los Austrias y los Braganza, tenían una política de expansión guerrera, económicamente mercantilista, y de evangelización, que pretendía unificar Europa y el mundo en la Iglesia católica bajo el signo de la cruz. Pero tan generoso fin necesitaba medios, y esos medios fueron comprados con el oro y la plata que los indios —organizados en la mita y otros sistemas— extraían de las minas americanas. La explotación de dichos metales preciosos —lo mismo que la producción agropecuaria de la colonia— instauró todo un sistema económico-social con privilegios y monopolios, que se oponían de hecho a la evangelización.

La Iglesia misionera se opuso desde el comienzo a este estado de cosas, pero aunque todo lo positivo que se hizo en beneficio del indio surgió del misionero o por su sugerencia, de hecho, la injusticia fue imposible de extirpar: era estructural.

La Iglesia debió situarse con autonomía con respecto a tres polos: la corona —ligada por el sistema de Patronato—, la sociedad hispánico-criolla a la cual se unificaba naturalmente por una solidaridad étnico-cultural, las comunidades indias a las cuales se dirigió con el fin de evangelizarlas y protegerlas —los obispos eran los protectores natos del indio—, y sin embargo, habiendo cumplido heroicos sacrificios (sobre todo en los primeros tiempos en cada tierra de misión) decayó, después, dicho espíritu estrictamente misionero.

2. *Distintas maneras de evangelizar* [123]

Las órdenes religiosas, el clero secular, los laicos, el pueblo cristiano tuvo diversas maneras de evangelizar. No sólo dependía del agente evangelizatorio (cada orden lo hacía de manera diversa), sino igualmente por el grado de cultura de los indígenas (nómadas, plantadores, urbanos), y por la situación histórico concreta (en períodos de prolongada paz o estando en continuas guerras; en este último caso, como muchos mayas, los chichimecas o los araucanos, opusieron resistencia armada a la conquista y evangelización). También dependía la manera de evangelizar del modo de la conquista. Si había sido benigna había otra reacción por parte de los indígenas. Si había sido violenta es de esperar otra posición.

De todas maneras, entre los múltiples modos de evangelizar podemos distinguir dos posiciones extremas, entre las cuales había muchas intermedias. Por una parte, los que admiten como convenientes y necesarias las estructuras coloniales y hasta la violencia de la conquista como condición de posibilidad de la evangelización. Algunos no propician la violencia, pero la creen un mal necesario para fines superiores. En general, las órdenes franciscana, mercedaria, agustina o carmelita se articularon con facilidad a esta postura. En su extremo sería el método de la *tabula rasa*. Es decir, se hacía caso omiso de lo que el indio era como cultura, tradición, historia, costumbres, y se imponía una «doctrina» (que no siempre era la *fe* comunitaria de un pueblo cristiano evangelizado).

Por otra parte, algunos optaron por evangelizar con autonomía relativa o absoluta (este último fue el caso de las Reducciones) de las estructuras de la cristiandad, y más allá de la violencia de las armas. Iniciado este modo por los dominicos en el Caribe, y siendo Bartolomé de las Casas su mejor apóstol en su obra *Del único modo,* serán los jesuitas (tanto en Brasil como en América hispana) los que propugnarán este método. La expulsión de los jesuitas de América tiene relación directa a esta opción evangelizadora: es necesario proclamar la fe cristiana y la praxis de justicia *fuera* del orden colonial. Claro que no hubo sólo reducciones o «aldeamentos» jesuitas; los hubo igualmente franciscanos (los primeros del Paraguay por ejemplo y que reemplazaron a los jesuitas), carmelitas (como en el Maranhão), capuchinos (como en el Orinoco), agustinos (entre los ríos Meta y Casanaré al este de Bogotá), etc.

El último tipo de métodos supone aprecio y valoración de la cultura del otro, del evangelizado. Por el contrario, el método de la *tabula rasa* llevará a erróneas consecuencias, que se dejarán ver, en el Asia, en el lamentable hecho de la «Querella de los ritos», que retrasará por siglos la evangelización de la China, la India y el Japón.

123. Véase las obras de P. Borges y C. Bayle ya citadas, y además J. Specker, *Die Einschätzung der Heiligen Schrift in den Spanisch-amerikanischen Missionen:* Neue Zeitschrift für Missions Wissenschaft (Beckenried) XVIII/4 (1962) 241-154; XI/1 (1963) 11-28; G. Guarda, *El apostalado seglar en la cristianización de América:* Historia (Santiago) 7 (1968) 205-225; C. E. Mesa, *Administración de los sacramentos en el periodo colonial:* Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica (1971) 72-106; L. Ming Chuang, *Estudio comparativo de los métodos misionales en América y Asia durante el siglo XVI:* Revista de la Universidad de Madrid XIV/54-56 (1965); F. Saiz Díez, *Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica,* Madrid 1969; J. Terradas Soler, *Una epopeya misionera. La conquista y colonización de América vistas desde Roma,* Madrid 1962; L. Tormo, *Los pecadores en la evangelización de Indias:* Missionalia Hispanica XXV/74 (1968) 245-256.

a) *El método de la «tabula rasa»*

Bajo este título queremos reunir todos los modos evangelizatorios que partían ingenuamente de la proclamación de una «doctrina» ibérica, europea, de la cristiandad, sin tomar en cuenta el grado cultural, la situación objetiva del indígena, o del esclavo negro. No había respeto por el otro, por su cultura. Se predicaba la «doctrina» a partir de la dominación militar o por compulsión parcial, o con desprecio de la cultura indígena.

Este modo evangelizatorio, pedagógicamente, correspondería al tipo «bancario», donde al educando se lo sitúa en posición pasiva, receptiva, memorativa, oprimido ideológicamente. Ginés de Sepúlveda fue el teórico de este método evangelizatorio:

> Así como estamos obligados a mostrar el camino a los hombres errantes, así la ley de la naturaleza y de la caridad humana nos obliga a traer a los paganos al conocimiento de la verdadera religión *aun contra su voluntad.* No digo que se bautice por la fuerza, sino cuanto depende de nosotros se les retraiga del precipicio y se les muestre el camino de la verdad por medio de piadosas enseñanzas y evangélica predicación, y como esto me parece que no puede hacerse de otro modo que *sometiéndoles primero a nuestro dominio,* creo que los bárbaros pueden ser conquistados con el mismo derecho que pueden ser compelidos a oír el evangelio [124].

El teólogo del método de la *tabula rasa,* y más que *rasa* arrasante, dice todavía:

> Da tú a los apóstoles de nuestro tiempo aquella perfección de fe, aquella virtud de milagros y don de lenguas con que sometían y dominaban a los enemigos más impíos; ahora, por nuestras culpas no vemos milagro ninguno o son rarísimos, no se puede ir sin prudencia, que sería tentar a Dios; *no hay ningún otro camino seguro* para la predicación del evangelio que *el conquistar por la fuerza de las armas* aquellas regiones [125].

De hecho, este fue el método que se usó en la mayoría de los casos. La conquista antecedió a la evangelización, y cuando llegaba el misionero a un lugar ya la situación estaba «pacificada», es decir, los indios dominados por la fuerza de las armas. Esto aconteció en los núcleos poblacionales del Caribe, de México, de Centroamérica, de Perú, de Colombia, del Plata, y en parte en el Brasil.

En el mejor de los casos se adoptó una posición paternalista, que no deja por ello de ser de *tabula rasa.* Mendieta expresa bien esta posición, cuando dice que a los judíos se los podía convertir con razones y a partir de la Escritura, a los moros con la predicación y el buen ejemplo de justas costumbres, pero a los indígenas americanos era distinto:

> Pues para que estos indios gentilicios, que además de la ignorancia del camino de la verdad, están ocasionados y dispuestos para caer, así en las cosas de la fe como en la guarda de los mandamientos de Dios, de pura flaqueza, por ser la gente más débil que se ha visto, no bastará la simple predicación del evangelio... De estos dijo Dios a su siervo: compéleles a que entren, no violentados ni de los cabellos con aspereza y malos tratamientos (como algunos lo hacen), sino guiándolos con autoridad y poder de padres que tienen facultad para ir a la mano de sus hijos en lo malo y dañoso [126].

124. *Democrates Alter* XXI, en *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid) XXI, 336.
125. *Ibid.*, 337.
126. *Historia eclesiástica indiana* I, México 1870, 26-28.

En otra línea, la posición del mismo padre Vitoria se inclina por último a una compulsión parcial, cuando dice:

> Si los bárbaros, ya sean los señores, ya el pueblo mismo, impidieron a los españoles anunciar libremente el evangelio, los españoles, después de razonarle para evitar el escándalo pueden predicarles aun contra su voluntad, y entregarse a la conversión de dicha gente, y, si para esta obra fuera necesario aceptar la guerra o iniciarla, podrán hacerla hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el evangelio [127].

Debemos entonces subrayar que en el primer momento de la conquista, en la primera parte del siglo XVI, que fue el momento fundamental de la evangelización, la mayoría de la población indígena fue primeramente dominada y después catequizada. Los naturales fueron evangelizados frecuentemente de la siguiente manera:

> La primera, por fuerza y con violencia, sin que precediese catequización ni enseñanza ninguna, como sucedió en la Puná, Túmbez, Cajamarca, Pachacamac, Lima y otros lugares, cuando los predicadores eran soldados y los baptizados idiotas y los baptizados traídos en colleras o cadenas o atados... Estos que así fueron baptizados, todos. En cuanto a lo primero, no recibieron la gracia del baptismo; en cuanto a lo segundo, los más de ellos, según se entiende, no recibirán ni el mismo sacramento ni el carácter porque directamente no quisieron tal cosa en el interior [128].

Cuando decimos que este método fue el que se usó en la mayoría de casos, no queremos indicar que la obra misional se redujo a ello. Muy por el contrario, con posterioridad al dominio armado de los indios, la obra evangelizadora comenzó a usar otros métodos o técnicas, y hasta se opuso globalmente a los primeros actos de violencia. Sin embargo, el misionero utilizó o partió de la situación establecida estructuralmente por la primera conquista armada, y por la dominación de los jefes y principales al «requerimiento», a la aceptación bajo violencia del evangelio. Los métodos pacíficos posteriores no son por ello negados, pero su contexto fundamental no debe ser olvidado: el pueblo indígena era ya un pueblo oprimido, y sólo en las reducciones se pretendió volverles parte de su «prístina libertad» de la que habla Bartolomé de las Casas en su *Testamento.*

Aun grandes y ejemplares misioneros, como Motolinía (que significaba en nahuatl: «el pobre», lo que indica la pobreza efectiva de aquel franciscano fruto de la reforma de Cisneros) o como Zumárraga, sin embargo admitieron la estructura de dominación como necesaria. El método de la *tabula rasa* puede ser cumplido con el ejercicio violento de las armas, o con la aceptación de que los indígenas son niños, *rudos,* cuyas costumbres los han vuelto «bestiales». Es decir, evangelizar es civilizar, y civilizar es europeizar.

Este es el marco teórico esencial del método por el que se *adoctrina,* pero no se transmite sino en líneas torcidas el «evangelio de liberación de los pobres» (Lc 4,18).

Que se usen las técnicas de explicar algunas verdades por gestos, como en el Caribe; que se forme un laicado indígena juvenil para que hablen en su lengua a sus mayores; que se aprenda aun la lengua de los pueblos conquistados, todo esto no cambia que el método sea de *tabula rasa.* Lo que hace el conocimiento lingüístico o etnológico es mejorar la penetración de una doc-

127. *Relecciones sobre los indios,* Buenos Aires 1947, 112-113.
128. *Tres relaciones de antigüedades peruanas,* Asunción del Paraguay 1950, 187-188.

trina dominadora, de una religión de cristiandad articulada al Estado y a las clases dominantes nacientes. Es un adoctrinar para crear consenso y permitir así la hegemonía pacífica, si fuera posible, de la sociedad política coactiva y de un sistema económico de explotación del indio y del esclavo negro.

De todas maneras, como veremos, Dios escribe derecho sobre líneas torcidas y, de todas maneras y hasta contra la voluntad de los dominadores, siendo la Iglesia una institución-*profética,* las clases dominadas fueron cobrando conciencia de «pueblo cristiano», y fue en nombre de su fe cristiana (que a través de la estructura de dominación dejaron testimoniar santos, héroes, laicos y religiosos) como supieron rebelarse contra el orden injusto: como las rebeliones indígenas, de esclavos, o como la revolución de emancipación de los criollos contra la cristiandad peninsular.

Es evidente, entonces, que el mesianismo nacional tanto de España como de Portugal, el «catolicismo guerreiro» como le llama Hoornaert, unifica los fines del cristianismo con los de la cristiandad, y en este caso puede aceptarse la exterioridad de las culturas indígenas. La *tabula rasa* es el método adecuado a la cristiandad hispano-lusitana.

b) *Métodos pacíficos*

No todos los métodos pacíficos dejaban por ello de ser de *tabula rasa.* Como hemos dicho, muchos misioneros entraban a tierras previamente dominadas, «pacificadas», y por ello no necesitaban de las armas, pero no por ello dejaban de despreciar a las culturas indígenas, o ejercían todo tipo de paternalismo o dominación pedagógica. De todas maneras existieron experiencias propiamente evangelizadoras sin intervención del brazo armado secular.

Una vez más debemos referirnos a la obra de Bartolomé, ya indicada en la expansión misionera en América central: *Del único modo,* en donde rechazándose aun la razón de Francisco de Vitoria, se indica que no hay *ninguna razón* para hacer la guerra o violencia al indígena. La evangelización ha de hacerse por «la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad». Evidentemente, este método suponía el respeto de la cultura indígena, su dignidad como ser humano, y de allí la importancia de la bula pontificia de 1537, *Altitudo divini consilii,* en donde Pablo II reconoce la dignidad humana del indígena, pero define las condiciones que deberán cumplirse en adelante para impartir el bautismo [129].

Esta bula, lo mismo que las *Leyes Nuevas* de 1542, fue el triunfo pasajero de una generación de misioneros que impusieron sus puntos de vista ante el emperador Carlos V y contra el interés de los encomenderos. El método de la evangelización sin armas se apoyaba principalmente en un conocimiento etnográfico de la dignidad del indígena o del esclavo negro, y por ello tendió a evangelizar *fuera de la cristiandad* sin intervención de españoles, criollos ni mestizos *(ladinos, mamelucos).* Sin embargo, el conocimiento etnológico podía tener dos intenciones: conocer las creencias de los indígenas para extirparlas de raíz, o para escoger lo bueno, negar lo equivocado, y proseguir con los valores positivos. Por desgracia, y de nuevo, el conocimiento etnológico en la mayoría de los casos era para extirpar la idolatría con conocimiento de causa:

129. Véase mi obra *El episcopado hispanoamericano* IX, 162 s; Hernáez, *Colección de bulas y breves* I, 65-67; *AGI,* Patronato 2, 38.

> No es sólo útil, sino del todo necesario —dice el gran José Acosta—, que los cristianos y maestros de la Ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos, para ver si clara y disimuladamente las usan también ahora los indios [130].

Es decir, para Acosta es necesario conocer el enemigo. Para Bernardino de Sahagún, el conocimiento etnológico, y él lo realizó con ejemplar y científica perfección, tenía semejante sentido:

> El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causas procede la enfermedad... Los pecados de idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas, que son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es saber esto; en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas, sin que lo entendamos, y dicen algunos, excusándoles, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde sale, que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan, ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán, ni aunque se lo digan [131].

Esta línea franciscana era diferente a la de los dominicos, y Bartolomé de las Casas, que defendían la dignidad de la cultura indígena, intrínsecamente, y no sólo por el conocimiento que pudiera obtenerse para destruirla mejor.

Puede verse entonces que un método pacífico no por ello dejaba de ser de *tabula rasa,* y que bajo el mejor conocimiento de lengua y costumbres puede ocultarse la intención histórica de destruir la cultura del otro acusada de demoníaca o idolátrica simplemente por ser otra que la de la cristiandad.

De todas maneras, estos métodos exigían ciertas *técnicas.* La primera era aprender la lengua. En este aspecto no debe olvidarse que tanto en reales cédulas como en sínodos y concilios provinciales se instaba al aprendizaje de las lenguas indígenas. En los seminarios de México, Lima y otros lugares, lo mismo que en las universidades, había cátedra de lengua, en cuyo examen debían probar entender una confesión y poder predicar la doctrina. La castellanización se impuso mucho después del siglo XVI y de ninguna manera puede culparse al proceso evangelizatorio. En Brasil la lengua tupi-guaraní llegó a ser la lengua usual del *sertão,* y los paulistas en sus «bandeiras» la propagaron por el interior: la universalizaron. Esto se debió al esfuerzo de los jesuitas por usar una lengua del lugar y no el portugués. El tema ha sido estudiado.

Pero lo importante no es saber la lengua, porque «una vez que se poseía suficientemente la lengua indígena, un problema se planteaba: el de la presentación del dogma en esa lengua» [132]. Esto suponía, en primer lugar, qué tipo de dogma se predicaría (el del modelo de cristiandad o de un cristianismo profético), y cómo se predicaría a partir de la cultura del otro. En general, en los conceptos tenidos por el misionero como centrales se usó la palabra española o portuguesa. Así, palabras tales como «Dios», «Virgen María», «alma», «sacramentos», etc., aparecen en los catecismos en lengua europea. Conceptos tales como «creación», «carne», «historia», etc., se tradujeron en las lenguas autóctonas. Estas palabras claves nos manifiestan, por otra parte, la deformación teológica de la época, y cuáles núcleos eran los centrales en la teología del momento.

130. *Historia natural y moral de las Indias,* 139 s.
131. *Historia general de las cosas de Nueva España,* prólogo.
132. R. Ricard, *o.c.,* 72.

Por lo general, el usar un traductor intermediario corregía algunos males, pero no todos, porque el indígena intérprete había sido sometido a un proceso de aculturación acelerada:

> Y aquí (en Santo Domingo) hizo echar un indio de los que traía de Castilla, encargándole que induciese a todos los indios de su tierra, que era la provincia de Samaná, el amor de los cristianos y contase la grandeza de los Reyes de Castilla y las grandes cosas de estos Reinos. Después no supo deste indio más, creyóse que debió morir [133].

En efecto, los primeros indígenas bautizados fueron detenidos por los otros como traidores a su pueblo. En Santo Domingo, cuando mataron a los dos primeros indígenas cristianos, éstos exclamaron «Dios Aboriachacha», que significa: «Yo soy el siervo de Dios» [134], pero para sus hermanos era un traidor.

En el Perú, cuando los indígenas regresaban a sus pueblos para comunicarles el evangelio, en la primera época eran sacrificados:

> Y el recibimiento que sus caciques les hacían era sacrificarlos, porque eran cristianos... Y de un cacique yo soy testigo, porque se lo reñí y él confesó que había sacrificado una india y, viendo esto, no pueden dejar de sentirlo [135].

Con el tiempo, sin embargo, la evangelización había penetrado en la conciencia del pueblo indígena, y la cristianización se afirmó en la segunda y tercera generación, a fines del siglo XVI.

Lo que había sido una rápida enseñanza, contra lo que se levantaba airado el obispo de Michoacán, Don Vasco de Quiroga, que exigía que el catecumenado se realizara como en la «Iglesia primitiva», será por la catequesis infantil una «doctrina» que irá penetrando lentamente en las costumbres populares, adquiriendo la fisonomía de un momento constitutivo de la conciencia popular.

El catecismo no era la única expresión evangelizadora. Por el contrario, fueron naciendo lentamente estructuras evangelizadoras del mismo «pueblo cristiano». Así por ejemplo en México cada doctrina, aun si no había sacerdote, tenía su *fiscal* o *mandón* (*tepixques* en náhuatl), que era «el encargado de reunir a los habitantes para la misa y el catecismo, que debía presentar en la visita del obispo a los jóvenes y adultos para la confirmación, vigilaba que los recién nacidos recibieran el bautismo y se confesaran los adultos en cuaresma, lo mismo hacía con los matrimonios, con las costumbres de los esposos, ya que debía señalar los casos de adulterio y concubinato, denunciar a los borrachos, impenitentes y mercaderes de vino» [136]. La evangelización, entonces, bien pronto fue asumida por los laicos, por los indígenas mismos.

Debemos volver a repetir que sólo en el caso de las reducciones o *aldeamentos* el método evangelizador llegó a sus mejores resultados, porque no consistió sólo en enseñar una doctrina, sino en vivir en la comunidad la justicia, sin opresiones, fuera del sistema económico y político hispano-lusitano, la vida de la fe, de la caridad fraterna en la corresponsabilidad mutua del trabajo compartido con propiedad comunal de bienes, y con una cierta representación auténticamente democrática en la elección de sus alcaldes. La sociedad española primero, y criolla blanca después, por intermedio de los ladinos y mamelucos, destruyó este intento evangelizador ejemplar.

133. B. de las Casas, *Historia de las Indias*, I, 249.
134. Cf. f. Colón, *Historia del Almirante*, II, p. 12.
135. R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* I, 251-252.
136. R. Ricard, *o.c.*, 118-119.

3. *La santa sede critica el sistema misional del Patronato* [137]

Aunque numerosos conservadores latinoamericanos han defendido el Patronato, no en nombre del cristianismo sino de la cristiandad, olvidan que la santa sede criticó clara y fuertemente al sistema misional del Patronato desde fines del siglo XVI y comienzo del XVII, cuando los primeros signos de debilidad hispano-lusitanos mostraron la necesidad de que la obra misional cobrara autonomía de la praxis conquistadora o mercantil de los Estados ibéricos. Además, la experiencia española no era idéntica a la portuguesa, siendo esta segunda realizada dentro de un Estado con menor poder coactivo, es decir, permitiendo experiencias con mayor grado de criticidad. Si a esto agregamos la entrada en el botín colonial de Holanda, y lentamente de Francia (como país católico) e Inglaterra, la santa sede tenía puntos de apoyo para reivindicar la autonomía de la labor evangelizadora con respecto a España. Razones geopolíticas permitieron la fundación de la *Propaganda fide* y dieron las condiciones para lo que se ha dado en llamar la «Querella de los ritos».

Después de tantas debilidades, Roma comenzó una política más coherente con la libertad del evangelio.

a) *La «Propaganda»*

Ya con Pío V, santo, impulsado por las obras de los jesuitas, o por ellos mismos, pensó organizar misiones dependientes de Roma. Pero la voluntad patronal de Felipe II lo disuadió rápidamente. Sólo en 1622 el proyecto tomó forma, gracias a los empeños del insigne cardenal Ingoli, fundador de la *Propaganda fide,* y sobre el cual los hispanistas buscan la manera de ocultar lo que pensaba de las misiones del Patronato hispánico (unificado en esa época, porque Portugal había perdido su autonomía hasta 1640).

En el informe del 13 de junio de 1625 señala que hay continuos conflictos entre obispos y religiosos, entre todas las órdenes y los jesuitas. La fiebre mercantil invade el corazón de demasiados misioneros, que buscan enriquecerse para volver a Europa. Los jesuitas son defendidos, ya que no debemos olvidar que fueron los más fieles a Roma, contra el Patronato. Se indica igualmente que la oposición entre españoles y portugueses agrega nuevos conflictos a los ya existentes. Los obispos no conceden exenciones a los religiosos, y éstos sólo velan por su propio instituto. Ingoli sugiere: no mezclar en una misma diócesis jesuitas y otras órdenes, portugueses y castellanos; prefiere nombrar obispos seculares, controlar obispos y religiosos por medio de delegados apostólicos que residirían en dichos territorios y que sucederían a los obispos en sede vacante, y que efectuarían informaciones regularmente a la congregación romana.

137. Véanse los tomos X al XIV de L. Pastor, *Geschichte der Päpste,* Freiburg 1926-1930; O. Mejer, *Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht,* Leipzig 1852; y más recientes F. Rousseau, *L'idée missionnaire aux XVIe. et XVIIe. siècles,* Paris 1930, o G. Goyau, *Missions et missionnaires,* capítulos 5 y 6 (Bloud et Gay, Paris 1931); G. B. Tragella, *Le origini della Sacra Congr. di Propaganda Fide:* Rivista di Studi Missionari (Roma) (1923) 147.s; L. Lopetegui, *San Francisco de Borja y el plan misional de san Pío V,* en *Archivum historicum S. J.* (1942) 1-26.

En un segundo informe del 28 de noviembre de 1628, vuelve a analizar los vicios del sistema misional del Patronato: ignorancia de las lenguas, extensión paralizante de las diócesis y parroquias, ocupación de los sacerdotes en cuestiones civiles, comercio de vino y otros, malos tratamientos del indígena. Proponía formación de un clero indígena que no debía ser auxiliar del clero europeo. Muestra que los indios, así como los chinos, japoneses e indochinos, han sabido producir grandes culturas, y por ello podrían constituir una verdadera Iglesia autóctona, con sus sacerdotes. Es necesario crear muchas diócesis, nombrar nuncios.

En un tercer informe, posiblemente de 1644, ataca frontalmente al Patronato real. Es ya insoportable la ingerencia de los reyes, virreyes y otras autoridades en el gobierno de las causas eclesiásticas, en la elección de los capitulares, ordenando y organizando la Iglesia hasta en sus ínfimos detalles, proponiendo individuos injustos a cargos importantes. Las Reales cédulas se arrogan el derecho de tratar cuestiones espirituales y quieren ser tenidas como breves apostólicos.

Téngase en cuenta que dichas críticas no vienen de algún unilateral historiador liberal, sino del cardenal de la Curia romana que fundaba la insigne *Propaganda* (hoy denominada Congregación para la evangelización de los pueblos). En efecto, «la crítica era tremenda. Aquí o allí se ocupaba de los mismos misioneros: una cierta complicidad con las autoridades civiles por el comercio del vino, por la negligencia en el apostolado entre esclavos negros, por la identificación con el colonialismo; por la gran dureza con la que exigían el diezmo y los tributos. Los jesuitas también eran recriminados por egoísmo, por violencia e intolerancia con respecto a los otros religiosos. Los obispos se negaban a ordenar indígenas y la simonía se hacía presente para adquirir dignidades eclesiásticas. Demasiados sacerdotes, ocupados del juego y la caza, no se ocupaban de distribuir los sacramentos. Los religiosos querellaban continuamente y no se ocupaban de las almas. Las visitas episcopales, demasiado pomposas, producían más mal que bien. Los superiores oprimían a sus inferiores, que no tenían posibilidad de un recurso a una autoridad imparcial. No había suficientes seminarios» [138].

Debemos recordar que era un momento crítico. Dos años antes, en 1642, la santa sede había condenado la obra de Juan Solórzano Pereira, *De Indiarum jure*, escrito y publicado por el Consejo de Indias, donde Felipe III había hecho fundamentar su derecho patronal a tal punto que los reyes eran los vicarios del romano pontífice y de Dios en las Indias. Roma puso en el *Index* esta obra, condenando así el regalismo extremo, pero indicando con esto su reprobación por el excesivo control dominador del Estado hispano sobre la Iglesia en las Indias y Brasil.

A todo esto habría que agregar que Portugal, al recuperar su autonomía (ya que estuvo sometida a España de 1580 a 1640), se vio impedido de proponer obispos para la metrópoli, para Brasil, Africa y Asia, porque el rey español impedía que se reconociera al rey de la casa de Braganza, que se había liberado del poder hispánico. En 1649 había sólo un obispo en todo Portugal, ninguno en Brasil, Africa, sólo dos en India (Goa y Cranganor). Las sedes de Cochin, Meliapur, Malacca, Macao y Funay estaban vacantes.

138. S. Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques* II, 127-128.

La reconciliación completa con Portugal se cumplirá en 1737, entre Clemente XII y Juan V, aunque había comenzado en 1669 por el breve enviado por Clemente IX a Dom Pedro.

Lo cierto es que la *Propaganda* nada pudo hacer en América. Los reyes se cuidaron de impedir toda intervención directa de esta congregación. En 1685 se expide esta real cédula:

> Por quanto el Rey mi Señor, y Padre (que está en gloria) por cédula de diez y siete de Octubre del año pasado de mil seiscientos y cincuenta y nueve, tuvo por bien de mandar cumplir y observar lo dispuesto por las que en ellas se mencionan, sobre que no se usase de los Breves, Patentes y otras letras de Roma, si no estuviesen passados por mi Consejo de las Indias; y aora Don Francisco Bernardo de Quirós, mi Agente General en Roma, me ha dado cuenta en carta de veinte de Mayo deste año, de que los religiosos capuchinos fray Francisco de Xaca y Aragón, y fray Epifanio de Borgoña, se avian aparecido en aquella Corte, sin embargo de que acá se avia procurado tenerlos asegurados de forma que no pudiesen bolver a Indias, ni tampoco passar a Roma para solicitar despachos de *Propaganda Fide,* diziendo que continuando sus oficios en orden a embarcarlo, le aseguró el Cardenal Cibo, Secretario de *Propaganda Fide,* que fray Francisco sólo la tenía de estar a la de su Provincial, que fray Epifanio obtuvo un Breve de su Santidad, y aviendo éste salido ya de Roma, lo ponía en mi noticia, proponiendo lo que tenía por conveniente; y concluye con que el medio mejor para obviar inconvenientes, sería dar orden para que assí religiosos, como clérigos seculares, que sacan despachos de *Propaganda Fide,* no sean admitidos enmis dominios, pues en la realidad sólo pretenden con ello hazerse más libres en sus dictámenes, y tener el recurso a Roma, siendo sus fines guiados de ambición, y no para edificar; sobre que se me consultó por el Consejo de Estado lo que en la materia se le ofrecía; y aviéndolo remitido al de Indias, me propuso lo que tuvo por conveniente en consulta de veinte y ocho de Julio deste año, y con vista de todo, he resuelto dar la presente, por la cual *mando a mis Virreyes,* Presidentes y Oidores de mis Audiencias Reales, Governadores, Corregidores, Alcaldes Mayores y Ordinarios, y otros qualesquier Juezes y Justicias de mis Indias Occidentales, Islas, y Tierrafirme del Mar Occeano, que la forma que se deve practicar, y guardar, en razón de lo referido es que, observando en lo principal lo dispuesto por las dichas mis cédulas, no se de cumplimiento a ningún Breve, Patente, o cualesquiera letras de Roma, que no fueren reconocidas, y passadas antes, en conformidad de mis Regalías y estilo, por el dicho mi Consejo, y fueren presentadas por cualquier religioso, clérigo, o seglar, poniendo en ello muy particular cuidado. Y también ruego, y encargo a los Arçobispos y Obispos de las Iglesias Metropolitanas, y Catedrales de las dichas mis Indias, que por su parte observen y hagan observar esto mismo, que assí conviene al buen govierno Eclesiástico, y económico de mis Indias Occidentales.

La real cédula tiene un objetivo:

> Para que los Virreyes, Audiencias, Governadores, y Justicias de las Indias, guarden las órdenes dadas para que se dé cumplimiento a ningún Breve, ni Patente que no fuere passado por el Consejo y los Arçobispos y Obispos lo observen por su parte [139].

b) *La «querella de los ritos»* [140]

Se trata, quizá, de la cuestión más grave en la historia de las misiones del siglo XVII y XVIII. El método de la *tabula rasa* impedirá la evangelización de grandes imperios del Oriente asiático, y retrazará por siglos la misión cristiana en el mundo.

139. *AGI,* Guatemala 162, fechada en 1685.

140. Sobre las misiones en el Asia véase la *Bibliotheca Missionum* de Streit-Dindinger, tomos IV-VIII, 1928-1931. Sobre la «querella de los ritos» hay un trabajo introductorio en Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise* XIX, 173-192. Sobre Mateo Ricci, véanse sus obras *Opere storiche del P. Mateo Ricci,* Macerata 1911-1913. Sobre Nobili la obra de P. Ferroli, *The jesuits in Malabar* I, Bangalore 1939, y P. Dahmen, *Un jésuite Brahme: Robert de Nobili,* Museum Lessianum 1925. Sobre Rhodes, además del tomo V de Streit, J. Vu-Khanh Tuong, *Les missions jésuites avant les missions étrangeres au Vietnam (1615-1665),* Paris 1956.

La cuestión de los ritos ocupó más de un siglo, desde 1645 hasta 1744; es decir, del comienzo de la expansión inglesa en el Caribe hasta su hegemonía en todos los mares y el comienzo de la revolución industrial. Bajo cuestiones secundarias tales como el nombre o palabra que debía utilizarse para nombrar a Dios (como si la palabra «Dios» no fuera indoeuropea y no hebrea, fruto de la evangelización del Mediterráneo) o si podían los neófitos dar culto a sus ancestros, familiares muertos (como si la fiesta de la navidad y tantas otras no fueran de origen pagano adaptadas por el catolicismo latino de Italia), se jugaba una cuestión fundamental: ¿podría predicarse el evangelio y vivirse la vida cristiana más allá de las estructuras de la cristiandad latina, de la cultura mediterránea y del sistema económico mercantilista europeo?

La identificación del cristianismo con la cultura mediterránea y el «modelo» de cristiandad había doblegado a las culturas americanas ante el método de la *tabula rasa*. Se pretendió hacer lo mismo en el oriente. Los grandes reinos de la China, la India y el Japón dijeron: no. La cristiandad, «prisión histórica» del cristianismo, impidió evangelizar a lo más poblado del globo por un pecado histórico: el haber comprometido en toda la edad media latina al cristianismo y su Iglesia con la cultura latina y los Estados europeos, primero mercantilistas y desde el siglo XVIII capitalistas, centrales, metropolitanos.

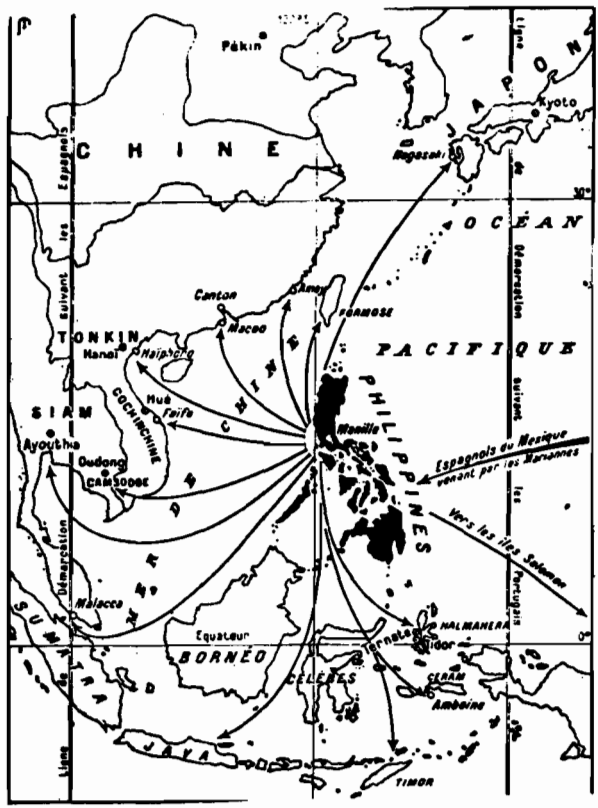
Grandes misioneros como Ricci, Nobili o de Rhodes vieron frustrados sus intentos misioneros por incomprensión del método de «adaptación» a las exigencias del Oriente. La crisis puede sintetizarse de la siguiente manera.

En América las misiones lusitanas e hispánicas nunca se enfrentaron, y sus contradicciones podríamos decir que fueron internas. Sólo en el Plata hubo algún contacto entre españoles y portugueses, en torno a Uruguay, y en las reducciones jesuíticas del Paraguay. En cambio, en el Oriente, el choque de los dos métodos evangalizatorios tuvo las peores consecuencias. Podría decirse que el Portugal dio mayor libertad, controló menos las experiencias misioneras, que partiendo de Lisboa vía Africa, llegaron al Asia, a la India (principalmente en Goa, Sri Lanka y la costa Malabar), Indochina (Malaca), Vietnam (Faifo), China (Macao, Canton, etc.), Japón (Nagasaki). España, en cambio, vía México, llegaba a Filipinas, y el Padre Andrés de Urdaneta comenzaba su misión en Cebú en 1565.

En el Asia lusitana San Francisco Xavier (su acción se desarrolla desde 1542 que desembarca en Goa, hasta 1552 que muere en la isla japonesa de Sancian) abre el camino del método de «adaptación» a las exigencias culturales: aprendizaje de la lengua, uso del vestido, conocimiento de los valores, ciencias, costumbres de las altas culturas, y hasta prácticas de cultos que no fueran contradictorios con el cristianismo, tal como habían hecho los primitivos cristianos en el Mediterráneo. En esta línea llegaba a Pequín en 1598 el padre Mateo Ricci, SJ, y en 1601 se instalaba en Chandragiri, transformándose en un auténtico mandarín chino e influenciando hasta al mismo emperador. En 1564 había en China unos 150 mil católicos. De la misma manera se instalaba en 1606 Roberto de Nobili, S.J., llegando a escribir hasta 20 obras en Tamul y siendo aprobado su método misionero de adoptar hasta la vida de los monjes orientales en la bula *Romanae Sedis antistites* del 31 de enero de 1623. Su comunidad de Maduré quedará para siempre como un ejemplo de todos los tiempos en evangelización, y todavía válida en el presente en el Oriente. Por su parte, un Alejandro de Rhodes, S.J., comenzaba su labor en Malaca en 1622, donde residió hasta su expulsión en 1657.

ESQUEMA 5.12

Las Filipinas, polo cristiano en el Oriente



Las Filipinas uno de los dos polos cristianos en el Oriente, a fines del siglo XVI
(El otro polo era Goa en la India y Macao en China, bajo dominación portuguesa)

La tragedia se presentó cuando el método hispánico de México se extendió a las Filipinas y se enfrentó al que por la India se practicaba en Indochina y la China. En 1630 desembarcaban en Fukien los padres Antonio de Santa María y Juan Bautista de Morales. Estos quedaron escandalizados por la *adaptación cultural* que los misioneros habían asumido. En especial por nombrar a Dios con términos de las respectivas culturas y por haber aceptado el culto a los ancestros, a los familiares muertos. Poco después, el padre Morales informa a la congregación de la *Propaganda fide,* en un trabajo con 17 cuestiones, el método misional que hasta admite ritos en honor a los «espíritus», a Confucio y otros valores tenidos por él como de las religiones paganas. Los jesuitas replican tras años de estudios en 1654, mostrando sus experiencias y el sentido de las mismas. Ahora fue el santo oficio el que interviene en 1656, y permite toda práctica que sea civil pero no religiosa. Toda la disputa se centró en saber

si el culto a los espíritus de los ancestros era religioso o civil. Reunidos ante la persecución en China 23 misioneros llegaron a un acuerdo en Canton en 1668 sobre 42 puntos. Pero indispuesto por correcciones posteriores, el Padre Navarrete, OP, llega a España en 1672 y escribe en Roma en 1673 la primera obra sobre la cultura china que hizo impacto en Europa: *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China.* Indispuesto con los jesuitas, los criticaba, dando material para que el primer vicario de la Propaganda, Mons. Pallu, también en problemas con los jesuitas, los acusara ante Mons. Maigrot, nuevo vicario que llegaba en 1688 al Extremo Oriente. En 1693, Mons. Maigrot condena y prohíbe al «rito chino» católico.

Se trataba de la incomprensión de un esfuerzo de comprometer a la Iglesia con la cultura y el pueblo del Oriente. El «modelo» de cristiandad era reemplazado por el de *Iglesia popular* que nace no del Estado ni con su apoyo, sino desde la vitalidad de la comunidad cristiana misma. Se prohíbe por ello usar los términos autóctonos para nombrar a Dios y el culto a los ancestros, una vez más.

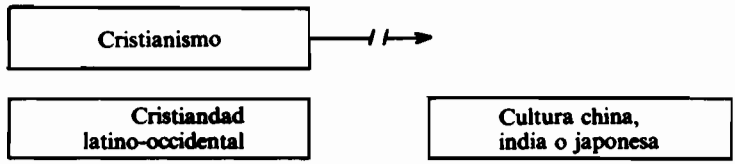
Mientras tanto la cuestión llega a la Sorbona de París en 1700 y alcanza resonancia europea al más alto nivel. Grandes pensadores como Leibniz, Malebranche, entran en la polémica. Los jesuitas Le Comte y Le Gobier han defendido en sus obras que la China ha conservado durante más de dos mil años antes de Jesucristo el conocimiento del verdadero Dios. Sin advertirlo quisieron decir que el Dios chino era uránico igual que el de los semitas, israelitas y cristianos: *T'ien-Chou* (El Señor del cielo), y esto porque todos estos pueblos tuvieron en su origen pueblos pastores, adoradores del cielo y no de la tierra del agricultor. Ellos habían sacrificado al verdadero Dios en templos más antiguos que el de Jerusalén; tenían una moral pura. Por ello el emperador de la China no debe considerar al cristianismo como una religión extranjera, sino la más antigua de su historia. Recuérdese que en el siglo XVI en América latina se pensó que Tomás apóstol había predicado en la persona de Quetzalcóatl en México, y por ello, como antecedente de la posición de los jesuitas en China, el cristianismo no lo habían aportado los españoles o portugueses, sino que sólo lo habían actualizado. Es la cuestión de la «tradición primitiva» o revelación a las «naciones gentiles».

Apareció en el segundo trimestre del 1700 una *Lettre de Messieurs des Missions Étrangères sur les idolatries et les superstitions chinoises au pape,* del 20 de abril, apoyado por los dominicos, documento antijesuita. Le Comte responde con un *Éclaircissement.* La Sorbona, en posición agustiniana y antijesuita, piensa que se desprecia la gracia y se exalta en demasía la *naturaleza.* Estaba detrás de todo el jansenismo. La cuestión cobra sentido político. La condenación parisina a la posición misionera de adaptación de los jesuitas fue el antecedente de la decisión romana. En efecto, en 1704 el santo oficio, denegando una declaración explícita del emperador chino en el que declara que los ritos y tradiciones familiares tienen un sentido «civil y político», piensa que son actos religiosos incompatibles con el cristianismo. Una vez más la cristiandad, que ha identificado costumbres mediterráneas, latinas y romanas con la esencia o el núcleo del cristianismo, no acepta de ningún modo que pueda otra cultura y Estado repetir creativamente lo que aconteció en los primeros siglos del cristianismo. Roma, al identificar cultura occidental en «modelo» de cristiandad con el cristianismo imposibilitó a realizar una transformación evangelizadora a otra cultura.

ESQUEMA 5.15

Falsa alternativa

Cristiandad identificada al cristianismo

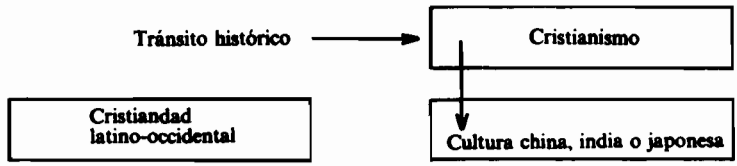


El cristianismo no podría «adaptarse» o asumir de las otras culturas sus prácticas culturales, tal como lo hizo con la civilización griega, romana, copta.

ESQUEMA 5.16

Adecuada alternativa

Cristianismo libre para nuevas adaptaciones históricas (Iglesia popular)



La condenación de la experiencia jesuítica en el Extremo Oriente, que encerró casi hasta el presente a la Iglesia en el ámbito de la cultura occidental o entre las clases o grupos «occidentalizados» de la periferia, se debió a la errada identificación del cristianismo con la cristiandad. Roma jugó en esto un papel que nunca podrá lamentarse en demasía.

En efecto, el papa Clemente XI, condenando públicamente el método de la «adaptación» y apoyando implícitamente el de *tabula rasa,* envió a Charles Th. Maillard de Tournon, prelado romano, ex-alumno del colegio de la *Propaganda* y familiar del papa, como legado pontificio en el Extremo Oriente en 1703. Llegando a Goa en noviembre de ese año, es desconocido por el obispo de Goa, ya que no ha sido autorizado por el *Padroãdo.* De todas maneras al partir, el 23 de junio de 1704, prohíbe que se realicen los baños rituales, y sobre todo (contra Nobili) que los misioneros puedan «llevar el mismo género de vida que los brahamanes penitentes *(sanyassi)*». Además prohíbe que se use la saliva en el bautismo, que se adopte el rito del matrimonio, el del noviazgo, que se cumplan ritos en el momento de la menstruación o regla femenina. En fin, con un total desconocimiento de la función misional de dicha adaptación, el legado pontificio tronchó la más importante experiencia misionera del siglo XVIII. La excomunión era la pena por incumplimiento.

Tournon partió hacia Manila, por donde siguió hacia Macao, Cantón y llegó a Pequín el 4 de diciembre de 1705. Aquí cometió tantos atropellos a la obra evangelizadora, que la historia no puede describir sino con dolor lo que

decidió. En primer lugar, se hizo presentar como legado del papa, descrito como un soberano extranjero. El Emperador, a quien los jesuitas habían informado con largos trabajos que ellos no eran miembros de un Estado sino participantes de una religión de bondad e inteligencia, montó en cólera, y decidió expulsar a todos los cristianos por ser vasallos de un rey extranjero en su territorio, lo que no podía admitir por ningún concepto. El célebre Tournon, en el colmo de imprudencia, hizo saber al emperador chino que el papa no aceptaba la exégesis que el emperador había hecho de los Libros sagrados de la China, en el sentido de que eran sólo «civiles y políticos» y no religiosos. El emperador, ante tanta soberbia e ignorancia (porque Tournon no sabía ni siquiera el chino y menos podía dar un juicio sobre los Libros de una cultura que desconocía por completo), fue expulsado el 3 de agosto de 1706, huyendo hacia Nankín. En 1707 reunió Tournon a todos los misioneros y comunicó bajo pena de excomunión la prohibición del método de adaptación.

El mismo emperador envió por los jesuitas una aclaración de su posición ante el papa. Pero de nada valió. En 1715 Clemente XI confirmó las decisiones tomadas por Tournon en la constitución *Ex illa die*. Muchos intentos posteriores de los jesuitas no pudieron levantar este error histórico de las mayores consecuencias. Las comunidades cristianas en China estaban condenadas al fracaso, porque se quiso imponer con el cristianismo la cultura occidental. En Roma, en la época, el «modelo» de cristiandad llevó a muchos errores prácticos, como en el caso de Galileo.

Toda la cuestión terminó en 1742 con la bula *Ex quo* de Benedicto XIV, donde la condenación severa del excelente método de los jesuitas los dejó sin respaldo romano ante el Estado francés, pero principalmente portugués y español. No es extraño que abandonada la gran orden misionera al brazo secular, Pombal expulsara a los jesuitas, por su posición en las reducciones del Maranhão, en 1759; Francia hiciera lo propio en 1764, y en España, en parte por la cuestión de las reducciones del Paraguay, en 1767. El método de la «adaptación», *del respeto al otro*, a su cultura, a sus ritos, a su historia, fue vencido por el «modelo» de cristiandad, que no admitía que se reprodujera lo que la Iglesia hizo en el Imperio romano. La identidad «Iglesia-Estados occidentales» comprometió la obra evangelizadora de tal manera que todavía en el siglo XXI se seguirán sintiendo las consecuencias. ¿Qué acontecería hoy si la China y la India fueran cristianas?

IV. Nacimiento del «pueblo cristiano»

Todo juicio valorativo es en este caso difícil, por una complejidad de su objeto. De todas maneras lanzaremos una hipótesis para posterior profundización.

1. *Las «mediaciones» de las religiones prehispánicas y el choque con las «mediaciones» de la Iglesia ibérica en cristiandad*

Llamamos «mediaciones» a las prácticas, escritos, ritos, liturgias, a la materialidad de la religión. Este nivel, constitutivo de la religión, se sitúa en el plano de la «comunicación», de la producción de símbolos. La conciencia debe

entender el signo propuesto, es más, de ser introducida por un proceso catecumenal a la comprensión de los signos; es decir, es necesaria una iniciación. Tanto el pueblo de Israel, como la Iglesia en el ámbito de la cultura y civilización grecorromana, adoptaron muchos «símbolos» de dicho mundo, para «comunicar» el contenido de la fe cristiana. Así nace la mediación sacramental de la liturgia oriental, o latina, o mucho después, mozárabe, etc.

De igual modo los evangelizadores, en América latina, tenían pleno derecho a elegir entre los modos de expresión propios de las altas o primitivas civilizaciones prehispánicas ciertos elementos expresivos, simbólicos, que permitían al indio comunicar y aprender el contenido último de la fe que se les proponía.

La religión indígena era agraria principalmente. Todos sus ritos, sus dioses, su cosmovisión tenía una referencia a la tierra. Debe pensarse que la religión hebraica, aun siendo la expresión de un pueblo esencialmente nómada, ha incorporado muchos elementos agrarios, tales como las grandes fiestas del pueblo judío. Pascua en particular, significa, también, un «acontecimiento» de la historia. Muy por lo contrario —y a causa de haber perdido totalmente el sentido profundo y real de la liturgia—, los misioneros pretendían adoptar un ciclo litúrgico del hemisferio europeo en América, pero aún más, sin referencia a la relación hombre-naturaleza. El indio se sentía así desprovisto del apoyo, de la sacralidad continua que le ofrecía su antigua religión. El rebrote de la idolatría entre los neófitos se explica, en parte, por la incapacidad de asumir la radicalidad misma de la existencia india en su originalidad más íntima.

La Iglesia, prudentemente organizada para hacer frente a la Reforma, endureció su plasticidad misional —sin embargo dicho endurecimiento es muy anterior: debemos ir a buscarlo en la temprana edad media, en las cruzadas, en las luchas contra el poder islámico, y, sobre todo, el Patronato impidió una mayor libertad de acción.

El misionero —por cuanto no podía organizar el año litúrgico— creó un sinnúmero de paraliturgias. Estas manifestaciones secundarias chocan al espectador europeo, y sin embargo dicho europeo no tiene conciencia de que su propio cristianismo está profundamente inspirado en liturgias precristianas.

Tomemos un ejemplo.

> Tienen costumbre los indios de Tlaxomulci, mucho tiempo ha, de representar en su pueblo cada año el día de la Epifanía, lo que, en aquella pascua y festividad, aconteció y pasó como nuestra Madre la Santa Iglesia lo enseña y publica. Tenían hecho el portal de Bethlem en el patio de la puerta de la Iglesia, y casi arrimado a la torre de las campanas, y en él tenían puesto al Niño y a la Madre y al Santo Joseph... Desde lo alto en un cerro, de los que están junto al pueblo, vinieron baxando los Reyes a caballo, tan despacio y poco a poco, así por la gravedad como porque el cerro es muy alto y tiene muy áspero el camino... En el interín que llegaba salió una danza de ángeles, los cuales, delante del portal danzaron y bailaron, cantando algunas coplas en lengua mejicana, con muchas humillaciones y genuflexiones al Niño... Luego lucharon unos con otros, y cuando se derribaron, iban rodando por el suelo asiduos y abrazados fuertemente, con tanta ligereza, que ponían espanto y daba mucho contento, y si alguno los quería detener cuando así iban rodando, afirmando su cayado en la tierra para que no pasasen delante, sino que en él se detuviesen, en llegando ellos al cayado daban la vuelta tornándose por donde habían ido, así abrazados y rodando... El indio viejo que llevaba carga de estos dones puso el chicuitle y algo apartado del portal, vuelto hacia el Niño, le habló en pie en la misma lengua mejicana, diciendo que no tenía otra cosa que ofrecerle, sino aquella carga que traía, y el cansancio

que en traerla había pasado que todo aquello le ofrecía... Se hallaron presentes los frailes y muchos españoles seculares, y más de cinco mil indios, así de los de aquella guardianía, como de otros pueblos [141]

Estas danzas, saltos y malabarismos, son evidentemente formas de expresión, símbolos, mediaciones que los indios usan para comunicar a la divinidad su respeto, su entusiasmo, su sumisión. Un espectador contemporáneo o europeo puede escandalizarse de dichas danzas. Igualmente se escandalizaría quizás un primitivo cristiano de Jerusalén si contemplara la basílica de San Pedro. Es necesario comprender que la misma conciencia que animó al cristianismo primitivo a elegir ciertos elementos intrínsecamente indiferentes —ni buenos ni malos en sí— de la civilización greco-romana, es la que llevó a los misioneros a aceptar muchas formas indias lícitas y morales de reverenciar a la divinidad.

Y es más. La misma Iglesia romana, postridentina, no permitió el nacimiento de una liturgia propiamente adaptada a la realidad americana (es necesario considerar, por ejemplo, como hemos dicho más arriba, que en el hemisferio sur se festeja la pascua, la fiesta de la vida de Cristo resucitado, al comienzo del otoño, cuando todo muere en la naturaleza: es una contradicción litúrgica).

De esta responsabilidad de inadaptación no puede solamente acusarse a España o Portugal, sino a toda Europa —piénsese en la posición francesa ante el problema chino—, el gran problema de los «ritos».

Pero, por otra parte, la acusación de la falta de adaptación debido al método de la *tabula rasa*, viene a confirmar la seriedad con que los misioneros temían, y se negaban a dejar el camino abierto, a todo sincretismo profundo. La Inquisición de la Iglesia latinoamericana perseguía con suma dureza toda mezcla de paganismo, magia o hechicería.

Como se ve, toda posición tomada tiene una contraria posible, y un peligro intrínseco:

a) Si se admiten ciertos elementos rituales de las religiones primitivas —como de hecho se adoptaron—, se corre el riesgo de constituir una religión mixta —que de hecho no ha existido, sino al nivel sólo de las «mediaciones».

b) Si se adopta el método de la *tabula rasa* para evitar los sincretismos, se corre el riesgo de impedir una evangelización profunda, por cuanto se destruyen los símbolos de la cultura que permitirán justamente la transmisión del mensaje.

Pero, de hecho, los misioneros por lo general en América latina no adoptaron ninguno de los dos métodos de una manera intransigente, sino muy al contrario, teniendo en cuenta las circunstancias, y de una manera muy prudente.

Al nivel de las «mediaciones», podemos decir que la misión de América latina fue sustancialmente la introducción de la sacramentalidad católica de tipo hispánico, aceptando —en el plano de las paraliturgias y las devociones populares— un amplio margen a la acumulación y mezcla de las «mediaciones» prehispánicas. Todo esto no niega el valor de la evangelización, aunque exige al espectador una gran circunspección y prudencia antes de emitir un juicio valorativo.

141. *Relación de las cosas que sucedieron al P. Fr. Alonso Ponce*, en *CODOIN-Am*, vol. 53 (1872) 39-43. Véase nuestra obra *El catolicismo popular en Argentina; 5. Histórica*, Buenos Aires 1970, 19 s.

2. *Las «comprensiones» de las religiones prehispánicas y la religión católica misionera*

Lo que llamamos «comprensión existencial» de la religión prehispánica debe identificarse con el «núcleo ético-mítico» de las culturas indias, por cuanto la religión en las culturas primitivas superiores o inferiores significa su propio núcleo. Para llegar a transformar este supuesto último de la cultura debería haberse dialogado largamente para poder ir justificando su falta de coherencia, veracidad, etc., tal como lo hicieron los padres apologistas y los padres de la Iglesia con respecto a la civilización greco-romana. Para esto habría sido necesario conocer claramente los elementos que constituían la conciencia india. Pero esto era muy difícil.

Esos estudios sobre la conciencia colectiva de la sociedad indiana se fueron enrareciendo a medida que pasó el tiempo. Podemos dividir este proceso en cuatro etapas. La primera, la generación inicial, persiguió y sepultó la conciencia mítica primitiva como intrínseca y absolutamente perversa.

La segunda y tercera generación de misioneros —entre ellos Acosta y Sahagún— comprendieron que para evangelizar realmente era necesario conocer profundamente el sistema de pensamiento del indio; pero era ya un poco tarde: las antiguas tradiciones habían sido volcadas en nuevos modelos, los ritos habían sido aniquilados, los antiguos «sabios» morían paulatinamente, el «mimetismo de protección» de la conciencia india hacía muy difícil la investigación. El tercer período es ya el colonial del siglo XVII al XIX, donde la auténtica conciencia indiana fue siendo olvidada por el europeo o el criollo. El último período comenzó con los movimientos indigenistas, y especialmente con la fenomenología de la religión, y será quizás el primero que nos permita develar la conciencia india en su realidad, o, al menos, como sistema orgánico y viviente, dinámico y con valor intrínseco [142]. En realidad el proceso político y social de liberación, como el que emprendió contra el somocismo la continuidad indígena de Monimbó (en la Massaya nicaragüense), es el término real de la evangelización: la fe es motivo de praxis de servicio social e histórico. «Nuestra experiencia demuestra —dice el Frente Sandinista de Liberación Nacional el 6 de octubre de 1980— que cuando los cristianos, *apoyándose en su fe,* son capaces de responder a las necesidades del pueblo y de la historia, *sus mismas creencias* los impulsan a la militancia revolucionaria».

Nuestra fuente de estudio es triple: los informes a la corona o pedidos por ésta; los juicios u obras escritos por los colonos o gobernantes; los estudios de los misioneros realizados con el fin de conocer a los indios para mejor evangelizarlos.

En general dichos informes iban dirigidos a investigar ciertos aspectos, olvidando los más importantes. La corona se interesaba sobre la capacidad intelectual, moral, manual de los indios, igualmente los colonos. Mientras que son muy escasas las descripciones de la conciencia misma, de las estructuras míticas, de los sistemas de pensamiento, de las razones y las causas últimas de sus teogonías. En los colonos había una cierta incapacidad práctica; en los misioneros había, en cambio, una desorientación escolástica para este tipo de análisis. Se preguntaban si era el indio un «hombre», pero no se preguntaban

142. Cf. P. Borges, *Métodos misionales,* 58-90.

acabadamente de qué «modo» lo era. La ignorancia de lo que el indio era, producía una devaluación de la importancia del elemento mítico primitivo. El misionero no se ocupaba en refutar en regla sus creencias, sino que se aplicaba directamente a la exposición de la doctrina cristiana.

La segunda y tercera generación, como hemos dicho, llevó a cabo lo más serio de la investigación de lo que podríamos llamar el «alma del indio americano». Son ellos, entre otros, Cristóbal de Molina, con su *Fábula y ritos de los Incas* [143], Juan de Tovar [144], José Acosta [145] y especialmente Bernardino Sahagún [146]. Este último se dirigió personalmente a las tribus de las cuales pensaba exponer su concepción mítica; pidió que se eligieran los más sabios entre los antiguos ancianos, durante años dialogó con ellos, personalmente y con intérpretes y estudiantes que conocían los jeroglíficos, el nahuátl y el castellano. Después de la primera redacción, duraron todavía años las correcciones que simultáneamente producían los ancianos y Sahagún; su *Historia general* es una obra científica de primera importancia [147].

La verdad es que, sin embargo, la gran masa de misioneros —aun sabiendo la lengua de los indios—, no llegó a usar estas obras (piénsese que el trabajo de Sahagún fue editado por primera vez en el siglo XIX por la gran oposición de la corona y de los mismos franciscanos), y se realizó la evangelización a partir de los empíricos conocimientos que dispersamente recibían de los indios. El fundamento de esta actitud debe comprenderse bien. España en general —especialmente por sus contactos con el Islam, el judaísmo y por su postura totalmente antiprotestante— había organizado una verdadera conciencia antisincretista, verdaderamente integrista. Por ello, la acusación de sincretismo, de mezcla entre lo indio o primitivo y lo propiamente cristiano no podrá ser nunca una acusación contra la Iglesia latinoamericana —aunque ese sincretismo se haya realizado en muchas ocasiones de hecho (por otras causas)—, sino más bien la de su total intransigencia contra todo sincretismo. El conocimiento y la edición de libros que contuvieran los antiguos ritos y mitos era —al criterio de los reyes y de muchos miembros de la Iglesia— la posibilidad de que esos mitos y ritos pudieran ser retomados por ciertas élites indias conscientes. De aquí que, por un afán de pureza cristiana —quizá mal entendida, pero explicable en su tiempo— los trabajos en ese sentido eran muy difíciles.

Por desconocimiento, y por la rapidez con que el conquistador destruyó las estructuras de la civilización y del «núcleo ético-mítico» de las culturas prehispánicas, no se produce el lento pasaje de un «núcleo ético-mítico» pagano a la aceptación de la comprensión cristiana (la fe), como acaeció, por ejemplo, con la comunidad comprendida en el Imperio greco-romano. Se produjo una ruptura, un corte radical, una aniquilación del corazón de las antiguas culturas. Se impidió así una normal y auténtica evangelización.

Si se observa bien la situación, se deberá admitir que las comunidades indias, privadas de los últimos contenidos de su cultura, debían desaparecer inevitablemente como grupos culturales para asimilarse, tarde o temprano, en la cultura y civilización superior que las invadía. Esta es la realidad, e

143. Escrita en 1574 (Lima 1943).
144. *Historia de los indios mexicanos*, Middle-Hill 1860.
145. Cf. *De procuranda indorum salute* (publicada en Salamanca 1587).
146. *Historia general de las cosas de Nueva España*, México 1938.
147. Cf. R. Richard, *o.c.*, 55 s.

indirectamente la evangelización se realiza ininterrumpidamente y de una manera cuasi necesaria a través de los siglos XVI al XVIII. Poco a poco, privadas las comunidades indias de sus últimos contenidos, fueron adoptando la cultura hispánica, a veces; otras, en cambio, aceptaron por conversión la comprensión existencial (la fe) cristiana, al nivel cultural que les era factible aprehenderlo, asumirlo.

Es decir, al nivel más profundo del grupo —de las estructuras intencionales últimas— los misioneros llegan tarde, y con mayor o menor éxito, a imprimir en la conciencia india los grandes elementos de la comprensión cristiana: la creación, la persona de Jesucristo redentor, la fraternidad en la justicia, el pan de vida en la historia y la eucaristía. Sin embargo, habrá amplias zonas en donde el paganismo permanecerá en estado puro; habrá amplias zonas en que muchas estructuras intencionales paganas no serán definitivamente purificadas. Y, sin embargo, podemos decir que donde influyó la evangelización primitiva —del siglo XVI— el cristianismo no ha retrocedido: «La geografía espiritual del México contemporáneo, en la medida que puede precisarse, corresponde al mapa de la expansión misionera primitiva» [148].

Al nivel de la comprensión fundamental fueron la cultura hispánico-lusitana o el misionero, según los casos, los que aplicaron el método de la *tabula rasa:* el «núcleo ético-mítico» prehispánico fue rechazado sin previo diálogo, y se inicia después la formación paulatina de una conciencia cristiana y latinoamericana.

3. *¿Se ha constituido una religión mixta?*

Ante el encuentro de las religiones primitivas y el cristianismo, los autores del pasado y de nuestro tiempo han adoptado diversas posturas. Unos piensan que los indios aceptaron sólo externamente el cristianismo. Tal es la posición de Jiménez Rueda cuando nos dice que «el indio sólo podía captar la parte externa del culto, la plástica de las ceremonias, la música coral y de órgano»; [149] o Mariátegui que no teme decir que «los misioneros no impusieron el evangelio; impusieron el culto, la liturgia... El paganismo aborigen subsistía bajo el culto católico» [150]. Esta posición ha sido adoptada por muchos en Francia y Alemania, y aún en América del norte. George Kubler piensa igualmente que el cristianismo del indio es sólo exterior y superficial [151].

Otros piensan que los indios son esencialmente cristianos, aunque con deficiencias mayores o menores según las regiones y la atención de los misioneros. Tal es la posición de Constantino Bayle y de Fernando Armas Medina —en su *Cristianización del Perú* [152].

Por último, algunos creen encontrar la solución proponiendo una postura mixta o por yuxtaposición, aunque ambas son diversas. Con razón Borges dice

148. *Ibid.*, 330.
149. *Herejías y supersticiones en la Nueva España* 2, 19.
150. *Siete ensayos de interpretación*, Lima 1928, 127. Lo mismo piensa Valcárcel, *Ruta cultural del Perú*, México 1945, 184.
151. *The Quechua in the colonial world*, en *Handbook of South American Indians* II, Washington 1945, 596-597.
152. Por su parte Vasconcelos, *El cisma permanente*, en *El Colegio Nacional Alfonso Reyes*, México 1956, 210, propone que los indios habrían cambiado radicalmente de alma, y esto voluntariamente. Esta posición es socio-culturalmente imposible.

que no es una religión mixta o un mestizaje religioso; él propone «una coexistencia de dos religiones yuxtapuestas, por medio de las cuales los indios intentaban compaginar el cristianismo con el paganismo» [153].

A nuestro criterio, para poder enjuiciar la realidad del cristianismo indiano, no debe partirse de dos religiones tomadas objetivamente como si existiesen independientemente del sujeto. No es que el cristianismo sea exclusivamente exterior o que haya directamente alcanzado a constituir la esencia del alma indiana, o que simplemente sea una yuxtaposición o una mixtura. No.

Debemos partir de la conciencia individual y colectiva del indio, de la conciencia mítica, y observar su paulatina conversión, aunque por grados y con grandes esfuerzos y dificultades. Es decir, debemos partir de una cosmovisión mítica donde lo sagrado invade toda la existencia, donde cada acto está regulado por los «ejemplares» que se sitúan en el «tiempo originario», de los dioses vivientes y que habitan junto a los hombres. Debemos comprender entonces esa existencia ahistórica, donde lo profundo no tiene ninguna existencia cotidiana, donde todo tiene una significación teológica.

En ese mundo mítico —riquísimo en significado y valor, en complicación y racionalidad— aparece el nombre hispánico-lusitano con sus asombrosos instrumentos de civilización (sus barcos, arcabuces, perros, caballos), aparecen los misioneros con su pureza, su misericordia, la belleza del culto. El indio admite todo esto como una novedad teológica. Los dioses, los protectores de los españoles deben ser grandes, mucho más poderosos que los propios. La fuerza de un pueblo no es más que la expresión del poder de sus dioses. El indio, muchas veces, pedirá ser cristiano para congraciarse con los dioses cristianos, para poseerlos siendo poseído, para firmar una alianza pacífica con ellos.

Habrá entonces, necesariamente, una aceptación del cristianismo a partir de la propia cosmovisión primitiva y mítica. No puede ser de otro modo. El cristianismo será aceptado como expresión de la conclusión de una argumentación cuyas premisas —y por ello la misma conclusión— son precristianas.

La desmitificación, la ateización de todo lo creado es una evolución que no puede realizarse sino lentamente, la cultura grecorromana necesitó no menos de seis siglos de contacto con el cristianismo para purificar de «deísmos» al mundo creado.

El pasaje del paganismo al cristianismo, de realizarse en masa, sin exclusión de ningún pueblo, debe durar muchos siglos. Por ello los misioneros y los obispos pensaron acelerar el proceso «aislado» de las comunidades indias que aceptaban el cristianismo. En una generación se podía en este caso alcanzar una conciencia cristiana lo suficientemente clara como para ser llamada tal —ésta es la explicación de las reducciones—.

El indio inmolaba a sus dioses porque les temía; les temía porque creía en su existencia. No por ello dejaba de creer en Jesucristo, en un Jesucristo comprendido en la medida de sus posibilidades, de conciencia semi-pagana. A medida que descubría las exigencias del cristianismo, se producía un conflicto de deberes; dicho conflicto, sin embargo, no estaba ausente en su religión primitiva. Todas las religiones primitivas son trágicas, y la contradicción y el conflicto son aceptados como necesarios. La tragedia del alma india permanecerá tanto tiempo cuanto dicha conciencia tarde en ser instruida y fortalecida

153. *Métodos misionales*, 521 s.

en la vida por la existencia cristiana o quizá solamente en las reducciones dicha tragedia fue extirpada por algún tiempo.

¿Fue por ello una religión superficial, mixta o yuxtapuesta? No nos parece de ningún modo. El problema es bien diverso.

En el nivel de las «mediciones», como hemos dicho, hay una acumulación entre la litrugia católica hispánico-lusitana y muchos gestos, símbolos, actitudes que pertenecían a las religiones prehistóricas. En este nivel podemos hablar claramente, no tanto de una religión mixta, sino más bien de una acumulación ecléctica (a partir de una elección). Es decir, los misioneros eligieron entre los ritos, danzas, artes indios, aquellos elementos que podían ser aceptados en las paraliturgias, en la arquitectura, en los catecismos, en los autos sacramentales. En este sentido podemos decir que, oficialmente y creada por los misioneros conscientemente, hubo una transformación del fondo del ritual primitivo y una aceptación de muchas formas secundarias. De hecho, sin embargo, y es inevitable, el pueblo indio pudo seguir durante mayor o menor tiempo, en ciertas regiones más en otras menos, practicando sus antiguos cultos en la forma cristiana «americanizada». Sin embargo, se produce paulatinamente un cambio sustancial: una catecumenización progresiva.

En el nivel de la compresión fundamental (la fe propiamente dicha) —donde reside lo esencial de la evangelización— el claroscuro es muy difícil de discernir, pero podemos decir que no se deben cometer dos excesos:

a) El exceso de confundir ignorancia con paganismo, ya que muchos pueblos indios poseen un nivel de cultura o civilización realmente primitivos, y su misma fe, si se nos permite, está en grado incipiente, primitivo, subdesarrollado (como su conciencia, civilización, etc.).

b) El exceso de admitir demasiado fácilmente el catolicismo del indio por el simple hecho de haber recibido el bautimo y de poseer algunas nociones acerca del dogma cristiano.

Entre dos extremos debe situarse el juicio realista: El indio se encuentra en mayor o menor grado —tanto en el siglo XVIII como en el XX— en un catecumenado iniciado pero no teminado, y cada comunidad o persona se encuentra más próximo: o al polo de la simple iniciación catecumenal, o al polo de la edad adulta cristiana, es decir, de una fe auténticamente consciente y practicada. A medida que el indio se acerca al polo de la «reciente iniciación catecumenal» los elementos paganos de su conciencia serán mayores. ¿Es por ello una religión mixta? No lo creemos, por cuanto una religión propiamente mixta debería llegar a expresar dogmáticamente sus «mezclas» (uno de los casos es el espiritismo brasileño que por estar a veces constituido por personas de pequeña burguesía ha llegado a expresar teóricamente dicha religión mixta. Pero es uno de los únicos casos).

4. *Tipología de los grupos en la sociedad colonial con respecto a la fe cristiana*

Sin ninguna pretensión de conclusión teórica, pensamos que una cierta descripción de las posiciones de diversos grupos en la vida colonial podría ayudarnos a iniciar el estudio de tan compleja cuestión.

a) *Fe profética de pocos*

La fe clara y consciente de algunos, de unos pocos —dicho grupo ha sido siempre minoritario en las estructuras eclesiales o eclesiásticas en sistemas de cristiandad—: son las grandes personalidades que supieron discernir claramente hasta con heroicidad la libertad del cristianismo en la cristiandad. Nos referimos a algunos santos, grandes misioneros o teólogos, algunos obispos, líderes de cofradía o terceras órdenes. Santo Toribio o Bartolomé de las Casas son buenos ejemplos.

b) *La ideología cristiana en las clases dominantes de la cristiandad*

Aquí podría distinguirse entre hombres de Iglesia, de las estructuras eclesiástica, obispos, misioneros, curas, que trataron honestamente de realizar la misión aceptando las estructuras y las exigencias de la cristiandad, del sistema político y económico de dominación. Un Zumárraga, un Betanzos, son buenos ejemplos. Pero al mismo tiempo se encuentran los españoles conquistadores, colonos, burócratas, los criollos en aumento con el tiempo, los mestizos, mamelucos y otros que participaban de la estructura de dominación y eran cristianos. Éstos son los miembros de la cristiandad, los laicos, las clases medias que sirven por ello de mediación para la opresión. Se encuentran entonces en un segundo nivel.

Todos ellos, unos más, otros menos, participan del mesianismo *hispano-lusitano*. Son cristianos por haber sido bautizados, y son hispanos o lusitanos por ser cristianos.

c) *Nacimiento del «pueblo cristiano»*

Entre los oprimidos comenzó a realizarse una misteriosa obra del Señor. Hasta contra la voluntad de sus señores, el «pueblo oprimido» comenzó a leer la doctrina que se les enseñaba como evangelio de liberación de los pobres. La gran mayoría de los indios, de los pueblos, doctrinas, misiones o reducciones. Aparentemente en sus prácticas, con sus borracheras, concubinato, muestran un grado inicial de cristianización. Pero por poseer una connaturalidad al Reino («Bienaventurados los pobres...»), fueron adoptando su religión católica como el muro detrás del cual comenzaron a resistir, y en ocasiones fueron motivaciones religiosas las que les permitieron rebelarse contra el dominador. Este nivel, el del «pueblo cristiano» latinoamericano, de indígenas, esclavos negros y clases oprimidas, será lentamente el sujeto protagonista, en referencia al cual habrá que leer toda la historia de América y en especial de la Iglesia. Es por ello, para ellos o contra ellos como toda la historia posterior se irá desarrollando.

d) *Sobrevivencia de un mundo pagano*

Habrá ciertas regiones marginales, indirectamente tocadas por la evangelización hasta el siglo XVIII o simplemente vírgenes de toda influencia. De todas maneras son núcleos-poblaciones de plantadores o nómadas que, desgraciadamente, quedaron fuera de la historia. Ellos serán objeto de rapiña, pero también de esfuerzos misionales, durante el siglo XIX y XX.

Caben entonces las siguientes reflexiones:

a) Debe tenerse en cuenta que a fines del siglo XVI sólo 120 mil hispano-lusitanos vivían rodeados de unos 12 millones de indios, lo que significa el 1 por ciento. Además, estaban dispersos en más de 4 millones de kilómetros cuadrados. Los conquistadores no eran ni teólogos —aunque tampoco faltaron los cultos— ni santos, aunque tampoco faltaron los santos; la mayoría venían de los campos de Europa, de la península Ibérica, donde el paganismo no había totalmente desaparecido; en España se debe todavía sumar la gran influencia del Islam. La conciencia cristiana contaminada de paganismo (propia a su cultura y a toda la existencia humana en general) crecía en América en un medio fundamental y puramente pagano, lo que producía, realmente, un aumento de los contenidos no cristianos en la misma población. El emigrante, al romper con los moldes sociológicos de la «cristiandad» europea pierde los apoyos empíricos, concretos de su fe —lo que crea la sensación de «haber perdido le fe». Este debilitamiento de la fe, el choque con un ambiente naturalmente pagano, influyó en la constitución de la nueva sociedad urbana de tipo hispano-lusitano mestizo, que llamaríamos el cristianismo «latinoamericano».

El monopolio ideológico que la metrópoli poseía en las colonias —especialmente por el tribunal de la Inquisición— impidió la entrada del protestantismo y de las filosofías francesas o inglesas del siglo XVI al XVIII.

Los hispano-lusitanos y criollos eran, cada uno a su manera, y según su época, cristianos. Veamos un testimonio preclaro de uno de los profetas de la emancipación americana:

> A la universidad de Caracas se enviarán en mi nombre los libros clásicos griegos de mi biblioteca —dice Franciso de Miranda en su testamento de 1805—, en señal de agradecimiento por los sabios principios de literatura y moral cristiana con que alimentaran mi juventud, con cuyos sólidos fundamentos he podido superar felizmente los graves peligros y dificultades de los presentes tiempos [154].

b) La gran masa de indios o esclavos se iba incorporando por una parte a la cultura hispánico-criolla, y con ella tomaba su propio modo de ser cristiano. La masa india, que continuaba su vida anterior, permanecía en ese estado catecumenal de mayor o menor conciencia de su fe con mayor o menor grado de instrumentos o estructuras sacramentales cristianas juntamente con otros paganos; llamamos a este fenómeno: acumulación ecléctica al nivel de las «mediaciones».

Repitamos, entonces, la pregunta: ¿puede hablarse entonces de una religión superficial, sólo de apariencia, mixta, yuxtapuesta o sustancialmente cristiana? Nos parece que el problema es mucho más complejo y todo juicio

154. Robertson, *Vida*, 57.

unívoco y global es imposible. Repetimos: 1) En el plano profundo, comprensivo, existencial de fe, la masa india y aun los esclavos no han adoptado superficial ni aparentemente el cristianismo; sino que comenzaba a adoptarlo pero radicalmente, auténticamente. Pero esto no es ni una yuxtaposición, ni una mixtura, sino un «claroscuro» en donde nadie puede juzgar dónde comienza un polo y dónde termina el otro. 2) En el plano de las «expresiones», la liturgia católica sigue siendo la expresión oficial que, sin embargo, la gran masa no puede practicar. Aparecen así sustitutivos paralitúrgicos —procesiones, culto a los santos, ermitas locales sobre el lugar de antiguos cultos, etc. (tal como en el mundo grecorromano o el mundo cananeo)—, en los que los elementos, los gestos, los símbolos, en fin: los «vehículos», las «mediaciones» expresivas de las antiguas religiones están mucho más presentes. ¿Estas formas supletorias pueden llamarse religiones mixtas? De ningún modo. Lo que en último caso podrían llamarse sería: creaciones o mezclas al nivel popular que vienen a llenar el vacío dejado por el método de la *tabula rasa;* substitutos que desaparecerán cuando el catecumenado sea finalizado. El llamado «catolicismo popular» no es una religión mixta, sino manifestaciones temporales, en parte supletorias de un pueblo que anhela el término de su evangelización. ¿Es, por tanto, una religión propiamente pagana? No. Es más bien, la manifestación de una comunidad no enteramente cristiana.

Para concluir debemos indicar que, habiendo llegado al «pueblo cristiano» el evangelio junto con las armas dominadoras y la opresión, será un pueblo cristiano plenamente evangelizado cuando por motivaciones cristianas efectúe una praxis de liberación en el orden político, económico e ideológico. Lo que acontece en Nicaragua en 1979, donde las «semillas» evangelizatorias dejadas desde el siglo XVI permiten a un pueblo ponerse de pie y luchar por su liberación recurriendo a su fe histórica y ahora profética, crítica, creadora; este es un signo de que la evangelización llega a su plenitud. El «pueblo cristiano», en cuanto cristiano, prueba a la historia y se prueba a sí mismo su fe, su fe en el reino futuro de justicia, escatológico porque logrado también en parte históricamente. La evangelización del siglo XVI se plenifica entonces en las luchas liberadoras de los criollos a comienzos del siglo XIX, y en las luchas populares de fines del siglo XX.

6
LA ORGANIZACION DIOCESANA DE LA IGLESIA

En este capítulo intentaremos en la sección I dar el contexto romano e ibérico de los siglos XVI y XVII. En la sección II abordaremos la cuestión de los obispados de Indias, como la institución estructural central de la Iglesia. La Iglesia de la que hablamos en este capítulo no es sólo el cuerpo místico. La Iglesia de la que trataremos es la Iglesia *institucional*, ya que sin negar la vigencia subjetiva de la influencia de Dios en cada hombre, sea o no de la Iglesia, nos ocuparemos aquí de la estructura eclesiástica diocesana, que objetivamente puede descubrirse en la historia. La recepción original y creativa del evangelio por parte del «pueblo cristiano» (parte esencial de la Iglesia y del cual los obispos son parte), las clases oprimidas en la cristiandad será objeto preferencial del capítulo octavo.

I. CONTEXTO METROPOLITANO

Como hemos dicho, en esta sección no nos ocuparemos de las potencias centrales del capitalismo, ni de la historia europea en su conjunto, cuestión que se expondrá en el capítulo décimo, de la segunda parte. Sólo expondremos algunas cuestiones relevantes de la iglesia romana, y de las iglesias en España y Portugal, para entender mejor la organización de la Iglesia en nuestro continente[1].

1. *La situación romana*

Del siglo XV al XVII el romano pontífice y la curia romana realizaron una larga trayectoria con políticas diversas, y diferentes logros, que deseamos descubrir en sus grandes líneas.

a) *La reforma católica antes de Trento*

A partir de una clara *opción por los pobres* se extendió en Italia, principalmente entre las hermandades de laicos, una profunda renovación de la vida

1. Véase la bibliografía sobre la Iglesia universal citada en capítulos anteriores. Además considérese, L. Cristiani, *L'eglise a l'époque du concile de Trente*, en Fliche-Martin, *Histoire de l'église* XXVII. 1948; H. Tuchle-C. Bouman, *Reforma y contrarreforma*, en *Nueva historia de la Iglesia III*, 1966; R. García Villoslada-B. Llorca, *Historia de la Iglesia católica III*, 1960, 738 s; sobre España véase en Fliche-Martin, *o. c.* XVII. 194H, 423 s; y la *Historia de la Iglesia en España* III/l y 2, Madrid 1980.

cristiana[2]. Estas asociaciones laicales, como la de Bolonia fundada en 1443 (hermandad de Santo Domingo), o la de Florencia, que comienza sus trabajos en 1442 (cooperación de San Antonio), o aun la de Bérgamo, que San Bernardino de Feltre organizó en 1494 (Escuela del Divino Amor), se obligan a cuidar los enfermos, a los marginales de las ciudades, a los huérfanos, a los ancianos. El laico Ettore Vernazza (que muere en 1524), bajo el influjo de santa Catalina de Génova, junto a una disciplina ascética estricta, se ocupaba del servicio de los enfermos. El Oratorio del divino amor tenía por finalidad, además de una vida espiritual estricta, la visita de los enfermos incurables en Milán. En Brescia Bartolomé Stella fundaba en 1521 un hospital igualmente para incurables. Todo esto por nombrar algunos ejemplos más conocidos.

Por su parte Paolo Giustiniani (1476-1528), que partió de Venecia con un grupo de estudiantes conocidos en la universidad de Padua en 1505, después de una peregrinación a Tierra santa, se retiró a la vida del desierto. Desde allí escribió un memorial al concilio de Letrán sobre la necesidad de la reforma en la Iglesia. Contarini no entró al monasterio de Giustiniani pero permaneció entre los que recibieron su influencia.

Por otra parte, aparecieron nuevas órdenes religiosas, tales como la de los teatinos que se inspiró en el Oratorio romano, fundada por san Cayetano de Thiene (muere en 1547) y Juan Pedro Carafa, sobrino del cardenal Oliviero Carafa, y que será posteriormente el papa Pablo IV (1555-1559). Esta orden dio excelentes obispos a la iglesia italiana. Por su parte Antonio Zaccaria (muere en 1537), funda una orden para misiones populares, mientras que, Jerónimo Emiliani organiza una congregación para la educación de los huérfanos, para el cuidado de los pobres. Angela Merici, de Desenzano, se dedica con sus compañeras al cuidado de los muchachos abandonados.

Las órdenes mendicantes volvieron al cumplimiento de sus carismas originales en el caso de las ramas de estricta observancia. La abolición de la propiedad privada, el restablecimiento de la vida en común. Tanto los dominicos, influenciados en parte por la reforma española, y los franciscanos, igualmente, dieron ejemplo. Así nacieron los capuchinos con trabajo manual, con austero vestido, con cuidado de enfermos y pobres.

De manera especial debe recordarse, al mismo tiempo, la reforma del episcopado, en torno al concilio de Letrán.

1) *La Iglesia en el siglo de la reforma*

«La reforma católica del siglo XVI -dice Jedin- indica un retorno de la Iglesia al ideal de la vida cristiana por la renovación interior. En ningún otro aspecto se manifiesta más netamente que en la renovación y nueva concepción del ideal de obispo. Los decretos del concilio de Trento se nutren de esta tradición»[3].

Como con el Cluny y con la reforma de Gregorio VII, con respecto al papado, así los obispos europeos, a partir de los concilios del siglo XIV comenzaron a sentir la necesidad de la Reforma.

2. Cf. especialmente H. Jedin, *Manual de historia de la iglesia* V, Barcelona 1972, 596 s, Para España: L, F, de Retana, *Cisneros y su siglo*, Madrid 1929; Beltrán de Heredia, *Historia de la Reforma de la Provincia de España*, *1450-1550*, Roma 1936; M. Bataillon, *Erasmo y España*, México 1950.
3. Cf, H, Jedin, *Das Bischofideal der katholischen Reformation*, Bruges 1953.

La antigüedad había legado la *Regula pastoralis* de Gregorio Magno[4], el *Liber de officiis* de Ambrosio, el *De sacerdotio* de Juan Crisóstomo, la *Apología* de Gregorio Nacianceno, los escritos de Cipriano. Agustín, León Magno, los capadocios; todos eran muy leídos desde el descubrimiento de la Imprenta, y fueron creando el ideal de obispo entregado únicamente a la *cura animarum*.

En Francia fue el canciller de París, Gerson, quien en el concilio de Reims de 1408 recordaba que el obispo es «el buen pastor que da la vida por las ovejas»[5]. Exige, en primer lugar, que el obispo predique la palabra de Dios (obligación por excelencia del episcopado, y que será tan tenida en cuenta en Hispanoamérica). En segundo lugar, debe imponerse una vida austera, dejando la buena mesa y la vida palaciega:

> En lugar de oprimir al pueblo, el obispo debe protejerle contra los propietarios injustos y crueles, y vigilar que no se arrebate a los hombres la parte de los tributos eclesiásticos que les es debido, según la enseñanza de los Padres[6].

Gerson insiste todavía en la necesidad de la visita y la celebración de sínodos[7].

En Alemania, un Dionisio el Cartujo, que acompañó a Nicolás de Cusa en su viaje por Germania, comienza la reforma de la Iglesia con su obra *De vita et regimine praesulum*[8].

La obra quedó, sin embargo, sin lectores ni seguidores.

Aislados y como excepción, un Laurencio Justiniano, primer patriarca de Venecia (1451-1456), escribía *De institutione et regimine prealatorum*[9], que muestra casi exclusivamente la necesidad de una eminente vida de oración y contemplación en el obispo, olvidando un tanto su labor pastoral. Un san Antonio, en su *Summa theologiae moralis* (1440-1454)[10] siendo obispo de Florencia, indica los deberes del prelado ideal: examen de los candidatos al sacerdocio, la visita de su jurisdicción, etc. Sin embargo, su acción misma en la importante sede italiana sobrepasó en mucho lo que exponía en el tratado teóricamente[11].

Pero fue en España donde la reforma, como hemos visto más arriba, pasó en primer lugar de la teoría a los hechos[12]. Alfonso Carrillo de Acuña (1410-1482) y Pedro González de Mendoza (1428-1495), que fueron arzobispos de Toledo, marcan una nueva época. Será un Hernando de Talavera (nacido en 1428 y primer arzobispo de Granada en 1493-1507), un Diego de Deza (1443-1523) arzobispo de Sevilla, los que indican ya el nuevo tipo de obispo reformado[13]. En verdad, el gran precursor de la Reforma europea fue Fran-

4. Tuvo once ediciones en el siglo XVI; el *De officiis* de san Ambrosio desde 1500, 8 ediciones. Entre otras habría que agregar de san Bernardo, *De moribus et officiis episcoporum* (PL. 182, col. 809-834).
5. *Sermo factus in concilio Remense*; Gerson, *Opera omnia* (Dupin) II, Anvers 1708, 542-558.
6. Jedin-Broutin, *L'éveque dans la tradition pastorale du XVIe. siècle*, Bruges 1953, 16.
7. E. Van Stenberghen, *Un programme d'action épiscopale au début du X Ve. sicèle*: Revue de Sciences Religieuses XIX (1939) 24-27.
8. Dionisio, *Opera omnia* XXXVII. Tournai 1909, 9-57.
9. *Opera omnia*, Venecia 1606, 364-401.
10. Venecia 1571.
11. Cf. R. Marcay, *Saint Antonin*, Tours 1914.
12. H. Jedin, *o. c.* sobre el obispo.
13. Véase el próximo capítulo de esta obra sobre concilios y sínodos hispanoamericanos.

cisco Jiménez de Cisneros (nacido en 1436, siendo arzobispo de Toledo en 1495-1517)[14].

Años después podía decir Carlos Borromeo: «El clero de España es el nervio de la cristiandad»[15].

Francia contó con el obispo de Marsella, Claude de Seyssel (1511-1517) y después arzobispo de Turín (1517-1520), que escribió el *Tractatus de triplici statu viatoris*, verdadera obra de teología y moral episcopal[16].

En Italia un Gaspard Contarini, laico, escribió una obra que tuvo gran influencia en su tiempo: *De officio episcopi* en 1514[17]. Un ejemplar obispo italiano fue Matteo Giberti, que residió en su diócesis de Verona desde 1527 hasta 1543 fecha de su muerte. «El obispo de Verona fue el primer gran pastor de almas de los tiempos nuevos, su obra fue el modelo de la reforma tridentina»[18].

2) *La Teología de la reforma católica en el siglo XVI*

Para presentar antes los frutos que las causas, veamos lo que nos dice fray Juan del Valle, obispo de Nueva Galicia, Guadalajara (México), en su carta del 16 de enero de 1609:

> Entre las obligaciones de los obispos son las mayores el predicar con exemplo de vida y doctrina evangélica, el visitar su obispado y dar limosna, que esto es ser pastor, dar pasto a las almas y cuerpo, según cada oveja tuviera necesidad. Para esto importa mucho que el pastor conozca sus ovejas y en estas partes de las Indias más que en ninguna christiandad... y de las causas que ayuda a estorbar el conservarse los naturales en la santa fe, y aun los españoles que acá viven y nacen, que la anchura y libertad de la tierra los muda y relaxa mucho...[19].

¿Cuáles eran las raíces de tales ideales?[20].

Como hemos visto, debemos remontamos a la Iglesia primitiva, a los padres, y a las obras y ejemplos de algunos obispos renacentistas. Veamos ahora otros autores.

La figura de Erasmo se agiganta a medida que se la va estudiando[21]. El reformador de Rotterdam se caracterizó por su crítica mordaz. Sus viajes por toda Europa le habían permitido contemplar la realidad de los obispos de los Países Bajos, Francia, Inglaterra, Alemania e Italia[22]. Pero igualmente sabrá expresar los aspectos positivos de una teología del episcopado[23].

Según el ideal erasmiano de la *sublimitas evangelica*[24] el primer deber del obispo es la predicación de la palabra de Dios[15].

14. Para España véase: T. de Azcona, *La elección y reforma del episcopado español*, Madrid 1960; C. F. Hefele, *Le cardinal Ximenes et les affaires religieuses* en *Espagne*, Tournai 1856.
15. Carta del 18 de agosto de 1565.
16. Publicado en Turín 1520.
17. Conoció a Lutero en Worm en 1525.
18. Jedin-Broutin. *o. c.*, 45.
19. *AGI*, Guadalajara 56.
20. Cf. I. Tellechea Idígoras, *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma 1963.
21. *Ibid*., 19-44.
22. Aún critica la riqueza de los obispos de España, aunque de oídas (*De rat. conoc*. V. p. 807).
23. *Enchiridion militis christiani*, cap. 8; vol. V. p. 49.
24. Cf. *Enarrat. in Ps*. 38 V. p. 422.
25. Cf. *Ibid*. *1* V, p. 188.

Erasmo no aporta a la teología de la reforma elementos nuevos, sino sólo su crítica aguda hace avanzar la historia por la vía de la reacción, como los profetas[26].

Ideal de autenticidad y de retorno a las fuentes escriturísticas y de los padres de la Iglesia. «Non populus propter episcopus, sed episcopi populi causa sunt instituti»[27].

En Italia cabe destacarse todavía a un Luis Beccadelli, de Boloña (1501-1572), que en la vida de sus amigo Come Gherio, manifiesta el ideal humanista de todo prelado[28]. No debería olvidarse tampoco al cardenal Cayetano, que en 1517, en el comentario a la *Summa* de santo Tomás se mostraba partidario decidido de la residencia de los obispos en su sede[29].

Para nuestro tema, aún mayor importancia que el general de los dominicos, que fue consultado más de una vez sobre cuestiones americanas (por ejemplo en el caso del casamiento cristiano de los indios polígamos), tiene el maestro salmanticense Francisco de Vitoria, que tanta influencia tuvo en las Indias (muchos de su alumnos fueron profesores universitarios y obispos en América)[30]. El teólogo de *San Esteban* no escribió un tratado específico. Siguiendo a santo Tomás y Cayetano, expone la teoría del estato de perfección episcopal, y va analizando los deberes del obispo[31].

La perfección como condición y como estado, la predicación como primera Obligación, el oficio de pastor de la grey cristiana como fin último de la ocupación propia y no sólo delegada[32]. Para el doctor salmanticense la residencia era esencial al ejercicio de la función episcopal, y en esto ni el papa tenía derecho a eximir a los obispos[33]. «Vitoria atacó con todo el peso de su autoridad el absentismo, la pluralidad de beneficios, la ignorancia y el lujo de los obispos, los peligros de cierto funcionarismo en el ejercicio pastoral y hasta parece percibirse en él cierto disgusto respecto a la imposición global del problema económico o financiero de la Iglesia, a causa, sin duda, de su fina sensibilidad frente a una especie de malestar social del pueblo»[34].

El gran sucesor en la cátedra salmanticense, Domingo de Soto, trató la cuestión de la reforma, especialmente en su obra *De justitia et jure*[35]. Soto propone una exacta etimología del término: *episcopos* significa «superintendentia»: «Episcopum esse, idem sit quod in perpetua specula persiste re indefensseque suo gregi invigilare et prospicere»[36]. Los obispos son sucesores de los apóstoles[37]. Presenta una verdadera teología del episcopado, mostrando sus fines, sus modalidades, condiciones, obligaciones en la línea de la reforma

26. Cf. por ejemplo, *Ad exhortationem*... (t. IX. p. 1108).
27. *Epistola apologetica* IX. p. 1207.
28. Cf. Jedin-Broutin, *o. c.*, 52-62.
29. Cf. *In II-II*, q. 185, a. 5.
30. Vitoria vivió el reformismo de los colegios de Santiago y Montaigu en París, por ello cita repetidas veces a autores tales como Clichtove, Crockart, Fenario, Maior, Lefevre d'Étaples, Eck. John Fischer. etc.
31. Cf. *In II-II*, q. 184, a. 7.
32. *In II-II*, q. 185, a. 1 y a. 4.
33. *Ibid*., a. 5.
34. I. Tellechea, *o. c.*, 104.
35. Cf. Beltrán de Heredia, *Domingo de Soto*, Madrid 1961; V. Carro, *Domingo Soto*, Salamanca 1944, 482-494; S. Rahaim, *Valor moral del «De justitia»*: Archivo Teológico Granadino XV (1952) 156-163.
36. *De justitia*, L. X. q. 1, a. I.
37. *Ibid*. , a. 3.

católica. Primacía absoluta de la predicación, necesidad de medio esencial a la función es el deber de residencia. Soto intervino, es bueno recordarlo, en la disputa sobre la residencia en Trento, entre Carranza-Catarino[38]. Soto apoya su teología en una reflexión de los textos bíblicos, especialmente Ez 33, Heb 13, 17, Jn 10, Is, Mt 5, 13 s. Insiste particularmente en la visita que el pastor debe realizar a sus fieles. El obispo debe auxiliar *a los pobres* de su obispado[39].

El profesor de Salamanca ayudó a la formulación del ideal del obispo en Trento y, sobre todo, fue profesor de muchos obispos hispanoamericanos y de otros personajes que ocuparon importantes funciones en las Indias.

Tomaremos ahora algunos prelados hispánicos. En primer lugar, el antiguo oidor del Consejo de Indias, que será después obispo de Calahorra y participante en Trento: Juan Bernal Díaz de Luco[40]. Formado en Salamanca, teniendo sólo treinta años de edad, escribió la *Instrucción a los prelados* o *Memorial breve*, verdadero tratadito moral para los obispos. Muestra que el «principal mantenimiento espiritual a que son obligados los obispos es dar a sus ovejas la palabra de Dios»[41].

Nuestro canonista destaca la obligación de celebrar anualmente los sínodos diocesanos (cap. II), y sobre todo la visita pastoral, que debería ser personal e igualmente anual[42].

Luco resalta, de manera especial, la función unificadora y pacificadora del obispo, en el sentido de eliminar las oposiciones entre los cabildos, los monasterios, ayuntamientos eclesiásticos, y otros grupos del obispado. Tiempo después fue obispo de Calahorra, y puso en práctica fielmente en su obispado lo que en su juventud había escrito para otros.

Bartolomé Carranza de Miranda, arzobispo de Toledo de la orden dominica, escribió una obra en la que describe el *ideal de obispo: Hierarchia ecclesiastica*[43], que era complemento necesario de su obra *Controversia de necessaria residentia episcoporum* (1547). Es un verdadero tratado sobre el episcopado. Trata en primer lugar sobre las exigencias o condiciones de los que son electos obispos[44], ante todo, fe, caridad y santidad, pero no por ello menos ciencia: La mejor imagen del obispo es el buen pastor[45]. La primera función episcopal es la eucaristía[46], y su función pastoral comienza por la predicación[47], la administración de la justicia[48], la visita de la diócesis[49], la elección de sus colaboradores, en especial de los que aspiran al sacerdocio[50]. En su sede de Toledo, Tellechea Idígoras nos lo muestra como un ejemplarísimo prelado, que ha sido hasta el presente mal estudiado[51].

38. *Ibid*.
39. *Ibid*.. q. 4, a. 4.
40. T, Marin, *El obispo Juan Díaz de Luco*: Hispania Sacra 7 (1954) 259-325.
41. Edición de Alcalá 1530, cap. 10. p. 15.
42. *Ibid*., cap. 8, p. 13-14.
43. El *Manuscrito K 39*, de la Biblioteca Vallicellana (Roma), folios 211-270 (Cf. Tellechea).
44. *Ibid*., f. 211 s.
45. Explicando textos de Jn 12.2 s. y Jn 21.
46. *Ibid*., f. 229.
47. *Ibid*., f. 231.
48. *Ibid*., f. 249.
49. *Ibid*., f. 251-252.
50. *Ibid*., f. 255 s.
51. *Bartolomé Carranza*, *arzobispo*, San Sebastián 1958.

El *Stimulus pastorum*, publicada en Roma en 1565 y dedicada a Carlos Borromeo, fue escrita por el más conocido de los obispos peninsulares del siglo XVI, Bartolomé Fernández de los Martines, arzobispo de Braga (Portugal), quien, obedeciendo a fray Luis de Granada, aceptó la antigua sede lusitana en 1548, teniendo sólo 34 años. Asistió e intervino en las sesiones tridentinas de 1562-1563, donde fue conocido y admirado por el arzobispo de Milán. Del *Stimulus* se dice: «en este pequeño libro se encuentra la perfecta síntesis de tres elementos: la figura evangélica del buen pastor, el ideal episcopal de la Iglesia primitiva y la unidad propia que se imponía entre ambos en el siglo XVI»[52]. La obra es un florilegio de los padres referente al obispado, pero con una segunda parte muy interesante: *De moribus praelatorum*[53]. Insiste sobre la residencia, la predicación, la visita pastoral, la sencillez evangélica, pobreza. Se torna violento contra aquellos que quieren justificar su autoridad con la pompa[54]. Representa el ala avanzada del reformismo de su tiempo. Sinceridad, radicalismo, ascetismo riguroso de inspiración más medieval que erasmiana:

> ¡Extremistas -decia Bartolomé de los Mártires- son todos aquellos de los que nos hablan los calendarios y el breviario! Los peregrinos de la mediocridad y la prudencia no son mencionados. ¿Son acaso por originalidad ante la tradición de la Iglesia primitiva que algunos prelados renuncian a la pompa exterior? No. Más bien lo son aquellos, demasiado numerosos, cuyo fastuoso modo de vida manifiesta un evidente contraste con la simplicidad de los padres [55].

b) *La reforma tridentina*[56]

Tanto en Italia, como en otros pueblos católicos, avanzó la reforma. Con Pablo III se dejó sentir la presión y la necesidad de dicha reforma. Aunque este papa (1534-1549) tuvo hijos ilegítimos antes de recibir las órdenes mayores (Pierluigi y Constanza) y hasta nietos (Alessandro el Joven y Ottavio), de todas maneras superó en mucho la política del papa anterior. Clemente VII. Por medio de la inquisición comenzó a permitir que el desorden anterior fuera entrando en cauces. Por Milán y Venecia venían del norte las nuevas ideas. En 1542 disminuían las exenciones en materias morales y el papado centralizaba la conducción de la Iglesia. Nombró entre otros al cardenal Gaspaio Contarini (1483-1542), alma de la reforma católica en Roma, y partidario del diálogo con los luteranos. Este, junto con Carafa, pensaban que era necesario reformar la curia romana. Por supuesto, tuvieron la oposición de «los empleados curiales, organizados en colegios, cuyos ingresos estaban amenazados por las reformas»[57]. Pablo III dio, sin embargo, cierto respaldo a los reformadores. Las órdenes mendicantes apoyaban el proceso. Adriano VI había dicho: «Purga Romam, purgatur mundus» (purificar Roma es purificar el mundo). En efecto, el camino había sido comenzado.

El papa eligió una comisión de ocho miembros (Carafa, Contarini, Sadoleto, Pole, Rodolfi, Alexander, Giberti, Cortese y Badia) para que presenta-

52. Jedin-Broutin, *o. c.*, 88.
53. Edición de París 1596. p. 40-100.
54. *Ibid*., 69.
55. Citado por Jedin-Broutin. *o. c*., 88.
56. Cf. la obra clásica de H. Jedin, *Das Konzil Trient*, Roma 1948; C. Gutiérrez, *Españoles en Trento*, Valladolid 1951; J. de Castro, *Portugal no Concilio de Trento*, Lisboa 1944-1946; I. Villegas, *Aplicación del concilio de Trento en Hispanoamérica*, 1564-1600, Montevideo 1975.
57. H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia* V. 630.

ran un estudio sobre la reforma necesaria. El *Concilium de emendanda Ecclesia* fue entregado en 1537. Con franqueza se indican muchos errores que se cometen, faltas a la justicia y excesos de la curia. El memorial permaneció secreto, pero después se hizo público, y fue conocido hasta en Alemania. Los conservadores vieron en este un ataque a la Iglesia. Todo giraba en torno a la cuestión de si se produciría una merma considerable de los ingresos de la curia.

Por fin Pablo II se decidió a lanzar la reforma y convocó un concilio general. En la primavera de 1535 enviaba nuncios a Alemania, Francia y España, comunicando que el lugar de las reuniones sería Mantua, luego Turín, y hasta Piacenza o Bolonia. La bula *Ad dominici gregis* del 2 de junio de 1536 convocaba oficialmente el concilio a Mantua. Los estados europeos no estaban dispuestos a apoyar la idea; menos el emperador Carlos V que necesitaba la unidad para realizar su proyecto de imperio, ideal ante el cual España y Portugal serán inmoladas, lo mismo que sus provincias de ultramar.

En dos ocasiones se postergó el concilio. Por último, Carlos propuso a Trento por lugar de reunión. Las disputas continuaron. Pero la paz de Crepy (1544), inclinó al fin a Francisco I de Francia a permitir a sus obispos que asistieran. Se fijó el domingo *Laetare*, el 15 de marzo de 1545, como el del inicio del concilio. Cuando comenzaba, el 13 de diciembre, sólo eran 4 arzobispos, 21 obispos y 5 generales de órdenes religiosas[58]. El número fue creciendo con los años, sesión tras sesión, hasta su término en 1563. Fuera de los italianos sólo los españoles eran representativos, con los obispos de Astorga, Calahorra y Badajoz, bajo la dirección del obispo de Jaén, cardenal Pacheco, y con sus teólogos eminentes, bajo la protección del emperador.

Muy pronto se llegaron a las definiciones dogmáticas, ya que en 1546 en la sesión IV se concluyó la cuestión de las sagradas Escrituras, de la revelación, la tradición y magisterio.

Dado el tipo de estructura de la Iglesia, la cuestión central sería la reforma del episcopado, caído en numerosas regiones en gran descrédito.

1) *La reforma tridentina*

Es bien sabido que mientras el papado y muchos grupos de teólogos pretendían que el concilio definiera cuestiones dogmáticas ante las posiciones tomadas por el naciente protestantismo, el emperador Carlos V y los movimientos que buscaban la conciliación pretendían más bien un concilio de reforma de las costumbres. De hecho, el concilio de Trento, atacó las dos cuestiones paralelamente: por una parte le dogma (con respecto al problema de la justificación, el pecado original, los libros bíblicos canónicos y los sacramentos), por otra, la reforma de las costumbres. A tal punto fueron estudiadas conjuntamente, que ya en la sesión V (del 17 de junio de 1546), cuando se definían los decretos *Super peccato originali*[59], se disponía igualmente *Super lectione et praedicatione*[60]. Después de haber estipulado sobre

58. *Ibid*. 639 s. Véase además del mismo autor *Geschichte des Konzils von Trient*, Freiburg 1949-1957; L: Cristiani, *L'église a l'époque du concile de Trente*, en Fliche-Martin, *Histoire de l'église* XVII, 1948; Hefele-Leclercq *Histoire des conciles* IX/1-2. Paris 1930.
59. *Çonc. Oecum. Decreta*, 641-643.
60. COD, 643-646.

cuáles eran los libros que constituían la Biblia cristiana (contenido último de la proclamación de la palabra), el concilio manifiesta la primacía del deber kerygmático[61]. En la sesión VI (del 13 de enero de 1547) se estudia por primera vez la cuestión de la residencia efectiva de los obispos en su diócesis[62].

Los cinco capítulos del decreto incluyen demasiadas excepciones, y aunque es un paso adelante, será corregido y mejorado en el tercer período del concilio. La reforma del episcopado comienza, sin embargo, su camino oficial en la Iglesia. En la sesión VII (del 3 de marzo del mismo año), en los decretos *Super reformatione*[63] se prohíben en el futuro la acumulación de diversos beneficios, en todos los niveles, en la curia, los obispados, las parroquias o cabildos[64].

En el segundo período del concilio (1551-1552), en la sesión XIII (del 11 de octubre de 1551)[65], *Super reformatione*, se promulgan 8 cánones en los cuales el obispo aparece como el pastor que debe reformar su diócesis, en primer lugar su clero, y si es necesario gracias a medidas coercitivas[66]. Se limitan las exenciones y se fortalece la jurisdicción episcopal en el ámbito diocesano, esto explica que los obispos en Hispanoamérica verán a Roma y el concilio de Trento como su mejor ayuda contra los religiosos.

En la sesión XIV (del 25 de noviembre de 1551) se intenta continuar la materia de la sesión anterior en los decretos sobre la reformación.

Pero fue en el tercer período del concilio (1562-1563) donde la reforma fue estudiada: la elección de Pío IV, la influencia creciente de Carlos Borromeo, la presencia de Bartolomé de los Mártires, la habilidad y criterio del cardenal Morone[67]. En la sesión XXI se estudió la reforma del clero (el sistema de beneficios, la formación de los candidatos, la gratuidad de las ordenaciones, etc.). En la sesión siguiente se decretó sobre la honestidad del sacerdote, la reforma de los cabildos catedrales, la fábrica de las Iglesias, etc., todo esto bajo la responsabilidad de los obispos[68].

Después de muchas dilaciones llegó el 15 de julio de 1563, en que se celebró la sesión XXIII, cuyo *Super reformatione* fue una de las obras cumbres del concilio[69]. El primer canon retorna la cuestión de la residencia, y evita toda escapatoria a los decretos ya promulgados en 1547[70].

En la sesión XXVI (del 11 de noviembre de 1563), siempre en los decretos sobre la reforma, se dictamina por primera vez sobre el problema de la elección de los obispos[71], sobre los sínodos y concilios provinciales, sobre las

61. *Ibid*., 643.
62. *De residentia episcoporum*: COD. 657-659.
63 . COD, 662-665.
64. *Ibid*., 163.
65. *Ibid*., 674-677.
66. *Ibid*., 675.
67. En la sesión XXI la cuestión dogmática deja lugar a la reforma de las costumbres (COD, 704-772).
68. El 20 de octubre de 1562 el padre Laynez subordinaba el poder del orden y la jurisdicción de los obispos al papa. No se tenia en cuenta ni la colegialidad ni la sacramentalidad del orden episcopal.
69. COD,720-729.
70. *Ibid*., 720. En Trento no se obliga a los obispos a una función misionera. En este sentido los concilios americanos serán innovadores al recordar a los prelados su obligación evangelizadora. En Trento la cristiandad europea está absolutamente cerrada sobre si misma. Cf. H. Jedin. *Krisis und Wendepunkt des Konzils von Trient*, 1562-1563, Würzburg 1941.
71. COD, 735.

visitas pastorales[72], sobre la predicación[73], fortaleciendo en todo la jurisdicción episcopal[74].

Los 21 cánones configuran ya el obispo post-tridentino y la reforma católica, no tanto como quería un Bartolomé de los Mártires, pero era hasta donde podía llegar un decreto conciliar de reforma. La reforma pretendida por Constanza y Basilea se realizaba algo más de un siglo después.

La última sesión, la XXV (del 3 al 4 de diciembre de 1563) dispone todo lo referente a la reforma de los religiosos[75], y concluye por legislar sobre la disciplina eclesiástica en general. Queremos hacer notar el canon III, que tanto usarán los obispos reformistas hispanoamericanos, cuando el Patronato no les permita seguir siendo *protectores de indios* en el plano civil y eclesiástico: se trata de las excomuniones[76]. El concilio regula la utilización de este arma de doble filo.

Fue quizá fray Luis de Granada OP, quien en su obra *De officio pastorali*, dio forma definitiva al ideal de obispo de la reforma tridentina[77].

Fueron los ejemplos de muchos obispos reformados de España, las obras más escogidas de los prelados europeos, y sobre todo los decretos de Trento, que permitieron la constitución de un episcopado hispanoamericano que nacía después de la reforma, sobre todo desde el tiempo en que Cisneros impuso su temple en la península y Carlos V permitió la elección de los prelados, es decir, desde 1517.

Debemos destacar, sin embargo, que en el ideal de los obispos que hemos expuesto[78] existen dos limitaciones graves, que podían ser la causa de una nueva decadencia de la institución episcopal en Europa. En primer lugar, un énfasis de la cuestión episcopal exclusivamente desde el punto de vista moral (de allí que se hable del *Bischofsspiegel*, «le miroir des évêques», el ideal del obispo) y no propiamente teológico. En Trento se decreta la «reforma» moral pero no se define ninguna doctrina dogmática sobre el episcopado.

Una segunda limitación, muy grave, es que toda la reforma significaba sólo un mirar «hacia adentro», hacia las estructuras de la decadente «cristiandad». Ni una palabra de los turcos que estaban en las puertas de Viena. Ni una alusión de los musulmanes que durante siglos habitaban y dominaban el Mediterráneo. Nada sobre los indios americanos, ni sobre los chinos o civilizaciones recientemente descubiertas.

Es aquí donde el episcopado americano se mostraba ejemplar, inigualable, abriendo un camino inédito en la historia de la Iglesia. Será el primer episcopado extra-cristiandad, extra-europeo. La función apostólica, la renovación del misterio inicial de la Iglesia, la vivencia de la Iglesia primitiva que añoraban un Erasmo y los humanistas, la cumplían los misioneros y obispos en América. ¡La mundialización extramediterránea de la Iglesia daba sus primeros pasos!

72. *Ibid*., 738.
73. *Ibid*., 739.
74. *Ibid*., 741.
75. *Ibid*. , 752- 760.
76. *Ibid*., 761.
77. Impreso en Lisboa 1565.
78. Cuestión estudiada por los tantas veces nombrados Jedin-Broutin y Tellechea.

2) *El ideal del obispo misionero en los concilios de Lima III y de México III*

Nos limitaremos, a modo de ejemplo, a lo que sobre el episcopado nos refieren los dos concilios provinciales cumbres de la historia hispanoamericana. Sólo trataremos algunos tópicos, ya que si se pretendiera un estudio exhaustivo, como cada declaración de los concilios manifiesta la conciencia de los obispos, deberíamos abordarlas aquí, lo cual, además de demasiado extenso, es innecesario.

El concilio de Lima III (1582-1583), mucho más corto que el II, manifiesta desde su Acción I (del 15 de agosto de 1582) la intención de los prelados[79].

El concilio se ocupa casi exclusivamente de los indios. Fue esencialmente misionero[80].

Hay un capítulo que no puede dejar de citarse:

> Ut Indi indice doceantur. Christianae instructionis, aut catechismi scopus praecipuus est fidel praeceptio, corde enim credimus ad iustitiam quod ore confitemur ad salutem. Quamobrem, ita quisque instruendus est, ut intelligat Hispanus hispanice, Indus indice, alioquin quantumvis bene dicat. mens illius, iuxta sententiam apostoli, sine fructu est. Quocirca, nullus Indorum de caetero compellatur orationes sive catechesim latine discere. cum sufficiat multoque melius sit suo idiomate pronuntiare, aut si qui ipsorum velint, possunt etiam hispanicum, quo multi iam utuntur, adiungere. Praeter haec, aliquam aliam linguam ab Indis exigere superfluum est[81].

Siguen después disposiciones de todo tipo que van orientando la labor de los párrocos y misioneros de indios.

Sin embargo, y es lo que nos hemos propuesto aquí, en la Acción III, se ocupa especialmente el concilio de los obispos, en tres cortos capítulos (del 22 de septiembre de 1583). De la reforma de los pastores depende la reforma del pueblo y del clero. Santo Toribio, superando en muchos aspectos a Carlos Borromeo, se expresa así en el cap. I:

> ... Itaque, primum princeps ipse pastorum Christus assidue atque ardenter ab omni gradu orandus est, ut pastores hic suo gregi dare dingentur iuxta cor suum, atque ut tales viros integros, probatos, animarum amatores, et utiles omnimo in domo Dei... non dominantes fastu saeculari, nec turpe lucrum amantes, nec luxu mansae aut apparatu supervacaneo... sed benigni, modesti, zelo fidei accensi, pauperum semper patres, et pro commisso sibi grege solliciti... [82].

Hasta aquí, como vemos, es el ideal tridentino. Pero poco después, el concilio nos muestra el aspecto misionero del prelado hispanoamericano, la cualidad propia de ese episcopado original e innovador[83].

Continúa el concilio dictando normas concretas sobre la evangelización de los indios y la reforma de los misioneros. En la Acción IV (del 13 de octubre de 1583) se decretan 8 capítulos sobre las visitas. Santo Toribio de Mogrovejo, que pasó la mayor parte de su vida de obispo en interminables visitas, hablaba y legislaba por experiencia. Se dice en el capítulo I que el obispo personal-

79. *Concilium provinciale Limanum III*, actio I (Mansi, vol. 36 bis, col. 195): «... ad fidei exaltationem, et novae Indorum ecclesiae utilitatem».
80. Cap. 3: «De catechismi editionis et versione. Ut Indorum populi in religione christiana adhuc rudes... ».
81. Act. II, cap. 6 (col. 199).
82. *Ibid*., col. 211.
83. *Ibid*., col. 211-212.

mente debe realizar las visitas, para ver el estado y poder reformar a las parroquias de indios (*parochias lndorum*). Sólo en casos de excepción se enviarán visitadores. Indica la manera de efectuar las visitas, y estudia particularmente las penas que deben darse a los indios; sobre todo en el caso de idolatría (cap. VII y VIII).

Podemos concluir que el ideal hispanoamericano del obispo queda definido por la reforma de Cisneros y de Trento, pero por una relación esencial al «neófito»[84], al indio, al que siendo catecúmeno no es todavía un convertido «maduro»[85]. Un ideal episcopal misionero.

Veamos ahora resumidamente, el ideal de obispo en el concilio de México de 1585.

Los obispos tienen conciencia de ser los fundadores de una Iglesia nueva y por ello mismo de revivir las experiencias de la primitiva Iglesia[86]. Para esta nueva Iglesia nada es semejante en importancia a la función kerygmática del obispo[87]. De inmediato el concilio muestra su apertura misionera, su necesidad de incluir en la convocación escatológica de la Iglesia a los indios americanos[88].

Es en el libro III, título I, donde se trata exclusivamente el problema de los obispos (*De officio episcoporum et vitae puritate*), dividiendo la materia en cuatro grupos de decretos[89].

El primero *De his, qua ad propiam episcopi personam pertinent*[90]. Bajo la consigna de «integristas praesidentium, salus est subditorum», traza con mano segura el ideal tridentino: perfección y santidad en vida interior y en ejemplo de caridad. A la residencia no se le dio mucha importancia, porque aquellos obispos residían regularmente en sus sedes[91].

Después se estudia *De cura subditorum et propria familia* («Episcopi, ut pastorali officium postulat... »).

El más importante de los apartados se titula *De doctrina cura*[92].

Será especial obligación del obispo nombrar a los predicadores de su obispado, de examinar a los religiosos y clérigos antes de darles «cura animarum», pero muy especialmente con los indios, de los que debe conocerse la lengua[93]. En 18 largos parágrafos el concilio legisló todo lo referente *De visitatione propriae provinciae*, instrumento privilegiado de misión. Estas visitas deben ser cada dos años («singulis bienniis»), debiéndose evitar todo gasto innecesario y suntuosidad accesoria que pagan al fin los españoles e indios. El obispo, recorriendo su obispado, tomaba contacto directo con los pobladores, y en especial con los indios: «Visitent episcopi ecclesias, et quas doctrinas vocant... »[94].

84. Se usa esta palabra (*neophiti*) aplicada a los indios (Act. IV, cap. 9; col. 226).
85. Se utiliza la fórmula: «ut si infidelis quidem spem suae convertionis maturam ostendat» (Act. II, cap. 10; col. 200).
86. *Concilium Mexicanum III*, L. I. tit. I. De fidei professione, I (Mansi, t. 34, col. 1022).
87. *Ibid*., col. 1022-1023. Cf. F. Zubillaga, *El tercer concilio mexicano*: Archivum Historicum S. I. 30 (1961) 210.
88. *Ibid*., col. 1024.
89. *Ibid*., col. 1081-1089.
90. *Ibid*., col. 1081-1082.
91. En otro Memorial el padre Plaza decía que «para probar que la residencia es de derecho divino...», indicando así la doctrina de la época.
92. *Ibid*., col. 1084.
93. *Ibid*., col. 1083.
94. *Ibid*., col. 1085.

En fin, cada constitución o decreto del concilio (porque emanaba de fieles) indica la atención al problema misionero. El ideal de obispo mexicano era, igualmente, lo más puro del forjado por Trento, pero, además el llamado de millones de hombres que comenzaban a entrar en la Iglesia: los indios. La residencia, la pobreza, la dureza de la vida, la proximidad con su pueblo... que en Europa eran objetivos lejanos para la mayoría de los obispos, en América era la realidad cotidiana, la única posibilidad. No sólo un episcopado reformado, aun un episcopado misionero, un nuevo tipo de obispos desconocidos por la cristiandad europea y medieval.

c) *Los papas de la restauración (1566-1648)*[95]

Desde 1550 el papa Julio III había llamado a Roma a Cervini, Pole y Morone para efectuar la reforma de la curia romana. Pero en realidad fue Marcelo II (1555-muriendo ese mismo año) el que abrió la puerta para que Juan Pedro Carafa, Pablo IV (1555-1559), cumpliera con el informe presentado en 1532 sobre el *Concilium de mendanda Ecclesia*.

La situación se complicaba en toda la cristiandad. Inglaterra volvía al anglicanismo con Isabel después de la muerte de María la Católica; Polonia corría riesgos de separación; en Alemania los protestantes lograban la paz religiosa de Augsburgo en 1555.

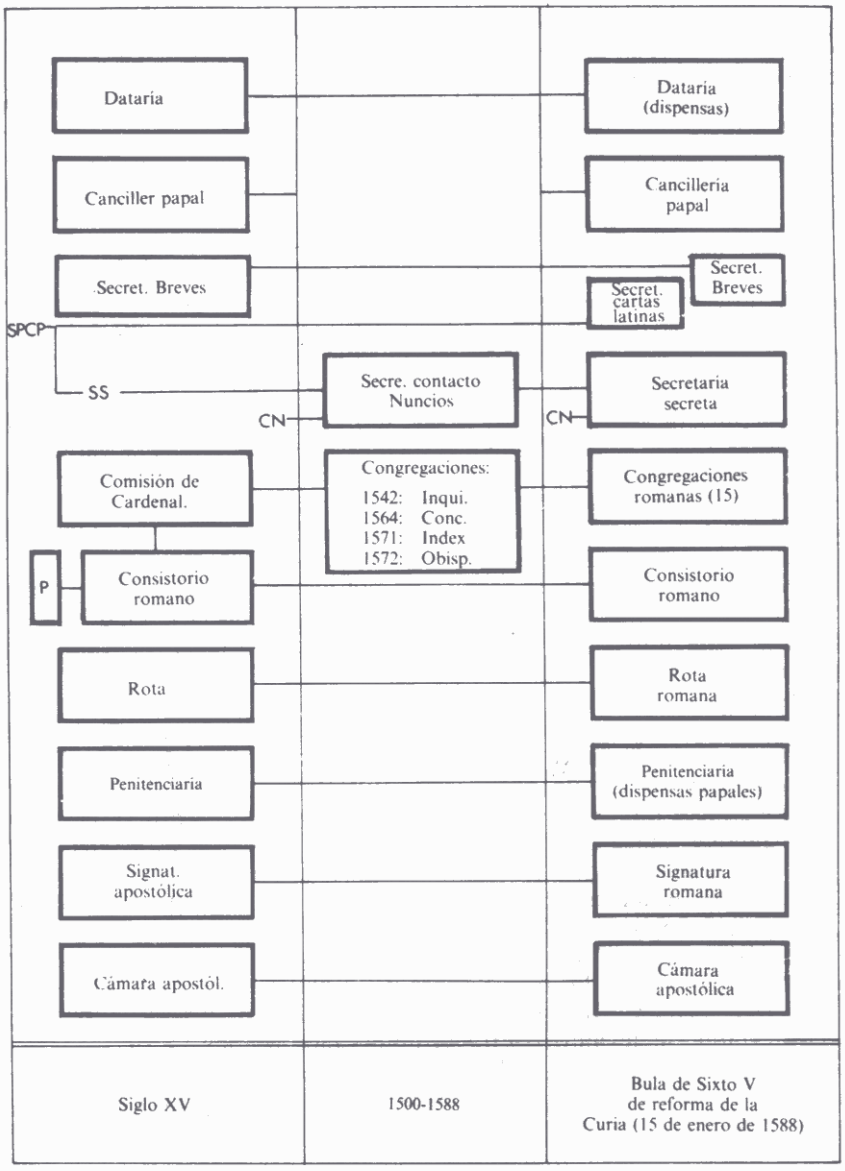
En Roma el papa Pablo IV quería reformar la dataría, en torno a la cual giraba todo el problema económico de la curia. Por su parte, el avance del protestantismo, aun en Italia, era incontenible, en especial para las ediciones de la Biblia, los libros de teología, de piedad, etc. El papa quiso contener todo esto con la inquisición romana. El mismo cardenal Morone, que salvará el concilio de Trento, fue a parar al Castillo de Santángelo bajo acusación de herejía. Su dureza y sus errores lo dejaron en la mayor soledad en el momento de su muerte.

Pío IV convocará nuevamente el concilio, bajo el poder de Felipe II, que desde la Paz de Chateau-Cambresis daba a España la hegemonía de la política europea. Pío V (1556-1572) sucedió al papa que terminó Trento, apoyado por España y Carlos Borromeo en 1566, el dominico Michele Ghislieri. Fue un papa rigorista y que hizo realidad el concilio de Trento. Se publicó el catecismo para párrocos en 1566, el Breviario Romano (1568) y el Misal Romano (1570). Las dispensas fueron reducidas a lo mínimo. El mismo papa visitaba, para cumplir con las exigencias de Trento, las iglesias y parroquias romanas. Dos obispos serán ejemplares en el cumplimiento de los deseos del papa. En Europa, Carlos Borromeo, en Milán (1565-1584), y Toribio de Mogrovejo en Perú (1581-1605). Carlos realizó permanentes visitas, pero Toribio lo superó en años y distancias. Cinco concilios provinciales hizo Carlos, sólo tres Toribio, pero este último efectuó 12 sínodos diocesanos. Ambos fundaron seminario mayor para sus seminaristas. Carlos fue duramente criticado por sus fieles de Milán por su rigor, no así Toribio, del cual, en el momento de su muerte, al efectuar su inventario, no encontraron sino una silla rota, ya que ni cama tenía por dormir en el suelo. El pueblo lo amaba y respetaba.

95. Cf. Fliche-Martin, *Histoire de l'église* XVIII, 1960; G. Castella, *Historia de los Papas*, Espasa Calpe, Madrid 1970; H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia* V, p. 657 s.

ESQUEMA 6.1

Organización de la curia romana hasta fines del siglo XVI



P: Papa; CN: Cardenal Nepote; SPCP: Secretario papal para correspondencia política; SS: Secretario secreto; Secret.: Secretaría

Pío V cumplió con toda firmeza la reforma tridentina. Organizó una comisión propia para el examen de los candidatos a obispos. Fue beatificado en 1672 y canonizado en 1712.

Gregorio XIII continuó las reformas tridentinas, y entre otras obras fundó el *Collegium germanicum*, para formar sacerdotes alemanes, que junto a otros colegios le permitió a Roma rejuvenecer sus estudios teológicos. Pero será Sixto V (1585-1590) el gran reformador. Dará a la curia romana su fisonomía moderna. El 15 de enero de 1588 creó 15 congregaciones: 6 para gobierno de los Estados pontificios, la inquisición (1542), Indice (1571), la del concilio (1564), de obispos (1572), de religiosos (1586), de ritos y la imprenta vaticana. A esto había que agregar el Consistorio (donde se reunía el papa o en su ausencia los cardenales, dos veces por semana), y otros organismos (Cámara apostólica, Signatura gratiae, Penitenciaría, Rota romana, Cancillería y la Datería para dispensas). Los cardenales ascendieron a 70, antes eran sólo 24. El 20 de diciembre de 1585 se hace obligatoria la visita al papa (*Visitatio liminum*), en donde tienen que referir el estado de sus diócesis los obispos de todo el orbe (*relatio status dioecesis*). De hecho los obispos americanos serán exceptuados de dicha obligación[96].

Sixto V constituyó a Roma en la más floreciente ciudad de su época, siendo la cúpula de San Pedro, o la iglesia barroca *II Gesú* de los jesuitas, el símbolo de la nueva ciudad. Además reconstruyó la biblioteca vaticana.

Con el corto reinado de los tres papas siguientes (1590-1591) se terminó la generación tridentina. Sobre todos ellos ejerció su dominio Felipe II de España, aunque no secundaron su política, como Clemente VII (1592-1605). De todas maneras el año santo de 1600 atrajo a Roma hasta un millón doscientos mil peregrinos, y la santa sede cobró la fisonomía que la caracterizará hasta fines del siglo XVIII. El papado garantizaba la unidad: una Biblia (la Vulgata), una liturgia (la romana), un solo código legal, un catecismo (el tridentino), un tipo de seminarios para formar clérigos, una actitud general antiprotestante.

Por su parte Pablo V y Gregorio XV (1605-1623) significaron la neutralidad del pontificado ante España y Francia en creciente rivalidad. Cabe destacarse de Gregorio la fundación de *Propaganda fide* el 22 de junio de 1622, que con fondos económicos importantes servirá de contrapeso al Patronato de España y Portugal, aunque nunca llegará a extender sus acciones, como lo hemos visto, en América hispana. En este período fueron beatificados Ignacio de Loyola en 1609, Teresa de Avila en 1614, Felipe Neri en 1615, y Francisco Javier en 1619, y canonizados todos el 12 de marzo de 1622.

Desde 1608 comenzaba la guerra de los treinta años que será de extrema importancia para el papado, que perderá ya el poder de juez en las contiendas europeas. Católicos y protestantes alemanes lucharán durante años. La nobleza protestante se levantó contra el emperador Matías.

Será Urbano VIII (1624-1644) quien llevará adelante una política que permitiendo el fortalecimiento de Francia con Richelieu significará el debilitamiento del Imperio alemán, y con él el del catolicismo. La Contrarreforma se estancó.

La Paz de Westfalia, firmada el 30 de enero y ratificada el 24 de octubre de 1648, fue un triunfo protestante: la paz religiosa de Augsburgo cuenta para los

96. Cf. R. Robles-V. Casteli, *La visita ad limina durante el pontificado de Sixto V*: Anthologica Annua VII (1959) 174-213.

calvinistas. Roma presentó una protesta, pero ya su palabra no contaba entre los Estados. Una época había terminado: la hegemonía de los países católicos dejaba lugar a la de los protestantes del norte de Europa. Inglaterra, y Holanda también, surgían como las potencias emergentes.

Con Inocencio X (1644-1655) la política europea ya no es función del papa; él comienza a trabajar para poner orden en casa, y es el jansenismo quien ocupó sus días.

De Alejandro VII hasta Inocencio XII (1655-1700) el pontificado siguió esta misma política, perdiendo poder temporal, pero creciendo en cuanto a una administración intraeclesial más coherente con Trento. La debilidad política de los papas explicará la crisis del siglo XVIII, en especial la expulsión de los jesuitas ante las monarquías absolutas de ese siglo.

2. *La metrópoli ibérica*

Se trata de describir resumidamente la situación de la península ibérica como contexto de la organización de las estructuras eclesiásticas en América hispana y lusitana. Para ello trataremos primero España y después Portugal, teniendo en cuenta la situación de la monarquía, de la Iglesia y de la política de la península con respecto a las provincias de ultramar.

a) *La España de los Austrias*

España, que tendrá una hegemonía incontestable durante el siglo XVI en Europa, perderá muy pronto dicha preponderancia en el siglo XVII, para transformarse en un área semiperiférica, para usar la expresión de Wallerstein[97].

1) *La política española de los Austrias*

Desde la muerte de Isabel la Católica (1504) a la de Fernando de Aragón (1516), al interregno del cardenal Cisneros (1516-1519) y la llegada al trono de España (Carlos I) (1517) y del Imperio de Carlos V (1519) se produjo el pasaje de una floreciente nación unificada al eje sobre el cual girará la pretensión de constituir un Imperio-mundo. Cuando Carlos V abdica en 1556 y Felipe II se ve ante el hecho de declarar la bancarrota del reino en 1557 (recordando, como hemos dicho, que en 1559 debe España firmar la paz de Chateau-Cambresis), el «primer» siglo XVI ha pasado y con él la hegemonía indiscutida de España. En 1519 llegaba justamente Hernán Cortés al imperio azteca; en 1551 se convocaba el I concilio provincial del Perú. Entre aquel 1519 y la década del 1550-1560, poco más de treinta años, se cumplió el siglo de oro y el esplendor pasajero.

En el «segundo» siglo XVI España irá perdiendo presencia en la política europea hasta transformarse en la paz de Westfalia, como hemos visto, en un área semiperiférica de los Estados del capitalismo central: Holanda, Inglaterra y Francia. Con la muerte de Felipe II (1621) comienza una profunda recesión

97. Cf. *The modern world system* I. New York 1974.

que marca el fin de época. Cuando Carlos II muere sin descendencia (1700), España cae ahora bajo el dominio francés.

En geopolítica mundial la primera parte del siglo XVI contempló el enfrentamiento de Carlos de Gante, Carlos V, con el imperio otomano, donde Selim tomaba el poder en 1517 y su hijo Solimán el Magnífico en 1518. La larga lucha contra los árabes, ahora turcos, sólo terminará con Lepanto, el 7 de octubre de 1571[98], y aun después, pero habiendo los turcos afianzado su poder en el área balcánico-danubiana. De la misma manera Francia, la eterna rival de España en el siglo XVI, se anexionará Borgoña en 1529 y marchará decididamente hacia el Rhin en 1551. Carlos, entonces, cifró toda su política en el eje de ciudades del norte de Italia (con la victoria de Pavía sobre el ducado de Milán) con los Países Bajos. «No olvidemos que detrás de la fortuna de Carlos V estaba desde hacía tiempo el incansable poderío económico de los Países Bajos, asociado a la nueva vida del Atlántico, encrucijada de Europa, poderoso centro industrial y comercial, ávido de mercados y de salidas y necesitando de una seguridad política que el desorganizado Imperio alemán no podía ofrecerle»[99]. Para los Países Bajos el siglo XVI será el pasaje de la hegemonía de Amberes, católico, hacia el Amsterdam, calvinista. Amberes caerá con la preponderancia hispánica, mientras que Amsterdam será la emergencia del capitalismo holandés, en detrimento de Sevilla. Además Carlos se apoyaba igualmente en «las casas de banqueros mercantiles del sur de Alemania (en particular los Fugger)»[100].

Los metales preciosos de América comenzaron a llegar sólo en 1535 en cantidades apreciables, por lo que la última parte del reinado de Carlos se fue centrando cada vez más en España, aunque nunca fortaleciendo a tal punto al Estado hispánico como para hacerlo apto para lo que vendrá después.

Sin lugar a dudas la crisis de las comunidades (1520-1521) y de Alemania (1520-1523) marcarán la oposición política de la burguesía de los municipios castellanos, los «comuneros», y la del protestantismo germano. En el primero de los casos, la victoria de Carlos V contra su propia burguesía condicionó en parte la imposibilidad hispánica de acumular el capital procedente de las Indias, y el pagar con dicho capital la «aventura» imperial que fecundará el capitalismo de los Países Bajos, como una verdadera acumulación originaria. Por su parte, el derroche del capital americano en la lucha contra los protestantes alemanes será una de las causas del derrumbe español del 1557, que sufrirá Felipe II. Si a esto agregamos la lucha contra Francia, podríamos concluir que «la historia de cincuenta años fue la de una guerra virtualmente constante entre los dos gigantes imperiales, los Augsburgo y los Valois, una lucha que conducirá eventualmente al agotamiento de ambos en 1557, y a la desaparición por un largo período de tiempo de los sueños imperiales en Europa»[101]. Es decir, «el imperialismo de Carlos V llegó a ser indebidamente costoso para España, especialmente para Castilla»[102].

Cuando en 1556 Felipe II recibe España y no el Imperio, cuando se declara en quiebra en 1557, las Indias cobraron mucha mayor importancia para

98. Cf. F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* II México 1976, 583 s.
99. *Ibid*., 29.
100. I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial I*, México 1979, 245.
101. *Ibid*., 241-242.
102. *Ibid*., 252-253.

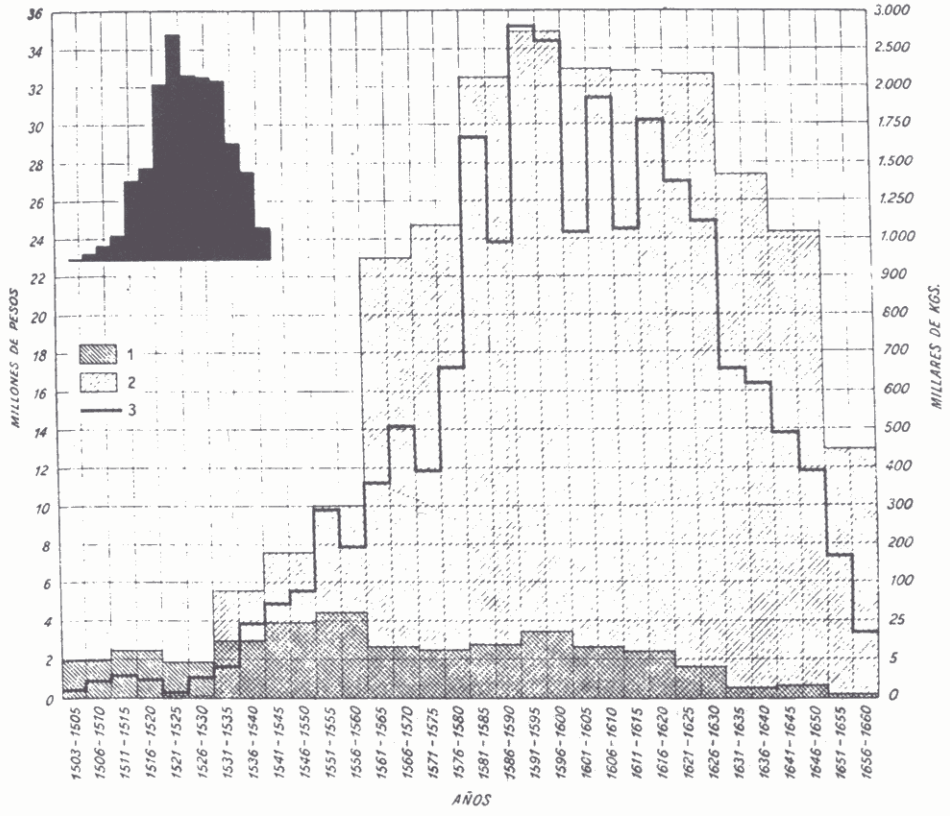
Castilla, pero al mismo tiempo España comenzaba a situarse con respecto a los Estados centrales del capitalismo creciente en situación «semiperiférica». El reinado de Iván IV el Terrible (1547-1584) coincidirá casi con el de Felipe II (1556-1598); ambos Estados tendrán funciones análogas junto a las áreas «centrales» de Europa.

En su crisis, España trajo hacia sí a sus aliados: el norte de Italia, la Alemania del sur, Amberes, Cracovia y Portugal. En el «segundo» siglo XVI, el de Felipe II, las crisis cíclicas azotaron a la península (las hubo en 1557, 1575, 1596, 1607, 1627, 1647).

Cuando el Imperio se desmembró, los Países Bajos vieron que ya no podían sacar beneficios siendo colonias de España solamente. No es difícil comprender las revueltas de 1566, el segundo alzamiento protestante en el norte de dichos países (la actual Holanda) en 1572, la rebelión de Flandes en

ESQUEMA 6.2

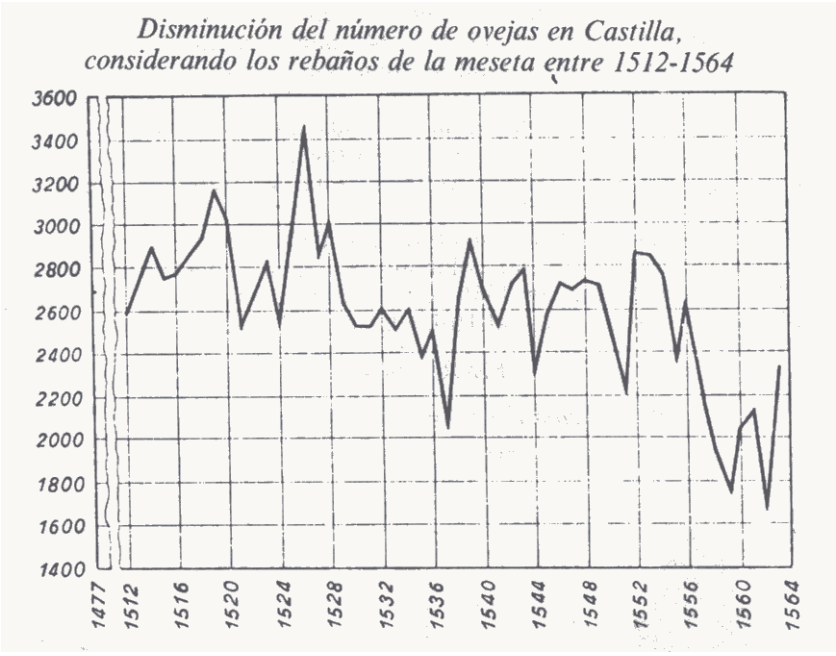
Importación del tesoro americano en España



Signos: 1, oro (en kg); 2, plata (en kg); 3, línea conjunta del valor de las importaciones (en pesos). La escala ha sido alterada para magnificar la importación áurea. El gráfico del ángulo superior de la izquierda representa la figura real de la importación de plata en kilogramos.

Hamilton, *The American Treasure*

ESQUEMA 6.3



1577 y la división del país en 1579, hasta la tregua de los doce años en 1609, comienzo de la expansión del capitalismo holandés (que reemplazará a los portugueses, bajo dominio español, en parte del Brasil, África, Asia, en especial en el Océano Indico y en la Indochina).

El triunfo sobre el turco en Lepanto (1571, como hemos dicho) se vio empañado con el desastre de la Invencible en 1588, que abrirá el Atlántico cantábrico y del norte a Holanda e Inglaterra (posteriormente a Francia). La muerte de Felipe II encuentra a una España unificada, con lazos estrechos con las Indias, pero habiendo ya perdido el predominio europeo capitalista, y alcanzando en e1 momento de su muerte el máximo de importaciones de plata y oro de toda la época colonial. Del 1586 al 1600 llegaron hasta 6 millones de kilogramos de plata, y unos 18 mil kilos de oro: unos 70 millones de pesos[103]. Al fin del reinado de Felipe IV (1665) la crisis de importaciones de metales preciosos se incrementará y coincidirá con el estancamiento de los Austrias, arrinconados ya en Westfalia. Castilla había terminado con su potencial lanar[104] y la crisis se generalizaba, se estancaba.

Si observamos la coyuntura económica, descubrimos una periodización que nos puede ayudar posteriormente para comprender la política de las Indias y las situaciones en las que se encontró la Iglesia.

Para Eugen Kosminsky, las fluctuaciones de la coyuntura fue la siguiente:

1480-1620 (1650): crecimiento
1620 (1650)-1734 (1755): recesión
1734 (1755)-1817: crecimiento

103. Cf. Cuadro de Hamilton, *The American treasure*, esquema 6.2.
104. Véase el esquema 6.3.

Es decir, a fines del reinado de Felipe III (1598-1621) habría comenzado la crisis que aumentará con el tiempo, pero se recuperará a mediados del siglo XVIII, con Carlos III justamente (1759-1788).

Por su parte Pierre Chaunu, en coyuntura más breve, indica:

1504-1550: subida estable
1550-1562/63: recesión menor
1562/63-1610: expansión
1610-1650: recesión[105].

De donde puede verse que fue en alza el tiempo de Carlos V, que Felipe II tuvo la primera crisis profunda, pero que desde Felipe IV la recesión fue estructural, lo que explica la pasividad de su política en tiempos de los Austrias del siglo XVII.

Cuando en 1580 Felipe II incorpora a Portugal, y con ello al Brasil a España, unifica el poder ibérico en la costa Atlántica, pero se debilita en la costa del Mediterráneo (en Cataluña, Valencia y Aragón). Numerosos levantamientos de los antiguos musulmanes, entre ellos los moriscos, mano de obra necesaria en la agricultura de la región, llegó sin embargo a su expulsión definitiva el 4 de abril de 1609. La salida de cientos de miles de «cristianos nuevos» llevó a la quiebra de la costa Atlántica de España.

Los años en que Portugal estuvo integrada a España (1580-1640) no fueron positivos para su causa. Los Austrias se preocuparon principalmente de sus intereses anteriores y no supieron proteger los de Portugal.

Los últimos años de Felipe II (1579-1598) estuvieron bajo el control de un nuevo equipo. Ni el príncipe de Eboli ni los duques de Alba, sino Gravela, Idiáquez, Moura y otros.

Felipe III (1598-1621) expulsó, como hemos dicho, a los moriscos, dando a la aristocracia latifundista el poder: el duque de Lerma y su hijo, el duque de Uceda.

Felipe IV, bajo la influencia ahora del conde-duque de Olivares, estuvo siempre enmarañado en la guerra de los treinta años, frente al poder creciente de Luis XIV de Francia. España fue perdiendo uno tras otro sus dominios europeos. A Carlos II (1665-1700) no le irán las cosas mejor, muriendo para desgracia de España sin descendencia.

Aunque se pretendía unificar la península con un gobierno más centralizado, en realidad el movimiento centrífugo de la rebeldía se extendía en todas partes, en especial en Cataluña.

2) *La Iglesia en España*

Hemos visto que en el siglo XV, a sus fines, y en el comienzo del siglo XVI, se produce la reforma de la Iglesia. A diferencia de Italia, por ejemplo, fue una reforma eclesiástica jerárquica, de los obispos, en torno al concilio nacional de Sevilla (1478), bajo la presidencia del ya nombrado cardenal Pedro González de Mendoza.

105. Cf. E. Kosminsky, *The evolution of feudal rent in England*: Past and Present 7 (1955) 18 s; P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique* VIII/2, 14-25.

Para asistir al concilio de Letrán hubo una consulta de los obispos de España realizada por Fernando el Católico, en Burgos, el 17 de diciembre de 1511. Hay general protesta por el hecho de que el papa y los cardenales romanos han modificado las conclusiones del concilio de Constanza sobre la reforma de la Iglesia. «La doctrina de que el papa no puede cometer simonía, con la que se justificaba la praxis de la dataría, debía condenarse como simonía»[106].

La reforma entre las órdenes, franciscanos bajo Cisneros, dominicos en plena renovación espiritual e intelectual en torno al convento de San Esteban de Salamanca, y de todas las órdenes, se realizaba bajo las influencias renacentistas.

No es extraño entonces que de España procediera un fuerte impulso a la restauración de la Iglesia, más que una contrarreforma.

La participación de sus arzobispos y obispos, de sus teólogos (como Domingo de Soto, Andrés de Vega y otros) en Trento fue determinante. Alonso de Castro, conocido por su obra *Contra todas las herejías*, y en especial Luis de Carvajal, que intervino en las disputas sobre la justificación. Diego Laínez participó numerosas veces, como consta en las actas del concilio.

La aplicación del concilio se llevó a cabo inmediatamente. El concilio de Valencia en 1565, bajo la dirección de Martín de Ayala, el de Salamanca en igual fecha bajo la conducción de Gaspar de Zúñiga y Avellaneda, el de Zaragoza de Fernando de Aragón, el de Granada de Pedro Guerrero, concretaban a Trento.

Hubo muchos otros concilios como el de 1573 de Tarragona, y principalmente el realizado por el arzobispo Gaspar de Quiroga en 1582 en Toledo, con 52 amplios capítulos, que servirá para casi dos siglos posteriores en cuanto a recopilar las reformas fundamentales postridentinas. En el siglo XVII hubo también concilios como el de 1605 de Tarragona, en 1607 el de Vich. Juan de Moncada convocó otros dos en 1613 y 1618. Sin embargo, después de 1648 ya no hubo concilios de importancia hasta fines del siglo XVIII.

Un indicador de la importancia de los ocho arzobispos del siglo XVI podría ser la renta anual de cada uno de ellos:

Arzobispado	de Toledo	250.000	ducados
»	de Sevilla	100.000	»
»	de Santiago	65.000	»
»	de Granada	24.000	»
»	de Valencia	25.000	»
»	de Zaragoza	50.000	»
»	de Tarragona	16.000	»
»	de Burgos	35.000	»

La política imperial de Carlos V en Alemania, donde el destino del Imperio se unificaba a la pretensión católica de unir bajo una sola fe al antiguo Sacro Imperio Romano, dio al catolicismo español, a su Iglesia, una hegemonía, absoluta identificándose casi con la nacionalidad misma y como punto de apoyo a la política imperial. El luteranismo y el Islam eran las dos posiciones religiosas radicalmente perseguidas por la Inquisición; es decir, dos posturas ideológicas que podían lesionar la identidad nacional.

106. H. Jedin, *o. c.* V. 610. Para lo referente a España consú1tese *Historia de la Iglesia en España* III/1 y 2, Madrid 1980.

La hegemonía que la Iglesia tenía le daba igualmente posibilidad de heredar grandes fortunas, acrecentarlas lentamente como bienes de obispados, parroquias, órdenes y congregaciones, fraternidades y hermandades, cofradías. Si bien el Estado tenía un control absoluto por el Patronato, no dejó de temer su poder creciente. «El brazo eclesiástico -decía Felipe IV en la *Instrucción* dada a conocer con el comienzo de su reinado-, que puede y debe considerarse por la piedad de la religión el primero, llego a creer que es sin duda hoy el más poderoso en riquezas, rentas y posesiones; y temo no solamente que es el más rico, sino que ha de reducir y traer a sí toda la substancia de estos reinos enteramente»[107]. Es decir, ya a comienzos del siglo XVII se iniciaba la tradición del Estado que recelaba el poder económico de la Iglesia y que daría todo su fruto en tiempos de Carlos III de Borbón. El Estado moderno de España, y también Portugal, lo mismo que los Estados americanos en el siglo XIX, se alimentaría de las riquezas de la Iglesia para poder organizarse. Pareciera ser como la madre del policán, que da la sangre por sus hijos y que, con dicha pobreza, es llamada a su vocación de compromiso con los pobres.

El siglo XVI, como hemos visto, fue el siglo de San Pedro de Alcántara, de San Juan de Dios, San Ignacio de Loyola y su inmensa influencia en toda la cristiandad, Santa Teresa de Avila, San Juan de la Cruz, San José de Calasanz, San Francisco de Borja, San Alonso Rodríguez y tantos otros.

De todas maneras, esta fuerte Iglesia estaba bajo el control del Estado. Un caso insigne fue el juicio que Felipe II emprendió contra el arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, que fue enviado por la Inquisición de España a Roma. Felipe II hizo todo lo que estuvo a su alcance para condenarlo. El regalismo se enfrentó duramente contra San Pío V, en su política en Nápoles, prohibiendo publicar bulas, y todo llegó a su culminación en tiempo de Felipe III y Felipe IV, en especial en el pontificado de Urbano VIII. Se llegó hasta cerrar la nunciatura de Madrid. De todas maneras la pérdida de la hegemonía política europea de España fue igualmente la pérdida de la primacía absoluta del poder papal en dicho continente. Para ambos el 1648, el tratado de Westfalia, fue un término de una época.

Todo el siglo XVII se enmarca, entonces, en un crecimiento del regalismo ante una Iglesia poderosa pero dominada por el Estado. Los Ceballos, Salcedo y Salgado de Somoza se hicieron célebres al defender a la corona ante Roma, después de la concordia de 1640 con Fachinetti. Con razón se atacaban los aranceles de la dataría, pero sin razón se aumentaba el control de los trámites de nombramiento de las más nimias funciones de la Iglesia. Las resistencias de los obispos fueron continuas pero débiles. La presencia del regalismo lo cubre todo, como puede observarse en la consulta del marqués de la Mancera en 1693, donde la magistratura civil se manifestó enemiga de las inmunidades eclesiásticas.

Entre los Borbones estos excesos llegaron a su culminación[108].

107. J. Vicens Vives, *Historia de España y América* III, Barcelona 1961, 307-308.
108. Sobre la Iglesia en Portugal véase más adelante.

3) *La política eclesial española sobre las Indias*

A fines del siglo XV había en la península cuatro reinos: Castilla, Aragón, Navarra y Portugal. Con los Reyes Católicos se unen a Castilla y Aragón. En 1512 Castilla se anexiona Navarra. La estructura organizativa del Estado español se dividió en tres Consejos (y desde 1580 hubo igualmente un Consejo para las cuestiones portuguesas). En 1480 se fundó el Consejo Real de Castilla; en 1494 el Consejo Supremo de Aragón, y en 1515 el Consejo de Navarra.

Con respecto a las Indias hubo una época de organización y transición hasta llegar a la fundación del Consejo Real y Supremo de las Indias, que aconteció[109] en 1524.

Podríamos hablar de una época *isabelina* (1492-1504) , donde la política sobre la Iglesia en las islas del mar océano descubiertas no exigieron mayores medidas de gobierno, si no más bien el comienzo del Patronato. La corona dispondrá por igual del gobierno civil y el eclesiástico. Ella controlará el cumplimiento de las bulas pontificias, y ya desde el comienzo Roma no se hizo presente en las islas descubiertas.

Esta prehistoria organizativa es seguida por una época *fernandina* (1504-1515), de plena vigencia caribeña, todavía muy limitada por los estrechos horizontes de los descubrimientos. De todas maneras, en esta época comienza la organización de las estructuras jerárquicas de la Iglesia americana, con la disputa con el romano pontífice sobre el nombramiento de los obispos de las tres primeras diócesis en la bula *Illius fulciti praesidio* del 15 de noviembre de 1504[110].

Este triple nombramiento romano sin reconocimiento del derecho de presentación dio motivo a una protesta formal del rey católico. En efecto, en la bula *Ecclesiarum utilitati*, del 14 de octubre del mismo año, se nombraba a fray García de Padilla, OFM. El 13 de septiembre de 1505 Fernando escribe: «Yo mandé ver las bulas que se expidieron para la creación y provisión del arzobispado y obispados de La Española, en las cuales no se nos concede el patronazgo...»[111]. El rey presiona políticamente. Roma retrocede y Julio II concede los poderes patronales el 28 de julio de 1508 por la bula *Universalis Ecclesiae*. Por la *Eximiae devotionis affectus* del 8 de abril de 1510 obtiene la corona la propiedad de los diezmos de la Iglesia indiana.

El 8 de agosto de 1511, por la bula *Romanus pontifex* se fundan las primeras diócesis («erigimos, creamos y constituimos para siempre, a saber: la diócesis de Santo Domingo, la de Concepción y de San Juan... »)[112]. Así llegamos a un momento central de la historia de la política de los reyes españoles con respecto a la Iglesia.

El 8 de mayo de 1512, teniendo Fernando las bulas en la mano, hace firmar a los tres primeros obispos en Burgos las llamadas por ello mismo *Capitulaciones* de Burgos, en donde pone las bases del control definitivo sobre la Iglesia

109. Cf. E. Schäfer, *El Consejo real y supremo de las Indias*, Sevilla 1935-1947.

110. Véase mi obra *El episcopado hispanoamericano* IV. 1970, 10 s.

111. Cf. F. Fita, *Primeros años del episcopado en América*: Boletín de la Real Academia de la Historia (Madrid) XX/3 (1892) 272.

112. Cf. CODOIN-Am 34 (1881) 29-35; C. Nouel, *Historia eclesiástica de la arquidiócesis de Santo Domingo*, Roma 1913, 26-36; Y. León, *La Iglesia y los eclesiásticos*... II, 35-37.

americana hasta la emancipación nacional a comienzos del siglo XIX; cuatro siglos de cristiandad sometida:

> Los cuales diezmos es voluntad de sus altezas que se repartan por los dichos obispos, iglesias, clerecías, fábricas y hospitales... Que las dignidades, canongias, raciones y otros beneficios sean a presentación de sus altezas como cosas del Patronazgo real... [113].

El rey estipula en el artículo 10 que los obispos tienen prohibido citar ante tribunales eclesiásticos a los dueños y trabajadores de las minas.

Estando todavía el rey en Burgos se realizó en diciembre de aquel año de 1512 la Junta de Burgos, de donde emanaron las Ordenanzas o *Leyes de Burgos* en favor del indio americano. Es sabido que el confesor de Isabel, el presbítero Juan Rodríguez de Fonseca, consagrado obispo de Burgos en 1495, se había ocupado de todo lo referente a las Indias[114]. En 1503 se fundó la Casa de Contratación de Sevilla, para ordenar especialmente las cuestiones mercantiles. Pero era Fonseca el que controlaba todo el movimiento eclesial de las Indias. Por ello en Burgos, en su diócesis, se reunieron teólogos y juristas para dictaminar la suerte del indio. Allí estaban Palacios Rubios, Matías de Paz, Pedro de Covarrubias y otros. Fue un triunfo moderado de los dominicos que en 1511, el año anterior, habían dado la voz de alarma del mal trato y desaparición de los indios en el Caribe.

A la época fernandina le siguió una *época de transición* (1516-1524). En estos años ocurren dos hechos determinantes: el conocimiento por medio de Bartolomé de las Casas de lo que acontece en Indias que adquiere el cardenal Cisneros, seguido del descubrimiento y conquista del Imperio azteca, y la llegada de Carlos de Gante a España. El cardenal Cisneros, como regente del reino, por el alejamiento de Fonseca y Conchillos -y con ellos del grupo aragonés-, como muestra Giménez Fernández, y por el plan de reformación de las Indias apoyado con el envío de los monjes jerónimos, cambia la inspiración de la empresa de la conquista. Pero el fracaso del plan y de los monjes hizo intervenir temporariamente al canciller Sauvage en las cuestiones de las Indias. Las Casas, ante la muerte de Jean le Sauvage continúa informando a La Chaulx en la Junta de 1518.

La época del Consejo de Indias (que desde 1519 venía funcionando en el Consejo de Castilla) (1524-1834) es la de la cristiandad de Indias. Cuando Carlos V llega a España y es consagrado emperador, y cuando Cortés informa la conquista de los aztecas, lo complejo del tratamiento de las cuestiones de Indias comenzó a exigir una mejor organización. Carlos volvió a llamar a Fonseca, el que junto a un procurador y otro relator comenzaron a ser como los «abogados de los pleitos de Indias».

Sólo el 1 de agosto de 1524 se formó por fin el cuarto Consejo, después de los nombrados de Castilla, Aragón y Navarra, en igual rango y no como *colonias*, denominación que sólo con los Borbones en el siglo XVIII aparecerá. El confesor del emperador, fray García de Loaisa, obispo de Osma, y más tarde cardenal de Sevilla, fue el presidente del *Consejo de Indias*[115].

La Iglesia americana, en realidad, estará dirigida y administrada por el Consejo de Indias y no por Roma, quien, como hemos indicado más arriba,

113. M. Giménez Fernández, *La política religiosa de Fernando V*, Sevilla s/f, 56-57.
114. Cf. mi obra *El episcopado hispanoamericano* III, 45.
115. Cf. CI. Haring, *El Imperio hispánico en América*, Hachette, Buenos Aires 1972, 111 s.

quedó totalmente excluida de toda relación directa con América. El Consejo era el órgano supremo de la cristiandad, órgano cívico-religioso o católico-estatal. La Casa de Contratación no desapareció, pero quedó supeditada a la política del Consejo, aunque será disuelta algo antes que él (en l790).

El Consejo tenía un presidente, frecuentemente un obispo; sus consejeros eran letrados jurídico-teológicos, burgueses, universitarios, laicos o eclesiásticos. En 1542 se reglamentó sus actividades en 44 capítulos; en l571 con l22 capítulos, y en 1636 con 245. En l644 se creó una Cámara de Indias, por donde pasaban los candidatos a todos los cargos, también los eclesiales. Cuando en 1681 se hizo la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, el Consejo tuvo su cuerpo legal en orden. Todavía en 1792, realizado por Juan Crisóstomo de Angotegui, apareció un «Nuevo Código de las Leyes de Indias», pero ya sin tanta autoridad como el primero.

Las grandes etapas de la política eclesiástica del Consejo de Indias podrían dividirse en seis grandes momentos.

El *primero* de ellos desde su fundación hasta la Junta de Valladolid (1524-1542). En efecto, desde la Junta de Burgos en 1512 no hubo otra de tanta importancia como las de Valladolid (desde noviembre de 1541 a noviembre de 1542, cuando se firmaron las *Leyes Nuevas*) y Barcelona.

En esta etapa la Iglesia ve apoyada su posición ante el indio gracias a la bula *Sublimis Deus* del 2 de junio de 1537 de Pablo III, donde se concede a los indios el derecho al bautismo por su carácter de seres racionales[116].

En esta etapa la política del Consejo fue, en general, dar a la Iglesia la responsabilidad de la defensa del indio, al no existir otra institución que pudiera cumplir dicho fin. Fue fray Julián Garcés, el obispo de Tlaxcala en México, el primer defensor de los indios como obispo residente en toda América en 1528[117].

Toda esta etapa culmina en las *Leyes Nuevas* y en su relativo fracaso. La *segunda* etapa (1542-1568) dura desde las reacciones encontradas en Perú y México y otras partes contra las Leyes Nuevas, que supone también un duro golpe contra la Iglesia que venía comprometiéndose con los pobres y oprimidos, hasta que Felipe II toma en mano el control de la Iglesia, prohibiéndole en cierta manera muchas de las funciones sociales que Carlos V le había asignado. La Junta Magna de 1568 es el fin de las libertades eclesiales acordadas a la Iglesia por el emperador y la consolidación del regalismo del patronato filipino.

En esta etapa, la época de Trento, la Iglesia queda organizada, realiza sus primeros grandes concilios, ha concluido las misiones en México y Perú. Es la época áurea del Consejo de Indias. Lo cierto es que en 1544 Carlos V, al ver la lucha contra las *Leyes Nuevas* por parte de la oligarquía ya constituida en América, debe echar marcha atrás, concediendo hereditariamente la encomienda nuevamente el 20 de octubre de 1543 en Malinas, y en Ratisbona el 6 de abril de 1546.

Mientras tanto Ginés de Sepúlveda lanzaba el debate sobre la cuestión de los derechos de la conquista. Las Casas interviene en defensa del indio. Por fin el Consejo organiza la llamada Junta de Valladolid de 1550. Hubo 14 conocidos maestros, entre ellos teólogos tales como Domingo de Soto. A comienzos

116. Hernáez, *Colección de bulas y breves* I. 102; Pérez de Tudela, *La gran reforma carolina de las Indias de 1542*: Revista de Indias 18 (1948) 470.

117. Cf. mi obra nombrada. vol. III. p. 44 s.

de 1551 volvieron a reunirse estas Juntas sobre la cuestión de la guerra, la idolatría y el pecado contra la ley natural. La discusión se continuó y su resonancia fue enorme, aunque en los hechos la servidumbre del indio era irreversible, y aunque las doctrinas de Sepúlveda no fueron aprobadas, fueron en concreto las que se cumplieron en las Indias. Las Casas había escrito contra Sepúlveda una obra inédita llamada *Argumentum apologiae*, de 1550, que consta de 63 capítulos de cerrada argumentación. Por ese entonces redacta sus *Tratados* sobre las encomiendas, la restitución, la esclavitud de los indios y la ilegalidad de las guerras de conquista, que fueron impresos en Sevilla en 1552. Todos esos trabajos fueron escritos gracias al auxilio de los dominicos de San Esteban de Salamanca y los del colegio de San Gregorio de Valladolid, donde trabajó también sobre *Treinta proposiciones muy jurídicas* que con el *Tratado comprobatorio* se imprimió en enero de 1553 junto a los *Principia quaedam*. Si a esto sumamos el agregado de nuevo material en el libro I de la *Historia de las Indias* y la impresión de la *Destrucción*, más una monumental «carta grande» enviada al arzobispo de Toledo, Carranza de Miranda, otro memorial al Consejo de Indias, y por último el redactado junto a Domingo de Santo Tomás en 1559, podemos decir que Las Casas desplegó un enorme esfuerzo por dejar escritos sus principales argumentos en defensa del indio americano.

Lo cierto es que el emperador Carlos supera sus «escrúpulos» acerca de la conquista y en 1555 da órdenes al virrey del Perú, marqués de Cañete, para que emprenda nuevamente conquistas y descubrimientos. Al poco tiempo abdica el emperador.

En sus últimos años Las Casas se transformó casi en el obligado consultor de muchos gobernantes y misioneros, e igualmente del Consejo y del mismo rey. En 1562 da redacción definitiva al *Prólogo* de la *Historia de la Indias*. Sin embargo, en 1559 había dejado escrito que sólo se publicaría «pasados cuarenta años, porque si Dios determinare destruir España, se vea es por las destrucciones que habernos hecho en las Indias y parezca la razón de su justicia». Para Las Casas, según parece, España sería castigada un siglo después del descubrimiento (1592), y la gran *Historia* mostraría el sentido del acontecimiento. La *Historia* no era una crónica de acontecimientos banales: era un verdadero relato apocalíptico con sentido teológico, profético; de allí los mal entendidos que ha producido desde el siglo XIX.

Todavía escribe las *Doce dudas* (*Respuesta a las doce dudas sobre la conquista del Perú*) en 1564 y la *Explicatio quaestiones*.

En su *Testamento* de 1564 se deja ver la permanencia de su primer llamado y lo que unifica toda su vida: «porque por la bondad y misericordia de Dios, tuvo a bien de elegirme por su ministro sin yo merecerlo, para procurar y convertir aquellas numerosas gentes de lo que llamamos Indias, para proclamar los daños, males y agravios nunca como tales vistos ni oídos, que de nosotros han recibido contra el amor y justicia». Bartolomé moría en el convento dominico de Madrid el día 17 de julio de 1566 defendiendo hasta en sus últimos días, el ya anciano de 82 años, a sus amados indios, del régimen colonial que Europa organizaba en el mundo.

Por inspiración del virrey del Perú, Toledo, el rey manda recoger todos los libros impresos e inéditos de Las Casas. Su influencia dentro de España y las Indias decayó enormemente, mientras su nombre crecía en Europa gracias a las ediciones de la *Destrucción*, que apareció en holandés en 1578, y en francés en 1579; este mismo año apareció la segunda edición holandesa; en 1597 se editaba en Frankfurt la primera edición alemana.

Apoyado en la «donación» pontificia de Alejandro VI, Felipe II lanza una política agresiva de expansión y regalismo. Pasado Trento debía aplicarse a la Iglesia americana. Las conclusiones de la Junta Magna de 1568 fueron el ordenamiento colonial vigente hasta el comienzo del siglo XVIII. Luis Sánchez presentó un *Memorial sobre la despoblación y destrucción de las Indias*, en donde propone que se efectúe una «grande junta» donde se estudien nuevamente las cuestiones más acuciantes de América. Juan de Ovando había visitado el Consejo a fines de 1566[118].

Allí queda definitivamente aislada de Roma la Iglesia de las Indias. Allí se proyecta la constitución de un patriarcado que tendría la suma autoridad de la Iglesia americana; se proyecta organizar cabildos de religiosos exentos de los obispos; se determina disminuir la parte del obispo en los diezmos. El patronato crece y la autonomía de la Iglesia decrece.

> Ordenamos y mandamos que el dicho derecho de Patronato e *in solidum* en todo el Estado de las Indias siempre sea reservado a Nos ya nuestra corona real... que ninguna persona secular ni eclesiástica... sea osado a se entremeter en cosa tocante a nuestro Real Patronazgo[119].

El 15 de mayo de 1573 logra el rey que Gregorio III acepte la política regalista de que ningún juicio en lo eclesiástico pasaría a Roma, y debería terminarse en Indias. Es por ello que en la nombrada cédula real del 1 de julio de 1574 ha quedado clara la situación controlada de la Iglesia. El Estado tiene un control absoluto sobre la Iglesia. Difícil es comprender la posición actual de muchos historiadores católicos que con diversas razones justifican este estado de cosas.

La *tercera* etapa (1568-1598) se cumple entonces desde la Junta Magna hasta la muerte de Felipe II

De allí en adelante los últimos Austrias dejaron las cosas como estaban, ocupándose de que se cumplieran las exigencias del Patronato (1598-1700), que debe ser considerada la *cuarta* etapa.

La *quinta* etapa puede ser claramente dividida en dos momentos. Desde la lucha por la sucesión y el ascenso de los Borbones, cuando el Consejo de Indias pierde fuerza en 1714, ya que se nombraron ministerios de Marina e Indias, a los cuales se subordina el Consejo, la política eclesiástica cambiará fuertemente. El Estado sujetará con mayor control todavía a una Iglesia que había podido crecer en el siglo XVII y que había de hecho cobrado mayores libertades. Pero es desde Carlos III (1759) que la política eclesiástica variará violentamente, cuestión que trataremos más adelante, por consistir ya en los antecedentes de la emancipación nacional.

Es en esta última época, y vinculada a la cuestión de la expulsión de los jesuitas y a la intención de debilitar a la Iglesia como causa de la autonomía creciente de los reinos de las Indias, que se convocarán concilios provinciales, no ya para reformar a la Iglesia, sino para secundar los planes de la monarquía borbónica, del «catolicismo ilustrado».

118. Cf. P. de Leturia, *Felipe II y el pontificado...,* en *Relaciones de la santa sede e Hispanoamérica* I, 54 s; igualmente CODOIN-España, 13, 425-469.

119. Cf. R. Levillier, *Don Francisco de Toledo* II, 130. En M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* II, 63 s, pueden verse las reacciones de los obispos Ruiz de Morales de Tlaxcala y Alburquerque de Oaxaca.

ESQUEMA 6.4

Divisiones administrativas hispano indianas en el siglo XVII

ACLARACIONES AL ESQUEMA 6.4

1. Nueva España
2. Nueva Galicia
3. Nueva Vizcaya
4. Nuevo León
5. Nuevo México
6. Yucatán
7. Soconuzco
8. Guatemala
9. Honduras
10. Nicaragua
11. Costa Rica
12. Santo Domingo
13. Florida
14. Cuba
15. Puerto Rico
16. Mérida
17. Coro
18. Cumaná
19. Isla Margarita
20. Isla Trinidad
21. Veragua
22. Panamá
23. Cartagena
24. Santa Marta
25. Antioquia
26. Los Museos y Colimas
27. Popayán
28. Nueva Granada
29. Quito
30. Quijos-Zumaco-Canela
31. Jaén de Bracamoros
32. Bajo Perú
33. Alto Perú o Charcas
34. Chucuito
35. Santa Cruz de la Sierra
36. Chile o Nueva Extremadura
37. Paraguay
38. Río de la Plata
39. Tucumán-Córdoba

Territorios de Misión:

A. Misiones de California
B. Misiones de Texas
C. Meta-Casanare
D. Cumaná
E. Misiones de Guayana
F. Los Llanos
G. Alto Orinoco
H. Misiones de Maynas
I. Misiones de Moxos y Chiquitos
J. Misiones Guaraníticas
K. Misiones de la Pampa
L. Misiones de Chile

El concordato regalista de 1753, el motín de Esquilache, dieron motivo a dicha expulsión, hecho mayor anterior a la emancipación, y que marcará todo el siglo XIX.

En las Cortes de Cádiz se suprimió el Consejo de Indias en 1812. Fernando VII lo reconstituirá en 1814, y será definitivamente suprimido el 24 de marzo de 1834, cuando todavía Cuba, Filipinas y Puerto Rico eran colonias españolas. Fueron 310 años del órgano supremo que orientó la vida de la Iglesia americana desde la Península.

b) *Política eclesiástica del Padroãdo portugués*

Deberíamos dividir cronológicamente la cuestión en tres épocas fundamentales con etapas internas. Desde el descubrimiento del Brasil hasta la dominación española sobre Portugal (1500-1580), el tiempo de dominación hispánica (1580-1640), y hasta la emancipación del Brasil (1640-1822), pero comprendiendo que, como en España, la llegada de la ilustración francesa (con José I, 1750-1777) abre igualmente una etapa con características propias (1750-1822),

de cambio radical en las relaciones Iglesia y Estado. Veamos estas épocas de manera resumida[120].

La monarquía de la casa de Aviz (1385-1580) tuvo desde su origen un apoyo estratégico del reino inglés ante la dominante Castilla. Ya Juan I se casó con la hija del duque de Lancaster. Juan II recibió con disgusto a Cristóbal Colón, que procedía de las Indias en 1493, en Lisboa. Pero será Manuel I (1495-1521) el que orientará la política eclesiástica de Portugal sobre las islas y tierras descubiertas del Atlántico y del Indico. En 1514 León X quitó al prior de la orden de Cristo jurisdicción sobre las islas descubiertas y se las traspasó al obispo de Funchal en las islas Madeiras, y concedió a Manuel I el padroãdo.

Juan III (1521-1557), contemporáneo de Carlos V, implantó la inquisición en 1531 y en 1532 y organizó la *Mesa de Consciencia e Ordens* (que se suprimirá sólo en 1828, algo antes que el Consejo de Indias en España), que para «librar la conciencia real» se ocupaba de todo lo tocante a la Iglesia en el Brasil, Maranhão, África y Asia.

Algo antes, en 1514, las *Ordenaçoes Manuelinas* habían comenzado a formar en códice de conducta sobre las cuestiones coloniales (que serán completadas y reformadas en 1603 por las *Ordenaçoes Filipinas*), que eran «corte de lei» o «alvará».

Es en esta época cuando comienza la organización de las misiones y de la Iglesia en su estructura jerárquica en Brasil. Sin embargo, no se tenía, como en España, una organización definida en Portugal que fuera responsable de todos los asuntos coloniales.

Al morir João III comienza una época de incertidumbre en Portugal que terminará con el desastre de Alcazarquivir, el 4 de agosto de 1578, donde Sebastião pierde la vida y con él todo su ejército en manos de los súbditos de Abd-el-Malek en Tánger[121].

La época hispánica (1580-1640), organizativamente, vio aparecer un *Conselho de India* en 1604, con responsabilidad también sobre el Brasil y Maranhão (que se transformará en la etapa posterior, en 1642, en el *Conselho Ultramarino*). Después de las Cortes de Almerin, el Duque de Alba ocupa Portugal y éste queda supeditado a España. De todas maneras se deja sentir la renovación y es así como los carmelitas comienzan a seguir los pasos de santa Teresa con la llegada de fray Ambrosio Mariano de San Benito, que reside en Lisboa desde 1581. De la misma manera las misiones siguen extendiéndose en los territorios ocupados de la periferia. Es el tiempo en que Ricci comienza sus trabajos, en 1583, y en 1586 parte un grupo de jesuitas para el Paraguay, después de casi 40 años de experiencias en el Brasil.

Los ingleses y holandeses ocupaban Ormuz en el Indico, Río de Oro en África, y los holandeses se hacían presentes en Brasil, en Pernambuco. Fue tiempo oscuro para el mundo colonial portugués.

Por ello, João, duque de Braganza, se levanta en 1640, apoyado por el arzobispo de Lisboa, Miguel Almeida, haciéndose proclamar como João IV el 1 de diciembre del mismo año (1640-1656 durará su reinado). La autonomía de España se consumará veintiocho años después.

120. En el tomo II/1. edición portuguesa, Petrópolis 1977, cap. II, 160 s. puede consultarse el asunto.

121. Cf. F. Braudel. *o. c.* II. 703 s.

La relación con la santa sede durante dichos años fue muy semejante a la suerte de Hispanoamérica durante el tiempo de la guerra de la emancipación nacional (1808-1831). Urbano VIII e Inocencio X no nombraban obispos residenciales hasta que la situación fuera clara. En 1649 había 26 sedes vacantes en los reinos portugueses, pero al morir Francisco de Sotomayor en 1669, Portugal quedó sin ningún obispo. Durante ese tiempo se pensó hasta fundar una Iglesia nacional, pero, como en Hispanoamérica, la fidelidad a Roma fue mayor que el amor que tuvo la madre por su hija.

Pedro II, regente del reino, presentó por fin los candidatos a obispos, los que fueron nombrados en 1669 por Clemente IX.

Portugal iba caminando por cauces cada vez más galicanos, y entregado en parte al poder inglés fue perdiendo sus colonias: Ceuta, Malaca, Ceylán. Tánger, Bombai. Brasil fue tomando cada vez más importancia. sobre todo desde que se conoció la existencia del oro, a fines de la década del 1660. De todas maneras las colonias portuguesas, y por ello la Iglesia, gozó de mayor autonomía del Estado metropolitano que las hispánicas.

Toda esta época (1640-1706) termina con el reinado de Pedro II en el tratado de Metuen, donde Inglaterra domina definitivamente a Portugal. En la guerra de la sucesión española. Portugal juega del lado de Inglaterra y por ello Juan V (1706-1750) será antiborbón. En represalia. franceses y españoles toman Río en 1711 y. por el tratado de Utrecht en 1713, el mismo Brasil queda en dependencia inglesa. La Iglesia deberá recorrer un solitario y largo camino de persecuciones. en especial por la llegada al trono de José I y el marqués de Pombal, Sebastián José de Carvalho y Melo. como veremos más adelante.

II. LA ORGANIZACIÓN DE LA ESTRUCTURA JERÁRQUICA

En esta sección deseamos exponer, exclusivamente, el momento episcopal de la estructura eclesiástica de la cristiandad americana, la de las Indias hispánicas, el Brasil y Maranhão (este último creado como Estado en 1622, con un gobernador propio). En primer lugar, como contexto, describiremos la organización política de las Indias americanas para después entrar en la cuestión central de este capítulo.

1. *Organización política en América*

La cristiandad indiana tenía dos estructuras paralelas que se situaban en la sociedad política: la organización política del Estado y la organización jerárquica de la Iglesia. Su paralelismo es evidente y consistió en uno de los medios de la corona hispánica, menos en el caso lusitano, para cumplir aquel adagio de control político: «¡Dividir para vencer!».

a) *Organización política en las Indias españolas*

El «Estado de las Indias» era estructuralmente dependiente del Estado metropolitano hispano. La última instancia del poder se encontraba fuera del horizonte americano, que si entre los Austrias no se denominó un área

«colonial», no dejó por ello de serlo. Siendo las tierras conquistadas propiedad hereditaria de la monarquía, estos *reinos patrimoniales* fueron estructurados de tal manera que nunca pusieran en duda el poder supremo del Estado monárquico metropolitano. Por ello, muy pronto, los navegantes y militares, los conquistadores, fueron reemplazados por burócratas, licenciados, de la pequeña nobleza desplazada en España o de la clase burguesa igualmente derrotada con los «comuneros». «Se fomentaba deliberadamente una gran cantidad de superposiciones para evitar que los funcionarios adquirieran indebido prestigio personal o cayeran en las prácticas de corrupción y fraude», nos dice C. Haring[122]. En realidad este Estado burocrático, colegiado y sin autoridad definitiva en sí mismo, era el modo como el monarca evitaba movimientos separatistas y conservaba a increíbles distancias el poder absoluto. El prototipo de autoridad en Indias fue la Audiencia, institución judicial y de política o administrativa. Como las demás instancias se inspiraban en instituciones semejantes de la Península (en este caso eran las Audiencias o cancillerías españolas), pero siempre con variaciones en vista de funciones nuevas que debían cumplirse en América.

En este parágrafo, como puede suponerse, nos importan las estructuras políticas en cuanto dicen relación con la Iglesia[123].

1) *Relaciones inevitables*

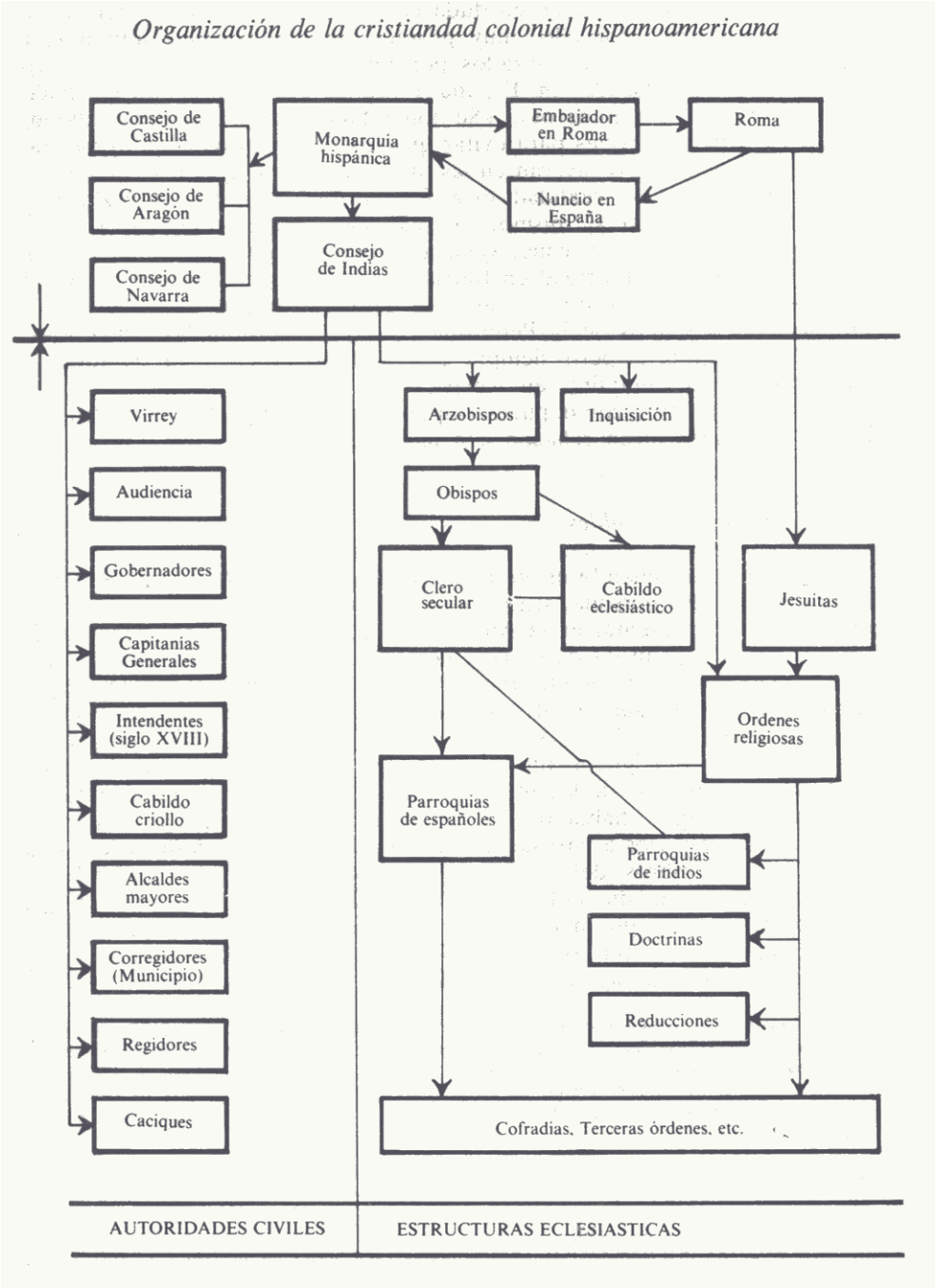
En primer lugar, cuando el obispo llegaba a su obispado, o antes de llegar a él, sea por tercera persona, sea cuando la sede de la diócesis no era sede de Audiencia, debía presentar en la Audiencia y gobernación, si era gobernación, sus cédulas reales, sean las de *ruego y encargo* o las *bulas y ejecutoriales*. Este acto era necesario por cuanto dichas autoridades seculares desempeñaban derechos patronales, que significaban ayuda, juicios, presentaciones, etc., a realizar en común, y sobre todo era necesario en el sistema de «cristiandad», porque el obispo era igualmente, aunque indirectamente, autoridad política, sobre todo en la defensa de la jurisdicción de los eclesiásticos y de los indios.

En segundo lugar, había otra relación necesaria y jurídica: el nombramiento de los beneficios a parroquias y doctrinas, ya que la designación de las dignidades y miembros del cabildo eclesiástico era derecho exclusivo del Patronato real por medio del Consejo de Indias. El obispo debía publicar edictos comunicando que había un beneficio-doctrina vacante para que se presenten opositores, que siendo elegidos por el obispo, eran elevados al poder patronal, por la siguiente fórmula:

> La doctrina de N. está vaca por muerte, renunciación o promoción de N. Pusiéronse los edictos, en conformidad de lo que manda el Santo Concilio de Trento, y hecho el examen en concurso, fueron los más a propósito N. N. y N. Estos le nombro a V. Señoria y presentará el que fuere servido en virtud del Real Patronazgo. Guarde N. Señor a V. Señoría, como deseo. Besa a V. Señoría las manos, su servidor, Fray Gaspar, Obispo de Santiago de Chile[124].

122. *El imperio hispánico*, 130.
123. Cf. *Ibid*., 85-184; R. Konetzke, *América latina II Epoca colonial*, México 1974, 99-152.
124. *Gobierno eclesiástico pacífico* II. q. 19, art. 5, n. 2, p. 636.

ESQUEMA 6.5


Organización de la cristiandad colonial hispanoamericana
Consejo de Castilla
Consejo de Aragón
Consejo de Navarra
Monarquía hispánica
Consejo de Indias
Embajador en Roma
Roma
Nuncio en España
Virrey
Audiencia
Gobernadores
Capitanías Generales
Intendentes (siglo XVIII)
Cabildo criollo
Alcaldes mayores
Corregidores (Municipio)
Regidores
Caciques
Arzobispos
Inquisición
Obispos
Clero secular
Cabildo eclesiástico
Jesuitas
Ordenes religiosas
Parroquias de españoles
Parroquias de indios
Doctrinas
Reducciones
Cofradías, Terceras órdenes, etc.
AUTORIDADES CIVILES
ESTRUCTURAS ECLESIASTICAS

La Audiencia, o el gobernador con el permiso de la Audiencia, teniendo en cuenta a los nombrados -que debían ser más de uno, pero los obispos, muchas veces, nombrando uno solo se reservaban de hecho la facultad de elección-, presentaba uno, al que el obispo investía de los poderes eclesiásticos respectivos. La fórmula era como sigue:

> Don Francisco López de Zúñiga, Marqués de Baydes, al Ilustrísimo Señor Don fray Gaspar de Villarroel, del Consejo de su Majestad, Obispo de la ciudad de Santiago deste Reino. Por cuanto parece, que la doctrina de los pueblos de Colina, y Lampa, esta vaca por muerte del Maestro Alonso de Escobar, y por nominación que ante mí se presentó, parece que aviéndose puesto edictos a la dicha vacante, se opuso a ella el Padre Don Miguel Gutiérrez, y no haber habido otro opositor, atento a lo cual, y porque vendrá con el examen necesario, y por la buena relación que tengo de su persona, partes y suficiencia, por la presente, en nombre de su Magestad y usando de la facultad, y privilegio del Real Patronazgo, presento al dicho Padre Don Miguel Gutiérrez, al Beneficio Curato de la dicha Doctrina, de los pueblos de Colina, y Lampa, para que en virtud de esta mi presentación, su Señoría Ilustrísima el Señor Obispo demande hazer colación, y Canónica institución del dicho Beneficio Curato en encomienda, y no en título perpetuo, sino ad nutum admobile, al qual se le acuda con el salario, y estipendio, que está señalado en el dicho beneficio, y Doctrina, con que dentro de quarenta días primeros siguientes, se presente ante su Señoría, para el dicho efecto. Y asimismo entere y pague en la Real caxa de la dicha ciudad de Santiago lo que deviere por derecho de mesada, y no haziendo, quede vaca para proveerlo en otra persona, y en la provisión que se le diere, se insertará esta mi presentación que es fecha en la Ciudad de la Concepción, de veintisiete días de Noviembre de mil seiscientos y quarenta y cinco años. El Marqués de Baydes, por mandato de su Señoría, Pedro Montero[125].

2) *Periodificación de las relaciones jurisdiccionales*

En cada zona, en cada obispado, podemos discernir tres momentos. En primer lugar, el que llamaríamos de la «proto-historia» institucional[126], donde el conquistador no ha dejado aún las armas, donde el colono acaba de dejar el puerto para comenzar a organizar las encomiendas, donde los gobernadores se disputan las tierras de su pretendida jurisdicción. Tiempos borrascosos del nacimiento de Hispanoamérica, imposición de la civilización hispánica, por medios violentos en la mayoría de los casos, sobre la raza india vencida. Los obispos, en este momento, cuando los hubo, se situaron como la única fuerza e institución representante de un humanismo destruido por los hechos. En las brutalidades y desorden del México de 1528, Zumárraga significará la única oposición con autoridad ante 1a Primera Audiencia, ante un Belalcázar surgirá un Juan del Valle en Popayán; ante los hermanos Contreras perecerá un Valdivieso en Nicaragua; Fernández de Angulo debió oponerse a las brutalidades de los gobernadores de Santa Marta; fue en esos tiempos difíciles que Suárez de Deza o Alonso Manso no tuvieron 1a personalidad necesaria para imponerse en La Española y Puerto Rico; Las Casas tuvo el mismo problema en Chiapas, como Juan de Simancas en Cartagena; y qué decir de la importancia de Loaisa en el caos peruano de la guerra civil, ante los Pizarro, Almagro, y otros, y aun posteriormente a la partida de La Gasca; Medellín y San Miguel y Solier en Santiago y la Imperial, y sobre todo Domingo de Santo Tomás Navarrete en la lucha por la plata potosina; Trejo y Sanabria en el Tucumán revolucionario por las leyes de Alfaro. Esta como proto-historia institucional,

125. *Ibid*., n. 3, p. 636-637.
126. C. Molina Argüello ha trabajado la cuestión en Nicaragua.

evidentemente, no es contemporánea, o si se quiere, posee la contemporaneidad retardada de una conquista que avanzó lentamente durante todo el siglo XVI.

Un segundo momento es aquel de la instalación orgánica de las instituciones que regirán las Indias durante tres siglos: las audiencias, virreynatos y gobernaciones. Estas gobernaciones no siempre dependían de las audiencias y continuaron teniendo, a veces, un contacto directo con el Consejo. Aquí la lucha de intereses creados por la conquista continúa su camino: es sobre todo por la defensa o explotación del indio que se enfrenta muchas veces al poder civil, consciente o inconscientemente partidario de la clase encomendera, y la Iglesia, que por sus religiosos y doctrineros, tomará la defensa del indio. Aquí el episcopado, habiendo afirmado en 1a proto-historia una función de salvaguardia de la justicia, conservará todavía mucho de su poder espiritual, sobre todo gracias a las penitencias públicas, a las penas y prisiones que daba a los que ejercían el poder civil, al arma poderosa en aquella época de la excomunión.

El tercer momento distinto en cada región, es cuando la Iglesia, agobiada por el peso de las exigencias del Patronato, sea por el Juramento de obediencia, sea por una formación regalista dada en seminarios y universidades, sea por la toma de conciencia de las autoridades personales de Indias en los más mínimos detalles, debe rendirse ante la evidencia que es una institución más del «engranaje» de la cristiandad regalista. Sólo se evadirá de un indigno servilismo por la constante invención en los casos particulares de medios para afirmar su autonomía comprometida.

3) *En las Antillas*

En el Caribe fue el lugar de las primeras experiencias, y como tal no fueron las mejores que pudieran pensarse. El sueño de Colón de constituir un reino donde pudiera ser al mismo tiempo, y de modo hereditario, virrey, gobernador, capitán general y jefe de la empresa económica, no fue aceptado por la corona. Colón no tuvo escrúpulos en indicar como un modo de pago de las mercancías y ganados que trajo de España la venta de algunos indios «caníbales» como esclavos. Fueron, en los años previos a la llegada de las estructuras eclesiásticas, cuando se crearon, *de hecho* (después de derecho), las instituciones básicas de la nueva sociedad (que permanecerá en parte hasta el presente). Nos referimos al tributo del oro que debía dar al Rey (que se va organizando desde el 1497 al 1499) todo adulto mayor de 14 años, y el sistema de trabajo forzado del indio, comenzando con la pacificación brutal de la Isla Española desde 1497, y que se realiza plenamente desde 1503, bajo el gobierno de Ovando. Cuando en octubre de 1513 llega a la Isla el primer obispo fray Pedro Suárez de Deza, en corta residencia de dos años, esta situación moral era un hecho establecido. Le fue imposible todo gobierno eclesiástico en aquellas circunstancias. En Puerto Rico, Alonso Manso (1512-1539), tuvo grandes problemas sobre diezmos, a tal punto que dejó por un tiempo su gobierno. Fue aquí que se estableció en las Antillas, y sólo ahí, un gobierno eclesiástico-político, los presidentes de Audiencia fueron muchas veces eclesiásticos, y aun obispos. Los jerónimos, enviados por Cisneros, que gobierna en regencia (1516-1517), por indicación de dominicos y Las Casas, dan inicio a esta tradición equívoca.

ESQUEMA 6.6

Algunas jurisdicciones civiles en relación a los obispados de la cristiandad colonial latinoamericana

Nombre de la Audiencia	Año de fundación	Primer Presidente	Algunas Gobernaciones dependientes	Nombre del obispado	Año de fundación
CAPITANIA GENERAL DE SANTO DOMINGO				ARZDO. DE STO. DOMINGO (1546)	
Sto. Domingo	1511	Fr. Luis de Figueroa (1523)	Isla Española	Sto. Domingo	1511
			Puerto Rico Trinidad Isla Margarita Florida	Puerto Rico	1511
				ARZDO. DE MEXICO (1546)	
			Cuba	Santiago La Habana	1517 1787
CAPITANIA GENERAL DE CARACAS				ARZDO. DE CARACAS (1803)	
Caracas	1787		Venezuela	Coro (Caracas)	1531
			Maracaibo	Mérida	1777
			Santo Tomás	Santo Tomás	1790
VIRREINATO DE NUEVA ESPAÑA (Antonio de Mendoza, 1535)				ARZDO. DE LA HABANA (1803)	
México	1527	Nuño de Guzmán (1528)		México Tlaxcala Oaxaca Michoacán	1530 1519 1535 1536
			Yucatán	Yucatán	1561
Guadalajara	1548	Jerónimo de Orozco (1572)		Guadalajara	1548
			Nueva México Nueva Viscaya, etc.	Durango	1620
			Nuevo León	Nuevo León	1777
			Sonora	Sonora	1779

Nombre de la Audiencia	Año de fundación	Primer Presidente	Algunas Gobernaciones dependientes	Nombre del obispado	Año de fundación
CAPITANIA GENERAL DE GUATEMALA				ARZDO. DE GUATEMALA (1743)	
Guatemala	1543	Alonso de Maldonado (1543)		Guatemala Verapaz	1534 1561
			Soconuzco	Chiapas	1539
			Honduras	Honduras	1531
			Nicaragua Costa Rica	Nicaragua	1531
VIRREINATO DEL PERU (Blasco Núñez de Vela, 1542)				ARZDO. DE LIMA (1546)	
Lima	1543	Pedro de la Gasca (1546)		Lima Trujillo Arequipa Guamanga	1541 1577 1577 1609
Cuzco	1786			Cuzco Maynas (Caj.)	1537 1805
Chile	1563	Melchor B. Saravia (Sgo. 1606)	Nueva Extremadura	Santiago	1561
				Imperial	1563
CAPITANIA GENERAL DE QUITO				ARZDO. DE QUITO (1769)	
Quito	1563	Hernando de Santillán (1563)	Jaén de Bracamoros Los Quijos, Zumanco, Canelos	Quito	1546
			Cuenca	Cuenca	1786
VIRREINATO DE NUEVA GRANADA (1718)				ARZDO. DE SANTA FE (1564)	
Santa Fe	1548	Gracián Bribiesca (1554)	N.R. de Granada Los Muscos, Colimas	Santa Fe de Botota	1534
			Santa Marta Rio Hacha	Santa Marta	(1534) 1577
			Tierra Firme	Cartagena	1534
			Popayán	Popayán	1546
			Antioquia	Medellín	1804
Panamá	1538	Alonso Arias (1565)	— Veragua	Panamá	1513

Nombre de la Audiencia	Año de fundación	Primer Presidente	Algunas Gobernaciones dependientes	Nombre del obispado	Año de fundación
VIRREINATO DE BUENOS AIRES (1776)				ARZDO. DE LA PLATA (1609)	
Los Charcas	1559	Pedro Ramírez de Quiñones (1559)		La Plata	1552
			Chucuito	La Paz	1605
			Santa Cruz	Santa Cruz	1605
Buenos Aires	1661		Río de la Plata	Buenos Aires	1620
			Paraguay	Asunción	1547
			Tucumán, Córdoba	Tucumán	1570
			Salta	Salta	1806
VIRREINATO DEL BRASIL				ARZDO. DE BAHIA (1676)	
Brasil	1640 (1714)		Litoral	Bahía Olinda Río	1551 1676 1676
			Maranhão	S. Louis Pará	1677 1719
				São Paulo Mariana	1745 1745

Caben destacarse, en la región del Caribe, la persecución y prisión que sufrió el arzobispo fray Andrés de Carvajal, OFM (1569-1577), de parte de las autoridades de la Isla Española [127]; en Puerto Rico el obispo Vázquez de Arce, OP (1602-1609), tuvo tal oposición del gobernador que terminó por expatriarse en unos rancheríos primero, y después pasó a la Isla Margarita[128].

4) *En Nueva España*

En México, le tocó a Juan de Zumárraga, OFM, oponerse abierta y firmemente a la primera audiencia, a Guzmán y Delgadillo, durante los caóticos años 1528-1532. De todo ello salió enaltecido el episcopado, no sólo por la acción de Zumárraga, sino igualmente por la del obispo de Santo Domingo, Sebastián Ramírez de Fuenleal, que como presidente de la Segunda Audiencia mexicana dio los fundamentos del nuevo orden colonial. Siendo las

127. Cf. *AGI*, Santo Domingo 93, en carta del 17 de julio de 1576.
128. En carta del 7 de octubre de 1604 se enfrentaba al gobernador por defender a tres soldados «que no se quebrante contra la libertad del sancto sacramento del matrimonio».

audiencias y el virrey las autoridades indiscutidas, y no habiendo gobernaciones como en otras regiones, toda la Nueva España se comportaba como una unidad, a semejanza del antiguo imperio azteca. La vigencia y el orden de la autoridad civil, la cultura del indio, la estabilidad de las instituciones permitieron a toda esta zona no tener los inconvenientes de las otras: el episcopado, salvo en cuestiones accidentales o menores, no tuvo ocasión de enfrentarse abiertamente a las autoridades de la capital. Y aun en el caso de un Contreras o un Diego Romano, los obispos pasaron a ser virrey y visitadores de audiencias o de otros organismos patronales.

Sin embargo, el Patronato hizo sentir el peso de su autoritarismo [129]. El arzobispo Moya de Contreras decía:

> El virrey da licencia a los frailes para que funden monasterios. Envió nombramiento que hizo en él fray Juan Chávez, de cura y capellán del puerto de San Juan de Ulúa para baptizar, confesar y hacer todo lo demás del oficio de cura. Alcanza (comprende) hasta los muy idiotas ser esto ajeno a la jurisdicción del Virrey [130].

El cabildo de Guadalajara escribía en 1579 al rey:

> Certificamos a Vuestra Magestad que el presidente y oidores que en esta Real Audiencia residen, con ocasión de conservar el derecho del Patronazgo, tienen tan opreso al clero, que casi ni reconocen por superior al prelado... [131].

Fray Juan de Medina y Rincón, obispo de Michoacán (1575-1588), exclamaba:

> En esta tierra la autoridad eclesiástica está muy suprimida y caída. Todo lo más que hacemos es por maña y prudencia y si lleva alguna fuerza es como hurtada y muy débil porque nos tienen puestos tantos límites y resguardos que, por no ir a las Audiencias o no ser desacatados de los inferiores, hacemos las más veces lo que podemos y no lo que debemos y conviene [132].

Y para concluir veamos lo que decía el mismo fray Juan de Medina y Rincón:

> Por divina voluntad los monarcas, reyes y príncipes tienen el poderío. Lo da Dios, y quita a quien es servido. En tanto se engrandece y sublima el poderío y majestad de este siglo en cuanto se postra y humilla a la divina y soberana Majestad cuando se topan y encuentran... La Iglesia se desmembrará y arruinará quitando al prelado la autoridad o lastimándole en el crédito y valor... porque los que en esto le habían de favorecer son los que le van a la mano... [133].

5) *En la zona maya*

En América Central la situación del episcopado fue más delicada y difícil, por la misma incertidumbre de los primeros tiempos, por la violencia de la conquista, por las costumbres que se establecieron como sus corolarios. Un ejemplo típico de las relaciones con el poder civil fue el de fray Antonio de

129. Cf. M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* II, 53 s.
130. *Códice franciscano,* 265 (Cuevas).
131. *AGI,* Guadalajara 64.
132. *AGI,* México 374.
133. *Ibid.,* carta del 16 de octubre de 1577.

Valdivieso, de los obispos lascasianos posteriores a las *Leyes Nuevas*. Ya en carta del 10 de noembiembre de 1545 se quejaba de la poca «libertad y poder que tienen los prelados para corregir los vicios y fundar virtudes...» [134]. En todas sus cartas se ve que el obispo nicaragüense tiene conciencia del peligro que corre ante el gobernador Contreras, sus hijos, señora y partidarios, pero continúa inflexible la presencia en su jurisdicción y defendiendo a sus indios. Es bien sabido que fue asesinado en 1550.

Por citar otro ejemplo, pensemos en fray Gaspar de Andrada OFM, que fue apresado por el gobernador en 1611. Este mismo obispo presentaba regularmente un solo candidato para que el gobernador lo presentara al beneficio vacante, modo utilizado para eludir el Patronato [135].

Los obispos se enfrentaron a las autoridades civiles, sobre todo en defensa del indio. Así protestaban contra los jueces, corregidores, alcaldes mayores. Un fray Juan Ramírez, OP, se opuso a la Audiencia en defensa del indio (1601-1609) [136], y mostraba cómo los españoles producen escándalo en la conciencia de los neófitos y perjudican profundamente la evangelización, en carta del 20 de marzo de 1604 [137].

En el Yucatán los problemas fueron aún mayores, sobre todo durante el gobierno del revolucionario y ejemplar obispo fray Diego de Landa OFM (1573-1579), que contó con la sistemática enemistad de los gobernadores. Fray Tomás Castilla, OP (1552-1567), escribía al rey desde Chiapas:

> A esta Iglesia privan de su jurisdicción, porque cuando quieren tratar de algún negocio el juez eclesiástico de cualquiera calidad que sea, ningún testigo quiere jurar sin que primero le dé licencia el juez seglar, y así, los negocios quedan sin poderse tratar de ellos, porque comúnmente no les quiere dar licencia. Es un cautiverio muy grande. La Iglesia en estas partes está muy afligida y apocada... [138].

¡Qué decir del tratamiento que recibió Bartolomé de las Casas, tanto por las autoridades como por los encomenderos de su obispado!

6) *En Santa Fe*

En el Nuevo Reino de Granada las relaciones entre prelados y gobérnadores comenzaron mal desde sus mismos orígenes, podríamos casi decir, desde antes de su nacimiento. El protector de indios, Tomás de Ortiz, nombrado en 1528, debió regresar en 1532 porque su situación era insostenible. El gobernador García de Lerma había dicho: «Que ¿por qué habían ellos de sufrir protector ni obispo en la tierra?... Que lo echasen en navío sin velas» [139]. Todos los obispos de Santa Marta no pudieron llevarse bien con los gobernadores, sobre todo al comienzo que fue «tierra de nadie» hasta la organización de la Audiencia de Santa Fe. Pero con fray Sebastián de Ocampo, OFM (1580-1619), llegó a tal la situación que el gobernador desterró al obispo, que permaneció en Río Hacha desde 1590 a 1597 aproximadamente, excomulgando por su parte al gobernador.

134. *AGI*, Guatemala 162.
135. *AGI*, Guatemala 164, carta del 20 de febrero de 1601.
136. *Ibid.*, Guatemala 156.
137. *Ibid.*
138. Carta del 28 de mayo de 1561.
139. Cf. J. Friede, *Vida y luchas de don Juan del Valle*, Popayán 1961, 41 s.

En Santa Fe hubo igualmente más de un motivo de enfrentamiento, especialmente Lobo Guerrero ante el presidente Sande [140].

En Popayán, Juan del Valle, el primer obispo, castellano íntegro y que no se atemorizaba ante los conquistadores sin escrúpulos ni ante los encomenderos que esclavizaban y brutalizaban al indio, pudo mantener en pie la jurisdicción eclesiástica ante el teniente del gobernador Cepero, en 1552, ante el capitán Pedro de Cuéllar, ante el oidor Licenciado Briceño, contra Luis de Guzmán y Falcón en 1556, secundado por el infatigable visitador Granadino. El extraordinario prelado pasa por Santa Fe para que la Audiencia haga justicia, pero la Audiencia no lo escucha. Desesperanzado parte para llevar su acusación ante la máxima autoridad Patronal: el Consejo. Y no siendo escuchado, parte nuestro Juan del Valle a Roma. ¡Pareciera que en la muerte desconocida en alguna parte del sur de Francia del obispo, se encubriera simbólicamente la rebelión de un episcopado esclavizado por un Patronato que no lo escucha, y que, pretendiendo informar a la santa sede, muere antes de alcanzar dicha comunicación directa!

Fray Agustín de la Coruña, del mismo temple que Juan del Valle, sufre como él el desorden establecido en Popayán: «...No me tratan como obispo...» [141].

El licenciado Juan de Montaño había ya dicho: «Tan desvergonzados y desacatados con él (el obispo) que no solamente le desconocían como obispo, pero ni aun por sacristán» [142].

Es bien sabido que, por último, por influencia del gobernador ante la Audiencia, fue apresado el obispo en su propia Iglesia catedral y conducido preso, ante el pueblo escandalizado, a Quito, donde permaneció largos años de reclusión.

7) *En la zona inca*

En el Perú hubo tres motivos principales, como en las otras regiones, de los conflictos entre el poder secular y el eclesiástico: la publicación de la *Bula de la Cena,* la protección de los indios y la inmunidad de las personas y lugares reservados al culto.

Debe tenerse en cuenta que Hernando de Luque, Maestrescuela de Panamá y presentado como primer obispo del Perú, cuya sede debía ser Túmbez, no sólo fue socio de Pizarro y Almagro, sino, en cierto modo, fue el que hizo posible el descubrimiento y conquista, sea por los medios económicos que comprometió e hizo comprometer a sus amigos, sea por haber mediado entre los conquistadores aunándolos para una empresa de tal importancia. Papel relevante en la primera conquista y organización le cupo igualmente a un García Díaz Arias, pariente de los Pizarro, y a un Valverde, obispos de Quito y Cuzco. Poco después un Loaisa se transformará durante algún tiempo en la única autoridad que mostraba la continuidad de las instituciones. El mismo hecho de que un La Gasca fuera sacerdote, nos muestra la importancia que tuvo la Iglesia, su jerarquía, en el nacimiento de las nacionalidades del continente sudamericano.

140. Cf. *AGI,* Santa Fe 226.
141. *AGI,* Quito 78, carta del 2 de enero de 1567.
142. *AGI,* Justicia 603, folio 2872.

La historia del Perú comienza en Panamá. Al primer obispo, fray Juan de Quevedo (1514-1518), le tocó ya enfrentarse con Pedrarias, apoyando un tanto la política de Vasco Núñez de Balboa. Fue solidario de que se «herrasen y se vendieran públicamente los indios como esclavos», en un primer momento, aunque se opuso después. El mismo Peraza tuvo igualmente inconvenientes con Pedrarias. Entre todos los prelados de la zona del Istmo debe citarse especialmente a fray Pablo de Torres, OP (1547-1554), que escribía al rey: «Lo de usurpar jurisdicción es aquí palabra común... y dícenlo las Justicias porque les miro las manos...» [143].

Este prelado tuvo que sufrir persecución no sólo de las autoridades civiles y encomenderos, sino que al fin el mismo arzobispo y el rey lo abandonaron.

En el Cuzco, fray Vicente de Valverde, tuvo mucho que sufrir de los españoles y de los mismos conquistadores. El 20 de marzo de 1539 comunicaba:

> No me maravillaré de que (los españoles) se quejen de mí, pues muchos apóstoles cuyo indigno sucesor yo soy, en la fundación de la Iglesia murieron, yo, paresciéndome por la doctrina de nuestro Señor y de sus discípulos... [144].

Uno de sus sucesores, no ciertamente el que más honró la dignidad episcopal, Sebastián de Lartaun, decía: «E sido en ella (Cuzco) perseguido ansi por los del estado secular como eclesiástico...» [145].

En Lima el caso más recordado, al que ya hemos hecho referencia, de imposición absolutista del Patronato se debió a la falsa acusación que se levantó contra Toribio de Mogrovejo, de haber enviado un *Memorial* al Cardenal Matei, donde se decía que el arzobispo atacaba al Patronato, tanto por el uso abusivo de las cédulas de *ruego y encargo* como porque no se le permitía visitar a hospitales y fábricas [146]. Lo más importante de este hecho fue la indignación del Consejo y del Rey, quien ordenó que el arzobispo fuera reprendido públicamente por el virrey y la Audiencia, y si no se lo llamaba ante la Corte por tan indigna actuación era sólo en consideración de su pueblo. Toribio postergó su regreso a Lima, evitando el hecho desagradable de recibir una reprimenda por un acto que no había cometido. Al rey no le agradó siquiera este retardo por lo que le escribía:

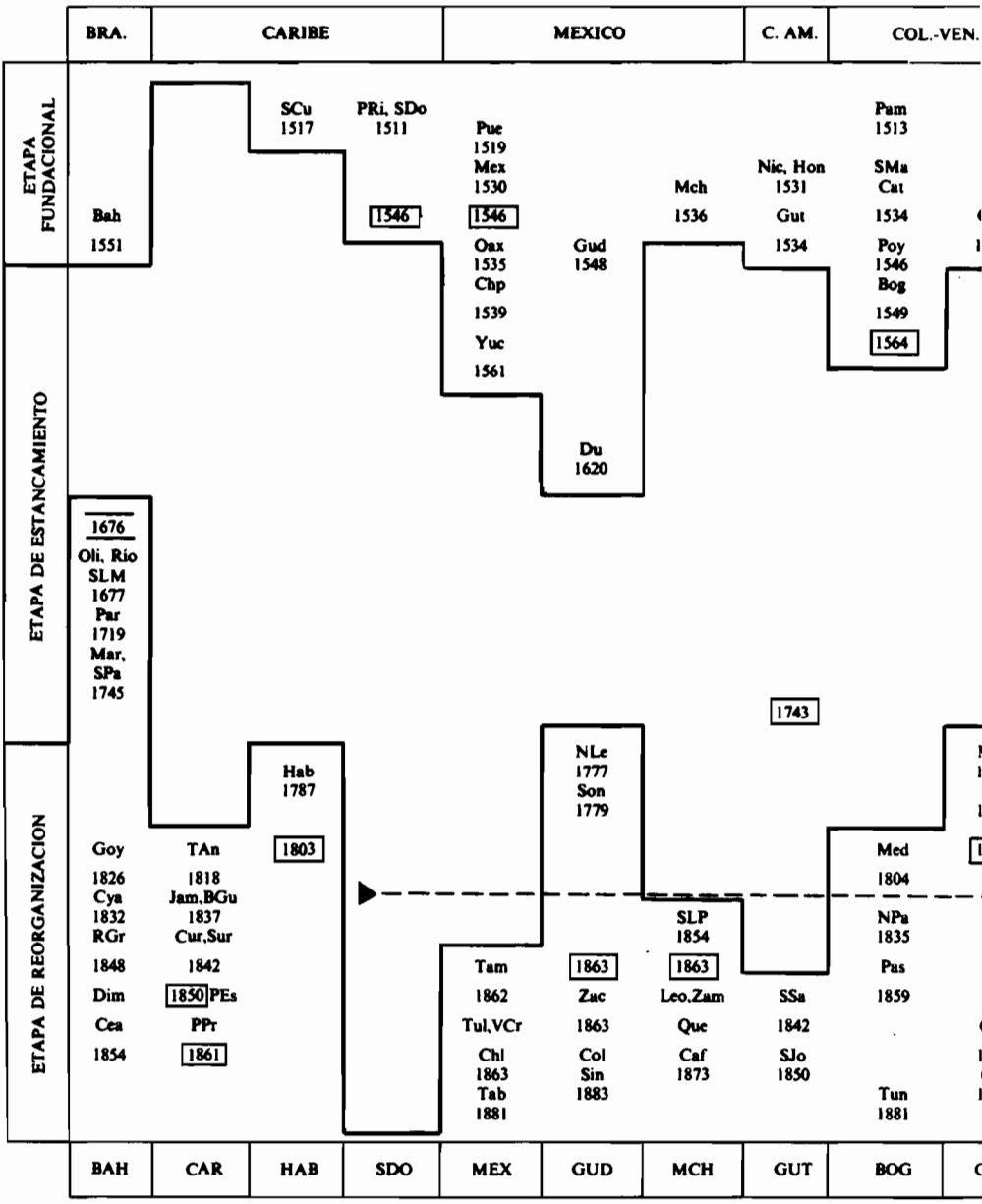
> He entendido que habiendo vos tenido noticia de una carta que yo escribí al Marqués de Cañete para que os reprendiese de mi parte el mal término que tuvisteis en haber escrito a su santidad, avides salido a visita del obispado, haciendo larga ausencia de vuestra iglesia para excusar con ella el efecto de lo que yo había mandado al Virrey, lo cual no debriades haber hecho y así sin excusa os berneis luego a la ciudad y acudirés adonde os llame el Virrey [147].

Desde ese momento fue controlada la correspondencia del santo arzobispo, y sobre todo el correo con Roma. No sólo fue un acto de intimidación para el insobornable arzobispo, sino una disposición ejemplar para todo el continente. No sólo se impedía el «ir hacia Roma», sino que se impedía igualmente el que Roma tomara contacto con las Iglesias de Indias:

143. «Mirar las manos» significa algo así como «controlar que no roben».
144. *AGI*, Patronato 139.
145. *AGI*, Lima 300.
146. Hemos incluido esta carta en nuestra obra *El episcopado hispanoamericano* IX, Apéndice Documental, doc. 29, desde los Llanos de Trujillo, el 10 de marzo de 1594.
147. Cf. R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* I, 356.

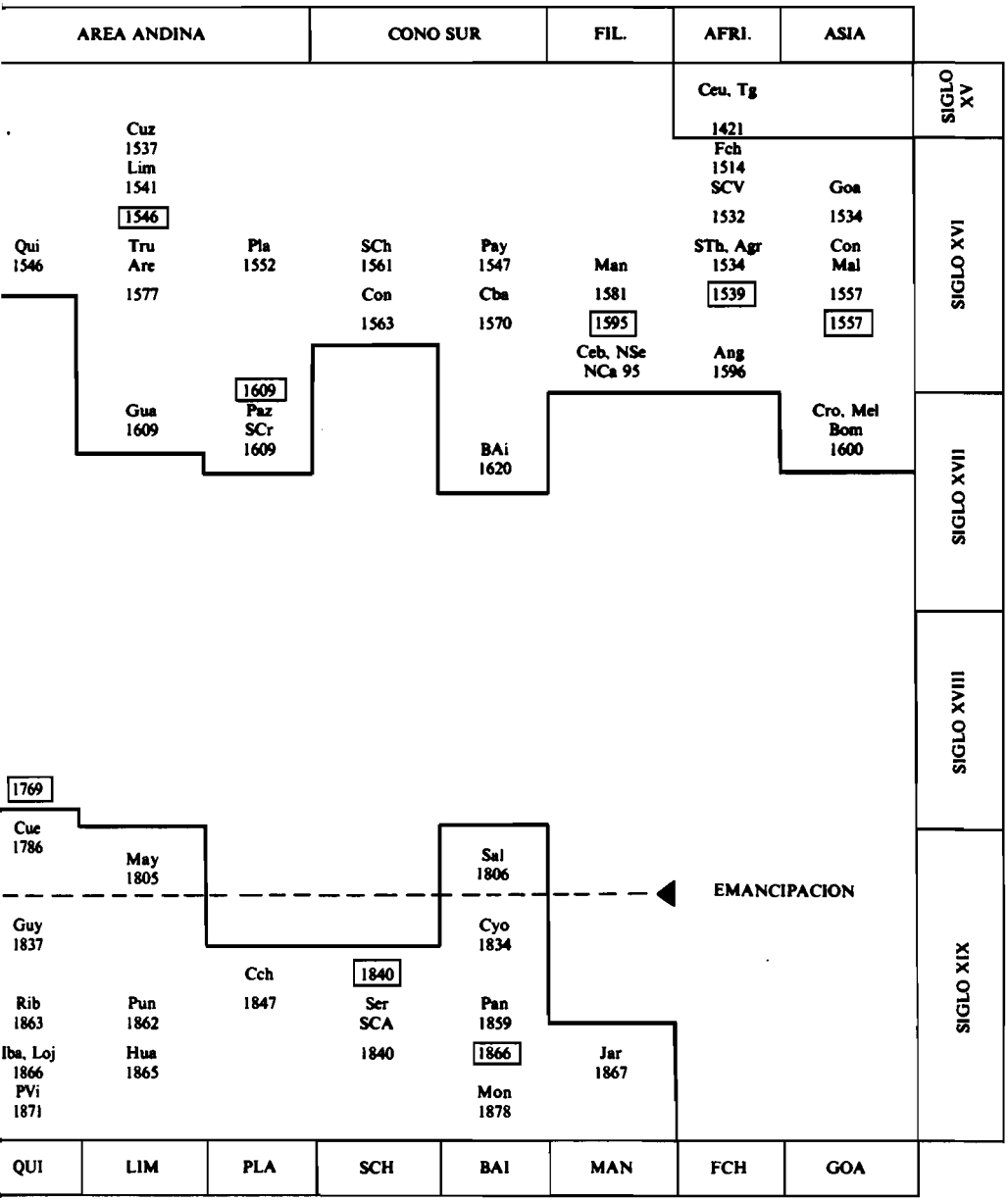
ES

Fecha de fundación de diócesis y



6.7

esis latinoamericanas (1512-1883)



> Si algunas bulas o breves se llevaren a nuestras Indias... mandamos a los virreyes, presidentes y oidores de las reales Audiencias que los recojan todos originalmente del poder de cualesquiera personas que los tuvieren, y habiendo suplicado que ellas para ante su santidad, que esta calidad ha de preceder nos lo avisen en la primera ocasión al dicho nuestro Consejo, y si visto en él fueren que se deban ejecutar, sean ejecutados; y teniendo inconvenientes que obliguen a suspender su ejecución, se suplique de ello para ante nuestro muy Santo Padre, que siendo mejor informado, los mande revocar v. entre tanto provea al Consejo que no se ejecute ni se use de ellos[148].

Otro motivo de debilitamiento del episcopado, fue el que todo juzgado culpable ante el tribunal del obispo podía apelar ante la Audiencia, que podía suspender por «recurso de fuerza» lo dispuesto por el obispo [149].

En las relaciones civiles y religiosas, en su sentido positivo, cabe indicar la fecunda labor llevada a cabo por el obispo del Río de la Plata Martín Ignacio de Loyola y su protegido, Hernandarias de Saavedra, el gobernador. Mientras que, por ejemplo, «la figura siniestra» de un Hernando de Lerma [150] empañó más la ya difícil situación en la que se encontró el primer obispo residente del Tucumán, fray Francisco de Vitoria, OP (1583-1587). Antes de la llegada del obispo, porque el padre Vivaldo había predicado contra los abusos y libertinajes que se cometían, el gobernador prometió «darle de palos»; tomando conocimiento de tales propósitos el clérigo huyó de Córdoba. El gobernador fue cambiado al fin, pero su sucesor, hombre íntegro, chocó igualmente con el obispo, «como hubieran chocado, en Lima, Santo Toribio de Mogrovejo y Francisco de Toledo si hubieran tenido que actuar simultáneamente» [151]. Trejo y Sanabria, en cambio, fue solidario de Alfaro y apoyó sus *Ordenanzas*.

En la región del Plata no se produjeron, como en otras partes, estruendosas oposiciones entre ambos gobiernos, temporal y espiritual, debido quizá a la extrema pobreza y a los reducidos medios que ambas potestades tenían en aquellas regiones [152].

148. *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, L. I, Tit. IX, Ley 2, real cédula del 6 de septiembre de 1538.

149. *Recopilación*, L. I, Tit. X, Ley 8.

150. Así lo llama V. Sierra, *El sentido misional*, 361. Cf. R. Cárcano, *Primeras luchas entre la Iglesia y el Estado en la gobernación del Tucumán en el siglo XVI*, Buenos Aires 1929.

151. Sierra, *o.c.*, 370.

152. En esta arquidiócesis los obispos estuvieron durante el siglo XVI la mayor parte del tiempo ausente. Considérese este cuadro, fruto de nuestra investigación personal:

CUADRO COMPARATIVO DEL TIEMPO ABSOLUTO DE «SEDE VACANTE» Y DEL TIEMPO EN QUE LOS OBISPOS GOBERNARON EFECTIVAMENTE SU OBISPADO (1504-1620)

Zona o Arquidiócesis	Tiempo en meses de presencia episc.	Tiempo en meses de «Sedes Vacantes»	% de tiempo en «Sedes Vacantes»
Santo Domingo	3.344	1.765	34,5
América Central	3.586	1.809	33,5
México	3.733	1.485	28,4
Santa Fe	2.656	841	24,0
Lima	3.627	2.994	45,2
La Plata	1.250	1.459	53,8
Totales	18.208	10.353	36,2 %

Hubo una bula que aunque afirmaba la autonomía de la Iglesia, sirvió muchas veces para entorpecer las relaciones entre obispos y autoridades. Se trata de la «publicación» de la bula *In Coena Domini* [153]. Expedida por Martín V [154], se debía leer públicamente el jueves santo o el día de la «Cena del Señor»; es decir, cada año las autoridades civiles recibían dicho monitorio donde claramente se imponía la pena de comparición ante tribunales a todos los que violaban la jurisdicción eclesiástica y el libre ejercicio de los deberes apostólicos. El absolutismo de los reyes hispánicos no podía soportar esa limitación de sus poderes, por lo que se prohibió que fuera publicada en España. A tal punto que Carlos V, el 28 de enero de 1551, hizo castigar a un impresor de Zaragoza que la había impreso. En América, sin embargo, era leída regularmente, en castellano, para la comprensión de todos. Se hizo costumbre que los virreyes y Audiencias se ausentaran en el momento de su lectura, especialmente en los reinos del Perú [155].

El arzobispo de Lima, Loaisa, leía la bula *In Coena Domini*, e informaba al rey:

> También he leído la Bula de la Cena. El Virrey me ha escrito desde el Cuzco, que por no aver visto u examinado en vuestro Real Consejo de Indias no se avia de publicar... (el arzobispo responde) que la Bula de la Cena es cosa general para toda la cristiandad y que el papa nos manda rigurosamente que la hagamos publicar... [156].

Este ejemplo nos muestra, no sólo que el Patronato era celoso de sus derechos, sino que no permitía otro poder autónomo dentro de sus dominios.

b) *Organización política del Brasil y el Maranhão* [157]

Por su parte, Portugal dio igualmente una estructura al *Estado do Brasil*, y desde 1622 al *Estado do Pará e Maranhão*, dos Estados autónomos, cuestión que influenciará igualmente a la Iglesia, como veremos.

Después de una etapa de colonización primitiva fundada en la *carta de donaçao*, por la que se daba al donatario una franja de terreno del Brasil con derecho de inmunidad, en 1549 el Estado burocrático se hizo presente, con la presencia del primer gobernador que residirá en Bahía, Tomé de Sousa, nombrado por Juan III. De la misma manera se nombrarán gobernadores desde el siglo XVII en el Maranhão.

La dominación hispánica de Portugal influenciará en cuanto a la organización del Estado. Por ello surgirá en Brasil el Tribunal real de Apelaciones o Audiencia en 1608, primero en Bahía, y un segundo en el siglo XVIII en Río. En 1640 se creaba el Virreinato, como gobernador general del Brasil, pero sólo en 1714 será definitivo. Desde 1753 Río será su sede. La centralización pombalina no podía soportar ningún tipo de autonomías, las estructuras brasileñas fueron perdiendo fuerza, fueron centralizadas, y aparecieron los intendentes como en la América hispánica.

153. En las cartas de los obispos de la época se leen una y otra vez los conflictos que se producían por la lectura de la bula.
154. El texto puede consultarse en *AGI*, Lima 300.
155. Cf. Villarroel, *Gobierno eclesiástico Pacífico* II, q. 17, art. 7.
156. Cita de R. Vargas Ugarte, *o.c.* I, 369.
157. Véase este tema en tomo 2/1 de esta *Historia general*.

Abreviaturas

DIOCESIS Y ARQUIDIOCESIS LATINOAMERICANAS (1512-1883)

Ang	Angola (Africa)
Agr	Angra (Africa)
Are	Arequipa
BAi	Buenos Aires
Bah	Salvador de Bahía
BGu	British Guayana (Caribe)
Bog	Bogotá
Bom	Bombai (Asia)
Cal	Calabozo
Car	Caracas
Cat	Cartagena
Cba	Córdoba del Tucumán
Caf	California
CAR	Caribe
Ceb	Cebú (Filipinas)
Cea	Ceara
Ceu	Ceuta (Africa)
Chl	Chilpancingo
Chp	Chiapas
Con	Conchin (Asia)
Cch	Cochabamba
Col	Colima
Con	Concepción
Cor	Coro (Caracas)
Cro	Cronganor (Asia)
Cur	Curacao (Caribe)
Cue	Cuenca
Cuz	Cuzco
Cya	Cuyabá
Cyo	Cuyo (Argentina)
Dim	Diamantina
Dur	Durango
Fch	Funchal (Africa)
Goa	Goa
Goy	Goyás
Gua	Guamanga
Gud	Guadalajara
Glp	Guadalupe (Caribe)
Gut	Guatemala
Guy	Guayaquil
Hab	La Habana
Hon	Honduras
Hua	Huánuco
Iba	Ibarra
Jam	Jamaica
Jar	Jaro (Filipinas)
Leo	León
Lim	Lima
Loj	Loja
Man	Manila (Filipinas)
Mal	Malacca (Asia)
Mar	Marianha
Mat	Martinica (Caribe)
Mex	México
Med	Medellín
Mel	Meliapur (Asia)
Mer	Mérida (Venezuela)
Mch	Michoacán
May	Maynas (Cajamarca)
Mon	**Montevideo**
NCa	Nueva Cáceres (Filipinas)
Nic	Nicaragua
NPA	Nueva Pamplona (Colombia)
NLe	Nueva León (México)
NSe	Nueva Segovia (Filipinas)
Oli	Olinda-Recife
Oax	Oaxaca
Par	Pará
Pam	Panamá
Pas	Pasto
Pan	Paraná
Pay	Paraguay
Paz	La Paz
PEs	Puerto España (Trinidad)
Pla	La Plata
Poy	Popayán
PPr	Puerto Príncipe (Haití)
PRi	Puerto Rico
Pue	Puebla
Pun	Puno
PVi	Puerto Viejo
Que	Querétaro
Qui	Quito
Rib	Riobamba
Rio	Rio de Janeiro
RGr	Rio Grande
Sal	Salta
SCA	San Carlos de Ancud
SCh	Santiago de Chile
SCr	Santa Cruz de la Sierra
SCu	Santiago de Cuba
SCV	Santiago del Cabo Verde (Africa)
SDo	Santo Domingo
Ser	La Serena
Sin	Sinaloa
SJo	San José de C. Rica
SLM	São Luis de Maranhao
SLP	San Luis de Potosí
SMa	Santa Marta
SPa	São Paulo
SSa	San Salvador
STo	Santo Tomás (Guayana)
STh	Santo Thomé (Africa)
Sur	Surinam (Caribe)

TAn	Territorium Anglorum (Caribe)	Tun	Tunja
Tab	Tabasco	Tul	Tulancingo
Tam	Tampico	VCr	Vera Cruz
Tgn	Tánger (Africa)	Yuc	Yucatán
Tru	Trujillo	Zac	Zacatecas

De todas maneras, en las capitanías donde la Corona no había recuperado plenos poderes fueron divididas en *comarcas*, y éstas en *termos*.

Fue un Estado infinitamente menos burocrático que el de hispanoamérica, lo que permitió una mayor espontaneidad, aunque a veces no reñida de profundas heterogeneidades estructurales y situaciones de injusticia difícil de superar.

2. *La esctructura eclesiástica episcopal*

La Iglesia católica tiene una organización fundamentalmente episcopal en sus estructuras eclesiásticas. Por ello, entender el origen, dependencia, extensión y funciones de dicho nivel institucional, es poder comprender a la Iglesia como totalidad. Si el *pueblo cristiano* es la esencia de la Iglesia, en el cual la institucional episcopal es un momento interno (aunque a veces aparece como un aparato externo y de control, en una eclesiología deformada), el episcopado vertebra por dentro de dicho pueblo cristiano.

Si consideramos la estructura episcopal diocesana de nuestra América hispano-lusitana hasta fines del siglo XIX (hasta 1885 para ser más precisos), podemos comprender fácilmente que hay etapas claramente discernibles.

Hay un *primer* período de organización eclesial (1504-1620), tal como puede verse en el cuadro 6.7. En este tiempo la presencia diocesana se deja ver desde Durango en el norte, hasta Buenos Aires en el sur. En esta etapa funcional se organizan 35 diócesis (contando aquellas que persistirán, y no las que fueron suprimidas o no llegaron a fundarse realmente), incluyendo a Salvador de Bahía. A estas 35 diócesis americanas habría que sumar al menos 4 en Filipinas, 7 en África y 6 en Asia, para completar 52 diócesis en el horizonte del esfuerzo hispano-lusitano mundial periférico. En 1620 había 5 arquidiócesis americanas, 1 en Filipinas, otra en Africa y otra en Asia: 8 en total.

Luego hay una *segunda* época, el estancamiento de los Austrias y del mismo reino de Portugal, ocupado por España, donde no se fundan diócesis. En lo que será en 1863 el arzobispado michoacano en México, no se organizaron diócesis durante 320 años. La diócesis de Michoacán se fundó en 1536, y la de San Luis Potosí en 1854. En México hubo 300 años sin fundaciones, desde Yucatán en 1561 a Tampico en 1862.

Esta segunda época de estancamiento fue rota por la política portuguesa al fundar la arquidiócesis de Bahía y las diócesis de Olinda y Río en 1676. En el área hispánica sólo en 1777 se funda Nuevo León en México y Mérida en Venezuela, en época de los Borbones, y seis más hasta 1806.

La *cuarta* época se iniciará ya en tiempo de los Estados independientes, desde 1834 con la fundación de la diócesis de Cuyo en Argentina y en 1826 en Brasil con la de Goiás, que concluirá en 1880, como veremos en el capítulo correspondiente.

ESQUEMA 6.6

Algunas jurisdicciones civiles en relación a los obispados de la cristiandad colonial latinoamericana

Nombre de la Audiencia	Año de fundación	Primer Presidente	Algunas Gobernaciones dependientes	Nombre del obispado	Año de fundación
CAPITANIA GENERAL DE SANTO DOMINGO				ARZDO. DE STO. DOMINGO (1546)	
Sto. Domingo	1511	Fr. Luis de Figueroa (1523)	Isla Española	Sto. Domingo	1511
			Puerto Rico Trinidad Isla Margarita Florida	Puerto Rico	1511
				ARZDO. DE MEXICO (1546)	
			Cuba	Santiago La Habana	1517 1787
CAPITANIA GENERAL DE CARACAS				ARZDO. DE CARACAS (1803)	
Caracas	1787		Venezuela	Coro (Caracas)	1531
			Maracaibo	Mérida	1777
			Santo Tomás	Santo Tomás	1790
VIRREINATO DE NUEVA ESPAÑA (Antonio de Mendoza, 1535)				ARZDO. DE LA HABANA (1803)	
México	1527	Nuño de Guzmán (1528)		México Tlaxcala Oaxaca Michoacán	1530 1519 1535 1536
			Yucatán	Yucatán	1561
Guadalajara	1548	Jerónimo de Orozco (1572)		Guadalajara	1548
			Nueva México Nueva Viscaya, etc.	Durango	1620
			Nuevo León	Nuevo León	1777
			Sonora	Sonora	1779

Nombre de la Audiencia	Año de fundación	Primer Presidente	Algunas Gobernaciones dependientes	Nombre del obispado	Año de fundación
CAPITANIA GENERAL DE GUATEMALA				ARZDO. DE GUATEMALA (1743)	
Guatemala	1543	Alonso de Maldonado (1543)		Guatemala Verapaz	1534 1561
			Soconuzco	Chiapas	1539
			Honduras	Honduras	1531
			Nicaragua Costa Rica	Nicaragua	1531
VIRREINATO DEL PERU (Blasco Núñez de Vela, 1542)				ARZDO. DE LIMA (1546)	
Lima	1543	Pedro de la Gasca (1546)		Lima Trujillo Arequipa Guamanga	1541 1577 1577 1609
Cuzco	1786			Cuzco Maynas (Caj.)	1537 1805
Chile	1563	Melchor B. Saravia (Sgo. 1606)	Nueva Extremadura	Santiago	1561
				Imperial	1563
CAPITANIA GENERAL DE QUITO				ARZDO. DE QUITO (1769)	
Quito	1563	Hernando de Santillán (1563)	Jaén de Bracamoros Los Quijos, Zumanco, Canelos	Quito	1546
			Cuenca	Cuenca	1786
VIRREINATO DE NUEVA GRANADA (1718)				ARZDO. DE SANTA FE (1564)	
Santa Fe	1548	Gracián Bribiesca (1554)	N.R. de Granada Los Muscos, Colimas	Santa Fe de Botota	1534
			Santa Marta Rio Hacha	Santa Marta	(1534) 1577
			Tierra Firme	Cartagena	1534
			Popayán	Popayán	1546
			Antioquia	Medellín	1804
Panamá	1538	Alonso Arias (1565)	— Veragua	Panamá	1513

Nombre de la Audiencia	Año de fundación	Primer Presidente	Algunas Gobernaciones dependientes	Nombre del obispado	Año de fundación
VIRREINATO DE BUENOS AIRES (1776)				ARZDO. DE LA PLATA (1609)	
Los Charcas	1559	Pedro Ramírez de Quiñones (1559)		La Plata	1552
			Chucuito	La Paz	1605
			Santa Cruz	Santa Cruz	1605
Buenos Aires	1661		Río de la Plata	Buenos Aires	1620
			Paraguay	Asunción	1547
			Tucumán, Córdoba	Tucumán	1570
			Salta	Salta	1806
VIRREINATO DEL BRASIL				ARZDO. DE BAHIA (1676)	
Brasil	1640 (1714)		Litoral	Bahía Olinda Río	1551 1676 1676
			Maranhão	S. Louis Pará	1677 1719
				São Paulo Mariana	1745 1745

Caben destacarse, en la región del Caribe, la persecución y prisión que sufrió el arzobispo fray Andrés de Carvajal, OFM (1569-1577), de parte de las autoridades de la Isla Española [127]; en Puerto Rico el obispo Vázquez de Arce, OP (1602-1609), tuvo tal oposición del gobernador que terminó por expatriarse en unos rancheríos primero, y después pasó a la Isla Margarita[128].

4) *En Nueva España*

En México, le tocó a Juan de Zumárraga, OFM, oponerse abierta y firmemente a la primera audiencia, a Guzmán y Delgadillo, durante los caóticos años 1528-1532. De todo ello salió enaltecido el episcopado, no sólo por la acción de Zumárraga, sino igualmente por la del obispo de Santo Domingo, Sebastián Ramírez de Fuenleal, que como presidente de la Segunda Audiencia mexicana dio los fundamentos del nuevo orden colonial. Siendo las

127. Cf. *AGI*, Santo Domingo 93, en carta del 17 de julio de 1576.
128. En carta del 7 de octubre de 1604 se enfrentaba al gobernador por defender a tres soldados «que no se quebrante contra la libertad del sancto sacramento del matrimonio».

audiencias y el virrey las autoridades indiscutidas, y no habiendo gobernaciones como en otras regiones, toda la Nueva España se comportaba como una unidad, a semejanza del antiguo imperio azteca. La vigencia y el orden de la autoridad civil, la cultura del indio, la estabilidad de las instituciones permitieron a toda esta zona no tener los inconvenientes de las otras: el episcopado, salvo en cuestiones accidentales o menores, no tuvo ocasión de enfrentarse abiertamente a las autoridades de la capital. Y aun en el caso de un Contreras o un Diego Romano, los obispos pasaron a ser virrey y visitadores de audiencias o de otros organismos patronales.

Sin embargo, el Patronato hizo sentir el peso de su autoritarismo [129]. El arzobispo Moya de Contreras decía:

> El virrey da licencia a los frailes para que funden monasterios. Envió nombramiento que hizo en él fray Juan Chávez, de cura y capellán del puerto de San Juan de Ulúa para baptizar, confesar y hacer todo lo demás del oficio de cura. Alcanza (comprende) hasta los muy idiotas ser esto ajeno a la jurisdicción del Virrey [130].

El cabildo de Guadalajara escribía en 1579 al rey:

> Certificamos a Vuestra Magestad que el presidente y oidores que en esta Real Audiencia residen, con ocasión de conservar el derecho del Patronazgo, tienen tan opreso al clero, que casi ni reconocen por superior al prelado... [131].

Fray Juan de Medina y Rincón, obispo de Michoacán (1575-1588), exclamaba:

> En esta tierra la autoridad eclesiástica está muy suprimida y caída. Todo lo más que hacemos es por maña y prudencia y si lleva alguna fuerza es como hurtada y muy débil porque nos tienen puestos tantos límites y resguardos que, por no ir a las Audiencias o no ser desacatados de los inferiores, hacemos las más veces lo que podemos y no lo que debemos y conviene [132].

Y para concluir veamos lo que decía el mismo fray Juan de Medina y Rincón:

> Por divina voluntad los monarcas, reyes y príncipes tienen el poderío. Lo da Dios, y quita a quien es servido. En tanto se engrandece y sublima el poderío y majestad de este siglo en cuanto se postra y humilla a la divina y soberana Majestad cuando se topan y encuentran... La Iglesia se desmembrará y arruinará quitando al prelado la autoridad o lastimándole en el crédito y valor... porque los que en esto le habían de favorecer son los que le van a la mano... [133].

5) *En la zona maya*

En América Central la situación del episcopado fue más delicada y difícil, por la misma incertidumbre de los primeros tiempos, por la violencia de la conquista, por las costumbres que se establecieron como sus corolarios. Un ejemplo típico de las relaciones con el poder civil fue el de fray Antonio de

129. Cf. M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* II, 53 s.
130. *Códice franciscano,* 265 (Cuevas).
131. *AGI,* Guadalajara 64.
132. *AGI,* México 374.
133. *Ibid.,* carta del 16 de octubre de 1577.

Valdivieso, de los obispos lascasianos posteriores a las *Leyes Nuevas*. Ya en carta del 10 de noembiembre de 1545 se quejaba de la poca «libertad y poder que tienen los prelados para corregir los vicios y fundar virtudes...» [134]. En todas sus cartas se ve que el obispo nicaragüense tiene conciencia del peligro que corre ante el gobernador Contreras, sus hijos, señora y partidarios, pero continúa inflexible la presencia en su jurisdicción y defendiendo a sus indios. Es bien sabido que fue asesinado en 1550.

Por citar otro ejemplo, pensemos en fray Gaspar de Andrada OFM, que fue apresado por el gobernador en 1611. Este mismo obispo presentaba regularmente un solo candidato para que el gobernador lo presentara al beneficio vacante, modo utilizado para eludir el Patronato [135].

Los obispos se enfrentaron a las autoridades civiles, sobre todo en defensa del indio. Así protestaban contra los jueces, corregidores, alcaldes mayores. Un fray Juan Ramírez, OP, se opuso a la Audiencia en defensa del indio (1601-1609) [136], y mostraba cómo los españoles producen escándalo en la conciencia de los neófitos y perjudican profundamente la evangelización, en carta del 20 de marzo de 1604 [137].

En el Yucatán los problemas fueron aún mayores, sobre todo durante el gobierno del revolucionario y ejemplar obispo fray Diego de Landa OFM (1573-1579), que contó con la sistemática enemistad de los gobernadores. Fray Tomás Castilla, OP (1552-1567), escribía al rey desde Chiapas:

> A esta Iglesia privan de su jurisdicción, porque cuando quieren tratar de algún negocio el juez eclesiástico de cualquiera calidad que sea, ningún testigo quiere jurar sin que primero le dé licencia el juez seglar, y así, los negocios quedan sin poderse tratar de ellos, porque comúnmente no les quiere dar licencia. Es un cautiverio muy grande. La Iglesia en estas partes está muy afligida y apocada... [138].

¡Qué decir del tratamiento que recibió Bartolomé de las Casas, tanto por las autoridades como por los encomenderos de su obispado!

6) *En Santa Fe*

En el Nuevo Reino de Granada las relaciones entre prelados y gobérnadores comenzaron mal desde sus mismos orígenes, podríamos casi decir, desde antes de su nacimiento. El protector de indios, Tomás de Ortiz, nombrado en 1528, debió regresar en 1532 porque su situación era insostenible. El gobernador García de Lerma había dicho: «Que ¿por qué habían ellos de sufrir protector ni obispo en la tierra?... Que lo echasen en navío sin velas» [139]. Todos los obispos de Santa Marta no pudieron llevarse bien con los gobernadores, sobre todo al comienzo que fue «tierra de nadie» hasta la organización de la Audiencia de Santa Fe. Pero con fray Sebastián de Ocampo, OFM (1580-1619), llegó a tal la situación que el gobernador desterró al obispo, que permaneció en Río Hacha desde 1590 a 1597 aproximadamente, excomulgando por su parte al gobernador.

134. *AGI*, Guatemala 162.
135. *AGI*, Guatemala 164, carta del 20 de febrero de 1601.
136. *Ibid.*, Guatemala 156.
137. *Ibid.*
138. Carta del 28 de mayo de 1561.
139. Cf. J. Friede, *Vida y luchas de don Juan del Valle*, Popayán 1961, 41 s.

En Santa Fe hubo igualmente más de un motivo de enfrentamiento, especialmente Lobo Guerrero ante el presidente Sande [140].

En Popayán, Juan del Valle, el primer obispo, castellano íntegro y que no se atemorizaba ante los conquistadores sin escrúpulos ni ante los encomenderos que esclavizaban y brutalizaban al indio, pudo mantener en pie la jurisdicción eclesiástica ante el teniente del gobernador Cepero, en 1552, ante el capitán Pedro de Cuéllar, ante el oidor Licenciado Briceño, contra Luis de Guzmán y Falcón en 1556, secundado por el infatigable visitador Granadino. El extraordinario prelado pasa por Santa Fe para que la Audiencia haga justicia, pero la Audiencia no lo escucha. Desesperanzado parte para llevar su acusación ante la máxima autoridad Patronal: el Consejo. Y no siendo escuchado, parte nuestro Juan del Valle a Roma. ¡Pareciera que en la muerte desconocida en alguna parte del sur de Francia del obispo, se encubriera simbólicamente la rebelión de un episcopado esclavizado por un Patronato que no lo escucha, y que, pretendiendo informar a la santa sede, muere antes de alcanzar dicha comunicación directa!

Fray Agustín de la Coruña, del mismo temple que Juan del Valle, sufre como él el desorden establecido en Popayán: «...No me tratan como obispo...» [141].

El licenciado Juan de Montaño había ya dicho: «Tan desvergonzados y desacatados con él (el obispo) que no solamente le desconocían como obispo, pero ni aun por sacristán» [142].

Es bien sabido que, por último, por influencia del gobernador ante la Audiencia, fue apresado el obispo en su propia Iglesia catedral y conducido preso, ante el pueblo escandalizado, a Quito, donde permaneció largos años de reclusión.

7) *En la zona inca*

En el Perú hubo tres motivos principales, como en las otras regiones, de los conflictos entre el poder secular y el eclesiástico: la publicación de la *Bula de la Cena,* la protección de los indios y la inmunidad de las personas y lugares reservados al culto.

Debe tenerse en cuenta que Hernando de Luque, Maestrescuela de Panamá y presentado como primer obispo del Perú, cuya sede debía ser Túmbez, no sólo fue socio de Pizarro y Almagro, sino, en cierto modo, fue el que hizo posible el descubrimiento y conquista, sea por los medios económicos que comprometió e hizo comprometer a sus amigos, sea por haber mediado entre los conquistadores aunándolos para una empresa de tal importancia. Papel relevante en la primera conquista y organización le cupo igualmente a un García Díaz Arias, pariente de los Pizarro, y a un Valverde, obispos de Quito y Cuzco. Poco después un Loaisa se transformará durante algún tiempo en la única autoridad que mostraba la continuidad de las instituciones. El mismo hecho de que un La Gasca fuera sacerdote, nos muestra la importancia que tuvo la Iglesia, su jerarquía, en el nacimiento de las nacionalidades del continente sudamericano.

140. Cf. *AGI,* Santa Fe 226.
141. *AGI,* Quito 78, carta del 2 de enero de 1567.
142. *AGI,* Justicia 603, folio 2872.

La historia del Perú comienza en Panamá. Al primer obispo, fray Juan de Quevedo (1514-1518), le tocó ya enfrentarse con Pedrarias, apoyando un tanto la política de Vasco Núñez de Balboa. Fue solidario de que se «herrasen y se vendieran públicamente los indios como esclavos», en un primer momento, aunque se opuso después. El mismo Peraza tuvo igualmente inconvenientes con Pedrarias. Entre todos los prelados de la zona del Istmo debe citarse especialmente a fray Pablo de Torres, OP (1547-1554), que escribía al rey: «Lo de usurpar jurisdicción es aquí palabra común... y dícenlo las Justicias porque les miro las manos...» [143].

Este prelado tuvo que sufrir persecución no sólo de las autoridades civiles y encomenderos, sino que al fin el mismo arzobispo y el rey lo abandonaron.

En el Cuzco, fray Vicente de Valverde, tuvo mucho que sufrir de los españoles y de los mismos conquistadores. El 20 de marzo de 1539 comunicaba:

> No me maravillaré de que (los españoles) se quejen de mí, pues muchos apóstoles cuyo indigno sucesor yo soy, en la fundación de la Iglesia murieron, yo, paresciéndome por la doctrina de nuestro Señor y de sus discípulos... [144].

Uno de sus sucesores, no ciertamente el que más honró la dignidad episcopal, Sebastián de Lartaun, decía: «E sido en ella (Cuzco) perseguido ansi por los del estado secular como eclesiástico...» [145].

En Lima el caso más recordado, al que ya hemos hecho referencia, de imposición absolutista del Patronato se debió a la falsa acusación que se levantó contra Toribio de Mogrovejo, de haber enviado un *Memorial* al Cardenal Matei, donde se decía que el arzobispo atacaba al Patronato, tanto por el uso abusivo de las cédulas de *ruego y encargo* como porque no se le permitía visitar a hospitales y fábricas [146]. Lo más importante de este hecho fue la indignación del Consejo y del Rey, quien ordenó que el arzobispo fuera reprendido públicamente por el virrey y la Audiencia, y si no se lo llamaba ante la Corte por tan indigna actuación era sólo en consideración de su pueblo. Toribio postergó su regreso a Lima, evitando el hecho desagradable de recibir una reprimenda por un acto que no había cometido. Al rey no le agradó siquiera este retardo por lo que le escribía:

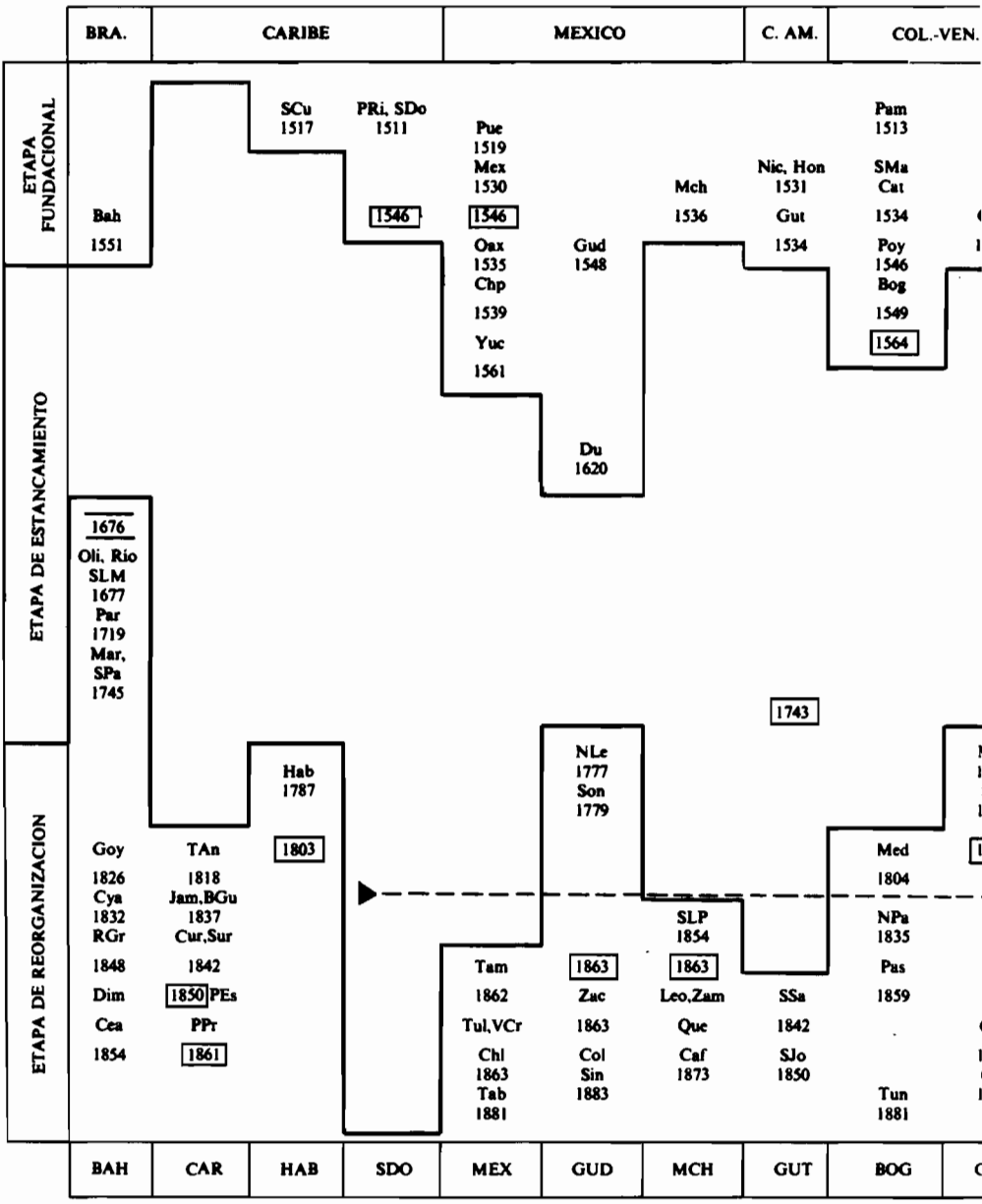
> He entendido que habiendo vos tenido noticia de una carta que yo escribí al Marqués de Cañete para que os reprendiese de mi parte el mal término que tuvisteis en haber escrito a su santidad, avides salido a visita del obispado, haciendo larga ausencia de vuestra iglesia para excusar con ella el efecto de lo que yo había mandado al Virrey, lo cual no debriades haber hecho y así sin excusa os berneis luego a la ciudad y acudirés adonde os llame el Virrey [147].

Desde ese momento fue controlada la correspondencia del santo arzobispo, y sobre todo el correo con Roma. No sólo fue un acto de intimidación para el insobornable arzobispo, sino una disposición ejemplar para todo el continente. No sólo se impedía el «ir hacia Roma», sino que se impedía igualmente el que Roma tomara contacto con las Iglesias de Indias:

143. «Mirar las manos» significa algo así como «controlar que no roben».
144. *AGI*, Patronato 139.
145. *AGI*, Lima 300.
146. Hemos incluido esta carta en nuestra obra *El episcopado hispanoamericano* IX, Apéndice Documental, doc. 29, desde los Llanos de Trujillo, el 10 de marzo de 1594.
147. Cf. R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* I, 356.

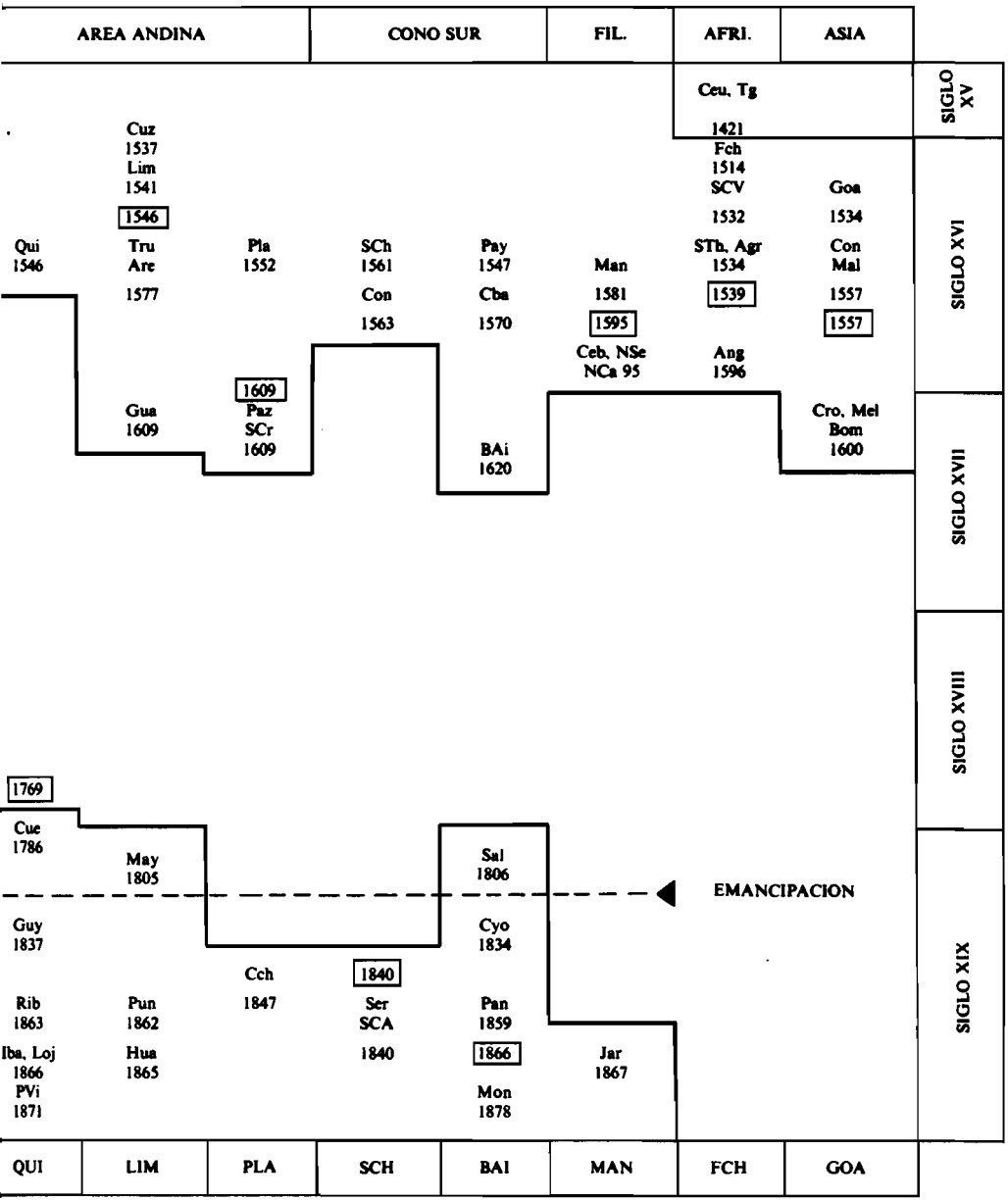
ES

Fecha de fundación de diócesis y



6.7

esis latinoamericanas (1512-1883)



> Si algunas bulas o breves se llevaren a nuestras Indias... mandamos a los virreyes, presidentes y oidores de las reales Audiencias que los recojan todos originalmente del poder de cualesquiera personas que los tuvieren, y habiendo suplicado que ellas para ante su santidad, que esta calidad ha de preceder nos lo avisen en la primera ocasión al dicho nuestro Consejo, y si visto en él fueren que se deban ejecutar, sean ejecutados; y teniendo inconvenientes que obliguen a suspender su ejecución, se suplique de ello para ante nuestro muy Santo Padre, que siendo mejor informado, los mande revocar v. entre tanto provea al Consejo que no se ejecute ni se use de ellos[148].

Otro motivo de debilitamiento del episcopado, fue el que todo juzgado culpable ante el tribunal del obispo podía apelar ante la Audiencia, que podía suspender por «recurso de fuerza» lo dispuesto por el obispo [149].

En las relaciones civiles y religiosas, en su sentido positivo, cabe indicar la fecunda labor llevada a cabo por el obispo del Río de la Plata Martín Ignacio de Loyola y su protegido, Hernandarias de Saavedra, el gobernador. Mientras que, por ejemplo, «la figura siniestra» de un Hernando de Lerma [150] empañó más la ya difícil situación en la que se encontró el primer obispo residente del Tucumán, fray Francisco de Vitoria, OP (1583-1587). Antes de la llegada del obispo, porque el padre Vivaldo había predicado contra los abusos y libertinajes que se cometían, el gobernador prometió «darle de palos»; tomando conocimiento de tales propósitos el clérigo huyó de Córdoba. El gobernador fue cambiado al fin, pero su sucesor, hombre íntegro, chocó igualmente con el obispo, «como hubieran chocado, en Lima, Santo Toribio de Mogrovejo y Francisco de Toledo si hubieran tenido que actuar simultáneamente» [151]. Trejo y Sanabria, en cambio, fue solidario de Alfaro y apoyó sus *Ordenanzas*.

En la región del Plata no se produjeron, como en otras partes, estruendosas oposiciones entre ambos gobiernos, temporal y espiritual, debido quizá a la extrema pobreza y a los reducidos medios que ambas potestades tenían en aquellas regiones [152].

148. *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*, L. I, Tit. IX, Ley 2, real cédula del 6 de septiembre de 1538.

149. *Recopilación*, L. I, Tit. X, Ley 8.

150. Así lo llama V. Sierra, *El sentido misional*, 361. Cf. R. Cárcano, *Primeras luchas entre la Iglesia y el Estado en la gobernación del Tucumán en el siglo XVI*, Buenos Aires 1929.

151. Sierra, *o.c.*, 370.

152. En esta arquidiócesis los obispos estuvieron durante el siglo XVI la mayor parte del tiempo ausente. Considérese este cuadro, fruto de nuestra investigación personal:

CUADRO COMPARATIVO DEL TIEMPO ABSOLUTO DE «SEDE VACANTE» Y DEL TIEMPO EN QUE LOS OBISPOS GOBERNARON EFECTIVAMENTE SU OBISPADO (1504-1620)

Zona o Arquidiócesis	Tiempo en meses de presencia episc.	Tiempo en meses de «Sedes Vacantes»	% de tiempo en «Sedes Vacantes»
Santo Domingo	3.344	1.765	34,5
América Central	3.586	1.809	33,5
México	3.733	1.485	28,4
Santa Fe	2.656	841	24,0
Lima	3.627	2.994	45,2
La Plata	1.250	1.459	53,8
Totales	18.208	10.353	36,2 %

Hubo una bula que aunque afirmaba la autonomía de la Iglesia, sirvió muchas veces para entorpecer las relaciones entre obispos y autoridades. Se trata de la «publicación» de la bula *In Coena Domini* [153]. Expedida por Martín V [154], se debía leer públicamente el jueves santo o el día de la «Cena del Señor»; es decir, cada año las autoridades civiles recibían dicho monitorio donde claramente se imponía la pena de comparición ante tribunales a todos los que violaban la jurisdicción eclesiástica y el libre ejercicio de los deberes apostólicos. El absolutismo de los reyes hispánicos no podía soportar esa limitación de sus poderes, por lo que se prohibió que fuera publicada en España. A tal punto que Carlos V, el 28 de enero de 1551, hizo castigar a un impresor de Zaragoza que la había impreso. En América, sin embargo, era leída regularmente, en castellano, para la comprensión de todos. Se hizo costumbre que los virreyes y Audiencias se ausentaran en el momento de su lectura, especialmente en los reinos del Perú [155].

El arzobispo de Lima, Loaisa, leía la bula *In Coena Domini*, e informaba al rey:

> También he leído la Bula de la Cena. El Virrey me ha escrito desde el Cuzco, que por no aver visto u examinado en vuestro Real Consejo de Indias no se avia de publicar... (el arzobispo responde) que la Bula de la Cena es cosa general para toda la cristiandad y que el papa nos manda rigurosamente que la hagamos publicar... [156].

Este ejemplo nos muestra, no sólo que el Patronato era celoso de sus derechos, sino que no permitía otro poder autónomo dentro de sus dominios.

b) *Organización política del Brasil y el Maranhão* [157]

Por su parte, Portugal dio igualmente una estructura al *Estado do Brasil*, y desde 1622 al *Estado do Pará e Maranhão*, dos Estados autónomos, cuestión que influenciará igualmente a la Iglesia, como veremos.

Después de una etapa de colonización primitiva fundada en la *carta de donaçao*, por la que se daba al donatario una franja de terreno del Brasil con derecho de inmunidad, en 1549 el Estado burocrático se hizo presente, con la presencia del primer gobernador que residirá en Bahía, Tomé de Sousa, nombrado por Juan III. De la misma manera se nombrarán gobernadores desde el siglo XVII en el Maranhão.

La dominación hispánica de Portugal influenciará en cuanto a la organización del Estado. Por ello surgirá en Brasil el Tribunal real de Apelaciones o Audiencia en 1608, primero en Bahía, y un segundo en el siglo XVIII en Río. En 1640 se creaba el Virreinato, como gobernador general del Brasil, pero sólo en 1714 será definitivo. Desde 1753 Río será su sede. La centralización pombalina no podía soportar ningún tipo de autonomías, las estructuras brasileñas fueron perdiendo fuerza, fueron centralizadas, y aparecieron los intendentes como en la América hispánica.

153. En las cartas de los obispos de la época se leen una y otra vez los conflictos que se producían por la lectura de la bula.
154. El texto puede consultarse en *AGI*, Lima 300.
155. Cf. Villarroel, *Gobierno eclesiástico Pacífico* II, q. 17, art. 7.
156. Cita de R. Vargas Ugarte, *o.c.* I, 369.
157. Véase este tema en tomo 2/1 de esta *Historia general*.

Abreviaturas

DIOCESIS Y ARQUIDIOCESIS LATINOAMERICANAS (1512-1883)

Ang	Angola (Africa)
Agr	Angra (Africa)
Are	Arequipa
BAi	Buenos Aires
Bah	Salvador de Bahía
BGu	British Guayana (Caribe)
Bog	Bogotá
Bom	Bombai (Asia)
Cal	Calabozo
Car	Caracas
Cat	Cartagena
Cba	Córdoba del Tucumán
Caf	California
CAR	Caribe
Ceb	Cebú (Filipinas)
Cea	Ceara
Ceu	Ceuta (Africa)
Chl	Chilpancingo
Chp	Chiapas
Con	Conchin (Asia)
Cch	Cochabamba
Col	Colima
Con	Concepción
Cor	Coro (Caracas)
Cro	Cronganor (Asia)
Cur	Curacao (Caribe)
Cue	Cuenca
Cuz	Cuzco
Cya	Cuyabá
Cyo	Cuyo (Argentina)
Dim	Diamantina
Dur	Durango
Fch	Funchal (Africa)
Goa	Goa
Goy	Goyás
Gua	Guamanga
Gud	Guadalajara
Glp	Guadalupe (Caribe)
Gut	Guatemala
Guy	Guayaquil
Hab	La Habana
Hon	Honduras
Hua	Huánuco
Iba	Ibarra
Jam	Jamaica
Jar	Jaro (Filipinas)
Leo	León
Lim	Lima
Loj	Loja
Man	Manila (Filipinas)
Mal	Malacca (Asia)
Mar	Marianha
Mat	Martinica (Caribe)
Mex	México
Med	Medellín
Mel	Meliapur (Asia)
Mer	Mérida (Venezuela)
Mch	Michoacán
May	Maynas (Cajamarca)
Mon	**Montevideo**
NCa	Nueva Cáceres (Filipinas)
Nic	Nicaragua
NPA	Nueva Pamplona (Colombia)
NLe	Nueva León (México)
NSe	Nueva Segovia (Filipinas)
Oli	Olinda-Recife
Oax	Oaxaca
Par	Pará
Pam	Panamá
Pas	Pasto
Pan	Paraná
Pay	Paraguay
Paz	La Paz
PEs	Puerto España (Trinidad)
Pla	La Plata
Poy	Popayán
PPr	Puerto Príncipe (Haití)
PRi	Puerto Rico
Pue	Puebla
Pun	Puno
PVi	Puerto Viejo
Que	Querétaro
Qui	Quito
Rib	Riobamba
Rio	Rio de Janeiro
RGr	Rio Grande
Sal	Salta
SCA	San Carlos de Ancud
SCh	Santiago de Chile
SCr	Santa Cruz de la Sierra
SCu	Santiago de Cuba
SCV	Santiago del Cabo Verde (Africa)
SDo	Santo Domingo
Ser	La Serena
Sin	Sinaloa
SJo	San José de C. Rica
SLM	São Luis de Maranhao
SLP	San Luis de Potosí
SMa	Santa Marta
SPa	São Paulo
SSa	San Salvador
STo	Santo Tomás (Guayana)
STh	Santo Thomé (Africa)
Sur	Surinam (Caribe)

TAn	Territorium Anglorum (Caribe)	Tun	Tunja
Tab	Tabasco	Tul	Tulancingo
Tam	Tampico	VCr	Vera Cruz
Tgn	Tánger (Africa)	Yuc	Yucatán
Tru	Trujillo	Zac	Zacatecas

De todas maneras, en las capitanías donde la Corona no había recuperado plenos poderes fueron divididas en *comarcas*, y éstas en *termos*.

Fue un Estado infinitamente menos burocrático que el de hispanoamérica, lo que permitió una mayor espontaneidad, aunque a veces no reñida de profundas heterogeneidades estructurales y situaciones de injusticia difícil de superar.

2. *La esctructura eclesiástica episcopal*

La Iglesia católica tiene una organización fundamentalmente episcopal en sus estructuras eclesiásticas. Por ello, entender el origen, dependencia, extensión y funciones de dicho nivel institucional, es poder comprender a la Iglesia como totalidad. Si el *pueblo cristiano* es la esencia de la Iglesia, en el cual la institucional episcopal es un momento interno (aunque a veces aparece como un aparato externo y de control, en una eclesiología deformada), el episcopado vertebra por dentro de dicho pueblo cristiano.

Si consideramos la estructura episcopal diocesana de nuestra América hispano-lusitana hasta fines del siglo XIX (hasta 1885 para ser más precisos), podemos comprender fácilmente que hay etapas claramente discernibles.

Hay un *primer* período de organización eclesial (1504-1620), tal como puede verse en el cuadro 6.7. En este tiempo la presencia diocesana se deja ver desde Durango en el norte, hasta Buenos Aires en el sur. En esta etapa funcional se organizan 35 diócesis (contando aquellas que persistirán, y no las que fueron suprimidas o no llegaron a fundarse realmente), incluyendo a Salvador de Bahía. A estas 35 diócesis americanas habría que sumar al menos 4 en Filipinas, 7 en África y 6 en Asia, para completar 52 diócesis en el horizonte del esfuerzo hispano-lusitano mundial periférico. En 1620 había 5 arquidiócesis americanas, 1 en Filipinas, otra en Africa y otra en Asia: 8 en total.

Luego hay una *segunda* época, el estancamiento de los Austrias y del mismo reino de Portugal, ocupado por España, donde no se fundan diócesis. En lo que será en 1863 el arzobispado michoacano en México, no se organizaron diócesis durante 320 años. La diócesis de Michoacán se fundó en 1536, y la de San Luis Potosí en 1854. En México hubo 300 años sin fundaciones, desde Yucatán en 1561 a Tampico en 1862.

Esta segunda época de estancamiento fue rota por la política portuguesa al fundar la arquidiócesis de Bahía y las diócesis de Olinda y Río en 1676. En el área hispánica sólo en 1777 se funda Nuevo León en México y Mérida en Venezuela, en época de los Borbones, y seis más hasta 1806.

La *cuarta* época se iniciará ya en tiempo de los Estados independientes, desde 1834 con la fundación de la diócesis de Cuyo en Argentina y en 1826 en Brasil con la de Goiás, que concluirá en 1880, como veremos en el capítulo correspondiente.

Si en la primera época hubo 35 diócesis fundadas entre 1504 y 1620, la etapa que va de 1777 a 1885 comprende la fundación de 49 diócesis, 1 más en Filipinas, organizándose 10 nuevos arzobispados (incluyendo a Salvador de Bahía, algo anterior). Puede decirse que los Borbones quisieron más bien reorganizar lo existente (ya que fundaron sólo 9 diócesis y en cambio 4 arzobispados).

De esta manera puede observarse que hubo en el siglo XVI sólo 4 provincias arzobispales (Santo Domingo, México, Lima y Santa Fe de Bogotá), a las que habría que agregar Manila, Funchal y Goa. En el siglo XVII hay sólo 2 nuevas (se fundan Bahía en Brasil y La Plata en la actual Bolivia). En el siglo XVIII había 10 arquidiócesis (se agregan Guatemala, Quito, y la Habana y Caracas, que en realidad se fundan en 1803). En el siglo XIX serán por último 16 arzobispados (con Trinidad, Guadalajara, Michoacán, Santiago de Chile, Buenos Aires y Haití).

En este capítulo consideraremos más especialmente la primera etapa organizativa hasta 1620.

a) *El origen diocesano hispánico*

Nos toca ahora, de manera muy resumida, mostrar la cronología de las fundaciones de las diócesis dependientes del Consejo de Indias en la primera etapa fundacional de la Iglesia latinoamericana.

En la *época fernandina* el rey de Aragón sólo llegó a tener plena conciencia de las Islas y muy poco de la Tierra Firme o Castilla de Oro, pero ignoró los imperios continentales azteca e inca. Se fundaron en esta época las diócesis de Santo Domingo (1504-1511), la de la Concepción de la Vega (1504-1511, pero que se suprimirá poco después), la de Puerto Rico (1511), la de Santa María la Antigua del Darién (después se trasladará a Panamá) (1513). Sólo cuatro obispados. Sevilla era la metropolitana de las nuevas jurisdicciones, pero no parecía tener mayor conciencia de ello. Por ejemplo, en el Concilio provincial de Sevilla de 1512 no se nombra a las tres diócesis americanas como sufragáneas de la arquidiócesis hispalense, mientras que se convoca a Marruecos.

La *época de transición* (1516-1524) deja ya hacer sentir el impulso de una nueva inspiración en las cuestiones indianas. Se trata nada menos que del gobierno del cardenal Cisneros. Tiempo de transición y de inexperiencia del nuevo equipo gobernante. Sólo se fundaron los obispados de Asunción de Baracoa (después trasladado a Santiago de Cuba) (1517), la diócesis *Carolense* sin límites fijos (en la isla de Cozumel, Yucatán) (1519), la de Tierra Florida (en 1520, pero que desaparecerá pronto). Ninguno de los obispos electos para estas diócesis llegará antes de 1526.

1) *La política del Consejo de Indias*

Llegamos así al tercer período, el del Consejo de Indias (desde 1524), que se encargará de los problemas del episcopado hasta el fin de la época colonial. Sobre el Consejo jugaban un gran papel los diversos grupos que como partidos actuaban por presión ante los miembros del órgano indiano de gobierno.

Veamos la política del Consejo de Indias en la elección de los obispos [158]. El Consejo comenzó a intervenir sólo en la fundación de diócesis del continente, en México. Para la diócesis *Carolense* se extendieron las ejecutoriales a Julián Garcés el 13 de septiembre de 1520, sin fijar límites ni residencia. Dicho nombramiento fue retirado, por cuanto había «desservido al Rey en tiempos de las comunidades», pero el 9 de noviembre de 1526 le es renovado, residiendo definitivamente en el país de Tlaxcala, y no ya en Yucatán, como se había pensado al comienzo.

En 1527 el Consejo propone a Zumárraga para México. En 1531, ante la oposición y la lucha con la Audiencia, el Consejo llamó al obispado a las Cortes, a pesar de la oposición del presidente, el Conde de Osorno. Zumárraga afirmó ante el Consejo la importancia de la institución episcopal en América, y, desde aquel día, el Consejo tomará muy en cuenta el juicio de los obispos, sobre todo como *protectores de indios.*

El historiador Ernest Schäfer indica como una de las causas de la aceleración de la fundación de los obispados un motivo propiamente misional: «Casi al mismo tiempo o poco más tarde que México en el Continente se fundaron también los obispados de Nicaragua, Guatemala, Honduras y Santa Marta, y no creemos equivocarnos suponiendo que esta labor fervorosa esté en relación con las leyes de protección de los indios, salidas en 1526. Pues la defensa y conversión de los indios es declarada en los nombramientos de los nuevos prelados como una de sus más importantes tareas y juega un papel resaltante en las propuestas de personas hechas por el Consejo de Indias» [159].

El Consejo se inclinaba a duplicar los cargos. Por ejemplo, en el caso de Juan de Talavera —prior del Prado de Valladolid, monje jerónimo— se le nombró obispo y gobernador de Honduras (Comayagua), ofreciéndosele 1.500 ducados para cada uno de esos cargos y 700 más para viaje, salario muy alto para la época. Sin embargo, el Consejo quería utilizar la gran prudencia del sacerdote para ahorrarse así nuevos problemas en la elección y nombramientos de un gobernador, en tan difíciles territorios. En este caso, y en el de Panamá, donde se había presentado a don Tomás de Berlanga como obispo y gobernador, la política del emperador prevaleció, y el Consejo no repitió dicha modalidad en las futuras propuestas.

La ausencia del emperador retardaba enormemente el nombramiento de obispos. Un ejemplo, entre tantos: el obispo Marroquín, presentado para Guatemala en 1532, recibió las ejecutoriales en 1536; Santa Marta no pudo proveerse hasta 1537 y Honduras hasta 1539.

En 1533 el Consejo comienza a discutir la fundación de dos nuevas diócesis en México —Michoacán y Oaxaca—, que son provistas en la persona de Vasco de Quiroga (1534) y Juan de Zárate. En ambos casos se echó mano de grandes personalidades conocedores del país, lo cual dio mucho fruto.

Con la creación de Coro y Cartagena, existían 14 diócesis en 1536, y el consejo había provisto a casi todas ellas, siendo todavía sufragáneas de Sevilla, lo que alargaba inmensamente los trámites judiciales. El consejo pensaba, desde 1533, y reiterado el 26 de enero de 1536 en la consulta respectiva, que México debía ser constituida en metropolitana americana. Sin embargo, la Corona aplazó dicha fundación.

158. Cf. E. Schäfer, *El Consejo real* II, 191 s.
159. *Ibid.*, 194.

El Cabildo municipal de México realizó en 1544 una instancia ante el Consejo, y éste se dirigió al emperador el 8 de septiembre para pedirle la elevación de México como metropolitana de Nueva España. En esto influenció mucho el licenciado Ramírez de Fuenleal, obispo de Cuenca, ex obispo de Santo Domingo y segundo presidente de la Audiencia de México [160], pero proponiendo más bien el aplazamiento de la cuestión. Sin embargo, el 20 de junio de 1545 fue pedida a la santa sede la erección de tres arzobispados. Se creaban las tres primeras arquidiócesis en el Consistorio del 11 de febrero de 1546.

El 16 de noviembre de 1547 el regente don Felipe comunicó a los obispos respectivos la erección de sus sedes al rango de arzobispados. Santa Marta y Cartagena pertenecían a Santo Domingo; Popayán, Nicaragua y Panamá a Lima; Guatemala a México. Hemos nombrado sólo las diócesis que se pueden prestar a duda.

El 20 de abril de 1551 propuso el Consejo que se elevara *La Plata de los Charcas* al rango de obispado, segregándola del Cuzco. Poco después, la fundación de Yucatán y Vera Paz trajo grandes problemas al Consejo para poder encontrar al primer obispado de cada sede.

Si en 1536 existían 14 obispados, 30 años después eran 26. «Este número extraordinariamente alto muy probablemente, por lo menos en la mayoría de los casos, está relacionado con el fomento de los indios, especialmente vivo en las leyes en 1542-1543, pero de otro lado, también con el gran desarrollo de las colonias» [161].

En los 50 siguientes la situación se estabiliza. En 1570 se crea Tucumán y en 1577 Santa Marta (II).

Es con Felipe III cuando el Consejo de Indias realiza su último esfuerzo organizativo, a comienzos del siglo XVII —desde 1603 a 1620—, creando las diócesis que fijan definitivamente el panorama jerárquico de América hispánica hasta el fin del siglo XIX.

Se divide Charcas, creando La Paz y Santa Cruz, desde 1603 hasta 1608, en difíciles y contradictorios trámites. Entre Quito y Lima se crea Trujillo; se separa del Cuzco la diócesis de Arequipa (cuyas creaciones se habían ya realizado en 1577, pero que se efectúan sólo en 1606-1612), y Guamanga. Para terminar la organización en el sur, el Consejo tomó seriamente en cuenta el *memorial* que el obispo de Córdoba del Tucumán, Trejo y Sanabria, envió el 12 de mayo de 1607; donde entre otras cosas propone la elevación de la sede de Charcas a Metropolitana del Plata (muestra igualmente que Santa Cruz de la Sierra no tiene rango para ser sede episcopal). Lo cierto es que el 30 de julio de 1609 el Consejo se propuso constituir a La Plata como metropolitana.

El punto final del trabajo en esta primera etapa fundacional del Consejo fue, al sur, la creación del obispado de Buenos Aires. Se esperó para ello hasta la muerte del obispo de Asunción; separándola del Paraguay, encomendando la nueva diócesis al carmelita Carranza en 1620.

En el norte, la creación de la diócesis de Nueva Vizcaya —región de minas florecientes y a cargo hasta ese entonces de Guadalajara— fue la última erección de esta época fundacional.

El Consejo había elegido, meditado, propuesto e indicado la creación de 5 arzobispos y 29 obispados, con más de dos centenares de obispos, los cuales

160. Cf. *AGI*, Indiferente general 737, consulta del 8 de septiembre de 1544.
161. E. Schäfer, *o.c.*, 207.

—cada uno— fueron la conclusión de una encuesta seriamente llevada a cabo, y cuyo mínimo testimonio queda expuesto en el *Archivo de Indias* de Sevilla, en innumerables legajos cuyo contenido permanece hasta el presente en gran parte virgen, sin haber sido estudiado o publicado.

En 1620 existían en Hispanoamérica 34 arzobispados y obispados, de los 42 proyectados. Algunos habían sido suprimidos (como los creados en el año 1504 por el papado), y otros no pasaron de mero proyecto (como el de Veragua); hubo obispados que no llegaron a cuajar (como el de Floria o Túmbez), y por último, dos diócesis se reintegraron al obispado vecino por falta de consistencia (Concepción de la Vega y Vera Paz). Hubo 12 traslados de sede, ya que fue necesario un cierto tiempo para descubrir la ciudad que auténticamente —por el peso natural de su importancia demográfica, cultural, económica, humana— pudiera ser la sede. En este sentido, podemos decir que se tendió a erigir los obispados sobre ciudades hispánicas y no indias (claros ejemplos son el caso de Tlaxcala, Michoacán y Chiapas).

2) *Esquema de las diversas jurisdicciones arzobispales*

De una manera esquemática podría resumirse de la siguiente manera la historia de la jurisdicción arzobispal o metropolitana hasta 1620.

En la fundación de las tres primeras diócesis —que comprometían ya todas las que vendrían después— se estipulaba que era *Sevilla* la sede arzobispal, y los obispados americanos sus sufragáneos [162].

La arquidiócesis hispalense fue entonces metropolitana de todas las diócesis fundadas hasta 1546, es decir, de 18 obispados (contamos sólo los existentes por fundación romana hasta dicha fecha, incluyendo al de Quito).

El 20 de junio de 1545 —como hemos dicho— se dictaba la real cédula dada en Valladolid, por la que se proponía al embajador en Roma indicar al Consistorio la conveniencia de tres arzobispados para América [163]. El Consistorio del 11 de febrero de 1546 aprobó lo que el Rey pretendía: constituir las respectivas jurisdicciones de la arquidiócesis. En el caso de Santo Domingo primaba un criterio «marítimo»; todas las sedes eran ciudades-puertos que daban sobre el Caribe (por ello pertenecía igualmente Trujillo de Honduras). En el caso de Lima, se le daba la primacía del Pacífico, y por ello Panamá y León de Nicaragua eran sus sufragáneas. A México, jurisdicción territorial, se le daban por límites los del imperio azteca y las culturas mayas[164].

Cuando en 1564 se fundó el arzobispado de Santa Fe de Bogotá en Nueva Granada, se le dieron los obispados de Cartagena y Santa Marta, que pertenecían a Santo Domingo, y el de Popayán, que pertenecerá, al menos hasta 1601, por error, a Lima. De igual modo, cuando en 1609 se fundó la arquidiócesis de La Plata, se separó de la de Lima la jurisdicción de la diócesis Platense, la del Paraguay y Tucumán, otorgándosele igualmente las recientes diócesis de La Paz y Santa Cruz, y tiempo después la de Buenos Aires.

Estos cambios de dependencia no son en ningún momento artificiales, sino que muestran un progreso en la organización de la naciente Iglesia. La pérdida

162. Bula *romanus Pontifex*, del 8 de agosto de 1511, parágrafo 14.
163. *AGI*, Lima 578, L. I, fol. 28.
164. *Archivo Vativano, Amisc. 18*, fol. 414 («...de México... et de proximo in Nova Galitia...»).

de importancia de Santo Domingo contribuye al acrecentamiento del poder territorial de Santa Fe, y de América central —que poco a poco asumirá, de hecho, en torno a Guatemala, a Honduras y Nicaragua (artificialmente sujetas a Santo Domingo y Lima)—. México permanecerá siempre como la cabeza indiscutida de Nueva España. La riqueza y la lejanía de La Plata, el Chaco y Tucumán, harán necesaria la división del territorio sudeste del arzobispado de Lima. Chile, sin embargo, permanecerá unido al Perú por la rápida vía marítima del mar del Sur. La organización eclesiástica se apoya, entonces, en una estructura humana y de civilización bien determinada, y sigue, paralelamente, el camino de la organización económica y política.

Es esencial tener bien en cuenta las «sedes madres» (Santo Domingo, México, Guatemala, Santa Fe, Lima y La Plata), y seguir el sentido cronológico de la conquista y pacificación, es decir, del Caribe a Tierra Firme y México, pasando por América central; y de Panamá a Perú, a Chile, y por último a La Plata, Tucumán y Río de la Plata. Por su parte, Nueva Granada, queda como encerrada en un movimiento que parte de la desembocadura del Magdalena y el Cauca y otro que asciende hacia el nordeste desde el mar del Sur y Quito, pasando por Popayán. Ese es el camino que siguieron los misioneros, que siguieron los obispos, y aun cronológicamente, la fundación de los obispados [165].

Por ello, cuando en 1620 Buenos Aires o Durango —los últimos llegados— eran no más que pequeños pueblucho, México o Lima podían competir con las capitales europeas, por su población, universidades, economías vivientes y prósperas.

Existe siempre una grave dificultad cuando se quiere fijar la fecha del origen de un obispado. Por no haberse clarificado los criterios que se usan se han cometido innumerables errores. Ya Hernáez lo decía cuando escribía que «...con estos documentos fácilmente se entenderá de dónde nace la diversidad de opiniones de los escritos americanos acerca de la fecha en que se crearon algunos obispados» [166].

Hay autores que toman la fecha de fundación cuando se elevó de América el proyecto del obispado, o cuando el Consejo lo trató, o cuando el rey envió la real cédula a Roma; puede además tomarse dicha fecha del día en que se reunió el Consistorio, o el de la bula (que no siempre es idéntica a la del Consistorio, aunque debía serlo), o el de las ejecutoriales, o de la erección del obispado por parte del obispo, etc.

Tomemos el ejemplo de la sede de México. Proyectada desde 1526, se presentó ante la santa sede la posibilidad de la fundación de un obispado en la capital azteca en 1527. De hecho los diezmos comenzaron a cobrarse desde el 12 de diciembre de 1527 [167]. Poco después, el primer obispo partía, pero el obispado era creado en Roma sólo el 2 de septiembre de 1530 por la bula *Apostolatus officium*. La consagración de Zumárraga se efectuó más tarde, el

165. No en vano las sedes del Caribe fueron las primeras (1541-1511), después las de Tierra Firme-Darièn (1513) y las mexicanas (1517); Panamá fue muy anterior a Lima (1541), ésta antecedió a Popayán (1546), y ésta a su vez a Santa Fe (1562). La Plata se fundió 11 años después de Lima y Buenos Aires sólo en 1620 (lo mismo que Durango al norte). Guatemala debió ser arzobispado mucho antes, y ya el 5 de marzo de 1575 el obispo Gómez Fernández indicaba que debía ser elevada a metropolitana *(AGI,* Guatemala 156).

166. *Colección de bula y breves* II, 5.

167. García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga,* México 1947, 231.

27 de abril de 1533, pudiendo erigir el obispado en Toledo, el 5 de septiembre de 1534 y que se le declaró vigente el 6 de noviembre de 1536. Sólo en 1537 llegaba a México dicha ejecutorial, pudiéndose entonces constituir el cabildo de la Catedral. El proceso duró, en este caso, exactamente 10 años. En el caso de Trujillo o Arequipa durará desde 1577 hasta 1609 [168]. Por nuestra parte, hemos considerado como la fecha esencial, propiamente original (el *fiat*, como se le llamaba en la época), el día en que se reunía el Consistorio romano y votaba la constitución del nuevo obispado. Es decir, en el caso de México, el 2 de septiembre de 1530.

> Lo que se dice de México puede aplicarse a toda América hispánica: Para conocer las glorias de Nueva España, sus progresos y aumentos, ha parecido conveniente poner las series de los dignísimos Prelados, que han plantado, regado, fecundado e ilustrado esta hermosa Viña de las Iglesias con sus sudores, trabajos, escritos, predicación y exemplo, en todo tan singulares, que puede competir el mérito de muchos con los primeros Obispos de la Iglesia Universal [169].

Estos obispos decían a sus párrocos: «Amen mucho a los indios, y toleren con paciencia sus impertinencias, considerando que su tilma nos cubre, su sudor nos mantiene, con su trabajo nos edifican Iglesias... nuestros benjamines amados» [170], y así, cada párroco, «tenga siempre en su alma la sentencia de nuestro Divino Pastor, que vino a buscar la oveja perdida; el gozo, que hay en el cielo por la conversión de un alma; el buen Párroco da su vida por sus ovejas y aunque haya peste, o incomodidades, nunca desampara el Rebaño: *Bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis, mercenarius autem fugit* (Jn 2, 11-12)» [171].

3) *Expansión de la organización diocesana*

En primer lugar es necesario no olvidar que la diócesis de Manila, en Filipinas, fundada en 1581 dependía primitivamente del arzobispado de México, ya que las comunicaciones con el Extremo Oriente por el mar del Sur o el Pacífico se iniciaban en el puerto de Acapulco (que pertenecía a la diócesis de México). En México había una parroquia personal que se denominaba «de chinos» (no eran sino los tagalos que vivían en el país de los aztecas).

Cuando en 1595 Manila es elevada al rango de arzobispado, se crean, en 1595 también, las diócesis de Cebú, Nueva Segovia y Nueva Cáceres. Habrá que esperar a 1867 para ver una nueva fundación, la diócesis de Jaro.

Para terminar con la organización diocesana en la América hispana, no podemos olvidar, entonces, que en el período borbónico se fundaron todavía en 1777 las diócesis de Nuevo León en México y Mérida en Venezuela, posterior a los concilios provinciales y desde una intención reorganizativa de dichos reyes franceses. Sonora en México será creada en 1779, Cuenca en Ecuador en 1786, La Habana en Cuba en 1787, Santo Tomás de la Guayana en Venezuela en 1790, Medellín en la Antioquía colombiana en 1804, Maynas en la Cajamarca peruana en 1805, y Salta en el Río de la Plata en 1806.

168. Los trámites de fundación del obispado eran simultáneos al nombramiento del primer obispo.
169. F. Lorenzana, *Concilios provinciales* I, 209.
170. *Ibid.*, 387.
171. *Ibid.*

ESQUEMA 6.8

Fundación de los obispados latinoamericanos (1504-1620)

Región	Sede	Fecha de la Real Cédula	Fecha del Consistorio	Fecha de la erección
I. OBISPADOS PROYECTADOS PERO NUNCA EFECTUADOS				
1. Isla Española	Yaguata [1]		15-11-1504	—
2. Isla Española	Magua [2]		15-11-1504	—
3. Isla Española	Bayuna [3]		15-11-1504	—
4. Tierra Florida	? [4]		5-12-1520	—
5. Panamá	Veragua [5]	1527	—	—
6. Perú	Tumbez [6]	23-10-1529	—	—
II. OBISPADOS FUNDADOS Y ERIGIDOS PERO SUPRIMIDOS				
1. Isla Española	C. de la Vega [7]		8 y 13-11-1511 (1527)	12-10-1512
2. Vera Paz	Coban	1554	27-06-1561 (1604)	? [8]

1. En la jurisdicción de la diócesis de Santo Domingo.
2. En la jurisdicción de la futura diócesis de Concepción de la Vega.
3. *Ibid.* En estas tres diócesis es difícil fijar la sede en la que se pensó organizar el obispado.
4. El obispo nombrado no residió, y el residente nunca fue nombrado; desde 1527 no se oirá nunca más hablar de ella.
5. En los *Monumenta (América Central)*, que edita el doctor C. Molina Argüello se tendrá noticia de este proyecto.
6. Nunca fue erigida por Roma.
7. Se reintegra en 1527 a Santo Domingo.
8. En 1582 Ervias decía que no se cumplía la «erección», lo que nos indica que había sido erigida (no sabemos la fecha).

Región	Sede	Fecha de la Real Cédula	Fecha del Consistorio	Fecha de la erección	Fecha del traslado
III. OBISPADOS FUNDADOS Y ERIGIDOS					
1. Isla Española	Santo Domingo[9]		8 y 13-11-1511	12-05-1512	—
2. Isla de Puerto Rico	San Juan		8 y 13-11-1511	16-09-1512	—
3. Panamá	a) Santa María[10]		9-09-1513	1-12-1521	(ad 1518)
	b) Panamá		(1626)	—	(ex 1524)
4. Isla de Cuba	a) Asunción de B.[11]		11-02-1517	28-09-1522	1522
	b) Santiago de Cuba		28-04-1522	—	(ex 1529)
5. Continente, Tlaxcala	a) Carolense[12]	1518	24-01-1519	1-12-1526	1525
	b) Tlaxcala		13-10-1525	—	(3-10-1539)[13]
	c) Puebla	1543	?	—	(ex 1548)
6. México	México	1527	2-09-1530	5-09-1530	—
7. Venezuela	a) Coro		21-06-1531	4-06-1532	7-03-1638
	b) Santiago de C.	20-06-1637	7-03-1638	—	—
8. Nicaragua	León		26-02-1531	3-11-1534	—

9. Arzobispado, en el Consistorio del 11 de febrero de 1546.

10. «Santa María la Antigua del Darién» en Castilla de Oro, Tierra Firme. No se ha descubierto el documento romano donde consta el traslado. El último obispo que residió en Santa María lo hizo hasta el año 1518 (ad 1518), el primero que residió de hecho en Panamá lo hizo desde 1524 (ex 1524) (Esta indicación *ad, ex,* vale para todo este cuadro).

11. «Asunción de Baracoa», de hecho no residió ningún obispo en esta sede.

12. Véase la discusión de estos problemas en la tesis de Méndez Arceo. Se trasladó oficialmente de Carolense a Tlaxcala en 1526. Allí residió siempre Garcés, desde 1530 hasta poco antes de su muerte.

13. El mismo Garcés dispuso, contra su voluntad, cambiar la sede en dicha fecha (*BM* 331-332); sólo en Real Cédula de 1543 se ordenó desde Madrid, no sabemos cuándo se efectuó la disposición romana; lo cierto es que el primer obispo que residió en Puebla lo hizo en 1548 (=ex 1548).

Región	Sede	Fecha de la Real Cédula	Fecha del Consistorio	Fecha de la erección	Fecha del traslado
9. **Honduras**	a) Trujillo		6-09-1531	[14]	1571
Nigüeras	b) Valladolid [15]	1571	?	—	(ex 1572)
10. Tierra Firme y	a) Santa Marta (I)	9-09-1531	10-01-1534	?	1562
el Nuevo Reino	b) Santa Fe	22-02-1549	11-09-1562	[16]	(ex 1553)
11. Tierra Firme	Cartagena	1533	24-04-1534	28-06-1538	—
12. Guatemala	Santiago	1532	18-12-1534	20-10-1537	—
13. Oaxaca	Antequera	1534	21-06-1535	?	—
14. Michoacán	a) Tzintzuntzán	13-11-1534	18-08-1536	—	(1538)
	b) Patzcuaro	1540	8-07-1550	1554	(1580)
	c) Valladolid [17]		28-12-1571	—	(ex 1576)
15. Perú	Cuzco	5-10-1535	8-01-1537	4-09-1537	—
16. Chiapas	Ciudad Real	26-02-1538	19-03-1539	14-01-1541	—
17. Perú	Lima	31-05-1540	14-05-1541	7-09-1543	—
18. Perú (Ecuador)	Quito	31-05-1540	8-01-1546	27-09-1579	—
19. Popayán	Popayán		27-08-1546	8-02-1547	—
20. Paraguay	Asunción	1546	1-07-1547	10-01-1548	—

14. Tenemos noticias de la existencia de dignidades en 1582 (con 5 prebendados).

15. El título completo es: «Ciudad de Valladolid en el valle de Comayagua», en la provincia de Honduras. En 1622 dependía ya de la arquidiócesis mexicana (ya que en 1546 se estipulaba que era sufragánea de Santo Domingo).

16. Parece que no hubo erección de ,a primitiva Santa Marta (I), y que la erección que Juan de los Barrios hizo para el Paraguay se aplicó a Santa Fe de Bogotá. El traslado, por parte del Rey, se efectuó cuando éste ordenó al obispo de Santa Marta, Calatayud, residir en Santa Fe (1549). El 22 de marzo de 1564 la sede fue elevada a Arzobispado (Consistorio).

17. De hecho Quiroga no residió en Tzintzuntzán sino en Patzcuaro; el traslado se hizo por Real Cédula en 1540. El primer obispo que residió en Valladolid lo hizo desde 1576. Nuestra diócesis, *como todos los otros obispados mexicanos*, se rigieron por la erección de México.

Región	Sede	Fecha de la Real Cédula	Fecha del Consistorio	Fecha de la erección	Fecha del traslado
21. Nueva Galicia	a) Compostela		18-07-1548	?	1560
	b) Guadalajara	10-05-1560	?	—	(ex 1547)
22. Brasil	San Salvador (Bahía)	31-07-1550	25-01-1551	?	—
23. Los Charcas	La Plata	1551	27-06-1552	23-02-1553	—
24. Chile	Santiago	1556	27-06-1561	— [18]	—
25. Yucatán	a) Cozumel-Yucatán		(24-01-1519)	(1-12-1526)	
	b) Mérida	9-07-1560	19-11-1561	[19]	
26. Chile	a) La Imperial	1556	23-03-1564	18-05-1571	(+ 1599)
	b) Penco		7-02-1603	—	—
	c) Concepción [20]		8-12-1763	—	(ex 1602)
27. Córdoba del Tucumán	Santiago del Estero		10-05-1570	18-10-1578	—
28. Santa Marta (II)	Santa Marta	7-11-1574 [21]	15-04-1577	[22]	—
29. Perú	Trujillo	1576	a) 15-04-1577	—	—
			b) 20-07-1609	14-10-1616	—

18. En el Concilio Lima III (11-9-1583) se decidió que Santiago tomaría la erección de La Imperial (Hernáez, II, pp. 292-293).
19. Vale la erección de la antigua diócesis *Carolense*.
20. La Imperial fue destruida en 1599; los obispos comienzan, de hecho, a residir en Concepción desde 1602.
21. Fecha de la elección de Méndez.
22. Bien que debió regirse por la primitiva erección; el 11 de marzo de 1632, Hernando de Ocampo, decía que el obispo no tenía todavía erección.

Región	Sede	Fecha de la Real Cédula	Fecha del Consistorio	Fecha de la erección	Fecha del traslado
30. Perú	Arequipa	1576	a) 15-04-1577	—	—
			b) 20-07-1609	—-03-1620	—
				[23]	—
31. Chiquito	La Paz		4-07-1605	[24]	—
32. Prov. S. Cruz	Santa Cruz		4-07-1605	[25]	—
33. Perú (Ayacucho)	Guamanga		20-07-1609	2-01-1615	—
34. Río de la Plata	Buenos Aires	1617	6-03-1620	26-06-1622	—
35. Nueva Vizcaya	Durango		11-10-1620	1-09-1623	—

23. Los prebendados tomaron posesión de los beneficios sin erección, ya en 1609.
24 y 25. Se rigen por la erección de La Plata.

Las nuevas arquidiócesis fueron Guatemala en 1743, Quito en 1769, Caracas en 1803, lo mismo que La Habana.

De esta manera el proceso de la emancipación que se inició en 1808 encontró una Iglesia de cristiandad organizada homogéneamente en todo el territorio hispanoamericano, con sus 49 diócesis (incluyendo las brasileñas y maranaenses) y sus 10 arzobispados (incluyendo Salvador de Bahía), como indicamos más arriba.

Tal era la presencia de la Iglesia en el Continente que el intendente de Cuzco, Benito de Mata Linares escribía en carta el 31 de mayo de 1783: «Esta América es enteramente eclesiástica y en ella más imperio tiene un cura que todo el brazo del Rey» [172].

Deberemos agregar, muy especialmente, el comienzo y expansión de la Iglesia en el Caribe, cuando se funda en 1818 una diócesis para el «Territorium Anglorum», en 1831 la diócesis de Jamaica (que ya en el 20 de enero de 1515 había sido presentada a Roma para ser organizada como abadía), pero en realidad este momento pertenece ya a la época siguiente.

b) *Diócesis lusitanas en Brasil y el Maranhão* [173]

En el tomo correspondiente [174] se ha explicado en particular la cuestión que nos ocupa. Desearíamos, sin embargo, recordar de manera sintética cuestiones organizativas de conjunto para comprender la diferente situación del Brasil con respecto a la América hispánica.

En efecto, América hispana era la región principal si no única, de las preocupaciones ultramarinas de España. En cambio Brasil y el Maranhão era una parte (que cada vez cobró más importancia, es verdad), del basto imperio naviero del Portugal. Esto se deja ver en la organización eclesial en su momento estructural jerárquico.

En el comienzo, se fundaba la diócesis de Ceuta y Tánger en 1421. Habrá que esperar al 1524 (momento en que ya se habían fundado las cuatro primeras diócesis hispanoamericanas, incluyendo a Santa María la Antigua del Darién fundada en 1513) para que se funde la diócesis de Funchal en las islas Madeiras. Puede entenderse así el sentido «marítimo» de la concepción imperial de Portugal. Por ello el ciclo litoraleño brasileño será siempre el más importante (hasta el descubrimiento del oro). En 1532 Portugal funda la diócesis de Santiago de Cabo Verde, en 1534 los obispados de Santo Thomé en Africa (siempre una isla), Angra y Goa, ésta última el principal enclave portugués en la India.

En 1539 Funchal deviene arzobispo ultramarino, del cual dependen todas las diócesis ya indicadas.

En este contexto, fue fundada San Salvador de Bahía como diócesis única para todo el Brasil y el Maranhão. Su situación inicial fue muy precaria y sus primeros obispos no tuvieron la importancia que alcanzaron en la América hispánica. A petición de Juan III, Julio III, por la bula *super specula militantis*

172. *AGI*, Cuzco 5.

173. Véase el tema en el tomo II/1, Petrópolis 1977, segundo período, cap. IV, p. 183 s; tercer período, cap. III, p. 277.

174. *Ibid.*

ecclesiae del 25 de febrero de 1551, funda la primera diócesis brasileña [175]. La nueva diócesis poseía 50 leguas de costa y 20 de profundidad hacia el interior, según el criterio de las capitanías, sin embargo, hasta tanto no hubieran nuevas diócesis esta sede dirigiría los destinos de todo el Brasil. Dependía de Lisboa [176], dejando de tener relaciones con Funchal. Al nuevo obispo se le darían 500 «cruzados para la mesa episcopal»; para el capítulo, los canónigos y otras dignidades serían fijadas cuotas razonables [177]. Toda la organización económica fue legislada el 15 de marzo de 1558. Don Pedro Fernández Sardinha fue el primer obispo brasileño, presentado el 31 de julio de 1550 [178]. Nombrado en el consistorio el 25 de febrero de 1551, llegó a Brasil a comienzos del año 1552 [179]. Fue estudiante y maestro en teología en París, quizá del mismo Ignacio de Loyola. Recibido por el mismo Padre Nóbrega el 22 de junio en el Colegio de la Compañía, su papel fue algo triste, ya que no se consideraba obispo de indios, sino de portugueses. «En la lucha por la catequesis de los indios del Brasil se manifestó abiertamente contra el superior de la misión (jesuita); no ha secundado en ninguna forma a la misma por juzgar a los indios incapaces de hacerse cristianos» [180]. El obispo se expresa de la siguiente manera:

> Los niños huérfanos antes que yo viniese tenían costumbre de cantar todos los domingos y fiestas cantares de nuestra Señora de tono gentilicio. Un padre sacerdote, Salvador Rodríguez, tañía, danzaba y saltaba con ellos. La cual cosa prohibí para quitar gentilidad. También hallé que el padre Nóbrega confesaba ciertas mujeres mestizas por intérprete. Yo tengo proveído que no se haga más, y dando orden con que todos se confiesen, con mandar y poner penas a los maridos portugueses que enseñen a las mestizas sus mujeres a hablar portugués. Y así le dije que yo en esta tierra había de llevar el modo que tenían en las Indias (Orientales) [181].

No se iniciaba en Brasil felizmente la institución episcopal. El pobre Don Pedro se embarcaba para Portugal a principios de 1556, pero a los catorce días de viaje naufragó su nave y fue a dar a tierra de antropófagos (así cuenta la tradición que siempre creía ver antropófagos por todas partes, sin en verdad existir) y murió en manos de ellos [182].

En 1575 fue constituido como vicariato Río de Janeiro [183]. De la misma manera el 12 de agosto de 1611 era fundado el vicariato de Pernambuco [184].

Sin embargo, lo mismo que España, y por estar ocupado por ésta, Portugal dejó por más de un siglo de fundar diócesis en sus colonias americanas. Sólo en 1676, el 16 de noviembre, fue elevada San Salvador al rango de arquidiócesis, por la bula *Inter pastoralis officii*, siendo sus sufragáneas las diócesis de Pernambuco y de Río de Janeiro, fundadas en dicho año. Angola fue igual-

175. Cf. ***Bullarium patronatus Portugalliae regnum in ecclesiis Africae, Asiae et Oceaniae. Bullas brevia, epistolas*** I, Lisboa 1868, 177 s; Hernáez, ***Colección de bulas y breves*** II, 676; F. de Almeida, ***História da Igreja em Portugal*** III, Coimbra 1912, 47-48; ***Corpo Dimplomatico Portugues***, t. VII, p. 2-7.

176. Cf. F. de Almeida, *o.c.*, 12-13.

177. *Ibid.*, 47.

178. Cf. carta del rey a Balthasar de Faria, en *Corpo diplomatico portugues* VII, ed. Luis Augusto Rebello, Lisboa 1862, 376-378.

179. Cf. S. Leite, *Monumenta Brasiliae (1538-1553)* I, 546, en especial desde p. 46 s.

180. *Ibid.*, 51.

181. *Ibid.*, 357-366.

182. Cf. F. de Almeida, *o.c.*, III/2, 966; Hernáez, *o.c.*, 678.

183. *Fluvii Ianuarii* traduce la bula *In supereminenti ecclesia*, en el *Bullarium Romanum* VIII, Roma 1882, 124.

184. Hernáez, *o.c. II*, 685.

mente sufragánea de Bahía. En 1677 se fundaba São Luis de Maranhão y en 1719 Pará do Belén, que dependían directamente de Lisboa.

Mientras tanto el imperio portugués había fundado las diócesis de Cronganor en 1600, Meliapur en 1606 y Bombai en 1660. Primeramente en 1557 las diócesis de Conchin y Malacca en el Extremo Oriente.

En la arquidiócesis de Bahía se fundarán todavía en la época colonial las diócesis de Mariana en Minas Gerais y São Paulo en 1745, y en el mismo año la Prelatura de Cuyaba (que será obispado sólo en 1832) y la de Goyaz (obispado en 1826).

3. *Límites de los primeros obispados americanos*

Fijar los límites es ante todo en la época colonial determinar a qué diócesis pertenece tal o cual *comunidad humana*. No se dividía la diócesis por una línea territorial, sino por una pertenencia comunitaria. Era tal o cual pueblo o ciudad los que pertenecen al obispado, y no tal o cual territorio quizá inexplorado o desértico. Sin embargo, por necesidad padagógica, hemos trazado los mapas contando siempre con las comunides que los constituyen y aplicando el principio de la «cercanía». Es decir, entre dos comunidades limítrofes —pertenecientes a dos obispados distintos— la línea divisoria pasa por el medio de ambas.

La delimitación de los obispados era un derecho que el Patronato se había reservado, pero en verdad no se apoyó en una explícita concesión papal.

En efecto, Don Fernando había comunicado al Embajador en Roma, el 13 de septiembre de 1509, cuando se erigieron las tres primeras diócesis hispanoamericanas en la Española, que deseaba que el papa le concediese la facultad de marcar los límites, sobre todo después de la experiencia tenida con la reciente creación de diócesis. El papa no respondió al particular, y por ello insistió nuevamente el 26 de junio de 1513, pero Roma no se declaró explícitamente sobre esta cuestión [185].

La cuestión de los límites era doblemente delicada. En primer lugar, no era posible que Roma fijara los límites porque no se le permitía el conocimiento real de la situación. En segundo lugar, los límites estaban ligados al espinoso problema de los diezmos. Cada obispo debía colectar dichos diezmos de sus diversas *comunidades humanas*, y al llegar a las zonas fronterizas se entablan las cuestiones o pleitos de límites, ya que uno y otro obispado cobraban o querían cobrar los diezmos; no sólo el obispo se interesaba, sino igualmente el cabildo y a veces hasta las autoridades civiles, porque (no siempre) los límites eclesiásticos eran los límites jurisdiccionales civiles.

De hecho Carlos V presentó a Roma los límites que eran aceptados al mismo tiempo —y siguiendo el mismo procedimiento— que el obispo electo. Se le otorgó después la facultad de cambiar los límites (por ejemplo, en el traslado de la sede de Tlaxcala a Puebla el 2 de junio de 1544, o en la fundación de Guadalajara, el 13 de julio de 1548). Pero los reyes siguieron siempre presentando los límites que no se ejecutaban definitivamente hasta tener la conformidad romana. En la fundación de Trujillo y Arequipa, no nos

185. Cf. S. Méndez Arceo, *Primer siglo del episcopado de la América española*, Roma 1938, 185 s.

referimos a la primera de 1577, se retardó el nombramiento de los primeros obispos porque el rey deseaba que los límites fueran primeramente aprobados por la santa sede. El Consejo, en pleno siglo XVII, se vio en dificultades de encontrar un documento pontificio donde se le concediese el derecho de fijar los límites independientemente de toda conformidad romana, por lo que el rey no quiso innovar.

En verdad el Patronato sólo tenía, por concesión pontificia, el derecho de *proponer* los límites y de *cambiarlos*, pero no de constituirlos.

Las diócesis se fueron organizando a partir del avance de la conquista y del comienzo de la «población» de las diversas regiones. Por ello hemos querido indicar muy sumariamente, siempre, las fechas *ex quo* de la conquista de cada región, para comprender que, poco tiempo después de que el conquistador llegaba y se habían fundado los primeros villorios hispánicos, nacía la Iglesia que rápidamente era como coronada con la organización unitaria del obispado.

Las Antillas se descubren en 1492, y ya en 1504 —en verdad en 1511— tienen sus tres primeros obispados. En 1502 se descubre la Tierra Firme y en 1513 el mar del Sur (océano Pacífico), en ese mismo año se fundaba la diócesis de Santa María la Antigua (que sería la Panamá sufragánea de Lima). Descubierta la isla de Cozumel en los años 1516-1517 se fundaba la diócesis Carolense en 1519, y llegando Hernán Cortés a México en 1519 ya en 1530 era erigida en obispado. Por su parte Pizarro firmaba las capitulaciones en 1529 y ese mismo año se creaba la diócesis de Túmbez y en 1537 la de Cuzco. Sólo en 1538 Jiménez de Quesada fundaba la ciudad de Santa Fe, junto a la que los indios llamaban Bogotá; en 1564 era arzobispado. En 1538 se fundaba la ciudad de Chuquisaca en la región de los Charcas, y catorce años después era constituida igualmente diócesis. En 1536 se organizaba el villorio de Asunción sobre el río Paraguay, y en 1547 era ya Iglesia catedral del Plata.

Esto nos muestra que en la concepción del conquistador y del rey, la diócesis venía a ser la culminación de la conquista y el fundamento de la población, de la vida provincial. No en vano todo se refiere a este tema en el *Libro I* de la *Recopilación* y en los primeros legajos de la primera sección del Archivo del Consejo de Indias [186].

En Brasil el ritmo fue diverso, y hubo que esperar medio siglo para la fundación de la primera diócesis.

La creación de la diócesis, sin embargo, exigía anteriormente fijar sus límites. En algunos casos esta fijación fue relativamente simple: cuando se trataban de islas (Santo Domingo, Puerto Rico, Cuba); cuando eran las primeras diócesis de un territorio casi enteramente inexplorado (Carolense, Florida, Asunción del Paraguay, Túmbez, por ejemplo). Más que fijar límites se le atribuían las zonas a la que el influjo del español podía llegar. Igualmente Yucatán, Panamá o Coro.

Relativamente simple, igualmente, era fijar los límites de diócesis que podríamos decir básicas o fundamentales: Tlaxcala, Cuzco, San Salvador de Bahía, Maranhão.

Más difícil era ya cuando debían crearse obispados que tenían límites comunes: México con respecto a Tlaxcala; Oaxaca, Michoacán, Guadalajara (que no fueron propiamente división de las anteriores, sino constitución de nuevas diócesis en regiones recientemente descubiertas); Nicaragua, Honduras

186. Patronato 1-4.

y Guatemala (coexistentes); Santa Marta y Cartagena; La Plata y Lima con respecto a Cuzco; Quito con respecto a Lima o Trujillo; Popayán en límites con Quito, Santa Fe que asumía el territorio de Santa Marta pero se definía por referencia a Popayán; la Imperial que coexistía con Santiago de Chile. Y posterior al 1620, por ejemplo, Río y Olinda con respecto a Bahía; Pará con respecto al Maranhao; o São Paulo y Mariana con respecto a Río. Y, sin embargo, todas estas diócesis, más que división de la anterior, como hemos dicho, eran más bien constitución eclesial de inmensas regiones que ninguna diócesis había abarcado *de hecho* anteriormente. Las cuestiones de límites se crearon con el tiempo, cuando los obispados ocuparon efectivamente todo el territorio —como en el caso de los obispados mexicanos de Guadalajara, Michoacán, México— gracias a la escrupulosa y batalladora fidelidad de Vasco de Quiroga.

La cuestión de límites era absolutamente previa a la creación del obispado, en los siguientes casos: Durango, Chiapas, Vera Paz, Trujillo, Arequipa, Guamanga, La Paz, Santa Cruz, Tucumán, Buenos Aires, porque en estos casos se trataba de la *división* de un obispado, de la repartición de los diezmos, de la pérdida por parte del obispado dividido de muchos de sus sacerdotes, religiosos, etc.

El 20 de febrero de 1534 el consejo propuso por una real cédula, una solución general al problema de los límites, que por tan general era casi inútil y no evitó pleitos:

> Los límites señalados a cada uno de los obispados de nuestras Indias son 15 leguas de término en contorno por todas partes, que comienzan a contarse en cada obispado desde el pueblo donde estuviera la iglesia catedral. La demás tierra que media entre los límites de un obispado a otro se parte por medio, y cada uno tiene su mitad por cercanía... [187].

La real cédula sólo cubría algunos casos muy contados, y se respetó de hecho o la estructura pre-hispánica (caciques, lenguas, pueblos), o la orografía (montañas y ríos), o el mero destino de una asignación originaria y después hecha tradicional.

En estos límites, vemos cómo se refleja el pasado y el futuro, Vemos reflejarse el pasado, porque los pueblos indios están en su base. Observamos ya el futuro, porque las provincias y naciones independientes conservarán muchas veces la estructura de las diócesis más que las divisiones político-civiles [188].

a) *El Caribe*

Dejemos de lado Honduras o Comayagua que lo estudiaremos en América Central [189]; sin embargo, por su puerto de Trujillo justificó en los primeros tiempos la pertenencia al arzobispado de Santo Domingo. En verdad, las Antillas y las costas del Continente sobre el Caribe, constituían como un recinto que cerraban las islas desde Yucatán a Cumaná.

Los indios Caribes —o Caníbales (ya que la «r» y la «n» son intercambiables en dichas lenguas)— pertenecen a la familia caribe-araguaco que ocupa-

187. Cita de M. Cueva, *Historia de la Iglesia en México* I, 347.

188. Lo correspondiente al Brasil, véase en el tomo II/1.

189. El arzobispo Agustín Dávila y Padilla cuando habla de sus sufragáneas olvida a Comayagua u Honduras (*AGI*, Santo Domingo 93, carta del 20 de noviembre de 1601).

ban igualmente el norte del continente sudamericano, en las regiones de las diócesis de Coro y Puerto Rico (Cumaná). Puede decirse que los obispados de Cartagena y Santa Marta, cuyos indios son de origen o influencia chibcha, tendieron por ello mismo a unirse a Santa Fe; mientras que las diócesis de infraestructura caribe-araguaca siguieron formando parte del arzobispado de Santo Domingo [190]. Las mismas razones que habían formado las culturas amerindianas, constituían la vida eclesial y colonial. El río Magdalena y el Cauca comunicaban a los chibchas con la costa de Cartagena y Santa Marta; mientras que el Caribe unía las costas de Cumaná por las islas, hasta Puerto Rico, Santo Domingo y Cuba.

En 1620 la arquidiócesis de *Santo Domingo* tenía bajo su jurisdicción a los siguientes obispados y pueblos de españoles, ya que los indios entraban en la jurisdicción de los pueblos de españoles: la ciudad de Santo Domingo, de la cual dependían Santiago de los Caballeros, Concepción de la Vega (que había dejado de ser sede episcopal en 1527), N.S. de Alta Gracia, las villas de Zeibo, Yaguana, Salvador del Igüey, Azua, Monte Cristo, San Antonio del Monte de Plata, Quiquimo y Boano [191]. Todas en la isla Española o de Santo Domingo.

El obispado de *Puerto Rico* tenía como sede la ciudad de San Juan, y las villas de Guadinailla, Coamo y Arecibo en la isla. Además las islas Mona, Margarita, Guadalupe, Dominica y Trinidad. En el continente poseía la región de Cumaná y Nueva Córdoba, y los indios Guayanas [192]. La ciudad de Nueva Barcelona igualmente a Puerto Rico.

La ciudad de San Felipe tenía 40 vecinos, la de Cumanagoto 150, la de San José en la isla Trinidad 60 vecinos. Como puede verse, eran pequeñas comunidades hispánicas, como en todo el territorio del continente [193].

El obispado de *Cuba* tenía por sede a Santiago, y además las ciudades de San Cristóbal de La Habana, las villas de Baracoa, Bayamo, Sancti Spiritu, Puerto del Príncipe, de la Trinidad, de Santiago, de las Minas del Prado, del Cayu. Además dependían del obispado San Agustín de la Florida y la villa de la Vega de la isla Jamaica, abadía [194].

Al obispado de *Venezuela*, que tenía todavía en 1620 por sede a la ciudad Coro, pertenecían las ciudades de Santiago de León de Caracas, San Sebastián de los Reyes, Nueva Valencia, Trujillo, Portillo, Tocuyo, Nueva Segovia de Barquisamento, la Laguna de Maracaibo, Guanaguanare [195]. El río Hacha era ya de Santa Marta, igualmente Mérida pertenecía a la arquidiócesis de Santa Fe.

Podríamos decir que el río Orinoco significó durante mucho tiempo el límite sur del arzobispado de Santo Domingo.

190. Cf. Krickeberg y otros, *Die Religionen des alten Amerika*, 271 s; W. Schmidt, *Ethnologia Sul Americana*, mapa final; I. Rouse, *The Arawak*, en *Handbook of South American Indians IV*, Washington 1948.

191. Respetaremos la ortografía del siglo XVII de Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, Washington 1948. El autor moría en 1630.

192. El 6 de noviembre de 1730 el obispo Sebastián Lorenzo Pizarro informa en detalle los pueblos y villas de la diócesis (*AGI*, Santo Domingo 172).

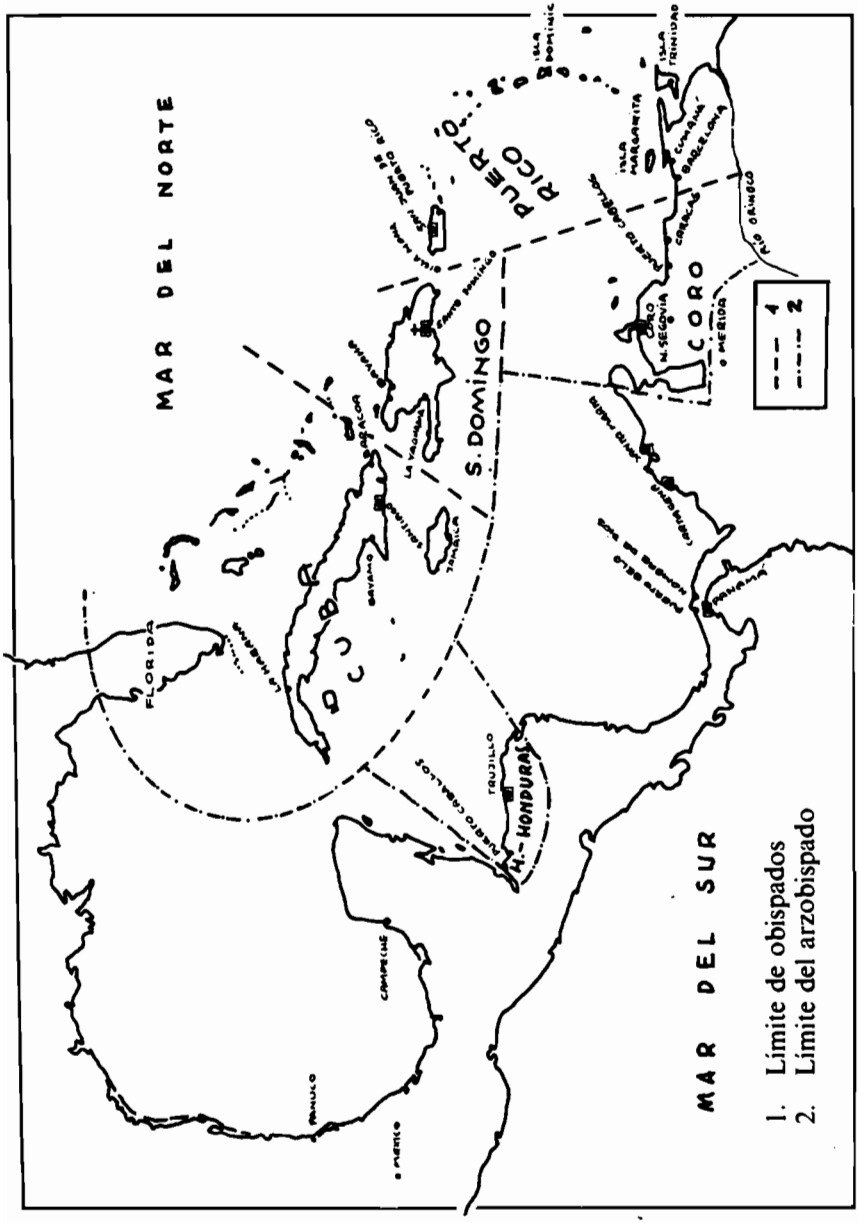
193. Vázquez de Espinosa, *o.c.*, L. II, cap. 6, p. 44 s.

194. Hemos incluido en nuestra obra *El episcopado hispanoamericano*, Apéndice Documental, doc. 1, la visita efectuada a la isla por Juan de las Cabezas (*AGI*, Santo Domingo 93).

195. Cf. carta del 3 de abril de 1584 de Juan Martínez de Manzanillo (*AGI*, Santo Domingo 218).

ESQUEMA 6.9

Obispados de la arquidiócesis de Santo Domingo (1564)



b) *La región mexicana*

El área geográfico-etnológica de las diócesis mexicanas, hasta el año 1620, es la región que ocupaba el Imperio azteca, pero además otros pueblos fronterizos ya civilizados, como los Tarascos, recientemente llegados por invasiones sucesivas, como los genéricamente llamados «Chichimecas». Cada obispado, sobre todo lo que pudiéramos llamar su corazón, es decir, la región circunvecina a la sede episcopal, tenía un pueblo o raza como fundamento. Pero la extensión de las diócesis era tal que, de hecho, convivían en su jurisdicción los más diversos pueblos. Así la arquidiócesis mexicana, fundada sobre la capital del Imperio, abarcaba igualmente al norte pueblos totonacas y Huaxtecas, no pocos Otomíes y Tarascos, por nombrar los principales. Igualmente Tlaxcala, asentada sobre la confederación Tlaxcalteca, tenía en su territorio pueblos Olmecas, Mixtecas, Zapotecas y Totonacas. En Oaxaca, región de enfrentamiento de culturas, pueden verse las influencias Maya al norte, gracias a los Olmecas, de los Aztecas —ya que era parte del Imperio—, pero además estaban los Mixe, los Zapotecas (que constituían lo sustancial del obispado), Mixtecas, etc.. Michoacán, fundada sobre el reino Tarasco del mismo nombre, tenía fuerte población Otomí y «Chichimeca». En Guadalajara y en Durango entramos ya en las regiones «bárbaras» donde la mezcla de diversos grupos se hace ya indiscernible. Ciertamente no fueron tan evolucionados culturalmente como los indios de la meseta central, pero estaba igualmente bien poblada la zona.

Así nacía una ciudad de México sobre la Tenochtitlán-México azteca, una Tlaxcala sobre la Tlaxcala tlaxcalteca, un Michoacán sobre la Tzintzuntzan tarasca, una Antequera o Oaxaca cerca de la antigua Mitla zapoteca.

Todos los pueblos que fundaban o daban la infraestructura humana de los obispados, eran de civilización superior, excepto ciertos grupos del norte. Conocedores de la agricultura, organizados en ciudades-estados confederados, con una red extensa de conexiones comerciales que el Imperio azteca supo proteger, dominar y extender hasta fuera de las regiones donde tenía dominio político y militar. Vemos entonces que el elemento humano de la meseta y la costa era muy distinto de la Centroamericana y sin punto de comparación con el Caribe. Esta diferencia cultural va unida al factor demográfico (ya que la población mexicana superaba los 10 millones cuando llegaba el conquistador hispánico). Todo esto explica el ascenso rápido de la Iglesia novohispana y su esplendor alcanzado en pocos decenios; y por el contrario, la decadencia, el estancamiento al menos de la arquidiócesis de Santo Domingo [196].

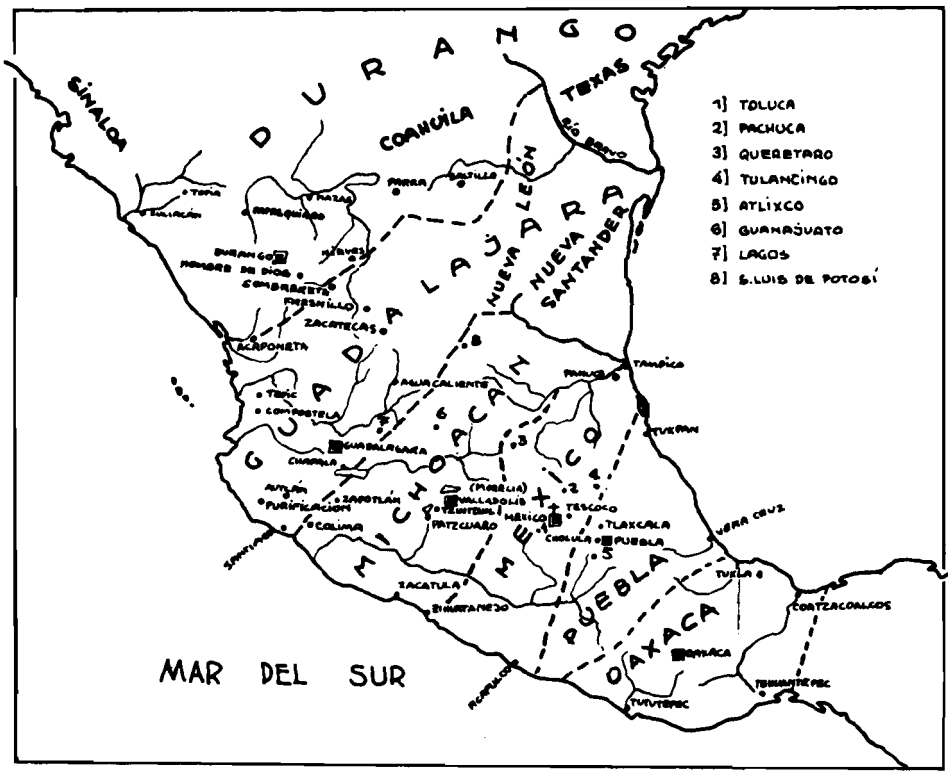
El territorio mexicano, por ser el primero de gran extensión continental que encontraron los conquistadores, dará posibilidad a la cuestión del trazado de los límites entre diócesis. Podemos decir, en general, que el territorio fue primitivamente dividido en cuatro zonas longitudinales que, de norte a sur, constituirán la diócesis de Michoacán, México, Tlaxcala, Puebla y Antequera (Oaxaca) [197].

196. Hemos seguido la descripción de Vázquez de Espinosa, aunque con algunas correcciones.

197. Véase M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* I, 1929, 346 s.

ESQUEMA 6.10

Obispados mexicanos en 1600



REFERENCIAS
1. Sede de la iglesia catedral
2. Pueblos de españoles o indios de importancia
3. Límites de los obispados
4. Trazado de los ríos, que eran a veces los límites de los obispados

En 1620, después de la fundación de Durango, tiempo en que luego de muchos pleitos, la fisonomía geográfica había ya alcanzado una cierta estabilidad.

Veamos rápidamente los puntos de referencia que nos permiten trazar los límites entre las diócesis.

Comencemos por la central, la de *México*, en la cual todos los autores concuerdan que poseía en el norte sobre el Golfo, Tampico, y al sur (sobre el «mar del Sur») Acapulco. El arzobispado tenía 24 corregimientos que son los siguientes: Atengonisquiaguala, Atitalaquia, Atlatlauca, Chinautla, Zumpago y Sitlaltepeque, Zempoala, Coatepec, Ixatapalapa, Guachinango, Guayacocotla, Otumba, Titoguacán, Totolapa, Tarasquitlo, Tulanzingo, Tetela, Tepeapulpu,

Teutenango, Xochimilco, Xuchiquautla, Yxcateopa, Yguala, Yagualita, Coyoacán, Toluca [198].

Las comunidades hispánicas vivían en la sede arzobispal, ciudad de México, en la ciudad-puerto de Acapulco, en las villas de Toluca, Santa Fe, Santiago de los Valles, San Esteban de Pánuco y Puerto del Tampico, de Pachuca, villas y minas de Tasco, Sacualpa, Sultepeque, Temascaltepeque, Guautitlán, Cuautla y Querétaro [119].

El obispado de *Tlaxcala* tenía igualmente por límites los dos mares. Sobre el mar del Sur, sólo 19 leguas, y en el del Norte, 80 leguas, es decir, era casi un triángulo invertido. Sobre el Golfo tenía como puerto la ciudad de Vera Cruz y su puerto San Juan de Ulúa, al norte Tamiahua hasta el río Alvarado.

El obispado tenía 19 corregimientos, a saber: Cholula, Chilapa, Aguaptlan, Coyatitlanapa, Chicetla, Gatusco, Cuscatalán, Huajozingo, Guatlatlanca, Orisaba, Tlapa, Tonotico, Zcosocolco, Atampa, Tixtla, Zumpango, Tuxtepeque, Xalazingo, Xonctla [200].

La región estaba muy poblada, pasando los 1.000 pueblos de indios. Sólo en la región de Tlaxcala, con sus cuatro ciudades confederadas, había más de medio millón de indios.

Políticamente los pueblos amerindianos formaban parte del Imperio azteca, a excepción de la confederación Tlaxcalteca que poseía una relativa independencia.

Los pobladores españoles vivían en la sede episcopal de Puebla de los Angeles, en Tlaxcala, ciudad de la Vera Cruz, en las villas de Jalapa, de Carrión, del Valle de Atlisco, de Urisaba, villa y mina de Teutlalco y Tlalcingo —y otras muchas— pero siempre con pequeñas cantidades de vecinos.

El obispado de *Antequera* (Oaxaca) tenía como límite norte el Golfo, desde el río Alvarado hasta Coazacoalcos, inclusive; al sur, tenía de costa 96 leguas [201], perteneciendo al obispado: Ometepec al norte y Tehuantepec al sur. Muy poblada de indios, con grandes ciudades. Estaba dividido el obispado en 22 corregimientos: Atlatlanca, Chinantla, Cuicatlan, Cimatlan, Guaxolotitlan, Guascaltepeque, Guaxuapa, Mianguatlan, Mixtla, Tlacolutla, Nochistlan, Papaloticpeque, Tlentitlan, Titlaltongo, Teosacoalco, Tecocuilco, Temauaca y Quictepeque, Texupa, Teutitlan y Macuiltxuchili, Xustlaguca, Yxtepexi, Yanguitlan, Yscuintepeque [202].

En su territorio, al norte, los indios Olmecas, al centro los Mixtecas, al sur los Zapotecas, al centro-este los Mixes. Parte del Imperio azteca poseyó importante influencias mayas al norte y al este. Pueblos de alta cultura, pero muy diversos, sea por la orografía, sea por la historia. En la sede, ciudad de Antequera (Oaxaca) vivían algunos vecinos españoles, igualmente en las villas de Nixapa, Teguantepeque, Villalta de San Ildefonso, Puerto de Guatulco, villa y mina de Santa Catalina de Chichicapa, villas de Coatzacoalcos, del Espíritu Santo [203].

198. Según ortografía de Vázquez de Espinosa, *o.c.*, L. I, cap. 11, p. 130 s; véase igualmente L. García Pimentel, *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570*, México 1897.

199. Vázquez de Espinosa, *o.c.*, 258.

200. *Ibid.*, cap. 7, p. 123 s. A. de Alcedo, *Diccionario geográfico histórico de las Indias o América* V, Madrid 1789, indica que tenía sobre el «Mar del Norte» (el golfo de México) 60 leguas.

201. A. Alcedo, *o.c.* III, 350 s.

202. Vázquez de Espinosa, *o.c.*, 166 s.

203. *Ibid.*, 259. Cf. A. Alcedo, *Diccionario* III, 350 s.

El obispado de *Chiapas* tenía como límite natural al norte el río Usumacinta. Zona muy poblada que «tiene más de 25 pueblos» [204]. La sede era la Ciudad Real, con algunos pobladores hispánicos y el convento dominico. La ciudad india de Chiapas tenía más de 10.000 vecinos (lo que significaba al menos 40.000 habitantes). Además había otra gran ciudad, denominada Copanabastla; «pueblo» en el vocabulario administrativo de los españoles. La zona de Soconuzco, con la villa de Guagüetlán, le comenzó a pertenecer de hecho ya en el siglo XVII. Por otra parte, aunque el Tabasco había sido parte de Chiapas cuando se fundó la de Yucatán, pasó a esta diócesis. Pero Diego Vázquez de Mercado, obispo de Yucatán (1604-1608), escribía con auténtica conciencia misionera, sobre los intereses personales o mezquinos, en carta del 15 de diciembre de 1605 [205], que el Tabasco debía pertenecer a Chiapas.

La diócesis de *Yucatán*, donde se conservan los más espléndidos restos de la nueva cultura maya, especialmente en Uaxactún, Tikal y Petén tenía como sede la ciudad de Mérida. La ciudad hispánica de Valladolid y las villas de San Francisco del Campeche, Salamanca de Bacalar, Santa Marta de la Victoria del Tabasco y la Cozumel. La península estaba muy habitada, con grandes y numerosas ciudades indias [206].

El obispado de *Michoacán*, con sus cuatro lenguas otomita, chichimeca, mexicana y tarasca, tenía en su «distrito 113 pueblos de indios, las 49 cabeceras de partido con hospitales para curar indios» [207].

El obispado tiene 14 alcaldías mayores, las más importantes eran: Zacatula, Sinagua, Guacomanmotines, Guanaxcuato, Guadalcazar, San Luis Potosí, etc. 10 corregimientos: Chilchoata, Cuyseo, Guaumeo y Sindareo, Tancitaro, Tuximaroa, y Marabatio, Tuxpa y Zaporlán, Tlacasalca, Tingundin, Xiquilpa, Xaso y Teremendo [208].

Limitaba, entonces al norte con el Golfo (pertenecía Querétaro y Casas Viejas a México, después de determinado el «pleito grande» comenzando por Vasco de Quiroga y Zumárraga), al sur con el mar del Sur.

Pertenecían al obispado los pueblos españoles de Zamora, Morelia, Celaya, San Miguel, San Felipe, León, San Luis de Potosí [209].

La sede de catedral era la ciudad de Valladolid, en 1620, después llamada Morelia, y las villas de Concepción de Celaya, San Felipe, San Miguel, villas y minas de San Luis de Potosí, de los Ramos, de Sierra de Pinos, de Colima, de Zacatula, de Guadalcazar, de Sinagua, de Guanaxuato, de Talpuxagua, villas de León, Jocona, Zamora, del Palmar [210].

El obispado de *Guadalajara* limitaba con el obispado de Michoacán al este. Como la sede había sido primeramente Compostela, por el principio de la cercanía, se trazó la línea de los límites atravesando la laguna de Chapala por el medio. Téngase en cuenta que Colima pertenece en el sur a Michoacán y Santiago a Guadalajara. Antes de la fundación de Durango, pertenecían a Guadalajara las siguientes provincias: Xalisco, Chimetlán, Zacatecas, Nueva

204. Vázquez de Espinosa, *o.c.*, 189 s.
205. *AGI*, México 369.
206. El obispo de Yucatán, Gregorio de Montalvo efectuó una descripción de su obispado (véase nuestra obra arriba nombrada, apéndice documental, doc. 7).
207. Vázquez de Espinosa, *o.c.*, 165 s.
208. *Ibid.*
209. Pertenecía Nuevo Santander (Tamaulipas) a Guadalajara.
210. *Ibid.*, 259 s. Para estudiar los límites de Michoacán y Guadalajara véase *AGI*, Patronato 275, R. 55.

Vizcaya, Coliacán y Sinaloa [211]. Evidentemente, tenía más de 200 leguas de costa sobre el mar del Sur, así como Coahuila.

Pero creada la diócesis de *Durango,* se trazó el límite en una línea que atravesaba el territorio de suroeste a nordeste, del siguiente modo: partiendo de Acaponeta (de Guadalajara) en línea recta hasta Nieves (de tal modo que Sombrerete, Fresnillo y Zacatecas son de Guadalajara) se continúa para pasar junto a Patos, no lejos de Parras. Siendo entonces, el río Bravo el límite norte de Guadalajara, perteneciendo Texas a Durango, lo mismo que toda la costa sobre el mar del Sur a partir de Acaponeta hasta California [212].

Después de realizarse la división, el obispado de Guadalajara tenía las siguientes comunidades donde habitaban españoles: la ciudad de Guadalajara (sede episcopal), la de Compostela y Purificación, la ciudad y minas de Zacatecas, de San Lucas, de San Sebastián, de Santa María de los Lagos, villas y minas de Tepezala, de Sombrerete, de Jora, de San Martín, del Fresnillo, del Palmarejo [213].

Pertenecían a *Durango* (Guadiana) la ciudad sede de este nombre, y Santa Lucía, la ciudad y mina de Topia, villas de San Juan de Sinaloa, villas y minas de Cuencamé, Mapimi, Masapil, de San Andrés, del Saltillo, Coahuila y Texas eran de su jurisdicción [214].

c) *La región centroamericana*

Debe tenerse en cuenta que la zona maya llegaba aproximadamente, al este de la diócesis de Higüeras-Honduras, hasta el oeste de Guatemala. Es decir, en Comayagua había influencia maya. Nicaragua, Costa Rica, Veragua, Panamá se deben inscribir en la zona que muy ampliamente podríamos llamar «Chibcha» [215]. Zona muy poblada y profundamente diversificada.

El hombre hispánico encontró en este área centroamericana al menos diecinueve cacicazgos y organizaciones de ciudades-estados en solo Yucatán [216]; además en la región de Guatemala otros muchos bajo una cierta hegemonía de los Quiche, más al sur los Pipil. Alvarado, por ejemplo, supo hábilmente maniobrar con dicha pluralidad plena de enemistades para conquistar el territorio de Guatemala.

En esta zona se organizaron cinco obispados, aunque no todos justificaron el nombre de tales en el siglo XVI, por ejemplo, Vera Paz.

El obispado de *Guatemala* tenía como sede a Santiago, y dependían de su jurisdicción, en 1620, las ciudades de San Salvador, San Miguel, de la Trinidad o Sosonate, Jerez de la Choluteca, y la villa y puerto de Tomás de Casillas. En sus orígenes tenía igualmente la región del Soconuzco, que después de la

211. A. de Alcedo, *o.c.* II, 238 s.

212. En real cédula del 14 de junio de 1621, dada en Madrid, se indicaba esta línea de Acaponeta, Nieves y Parras. Patos era entonces donde terminaba Durango. Pertenecía a Guadalajara, Saltillo (Cf. J. Amaya Topete, *Atlas mexicano de la conquista,* México 1958).

213. Vázquez de Espinosa, *o.c.*, 260.

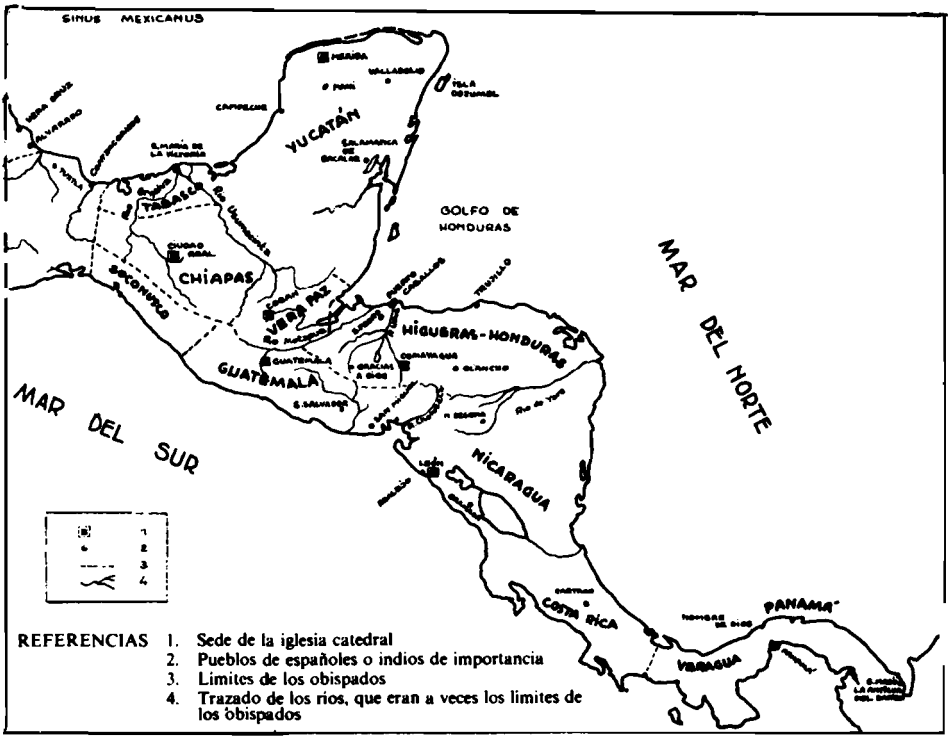
214. *Ibid.*

215. Sobre la región maya de Yucatán el obispo Diego de Landa escribió una importante *Relación de las cosas de Yucatán* (Ed. de H. Pérez Martínez, México 1938). Cf., en cuanto a las religiones prehispánicas, la obra nombrada de Krickeberg y otros, *Die Religionen des alten Amerika,* 94 s.

216. Cf. Jaime Rubio Mañé, *Notas y acotaciones a la historia de Yucatán de fray Diego L. Cogolludo,* México 1957, 106 s.

ESQUEMA 6.11

Obispados centroamericanos en 1600



fundación de Chiapas se transformó en zona disputada[217]. Guatemala tenía nueve corregimientos: el Valle de Guatemala, Tonicapa, Tepanatitlán, Atitlán, Casaltenango, Esquintepeque, Guasacopan y Chiquimula.

El obispado de *Vera Paz* —o de la Verapaz— sólo tenía como sede la ciudad india de Cobán, y el obispo vivía junto a los dominicos, sin vecinos españoles. Los límites al sur, eran las hoy llamadas Sierras de las Minas o el río Motagua, al norte limitaba con Yucatán y al oeste con Chiapas. No tuvo larga vida, y en 1604, por ausencia de su último obispo en el siglo XVII, se reincorporó a Guatemala.

El obispado de *Higüeras-Honduras*, se denominó primitivamente Trujillo, primera sede episcopal, y después Comayagua (en verdad debió llamarse Valladolid, nombre de la ciudad que se fundó en el valle de Comayagua). En 1620 la sede era Valladolid, además la ciudad-puerto de Trujillo, las ciudades de San Jorge de Olancho, San Pedro, Gracias a Dios, villas y minas de Tegucigalpa, de Guasucarán, villa de Ulúa, y puerto Caballos[218].

217. Un Marroquín, de Guatemala, visitaba la zona de Soconuzco (en carta del 26 de marzo de 1541; *AGI*, Guatemala 156), pero en carta del 25 de abril de 1610 el obispo de Chiapas Tomás de Blanes la recorre como parte de su obispado.

218. Los obispos escribían carta desde todos estos pueblos en sus visitas. Eran sin embargo pequeñas poblaciones, la misma Comayagua tenía 200 vecinos españoles en 1620.

El obispado de *Nicaragua* tenía como sede la ciudad de León, y bajo su jurisdicción se encontraban las ciudades de Granada, Nueva Segovia, villas de Esparta y puerto del Realejo, además las provincias de Costa Rica con la ciudad de Cartago[219]. Aunque la posición geográfica sobre el Pacífico justificaba en cierta manera la dependencia del arzobispado de Lima, bien pronto se vio el inconveniente; ya el 7 de septiembre de 1560, el obispo Lázaro Carrasco (1557-1563), indicaba el inconveniente de ser sufragáneo de Lima (lo mismo decía del caso de Honduras con respecto a Santo Domingo)[220]. El río Yare o Coco era ya en aquella época la frontera natural entre la jurisdicción de Olancho (Honduras) y Nueva Segovia (Nicaragua).

En último lugar *Panamá*. La sede era la ciudad del mismo nombre, y tenía en su gobierno las ciudades de Puerto Belo, Nombre de Dios, Chiriqui o Santiago (en Veraguas), los Remedios, y las villas de Pueblo Nuevo, de los Santos, de Nata, Montijo, Chepo y Santa Fe[221]. Panamá tenía unos 500 vecinos españoles; Puerto Belo unas 150 casas hispánicas[222]. La región costera al norte de Veraguas de hecho no llegaba a ser conquistada ni evangelizada en nuestra época (1620).

d) *El Perú*

La zona geográfica-etnológica de la arquidiócesis de Lima es exactamente la región central y principal del imperio inca. A tal grado, que casi podría decirse que la evangelización no ganó para el cristianismo sino lo que el Inca había conquistado para su Imperio. La lengua quechua aunaba aquellos pueblos, y en algunas regiones el aymara. Al este, en las regiones bajas, otros pueblos en el Amazonas[223]. Contando con una población abundante, teniendo metales preciosos que atrajeron a los españoles, pudiendo partir de una organización política, económica y cultural estable, los frutos no se hicieron esperar y la arquidiócesis tuvo realmente un florecimiento que a fines del siglo XVI era evidente.

La organización de las doctrinas contó con las instituciones anteriores. Por ejemplo, el *ayullu*[224] dio posibilidad de contar con una célula humana organizada a la que se le asignó un doctrinero, o reuniéndose varios de ellos constituyeron una doctrina. Como México, el esplendor colonial de la arquidiócesis, tan por encima de la realidad espiritual y cultural de una diócesis de Tucumán o del Río de la Plata, por ejemplo, no era un milagro, sino el efecto de una cultura amerindiana que había preparado el camino en un trabajo tesonero y milenario.

Y es tan evidente esta superposición de la arquidiócesis sobre el Imperio, que allí donde el Inca no pudo todavía penetrar (como al sur de Chile, por la

219. Carta de Domingo de Ulloa, del 19 de febrero de 1591 (*AGI*, Guatemala 162).
220. *AGI*, Guatemala 162; la pertenencia de Cártago a Nicaragua, en la época, es clara, Cf. Vázquez de Espinosa, *o. c.*, 230 s.
221. En nuestra obra nombrada hemos colocado una visita a la diócesis (apéndice documental).
222. Vázquez de Espinosa, *o. c.*, 283 s.
223. La arquidiócesis ocupa la región montañosa, fiel a la implantación del imperio inca, Lima es la excepción.
224. Cf. R. Cuneo-Vidal, *El concepto de ayullu*: Boletin de la Sociedad de Geografía (Lima) (1914).

belicosidad de los Araucanos), allí las armas, y aun el evangelio, tuvieron que conquistar palmo a palmo cada metro y cada hombre durante casi dos siglos[225].

Consideramos de norte a sur los territorios ocupados por las comunidades humanas que estaban bajo la jurisdicción de la arquidiócesis de Lima.

Comencemos ahora la descripción de los límites de lo que pudiera llamarse la organización eclesiástica del Imperio inca. Pasto pertenecía a Quito, miemtras que Barbacoas a Popayán. Era entonces el río Caqueta el límite norte del arzobispado, los Llanos y la Selva al este, el mar del Sur el oeste, y los indios Araucanos -en rebelión- al sur .

El obispado de *Quito* comprendía 4 corregimientos: Quito, Cuenca, Loja y Guayaquil; además 2 gobiernos: Quixos y Yaguasongo. Las ciudades de San Francisco de Quito, Villaviciosa, Pasto, Baeza, Archidona, Avila, San Pedro de Alcalá, Ecija, Sevilla del Oro en Macas, Santiago de Guayaquil, Puerto Viejo, Cuenca, Loja, Zamora, Cumbinama o Loyola, Santiago de las montañas, Valladolid. Las villas de San Miguel de Ibarra, Tucunga, villa y minas de San Antonio de Zaruma, ciudad de Castro en el valle del Vili, villa del Villar de don Pardo de Riobamba[226].

Dos regiones fueron disputadas. Al norte, con Popayán, la ciudad de Pasto[227], que pertenecía en 1620 a Quito; al sur, con Lima y después Trujillo, la ciudad de Piura y Jaén en Bracamoros. En este último caso perteneció a Quito hasta la fundación de Trujillo, pero en el siglo XVII, por la dicha fundación, pasó a la jurisdicción del obispado nombrado[228]. Los límites son bien claros: al oeste el Mar, al norte el Caqueta y Pasto, al sur -en 1620- Valladolid y el río Marañón, al este la Selva.

Pasemos ahora a *Trujillo*, nombre de la ciudad sede, que tenía las ciudades de Piura, Chachapoyas, Jaén de Bracamoros, Moyobamba, villas de Saña, Cajamarca y Siguas[229].

Los límites están bien definidos al norte, al oeste y al este, ya que no pasaba la influencia hispánica del Ucayali. Al sur debe tenerse en cuenta que Santa era de Lima (el río Chuquicara servía en parte de limite) lo mismo que Conchucos y Huacaybamba, mientras que Pataz era de Trujillo.

Tenía los corregimientos de Saña, Miura, Cajamarca, Huamachuco, Cajamarquilla y Collay, Chachapoyas, Luya y Chillaosi, Lamas y Pataz[230]. Había sido la sede de la civilización Chimu y Mochica.

La *arquidiócesis* tenía como jurisdicción propia, después de la división de Trujillo, las provincias del Cercado, Cañete, Ica, Yauyos, Huarochiri, Huanuco, Tarma y Jauja[231].

Las ciudades de la jurisdicción son: Los Reyes (Lima), León de Guánuco, las villas de Santa, Cañete, villa y puerto del Callao, villas de Ica, Arnedo en el Valle de Chancay, Guayra, Nasca, Carrión de Velazco, villa y puerto de Pisco.

225. Panamá y Nicaragua se unen a Lima por el «mar del Sur» (el océano Pacífico), lo mismo las diócesis chilenas, a donde se llegaba en diez días de navegación.
226. Cf. Vázquez de Espinosa. *o. c.*, 644-670; A. de Alcedo, *o. c.* IV, 369 s.
227. Cf. *AGI*, Quito 76, El obispo de la Peña, de Quito, visitó Piura en 1578.
228. Cf. *AGI*, Lima 566. L. VI. Col. 148.
229. Cf. Vázquez de Espinosa, *o. c.*, 364 s.
230. Cf. C. Bueno, *Geografía del Perú virreinal*, Lima 1951, 49 s.
231. *Ibid*., y Vázquez de Espinosa. *o. c.*, 399 s.

ESQUEMA 6.12

Obispados peruanos en 1620

La infraestructura amerindiana era, al norte de la cultura Chavin, en la zona de Lima, los grupos de los «Valles Centrales» (Pachacamac), al sur la civilización Nasca (Ica).

Los límites al norte ya los hemos visto en Trujillo, los del este y el oeste son iguales a dicha diócesis, los del sur, por el contrario, son extremadamente completos e irregulares. Simplificándolos, en 1620, podemos decir que, siendo fronterizo con los obispados de Ayacucho y Arequipa, se aplicaba el principio de la «cercanía» entre las villas de Nasca, Ica, Yauyos, Jauja (limeñas) y las Castrovirreina, Guancavélica, Ayacucho, Huanta, Acón y Puquio (de Ayacucho), que fueron los primitivos límites entre Cuzco y Lima, El río Mantaro y el Apurimac marcaban parte del límite sureste limeño. Al sur, con Arequipa, pertenecía a esta última diócesis la margen norte del río Acari.

Después de la división del obispado de *Cuzco* en tres partes, por la Real Cédula dada en Madrid el 5 de junio de 1612[232], y gracias a las medidas tomadas por el Virrey, los límites fueron los siguientes:

La diócesis de *Guamanga* o Ayacucho tenía por sede la ciudad del mismo nombre, y además la ciudad y mina de Castrovirreina, la de Guacavélica, la villa del Valle de Guanta y mina del mismo nombre. Los corregimientos de su jurisdicción eran: Huamanga, Huanta, Angaraes con Guancavélica, Castrovirreina, Lucanas, Andahuaylas, Vilcashuan y Parinacohas[233]. Su límite este era el río Apurimac, ya que Vilcabamba era de Cuzco[234].

El obispado de *Arequipa*, con ciudad sede del mismo nombre, tenía el puerto de San Marcos de Arica, villa de Camana, villa de Santa Catalina en el valle de Moquegua. Tiene las provincias de Camaná, Condesuyos, Collahuas, Moquegua y Arica[235]. El último pueblo al norte, límite con Lima, es Acari, a 18 leguas al sur de Nasca[236].

Pertenecían a *Cuzco* las comunidades comprendidas desde la villa de Juliaca, junto al Titicaca al sur[237], hasta Andahuayla primero y Abancay después, siguiendo el margen este del Apurimac, ya que le pertenecía Vilcabamba. Las ciudades eran Cuzco, San Juan de Oro, ciudades y minas de San Francisco de la Vitoria, Vilcabamba, Carabaya, y las villas de Abancay y Oropeza[238]. Pertenecían al obispado de Cuzco los corregimientos de: Cuzco, Quispicanche, Avancay, Paucartambo, Culca y Lares con Vilcabamba, Quilches y Masques, Catabamba, Urubamba, Canes y Canches, Aymaraes, Chumbivilcas, Lampa, Carabaya y Azangaro[239].

Los límites sur del obispado de Cuzco[240] fueron definidos cuando la diócesis de La Plata, que son, al mismo tiempo, los límites de la arquidiócesis de Lima[241].

232. Véase el Apéndice documental de mi obra nombrada arriba, documento n. 33.
233. Cf. C. Bueno, *o. c.*, 68 s., Vázquez de Espinosa, *o. c.*, 484 s.
234. Cf. Vázquez de Espinosa, *o. c.*, 509 s.
235. Cf. C. Bueno, *Ibid*., Vázquez de Espinosa. *o. c.*, 406 s.
236. *Ibid*.
237. Por real cédula del 1612.
238. Cf. Vázquez de Espinosa, *o. c.*, 672 s.
239. Las listas de Vázquez de Espinosa, Cosme Bueno y A. de Alcedo no coinciden en este caso.
240. *AGI*, Charcas 135, informe de 1552 del obispo de Charcas.
241. *AGI*, Lima 305, donde se encuentra un largo pleito de límites del obispado de Cuzco comenzado en 1566 y terminado en 1580.

Puede hablarse desde 1609, de la «Arquidiócesis de la ciudad de La Plata, en la provincia de los Charcas»[242]. Como tomaremos el testimonio de Vázquez de Espinosa todo lo indicado es anterior al 1630. Esto nos permite poder ya contar con los obispados del Río de la Plata: Asunción, Buenos Aires y Chile.

La arquidiócesis limitaba al oeste con las diócesis de Cuzco, Arequipa y Chile, y con las colonias portuguesas al nordeste. Con las dos primeras los límites pueden definirse aproximadamente. Con Chile, en cambio, sólo puede indicarse como perteneciente a La Plata la meseta de Atacama, dejando un tanto indefinido el norte del actual Chile. Lo mismo puede decirse de los límites del Paraguay con las colonias portuguesas, por ello, en los mapas, hemos dejado en puntos suspensivos estas regiones todavía no delimitadas a fines del siglo XVI.

Una simple consideración geográfico-etnológica nos permite dividir los territorios y sus pueblos comprendidos, de lo que fue la arquidiócesis de *La Plata de los Charcas* (Chuquisaca)[243] en dos zonas: en primer lugar, la región de la arquidiócesis, La Plata, con La Paz y Santa Cruz de la Sierra. Comprenden las zonas altas de la cordillera andina actual boliviana: al oeste los pueblos de lengua quechua, junto al lago, el aymara, formando parte del Imperio inca; al este del río Desaguadero (al norte del paralelo 18°) el pueblo de los Yuracaré, en el río Grande (al norte del paralelo 15°) el pueblo de los Moxos, al este del río Grande los Chiquitos. Estos pueblos forman parte del ciclo cultural de los indios amazónicos, pre-incas[244]. Al sur la arquidiócesis «los Chiriguanos», que constituyen ya parte de los indios del Gran Chaco[245]. Zona muy poblada, con gran cultura y regiones influenciadas por ella, con excepción de Santa Cruz de la Sierra, que no tenía contacto con la gran cultura inca.

El arzobispado de *La Plata* tiene 12 provincias, La Paz 7, Santa Cruz 2, Paraguay, Buenos Aires y Tucumán, una cada una de ellas. Pertenecían a la jurisdicción de la arquidiócesis de La Plata, las siguientes provincias: La Plata con Uamparaes, Potosí, Oruro, Paría, Carangas, Cochabamba, Chayanta, Pilaya, Paspaya, Lipes, Pomabamba, Tomina e igualmente (y no del Tucumán) Tarija y Aracama. No pertenecía a La Plata, Arica, de la diócesis de Arequipa. La arquidiócesis tenía entonces parte de la costa del Pacífico, aunque su «vocación» continental era evidente y nunca usaba esta vía marítima.

La región de Paria confina con Pacages y Colocoto de la Paz, y pertenecen a La Plata los pueblos de Toledo y Caponota[246].

Con el Paraguay y el Tucumán debe aplicarse la doctrina de la «cercanía» y los límites que hemos indicado en los mapas son efecto de este principio. Con Santa Cruz de la Sierra, es el río Grande el límite natural; igualmente con La Paz el río Beni.

Las comunidades hispánicas en la jurisdicción de la arquidiócesis eran las siguientes: la ciudad de La Plata, las villas y minas de Potosí, San Felipe de Austria, Oruro, Porco, Verenguela, Valmisa, Usloca, Colquiri, de los Lipes,

242. Chuquisaca era el nombre indígena del lugar.
243. Cf. O. Zerries, *Die Religionen des alten Amerika*, 270 s.
244. Para W. Schmidt, *Kulturkreise und Kulturgeschichten in Südamerika* (ed. portuguesa, *Ethnologia Sul Americana*, Sâo Paulo 1942, mapa en p. 230), la arquidiócesis se encuentra en un área de enfrentamiento de culturas: el imperio inca, las culturas amazónicas y las del Gran Chaco. Los moxos son de la familia arauaques, los Chiriguanos son tupi-guarani.
245. Schmidt, *Ibid*.
246. Cf. Vázquez de Espinosa. *o. c.*, 571-601.

de Tupiza, Turque, San Vicente, las villas de Oropeza en el valle de Cochabamba, Villar, San Juan de Rodas, Pilaya, Paspaya, Tomina y Tarija[247].

El obispado de *La Paz* tenía las siguientes provincias: la región de la ciudad de La Paz, Omasuyos, Pacages, Larecaja, Chucuito, Paucarcoya y Sicasica. Es decir, los pueblos de San Francisco de Paucarcoya, Chucuito, San Francisco de Tillaca, Puno, Ichu, Costa. Todo el lago Titicaca, con sus costas, el territorio comprendido entre los ríos Madre de Dios y Beni[248].

Santa Cruz de la Sierra, teniendo por límite el río Grande, poseía dos provincias: la de Santa Cruz y de Mizque, pero además los pueblos de la nación de los Chiquitos y Moxos[249].

e) *Santa Fe*

La región de la arquidiócesis de Santa Fe de Bogotá no tuvo la ventaja limeña de una organización que hubiera previamente unificado las culturas amerindianas. Muy por el contrario, el sustrato etnológico santafesino era dispar y aun contradictorio[250]. Al oeste entre los valles del Cauca y del Magdalena, las montañas recorren el territorio de norte a sur, zonas altas, se encontraban culturas Chibchas: Quimbaya y Muisca principalmente (que pertenecerán a la diócesis de Popayán, y de Santa Fe), en clima más templado. Al este, en las zonas bajas del Amazonas o del Orinoco, los Llanos, un grupo dispar de pueblos agrícolas. En estos Llanos, al norte del paralelo 5.^{0} (aproximadamente) y hasta las costas del mar Caribe, una zona de pueblo que deben colocárselos en el ciclo de las culturas caribes[251], comprendidos en las diócesis de Cartagena, Santa Marta y Norte de Santa Fe (al mismo tiempo que al oeste y suroeste de Coro -Caracas- tal como los Timotes). Siempre en los Llanos, pero al sur del paralelo indicado, un grupo de pueblos del ciclo amazónico (los correguajes, sionas, uaupés, tumauas, etc., que pertenecían al sureste de la arquidiócesis de Santa Fe)[252]. Se trata de un encuentro de tres grupos culturales: Chibchas, Caribes y Amazónicos. Región de lluvias tropicales (que en la costa pacífica y en los Llanos superan los 2.000 milímetros anuales), que junto a las innumerables montañas y no menos ríos, hacían el camino difícil, especialmente en la época de lluvias. Y, por la ley que ya hemos observado en las otras arquidiócesis, floreció la civilización y el cristianismo donde había una cultura amerindiana constituida y de grado superior. Por ello, la región Chibcha -Santa Fe- tendrá una vida propia mucho más importante que los puertos caribes de la costa. sin mayor apoyo continental y viviendo de lo que el comercio les daba, ya que se situaban en el camino naviero Real, que partiendo de la Isla Dominica, pasaba por Cartagena para terminar en el Nombre de Dios (y de allí pasaba por el Panamá al Perú y Chile).

La arquidiócesis de *Santa Fe* tenía bajo su jurisdicción a la ciudad sede Santa Fe de Bogotá, ya las ciudades de Tunja, Vélez, Pamplona, Mérida,

247. *Ibid*., 672.
248. *Ibid*. , 563 s.
249. *Ibid*., 595 s.
250. Es sólo comparable con la diócesis del Tucumán, con influencia de la cultura urbana inca, de los plantadores del Gran Chaco y los nómadas del sur.
251. Cf. O. Zerries, *o. c.*, 272.
252. Área sumamente abigarrada de culturas, Schmidt, Zerries, Trimborn y Juan Friede dan diferentes nombres a los mismos pueblos. Cf. Canals Frau, *Las civilizaciones prehistóricas*, 538 s.

ESQUEMA 6.13

Obispados colombianos y ecuatorianos en 1620

REFERENCIAS
1. Límites de diócesis
2. Cadena de montañas
3. Ríos
4. Pueblos de españoles y alguno de indios
5. Sedes episcopales

Varinas, Pedraza, San Matías de las Palmas, a la ciudad y minas de Muso y Trinidad, a las ciudades de Mariquita o Lajas, Ibagué, Antioquía, Zaragoza, de los Remedios, Cáceres, San Gerónimo del Monte, San Sebastián de la Plaza, Zalazar de las Palmas, San Juan de los Llanos de Buga, Madrigal, Toro, Santa Ana de Anzerma, Santiago de Armas, Caramanta, San Vicente de los Paezes, Tocayma, San Cristóbal[253]. Los corregimientos eran 10: Chita, Gamesa, Teuta, Toca, Ceniza, Moabita, Turqueme, Sachica, Pamplona, Sagamosos.

Los límites con sus diócesis circunvecinas eran: al sur una línea que pasaba pocos kilómetros al norte de Nevia, después la Cordillera Central, ya que Cártago es de Popayán. La línea de «cercanía» entre Cártago y Antioquía. Al norte limitaba con Cartagena en una línea de este a oeste que comenzaba entre Pamplona y Ocaña, pero subía al norte, ya que San Cristóbal y Mérida eran de Santa Fe, para perderse después al este en los Llanos[254]. La región al este del río Atrato estaba fuera del alcance de la arquidiócesis, lo mismo que la de los Llanos. Vemos entonces cómo se extendía en la meseta bogotana, desde Antioquía y la Cordillera Central hasta la oriental y Cordillera de Mérida. Santa Fe tenía más de 2.000 vecinos, indios y negros.

La diócesis de *Santa Marta*, bien poblada de indios en el momento del descubrimiento, sobre todo por los Taironas sobre las Sierras Nevadas, tenía bajo su jurisdicción las ciudades de Santa Marta, sede episcopal, Sevilla, Córdoba, Tamalameque, Los Reyes del Valle de Upar, y las villas de Ocaña, Tenerife y Río Hacha. Los límites eran el Río Magdalena al este y la Sierra de Perija al oeste, el último pueblo debió ser Ocaña. El cabo de Vela era igualmente de Santa Marta. El río Magdalena -«Río Grande»- unía a Santa Marta con la sede arzobispal; se remontaba la corriente hasta la altura de Velez y de allí se seguía a lomo de mula.

El obispado de *Cartagena* de Indias tenía bajo su gobierno a la sede del mismo nombre, a las villas de Mopox, Santiago de Tolú, Vallamo y la ciudad y minas del Guamoco. Tenía 100 leguas de costa y 80 leguas de este a oeste. Al sur limitaba con Antioquía (de Santa Fe), al este con el Magdalena, al oeste con el río Atraco. «Estaba muy poblada de indios en tiempo de su gentilidad, que hoy se han reducido a un número cortísimo[255].

Por último, el obispado de *Popayán* ocupaba el sur del valle del Cauca y del Magdalena, desde la costa a Los Llanos del Amazonas (Caquetá). La sede era la ciudad de Popayán, y en su territorio se encontraban las ciudades de Cali, Cártago, Almagués, Imana, Neiva, Barbacoas, Buga, Toro. La ciudad de Pasto no era del obispado de Popayán, pero pertenecía al gobierno civil de dicha ciudad. Sus límites eran: al oeste, el mar del Sur, al este Los Llanos, al sur la región perteneciente a Barbacoas, excluyendo la de Pasto y el río Caqueta, al norte la línea divisoria -por cercanías- entre Cártago y Antioquía, luego la Cordillera Central con Santa Fe, y por último al nordeste el valle del Magdalena, en la jurisdicción de la ciudad de Neiva («Llanos de Neiva»). La región del río San Juan se encontraba deshabitada[256].

253. El obispo Zapata efectúa una Relación el 26 de marzo de 1583.

254. Hernando Arias de Ugarte llegó en sus visitas hasta La Laguna de Maracaibo, Cf. Vázquez de Espinosa, *o. c.*, 671; A. de Alcedo. *o. c.*, III, 94.

255. Cf. Vázquez de Espinosa, *o. c.*, 290 s y 671 s; A. de Alcedo, *o. c*., I, 378 s.

256. Cf. Vázquez de Espinosa, *o. c.* .331 s; A. de Alcedo, *o. c.* IV, 257 s.

f) *El cono sur*

La segunda región del arzobispado de La Plata correspondía a la de los obispados de Tucumán y los del Río de la Plata: Asunción y Buenos Aires. El primero, francamente continental, ocupa la región sur del Gran Chaco, al oeste alcanza a tener zonas influenciadas por la cultura Inca, al sur toca ya un buen grupo de pueblos de cultura patagónica, pampas[257].

La región del río de la Plata, con sus dos obispados «fluviales», ya que era en torno al río y riachuelos, en torno al puerto que se realiza la vida cotidiana, está integralmente sumida, quizá exceptuando el de plantadores nordeste, en el ciclo nómada del sur, sin agricultura, especialmente los pueblos que vivían al este del Paraguay (hasta el Atlántico), y al sur del río Salado o Juramento (los Puelches, Charrúas, etc.). En esta zona (Tucumán, río de la Plata), con pueblos primitivos, dispersos en las pampas inmensas o escondidos en los grandes bosques o los innumerables riachuelos, sin metales preciosos que atrajeran al español, la vida fue dura, muy pobre; un cierto letargo esperaba días mejores. Y, sobre todo, es zona de encuentro de muchas familias de lenguas, de instrumentales, de grados culturales diversos. La misión y la organización de la Iglesia era muy difícil por la multiplicidad indefinida.

El obispado de *Tucumán*, única provincia, comunicaba con La Plata por la quebrada de Humaguaca donde se había fundado la ciudad de Jujuy, al sur Salta (o ciudad de Lerma), a 33 leguas de Jujuy la ciudad de N. Señora de Talavera de Madrid (Esteco) , a 50 leguas San Miguel del Tucumán (con 250 vecinos), a 85 leguas Santiago del Estero (con 400 vecinos, sede episcopal); sobre la montaña la Nueva Rioja (con 250 vecinos), a 40 leguas Londres; hacia el sur Córdoba (con 500 vecinos)258. Los límites con Chile eran la cordillera al oeste y el río Quinto al suroeste. Las costas del río Paraná-Paraguay pertenecían ya a los obispados del río de la Plata. Al norte, el río Pilcomayo era el límite natural.

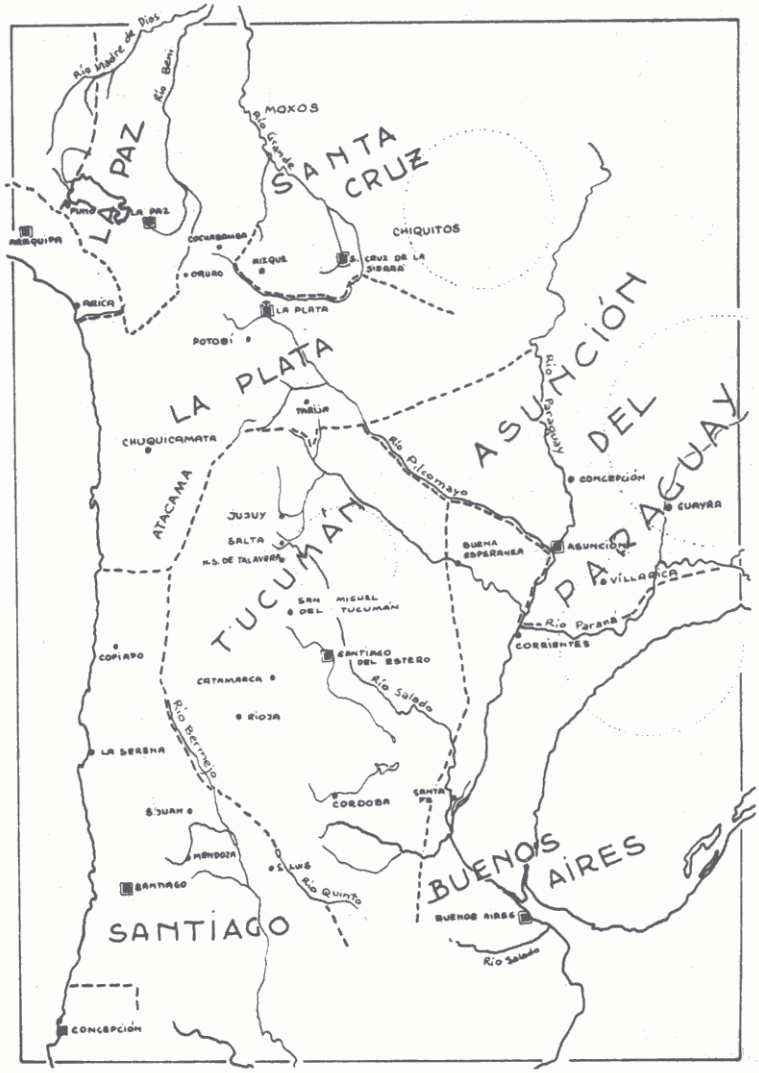
El obispado de *Buenos Aires* tenía las siguientes poblaciones de españoles: la sede, ciudad de la Santísima Trinidad y puerto de Nuestra Señora de los Buenos Aires (con 200 vecinos), Santa Fe (con 150), la ciudad de San Juan de la Vera de las siete Corrientes, y Nueva Esperanza del río Bermejo[259].

Asunción del Paraguay tenía bajo su jurisdicción a las ciudades de Asunción (sede episcopal), Jerez, de la Guayra, Concepción y villa Villarica[260]. Al este las zonas inexploradas, al menos no conquistadas ni habitadas; al oeste las colonias portuguesas (el límite fluctuante e indefinible). Desde fines del siglo XVI, primero por franciscanos y después igualmente por jesuitas, fueron organizando las célebres «reducciones», como en toda América, pero aquí alcanzando una perfección inigualada. De todos modos, debe comprenderse que el obispado de Asunción ocupaba casi la totalidad de las cuencas de los ríos Paraguay y Paraná, algo más de medio millón de kilómetros cuadrados que hoy pertenecen al Brasil (en 1620, sin embargo, por medio de las reducciones portuguesas comenzaba dicha lenta ocupación).

257. Cf. Canals Frau, *o. c.*, 499 s.
258. Vázquez de Espinosa. *o. c.*, 622 s.
259. *Ibid*., 638 s. El obispo Pedro de Carranza visitaba la diócesis el 30 de octubre de 1626 (*AGI*, Charcas 139), describiendo la región.
260. *Ibid*., 631 s.

ESQUEMA 6.14

Obispados platenses en 1620



REFERENCIAS
1. Límite de las diócesis
2. Región de reducciones
3. Obispados
4. Arzobispado

La región de Chile dividida por tierra de Lima por el territorio de La Plata -que se abría hasta el «mar del Sur»- se unía a la arquidiócesis por el océano. El obispado de Santiago y la Imperial tenían 9 provincias antes de la guerra[261].

Santiago, fundada a la rivera del Mapocho, a 18 leguas del puerto de Valparaíso[262], tenía 346 casas en 1614. Tenía bajo su jurisdicción al oeste de la Cordillera de los Andes, la ciudad de la Serena (o Coquimbo) y Copiapó: al este de la Cordillera estaba Mendoza (con 40 vecinos y unos 1.500 indios huarpes encomendados, un corregidor)[263], San Juan (24 vecinos y 800 huarpes encomendados), San Luis de Loyola[264]. El límite este era el río Quinto[265]. En 1614 tenía 48 pueblos indios, 70 encomenderos y 23 doctrinas todo el obispado.

El obispado de la *Imperial*, tenía en 1570 las ciudades de la Imperial, Valdivia, Osomo, Concepción, y las villas de Tica, Chiloé, Angol, Tucupel y Arauco. Pero después, «en este obispado se despoblaron seis ciudades por la rebelión de los indios»[266]. Sólo quedaron Concepción, que hacía las veces de sede episcopal, Castro de Chiloé y San Bartolomé de Chillán.

Los indios chilenos, que habían creado la civilización araucana, en sus grupos Picunches, Mapuches y Huilliches. Habían sido parcialmente dominados por los Incas y sólo durante 40 o 50 años. La llegada de Almagro, en 1536, desbarata la unidad naciente, y debido a los malos tratos, principalmente los Araucanos se rebelarán y producirán una guerra sin tregua, destruyendo por primera vez tal cantidad de ciudades hispánicas. La zona cuyana estaba ocupada por los Huarpes[267]. El sur estaba habitado por los indios Magallánicos, Onas, etc. , de los ciclos nómadas de América[268].

g) *Brasil y Maranhão*

Cuando se funda la diócesis de Bahía, es para todo el litoral brasileño -con exclusión del Maranhão-. En este caso sus límites son indefinidos, aunque se indicaban explícitamente algunas leguas de costa y hacia tierra adentro[269].

Sólo en 1676, con la fundación de Río de Janeiro, se le delimita a esta diócesis sus fronteras: desde Porto Seguro sobre Espíritu Santo hasta Sâo

261. Ellas eran: Cuyo, Copiapó, Serena, Aconcagua, Santiago, Rancagua, Melipilla, Maule, Itata, a las que habría que agregar Chillán, Concepción, Valdivia, Chiloé, isla Juan Fernández y Talcaguano.

262. Cf. Vázquez de Espinosa. *o. c.*, 674.

263. En esa región ya se producía vino que se vendía hacia Córdoba y Buenos Aires, y no hacia Chile.

264. En carta del 10 de febrero de 1632, el obispo Salcedo informa sobre ciudades y villas (*AGI*, Chile 60).

265. El obispo Pérez de Espinosa indica «desde el río Quinto que es distrito del obispado», en carta de 1614 (*AGI*, Lima 301).

266. Cf. Vázquez de Espinosa. *o. c.*, 673.

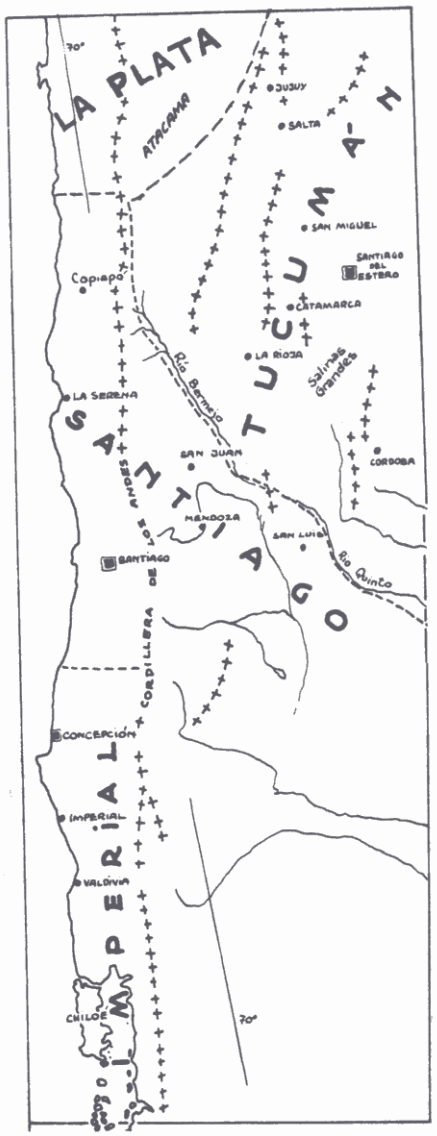
267. Cf. Canals Frau, *Etnología de los huarpes*: Anales del Instituto Etnológico Americano VII (1946) 132 s.

268. Es sabido que para w. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* II, Münster 1929, 873-1033, estos pueblos fueron muy importantes para su teoría sobre el monoteísmo primitivo (que en realidad sólo era el «enoteísmo»). Se trata igualmente de los Vagan, Halacaluf, etc.

269. Véase este aspecto en el tomo IIII de esta *Historia general*.

ESQUEMA 6.15

Límites de los obispados de Santiago y La Imperial con Tucumán y La Plata (1620)



REFERENCIAS

1. Límite de Obispados
2. Cordilleras o montañas

Vicente, siempre por la costa. Lo mismo acontece con Olinda, que se le asigna toda la cuenca del río San Francisco hasta Ceará.

Cuando se funda Sâo Luis del Maranhão, dependiente directamente de Lisboa, se le asigna todo el Amazonas y Pará.

Cuando se funda la diócesis de Pará en Belém en 1719, se divide en dos la región del Maranhão, de la costa atlántica.

Por su parte Sâo Paulo, en 1745, ocupará el actual estado de Sâo Paulo hasta Paranaguá, S. Francisco y Laguna.

La diócesis de Mariana corresponderá, aproximadamente, al estado actual de Minas Gerais.

4. *Condicionamiento económico de las diócesis hispanoamericanas*[270]

a) *Algunas estructuras económicas*

No pretendemos tratar integralmente el problema económico de las diócesis en la época colonial, ya que este tema bien merecería un trabajo específico, y que se ha comenzado a realizar.

Sólo queremos completar el cuadro general eclesial en Indias, para comprender así los medios con que la Iglesia contaba para su subsistencia y como instrumentos de sus labores apostólicas. Se ha creído que dichos medios económicos eran muy importantes. A partir de los documentos que hemos podido considerar[271] se deduce que se vivía pobremente, y a veces miserablemente.

La historia de la subordinación económica de la Iglesia hispanoamericana a la corona comienza jurídicamente el 16 de noviembre de 1501, como hemos dicho, cuando el papa Alejandro VI, por la bula *Eximiae devotionis sinceritas*, otorga al rey la propiedad de los diezmos de las Iglesias de «las Islas» (*in Insulis*), descubiertas y por descubrir, a Fernando y sus sucesores, con la sola condición que se señale una dote suficiente a las Iglesias para poder cumplir con su misión.

El segundo paso se dio, igualmente, bajo la inspiración de la posición absolutista de Fernando, el 8 de abril de 1510, gracias a la bula *Eximiae devotionis affectus*[272], por la que se obtiene, fundándose en un privilegio concedido a la corona de Aragón, que los metales preciosos no paguen diezmos. Es decir, el diezmo se colecta exclusivamente de la producción agrícola-ganadera y de algunas industrias rudimentarias. De hecho nunca se pagó diezmo de la industria ni del comercio tampoco.

Poseedor de todos los derechos en el campo económico, el rey se mostró generoso, al menos en parte, y cedió todos los diezmos a los obispos, cabildos, fábricas, etc. , guardándose sólo los 2/9 de la mitad de los diezmos, como veremos más adelante.

270. La cuestión económica de los obispados no ha sido todavía trabajada sistemáticamente. Se trata de un capitulo esencial en la historia económica de América latina.

271. El estudio de los diezmos es la manera de poder llegar a determinar la riqueza de un área, ya que se cobra sobre producción agrícola, que dice relación a la alimentación y la demografía. Habría que trabajar los legajos de la sección Contaduría del Archivo General de Indias en Sevilla.

272. El texto puede consultarse en mi obra *El episcopado hispanoamericano*, apéndice documental. doc. 44, o en *CODOIN-Ultramar* V, 1892, 205-209.

En la *Capitulación de Burgos*, en mayo de 1512, estando presentes los tres primeros obispos nombrados de América, fray García de Padilla, OFM, Alonso de Manzo (1512-1539) y fray Pedro Suárez de Deza, OP (1513-1515), Fernando de Aragón concedió los diezmos, pero indicando los límites de dicha donación:

> Los quales diezmos es voluntad de sus altezas que se repartan por los dichos obispos... (pero) no han de llevar diezmos ni otra cosa alguna de oro ni plata ni de ningún otro minero ni de perlas ni de piedras preciosas... [273].

No se trata, como se preguntan algunos autores, de saber si el sistema fue beneficioso, en el sentido de si el rey invirtió en Indias más de lo que por los diezmos recibía. Ciertamente la corona invirtió más en las obras de las Iglesias, viajes de religiosos, sacerdotes y prelados de lo que los diezmos le daban. Pero lo que debe observarse en la estructura de la institución que fundara Alejandro VI por debilidad, y Fernando con habilidad, es que el rey tiene todos los derechos y poderes, y de este modo los «elegidos» para las cargas les deben ser absolutamente obedientes, o de lo contrario pueden ser inmediatamente dejados vacantes de los beneficios. De hecho el Estado de la monarquía de los Austrias dio a las Indias mucho más de lo que ningún Estado de su época pudiera haberle dado, pero de hecho, igualmente, subordinó a la Iglesia, hasta en los mínimos detalles del nombramiento de un beneficiario, mucho más que todo otro Estado europeo.

1) *Distribución de los diezmos*

El 12 de mayo de 1512, erigía su Iglesia de Santo Domingo, en el mismo Burgos, a partir del modelo que se le presentara de las erecciones hispánicas de la época, en este caso de la catedral de Sevilla[274].

Esta erección, que algunos autores confunden con la fundación del obispado o con sus Estatutos[275], estructurará los diversos organismos que constituyen un obispado, su cabildo e igualmente la distribución de los diezmos.

El sistema primitivo se pretendió modificar en la *Junta Magna* de 1568. En efecto, las Instrucciones 25 al 36 disponen no una división cuatripartita de los diezmos, como veremos, sino tripartita: una parte para el prelado y el cabildo, otra para las iglesias, curas y beneficiarios, la tercera para la fábrica, etc. Sin embargo, el antiguo sistema cuatripartito se impuso definitivamente hasta el fin de la época colonial. Esta tradición se origina ya en la edad media.

Tomemos un ejemplo, a fin de comprender la estructura de la repartición de los diezmos. En la «*Relación de los prebendados que hay en la catedral de Guamanga, en el año 1621*» se informaba que de los 12.155 pesos de diezmos

273. Véase la cuestión en mi obra citada, vol. IV, Sondeos 35, en lo referente a la arquidiócesis de Santo Domingo.

274. *Ibid*., apéndice documental, doc. 46 (t. IX. Sondeos 72, p. 148-150), la erección de la Iglesia de México por parte de Juan de Zumárraga.

275. El rey propone la fundación de la diócesis (fijándole sus límites), el Consistorio la funda. Los Estatutos son las normas a tenerse en cuenta por parte del Cabildo catedral, en el culto, obras, etc. Sobre diezmos véase *Recopilación*, I. 16. Ley I; "Que los oficiales reales de las Indias cobren los diezmos por ser pertenecientes al rey"; "Que los indios paguen diezmos, como se declara» (Ley 13).

colectados ese año -se usaba la expresión «valieron los diezmos de 1621»- se repartieron del siguiente modo:

1. Para la «mesa episcopal» (1/4) = 3.038 pesos 7 tomin. 3 gr.
2. Para la «mesa capitular» (1/4) = 3.038 pesos 7 tomin. 3 gr .
3. La otra mitad se hace nueve partes y se dividen de la forma siguiente:

   Los 2/9 de su Majestad = 1.350 pesos
   A la fábrica de la Catedral = 1.013 pesos
   Al hospital = 1.013 pesos

Los 4/9 restantes se reparten de la siguiente manera:

   A la caja de la fábrica = 1.250 pesos
   A los cantores, maestros, etc. = 1.208 pesos
   Lo restante a la mesa capitular de Guamanga = 2.042 pesos

Como puede verse -comparando esta división de los diezmos con la exigida por la erección de la Iglesia y que explicaremos a continuación-, la «mesa capitular» había aumentado su recaudo con 2.042 pesos que debían corresponder a los curas, ya que no totalmente sino en parte debía quedar en la catedral. Lo cierto que esto permitía pagar mejor a las dignidades de la Iglesia:

Al dean 1.473 pesos
Al arcediano 1.367 »
Al chantre 1.207 » [276].

Hemos podido ver que los diezmos eran compartidos por el obispo, el cabildo, la fábrica, hospital, etc. Sin embargo, en nuestras lecturas de cartas, hemos podido observar, sobre todo en los primeros tiempos de las diócesis, o cuando la renta era muy baja, que los obispos tomaban más de la «cuarta» parte, para evitar pedir los 500.000 maravedíes. El rey consentía ya que significaba un ahorro de sus rentas.

Vemos así, por ejemplo, que en el *Memorial* adjunto a la carta del 1 de diciembre de 1626, el obispo de Santa Cruz, comunicaba que de los 17.193 pesos del total de los diezmos de 1621, constituían parte de la «mesa episcopal» 7.097 pesos; en 1622 sobre 16.35 1 pesos, alcanzaba la parte del obispo 8.643 pesos, y todavía, al fin, se quejaba de que la «mesa episcopal» del arzobispo de la Plata llegaba a 50.000 pesos y la de La Paz a 20.000; lo que es imposible, sobre todo en este último caso[277].

Y vemos que se equivoca, porque el obispo de La Paz, en 5 de enero de 1627 comunicaba justamente la cantidad de diezmos de su Iglesia en el año 1626, que alcanzaba a 12.098 pesos, 6 tomines, que descontando gastos diversos y de seminario (175 pesos) correspondía:

276. *AGI*, Lima 308, informe con fecha de 1624.
277. *AGI*, Charcas 139.

Al obispo	2.902	pesos	5	tomines	7	granos
Al capítulo	2.902	»	5	»	7	»
A la fábrica	967	»	4	»	6	»
A su Majestad	967	»	4	»	6	»
A los prebendados los 4/9 que son	2.580	»	1	»	4	»

Se acumula, por una parte, el Capítulo, y por otra los prebendados (de la catedral), dando así 5.482 pesos, lo que permitía pagar:

Al dean	1.265	pesos	2	tomines	3	granos
Al arcediano	1.265	»	2	»	3	»
Al chantre	1.265	»	2	»	3	»
A un canónigo	843	»	4	»	1	»

Sin embargo, no debe pensarse que el diezmo era todo lo que la Iglesia colectaba. Había fundaciones, capellanías, tributos especiales, donaciones; limosnas, etc. Así se iban constituyendo en cada doctrina o parroquia «beneficios», es decir, una renta regular que percibía el cura o doctrinero. En ese mismo comunicado o *Memorial* del obispo de La Paz puede leerse que:

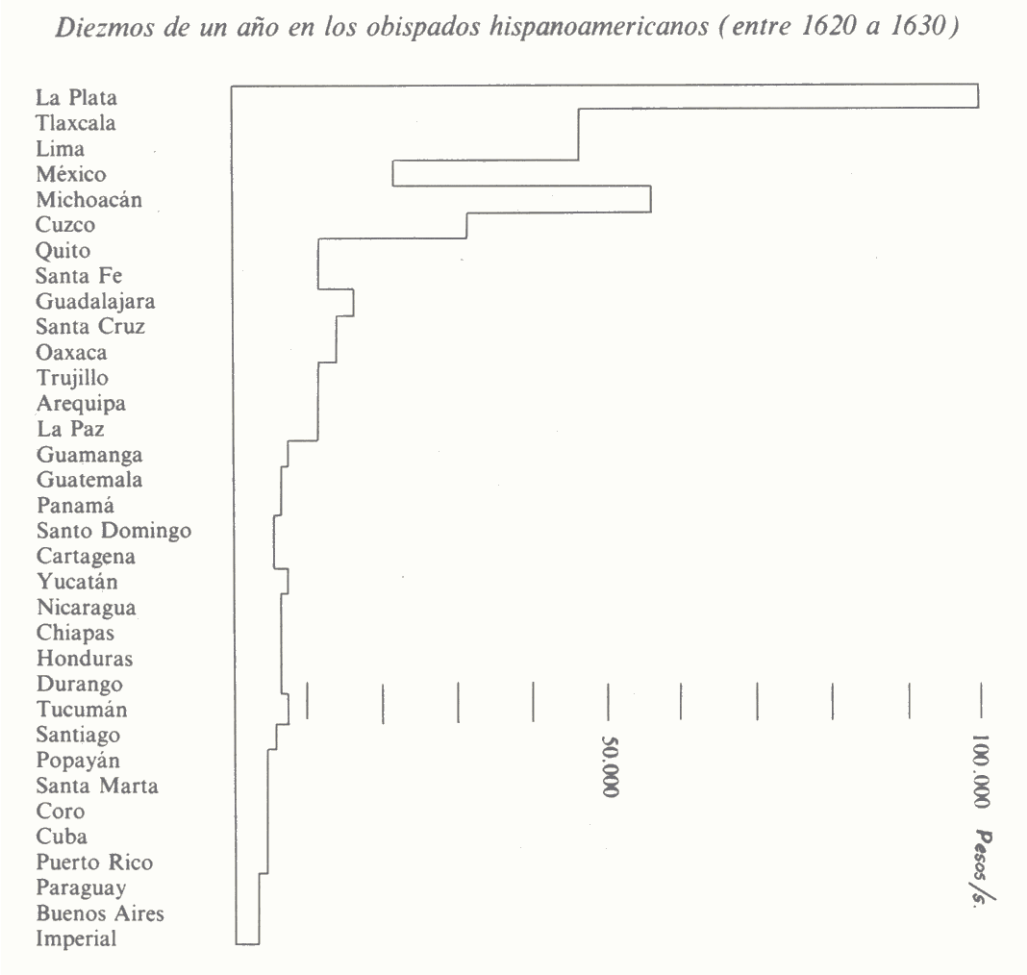
En el corregimiento de Pacaxes	el sínodo o salario de los prebendados clérigos asciende a 7.100 pesos (con 9 pueblos)
En el corregimiento de Caracollo	a 5.000 pesos (con 8 pueblos)
En el corregimiento de Omasuyo	a 7.700 pesos (con 8 pueblos)
En el corregimiento de Paucarcolla	a 6.600 pesos (con 6 pueblos)
En el corregimiento de Chucuitos	a 17.200 pesos (con 7 pueblos)[278].

Los diezmos, en verdad, que se cobraban solamente sobre los productos agrícolas, ya que el oro y los metales o piedras preciosas quedaban excluidos, deberían ser repartidos del siguiente modo:

1. Para el obispo y provisorato o «mesa episcopal = 1/4 (25 %)
2. Para el cabildo (dean ,dignidades, canónigos, raciones, prebendados, etc.) o «mesa capitular» = 1/4 (25 %)
3. Para todos los demás beneficiarios del diezmo, se repartía del siguiente modo: = 1/2 (50 %)
   a) Párrocos y sus ayudantes, y en la ciudad episcopal esta parte iba a la «mesa capitular» = 4/9
   b) Fábrica y culto = 1/91/2
   c) Se repartían otro = 1/91/2
      Entre: Hospital del lugar = 9/10
      Hospital del obispado = 1/10
   d) Para la hacienda real = 2/9

278. *Ibid*., Charcas 138.

ESQUEMA 6.16



De aquí que cuando la «cuarta» de la «mesa episcopal» no llegaba a 500.000 maravedíes, lo que significaba que los diezmos en su totalidad debían ser al menos 2.000.000 de maravedíes, era la hacienda real la que pagaba un salario al obispo, es decir, cubría la diferencia[279].

Veamos un ejemplo. Al obispo, y después arzobispo de Santa Fe del Nuevo Reino de Granada, le correspondieron los siguientes diezmos, como cuarta parte de la «mesa episcopal»:

1556	-	1.523	pesos	1	tomines	-	granos
1557	-	1.769	»	6	»	4	»
1558	-	1.676	»	5	»	9	»
1559	-	1.537	»	4	»	2	»

279. Téngase en cuenta que 1 peso «de a ocho reales» valía 272 maravedíes (1 real igual a 34 maravedíes. Los 2 millones de maravedíes eran aproximadamente 7.400 pesos).

1560	- 1.434	»	7	»	9	»	
1561	- 1.590	»	2	»	6	»	
1562	- 1.115	»	4	»	1	»	
1563	- 1.655	»	1	»	7	»	
1564	- 1.474	»	2	»	2	»	
1565	- 1.779	»	7	»	7	»	
1566	- 1.823	»	3	»	2	»	
1567	- 1.902	»	3	»	5	»	
1568	- 2.097	»	7	»	5	»	
1569	- 2.187	»	7	»	2	»	[280].

Si a fray Juan de los Barrios, OFM (1553-1569), le correspondieron en 1568 la cantidad de 2.097 pesos aproximadamente, la iglesia había recaudado ese año la cantidad de más de 8.388 pesos[281] en concepto de diezmos.

Los monarcas demostraron por la distribución de los diezmos una atención especial, y se fue codificando progresivamente todo lo tocante a la recaudación de dicho tributo ya su división. Las reales cédulas en Madrid el 3 de octubre de 1539, el 6 de julio de 1540, el 31 de febrero de 1541, fueron formando ese cuerpo de legislación. En la *Recopilación de las Leyes de Indias*, se tratan en 31 leyes (*libro I, título 16*) lo referente a los diezmos. Los mismos bienes de la corona, en Indias, pagan el diezmo[282].

La Corona utilizaba a veces la cobranza de los diezmos como medio de una «política impositiva», como se diría en nuestro tiempo. Esto se manifiesta cuando el arzobispo de Lima. Hernando Arias de Ugarte (1630-1638), decía que las rentas «han bajado en cuatro años 50.000 pesos». En primer lugar , porque los indios no pagan el diezmo, ya esto se agrega que: «Siendo yo oidor de la Audiencia, los indios sacaron sentencia para *que de los frutos de España* pagasen diezmo (1/10) y de los de la tierra veintena (1/20)... »[283].

Pero en 1628, por influencia del «Protector de Indios», también pagan la veintena de los frutos que viene de España, por lo que la renta se ha reducido considerablemente.

2) *La cobranza de los diezmos*

Los religiosos, en general, como recaudaban sus medios de subsistencia, sea por su trabajo en la tierra, sea por limosnas, sea por dote de sus miembros, sea por donaciones, no necesitaban los diezmos y sus mismas constituciones se lo impedían. Por otra parte, fundándose con razón en principios misioneros, pedían que los indios no pagaran dichos diezmos. Puede verse siempre, sea en México. Lima o Santa Fe, el enfrentamiento del religioso, que predica al indio que no pague el diezmo, y el obispo que, obligado en cumplir la erección y por otra parte organizar su obispado, debe pedir al indio que contribuya con su diezmo.

280. Cf. M. Germán Romero, *Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá 1960, 157.

281. Debe distinguirse claramente entre la "mesa episcopal" (la cuarta parte) y el total de los diezmos.

282. Sin embargo, las órdenes religiosas no pagaban a veces o pagaban menos; lo mismo puede decirse de las comunidades indígenas.

283. *AGI*. Lima 302, en carta del 28 de mayo de 1630.

El indio, explotado ya por el *tributo* o la *tasa*, con el *servicio personal*, no se prestaba fácilmente a dar su diezmo[284]. Sin embargo debe tomarse en cuenta que la cantidad atribuida a la Iglesia, en comparación a la renta total, era muy pequeña, a veces insignificante. Según el virrey Toledo, se había producido en Potosí hasta el 1574 más de 76 millones de pesos de plata, y en la flota que se embarcó José de Acosta en 1587 llevaba más de 11 millones de pesos, las dos terceras partes del Perú, y de esos 11 millones, casi la mitad del rey. Y bien el arzobispado de la Plata, de donde procedía buena parte de esos millones, había recaudado veinte años después sólo 26.000 pesos de diezmos.

Los obispos, por otra parte, querían que el indio pagase el diezmo porque así se lograba una renta mínima para constituir un «beneficio», que permitía organizar una *doctrina* a su servicio. Dicho beneficio era atribuido a un cura doctrinero, como medio de vida, y que establemente podía residir y trabajar entre ellos. Es decir, se *fundaba* la Iglesia y se pasaba del estado de «instalación» a la de una Iglesia «establecida». Se constituye así un estado de hecho que no propicia las relaciones entre la diócesis y sus indios, sobre todo cuando los prelados, perdiendo la paciencia por la actitud de los religiosos, lanzaban excomuniones o penas de diversos tipos, lo que oponía la población hispánica a la india. El primer obispo que residió en América, Alonso Manso, obispo de Puerto Rico (1512-1539), no logró imponer el sistema de diezmos. Hemos podido observar que dicha dificultad la tuvo siempre el primer obispo de una zona recientemente conquistada, por ejemplo, Popayán, Cuzco, etc., donde el conquistador no se habituaba rápidamente a «pagar» diezmos.

La junta mexicana de 1537 disponía un diezmo adecuado para los indios a fin de ir creando los «beneficios». Esta fue la política que se fue imponiendo con el tiempo. Los indios al comienzo no pagaron los diezmos, pero después como con los Incas, volvieron a tributar una parte de sus cosechas[285].

Los religiosos, como hemos dicho, se opusieron a la medida por cuanto muchos indios no se dejaban bautizar para no pagar los diezmos. Sin embargo, en la Junta Magna de 1568 se establece de una manera definitiva el diezmo de los indios[286].

Por otra parte, los religiosos fueron acumulando desde el siglo XVI muchos bienes debidos a herencias, donaciones, capellanías, etc. Todos estos bienes estaban exentos de tributo. «Los obispos hacen oír su voz protestando de lo que consideraban un abuso y piden al rey que al pasar los bienes al poder de los religiosos no dejasen de pagar la parte correspondiente a la diócesis»[287].

En la carta dirigida al rey el 15 de marzo de 1610, el arzobispo de los reyes dice que los religiosos tienen ya la tercera parte de los bienes del virreynato[288]. El problema no llegó a su término en América, por lo que se remitió a Roma[289].

El pago del tres por ciento de los diezmos para el seminario, como lo disponía el concilio de Lima III, aunque Toribio de Mogrovejo habría querido

284. El sistema español cobra impuestos de: *almojarifazgo* (por los productos venidos de Europa), *alcabala* (de los de España), *regalías* (por minas), *vacantes* (por muerte de sus posesores), *tributo personal* (que en España e Indias pagaban españoles e indios), etc.

285. Real cédula al gobernador del Perú, del 8 de diciembre de 1535 (*AGI*, Lima 565).

286. Será Francisco de Toledo el que lo aplicará al Perú (*Instrucción al nuevo virrey*, 28 de diciembre de 1568; *AGI*, Indiferente 2859).

287. Armas Medina, *Cristianización del Perú*, 502.

288. Cf. *AGI*, Lima 301.

289. *Carta del Cabildo eclesiástico de Lima*, del 14 de mayo de 1613.

el diez por ciento, produjo el mismo conflicto, porque se incluían las doctrinas de religiosos[290]. En ese sentido, los religiosos se inclinaron, al fin, a contribuir con el seminario.

3) *Los diezmos en sede vacante*

Veamos ahora un cierto número de problemas económicos que se debieron siempre afrontar.

Sólo el primer obispo no gozaba de poder recibir la mitad de lo que correspondía a la «mesa episcopal» de la diócesis de la que había sido nombrado. De este simple hecho debemos ya sacar unas conclusiones. En primer lugar, el mismo Patronato reconocía al nombramiento romano, que discutido y decidido en un consistorio era certificado por una bula, el carácter *constitutivo*. El acto del consistorio no era la mera *confirmación*, como dicen muchos historiadores de la Iglesia, sino el nombramiento del electo. Desde el *fiat* (así se denominaba el día en que iba firmada la bula) comenzaba el nombrado a cobrar todo el diezmo de su «cuarta»; desde la muerte de su antecesor hasta el *fiat* sólo la mitad de dicha «cuarta». Tomemos un ejemplo interesante por su complejidad[291].

Se informa al Consejo, con la precisión jurídica que caracterizaba aquella época de letrados conquistadores, que habiendo fallecido fray Domingo de Salinas, OP, obispo de Coro (1599-1600), el 21 de junio de 1600, y habiéndose producido el *fiat*, de fray Antonio de Alcega, OFM (1607-1610), el 12 de diciembre de 1605[292], había estado la sede vacante «cinco años y ciento y diez y nueve días», ascendiendo la «cuarta» episcopal «a 2 cuentos 262.663 maravedíes» (igual a 2.262.663 m.), unos 10.000 pesos de a ocho reales. Pero entre Salinas y Alcega se había nombrado a fray Pedro de Oña, que sin residir, fue trasladado como obispo de Gaeta. Comienza entonces el contador nuevamente su contabilidad, e indica que desde la muerte de Salinas al *fiat* de Oña, el 27 de agosto de 1601[293], han pertenecido a la sede vacante 491.547, 114 maravedíes. La mitad de lo que hubiera pertenecido a un obispo nombrado. Se le entregaban al obispo sólo 245.773 maravedíes (y un poco más). Desde el día del *fiat* (28 de agosto de 1601), y aunque no residió en Coro, hasta el día del *fiat* de su traslado a la diócesis de Gaeta (28 de marzo de 1605)294, le correspondió la «cuarta» entera: 1.465.495, 112 maravedíes, «no obstante que no vino a regir y gobernar el dicho (obispado) de Venezuela».

Nuevamente se produce «sede vacante», desde el 28 de marzo al 12 de diciembre de 1605[295], *fiat* de Alcega (que «valió» 305.620, 114 maravedíes).

Pedro de Oña, sin pasar a su diócesis, recibió de los diezmos de Venezuela por la cantidad de 1.957.042 maravedíes, porque el rey le hizo limosna de la mitad restante de la sede vacante (245.773 maravedíes), por la real cédula del 13 de diciembre de 1601. Mientras que Alcega recibió la mitad que le

290. Act. II, cap. 44.
291. En nuestra obra citada, apéndice documental. doc. 3.
292. Concuerda en este caso la fuente del Archivo de Indias con el Archivo Vaticano.
293. Hay también concordancia entre ambos archivos.
294. Aquí hay equivocación, la fuente vaticana indica que fue el 27 de junio (Cf. AV, AC 14, fol. 8).
295. Hay un error, ya que se confunde el 12 por el 11 de diciembre.

corresponde de los 305.620 maravedíes, y la otra mitad, por real cédula del 5 de octubre de 1606, se daba como limosna a la fábrica de la Catedral.

Este simple ejemplo, que el lector puede estudiar más detenidamente en el documento original[296], nos muestra que las posibilidades de error eran muchas y de hecho se deslizaban con frecuencia, siendo el fundamento de tantos y tantos pleitos.

Creemos, sin embargo, que el «mecanismo» de la contabilidad de la sede vacante queda suficientemente clarificado con lo dicho.

¿Para qué necesitaba el dinero antes de haber gobernado su diócesis? Ese dinero era empleado en dos fines: el pago de todo lo referente a la expedición de las bulas en Roma, y el costoso viaje que desde la península o ya en el continente debía realizar para tomar posesión de su sede hispanoamericana.

Los obispos no recibían inmediatamente el valor de la «sede vacante» cuyo depositario se encontraba en la misma ciudad del obispado en América, por ello el rey y el Consejo adelantaban ese dinero a los obispos necesitados. Un Cristóbal de Pedraza, obispo de Honduras (1545--1553) , llegó a vender sus propios bienes, y aun los de sus padres, para pagar sus bulas[297].

La curia romana retardaba, pero no tanto como se ha creído hasta el presente, los nombramientos. Debe considerarse la cuestión económica, que era en este caso la causa de dichos retardos. Se pedía por cada nombramiento la cantidad de media *anata* (por ejemplo, cuando México tuvo 4.000 ducados anuales de diezmos, debían pagarse 2.000 ducados, precio que imponía el colegio de cardenales para toda la cristiandad). Debe pensarse que es el obispo quien debía pagar dicha suma. El electo debía entonces tomar parte de lo que le correspondía por «sede vacante» , que sólo podía cobrarse en América, y pagar en Roma. Pablo IV agravó todavía la cuestión, postergándose durante meses los nombramientos por los pagos de la *anata*.

Sólo Giovanni Angelo Medici, Pío IV, produjo un descenso sustancial del pago de los obispados americanos, en el Breve del 16 de junio de 1560[298].

Para la creación de un obispado, en cambio, se pedía la modesta cantidad de 200 ducados (75.000 maravedíes), que el Consejo pudo cumplir rápidamente, ya que los diezmos, siempre, sobrepasaban dicha cantidad.

4) *La bula de la cruzada*

Otro medio para poder ir formándose una idea de la realidad económica de las diócesis es el estudio comparativo de lo que se recaudaba en la predicación de la «bula de la cruzada»[299].

Esta bula es uno de los elementos más importantes para comprender lo que denominarnos técnicamente la *cristiandad*, y su mesianismo constitutivo.

El origen de esta bula (para alcanzar las gracias de la bula los indios también contribuían con sus donaciones, sin poder comprender el sentido último ni la evolución de tal documento) es político-religioso. Los papas concedían indulgencias y gracias a los que ayudaban a luchar contra la religión

296. De nuestra obra nombrada, apéndice documental, doc. 4 (t. VIII, Sondeos 71, p. 35-47).
297. Carta del 16 de septiembre de 1541 (*AGI*, Guatemala 164).
298. Cf. S. Méndez Arceo, art. en Revista Hist. de América 9 (1948) 48.
299. Puede leerse su texto entre papeles del arzobispo Loaysa (*AGI*, Lima 300.

mahometana, árabe primero, turca después. Urbano II en 1088 la concedió por primera vez. Descubierta América y considerándose no sólo a los españoles en Indias sino igualmente a los mismos indios parte de la «cristiandad» se les pedía entonces que contribuyeran para la lucha contra los «infieles». Debe tenerse en cuenta que se comenzó a aplicar en América por mandato de Gregorio XIII en el año 1573, más exactamente el 10 de julio.

La bula se publicaba en España de año en año desde 1509[300]. En 1573, como hemos dicho, la bula *Cum alias felicis* enriqueció de muchos nuevos privilegios a los que la cumplieran y extendió su ejercicio a América. Por real cédula del 15 de septiembre de 1573 Felipe II daba ejecución a la bula en América y daba instrucciones al comisario general de las cruzadas en España para la organización de las mismas en los reinos de las Indias.

En 1574 se realizó la primera predicación de la bula en América. Que los fines de dicha predicación eran económicos es evidente (y bien hubieran valido un nuevo Lutero):

> Para los grandes gastos que hemos hecho y continuamente hacemos en la defensa pública de toda la cristiandad contra los turcos -dice el 15 de septiembre de 1573 el mismo rey por real cédula- y los otros infieles, enemigos de nuestra Fe Católica, se nos concedió la bula de la Santa Cruzada, para que se predicase, se aplicase y sirviese para ayuda a los dichos gastos y resistencia y ofensa de los dichos Infieles. Y ahora Nuestro muy Santo Padre Gregorio XIII, que al presente reside en la Santa Sede Apostólica, ha confirmado y de nuevo concedido, ampliado y extendido la dicha Santa Cruzada, para que asimismo se predique y publique en las Indias, Islas y Tierra firme del Mar Océano, y los fieles cristianos que en ellas viven y moran, pueden gozar de las *Indulgencias* que en ellas se conceden, dando por los dichos santos efectos la cantidad de limosna que va tasado por el Reverendo en Cristo Padre, obispo de Segorbe, de Nuestro Consejo[301].

En América se predicó en dos años. Veamos el informe de la predicación de la cuarta cruzada:

> Relación de los pesos de oro que ha valido la cuarta predicación y expedición de la santa cruzada que se ha hecho, así en este arzobispado de México, como en los cuatro obispados a él sufragáneos y las composiciones y limosnas que ha habido durante la dicha expedición que cada obispado en particular valió lo siguiente:
>
> | | | | | | | | | | | |
> |---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
> | Arzobispado de México: | LXXVIII | U | CXIII | ps. | II | ts. | X | gr. |
> | Obispado de Tlaxcala: | XXXIII | U | DCLXXIII | ps. | VI | ts | | |
> | Obispado pe Guaxaca: | XXVIII | U | CXXXIIII | ps. | VI | ts. | | |
> | Obispado de Michoacán: | XI | U | DCCLXXXIII | ps. | | | | |
> | Obispado de Guadalajara: | X | U | CCCCLXXIX | ps. | II | ts. | | |
> | | CLXXII | U | CLXXXIIII | ps. | O | ts. | X | gr. |
>
> Toda la dicha cuarta expedición valió y montó, en la manera que dicha es, los dichos ciento y sesenta e dos mil y ciento y ochenta y cuatro pesos y diez granos de oro común, como en particular parece por los libros de la Sancta Cruzada, que están a cargo de mí Francisco González, contador de dicho ministerio y por mandado de su Señoría Iltma. del Sr. Arzobispo de esta ciudad de México, día la presente, firmada de mi nombre, fecha en ella a seis de abril de mil e quinientos e ochenta y un años.
>
> Francisco González (rubricado)
>
> (Dorso) Suma mayor de la cuarta predicación de la Santa Cruzada[302].

300. Consúltese Hemáez, *o. c.* I. 705 s.
301. Real cédula dirigida a la Real Audiencia de Quito (*Cedulario de la Audiencia de Quito* I. 111). La *Recopilación I*, tit. 20, trata la cuestión «De la santa cruzada».
302. *AGI*, México 336. La «U» equivale a 1.000 pesos.

Años después, en 1622, se colectaban las limosnas de la predicación de la cruzada en Buenos Aires, y sólo pasaban en algo los 1.000 pesos. Esto nos permite, entre otros medios, ver la realidad económica de los obispados. Lo cierto es que, en México, en dicho año de 1581, el fruto de la bula superaba lo que cada diócesis recibía como diezmo. Vemos aquí, una vez más, la utilización que la corona hacía de la Iglesia para sus fines, en este caso estrictamente político, y aun militar, perfectamente justificable en una visión de cristiandad, donde lo temporal y espiritual están profundamente unidos (por no decir, en sentido estricto, «confundidos»).

El rey enviaba una real cédula a cada uno de los grandes predicadores de la santa cruzada; evidentemente dependían los frutos y limosnas de la calidad del orador. La real cédula decía:

> Ya sabéis que Su Santidad nos ha concedido la Santa Cruzada, para ayudar a los grandes gastos que continuamente hacemos en la guerra contra los infieles... y porque conviene que las predicaciones se hagan por personas muy religiosas y celosas del servicio de Dios... confiando de vos, y que sois tal persona, que con grande celo y caridad os preocupéis en las predicaciones de la dicha Santa Cruzada, procurando el aumento de ella por todos los medios que más santos y píos os parecieren. Dada en Madrid, a 30 de diciembre de 1588[303].

Sobre este particular se deberán comenzar trabajos especiales, por nuestra parte no nos hemos ocupado de conseguir más datos sobre la cuestión por lo que terminamos aquí el tratamiento de ella[304].

5) *Las fábricas de las Iglesias*

Una de las preocupaciones económicas de las Iglesias, digámoslo de paso, fue la edificación de sus templos. Ya lo hemos dicho: de los diezmos del obispado se reservaba para este fin un «noveno y medio de la mitad», es decir , 3/36 del total (igual a 1/12). Con dicho dinero, evidentemente, no podía edificarse ninguna de las grandes catedrales coloniales. Recuérdese, por ejemplo, que en Cartagena, por causa de los piratas, terremotos y humedad, tuvo que reconstruirse cuatro veces. El obispo comenzaba por pedir al rey la limosna de sus dos novenos de la mitad del diezmo, pero luego ponía de su propia parte.

Un Salcedo, siendo prebendado y tesorero del Tucumán edificó iglesias por su propia renta; o se pedían empréstitos o se dirigían nuevamente al rey para ayudas superiores. Lo cierto es que estas «fábricas», que no de obra manera se denominaba todo lo referente a la construcción de iglesias, estaban alimentadas, principalmente, *del trabajo anónimo de los indios* que gratuitamente, en la mayoría de los casos, ofrecían sus esfuerzos para la edificación de los grandes o pequeños templos, monasterios.

La «fábrica» del obispado de Guadalajara tenía los siguientes fondos:

Hasta fines de 1610	45.380	pesos
De 1611 a 1614	27.303	pesos
De 1615 a 1626	13.021	pesos

303. *Cedulario del arzobispado de Lima* l (Hernáez. *o. c.* I. 736).

304. En los epistolarios de los obispos puede observarse frecuentemente referencia a la «santa cruzada», y los conflictos que produce.

En ese momento la diócesis alcanzaba, aproximadamente, 30.000 pesos de diezmos, lo que significaba, de otorgarse lo que le correspondía por la erección, no más de 2.500 o 3.000 pesos por año (al hospital se le había dado en 1615-1616 la cantidad de 5.080 pesos). Esto confirma lo dicho arriba sobre que la «fábrica» se encontraba favorecida con dones especiales que superaban lo que el diezmo le podía dar[305].

b) *Tipología económica de las diócesis*

La mera consideración del monto de los diezmos, no dejando de lado otros factores, pero que no se pueden numerar tan fácilmente, nos permiten proponer una tipología de las diócesis en el siglo XVII (que cambiará fundamentalmente en el siglo XVIII por la apertura del Atlántico capitalista).

Comenzaremos por las más pobres, menos pobladas por españoles, e igualmente sin tantos indios, que por su parte, siendo más primitivos, nómadas o plantadores, no permitían la organización efectiva de florecientes doctrinas.

1) *Obispados sin suficiente infraestructura* (nivel I)

Llamamos así todas aquellas diócesis que por situarse de manera periférica a las grandes civilizaciones y núcleos de población amerindianas, no recibieron ni el influjo de la emigración hispánica ni el beneficio del comercio o la cultura. Como si una gota de agua cayera en una superficie de agua y se fueran alejando del centro por olas sucesivas, la concentración demográfica, económica y cultural se iba debilitando a partir de los puntos céntricos donde las dichas gotas caían: México-Puebla, Lima,.Cuzco, Santa Fe, es decir, los imperios aztecas e incas y las mejores culturas de los chibchas.

Pero aun entre las regiones que llamaríamos más pobres, había algunas donde dicha precariedad era extrema, comencemos por ellas.

a) *Buenos Aires, Paraguay, Imperial*. Estas regiones, todas con menos de 4.000 pesos de diezmo, habían quedado como olvidadas, ya que el Atlántico sur hispánico no tenía todavía vida, especialmente impedida por los intereses caribes y limeños. Pero la sola cantidad del monto del diezmo nos deja ya ver la pobreza de la agricultura. la población india nómada, a veces conocedora de la siembra, hacia el nordeste. Pobreza de misioneros, de cultura, falta de medios de instrucción, etc.

b) *Santiago de Chile y Tucumán* (periferia de los incas), *Popayán y Santa Marta* (periferia de los chibchas), *Coro, Cuba y Puerto Rico* (pobres puertos del Caribe), *Yucatán, Chiapas, Honduras y Nicaragua* (centro o periferia de la antigua cultura Maya), y *Durango* (en posición especial, perteneciendo ya casi al nivel II). Algunos de estos obispados llegan hasta 7.000 pesos de diezmo (como Tucumán), y creemos que Durango debió sobrepasar dicha cifra, debido sobre todo a la presencia de las minas en su territorio[306]. Tienen de

305. *AGI*, Guadalajara 56, adjunto a la carta del 4 de mayo de 1619.

306. Aunque los metales preciosos no pagan diezmo, atraían gran cantidad de personas, aumentando así la agricultura y ganadería. que sí pagaban diezmo.

común que colindan con los grandes centros de vida hispánica, o poseen vías de comunicación rápida (como el mar del sur o el Caribe), o recursos mineros, o una infraestructura cultural india superior, lo que les permite estar en mejor situación que el nivel I. 1. Sus cabildos eclesiásticos están constituidos por 3 o 2 dignidades (a veces 5 como en Honduras, pero recibiendo el deán la cantidad insignificante de 400 pesos, de las menores del continente). En algunos casos los indios habían desaparecido (como en Puerto Rico) , o habían sido casi exterminados o estaban en vías de desaparición (como en Cuba, Popayán, Santa Marta), o eran muy maltratados (como en Santiago de Chile), o simplemente la población hispánica era muy escasa (como en Chiapas). Todas estas iglesias eran pobres, sin recursos necesarios para llevar a cabo su misión. Todo esto en 1620, ya que tiempo después se modificará esta tipología, para mejorar el nivel I.1, estabilizándose América central y Caribe en su dependencia, mejorando Yucatán y Durango, Santiago, Tucumán y Popayán.

2) *Obispados cuyas sedes tienen una cierta importancia* (nivel II)

En este nivel tipo lógico la situación no es tan angustiante, y los obispados, a veces arzobispados, logran realizar una vida eclesial suficiente, o al menos en contacto con las otras iglesias de cristiandad de las Indias. Dividiremos este nivel, igualmente, en dos grupos netamente diferentes.

a) *Santo Domingo, Cartagena y Panamá* (puertos principales del Caribe o del mar del Sur) e igualmente *Guatemala* (cabecera de América central). Casi todos estos obispos deben todavía, a veces, ser ayudados por el rey para completar sus 500.000 maravedíes. No es por su estructura económica por lo que los hemos incluido aquí, sino más bien por su situación geográfica y su significación eclesial. Aunque pobres, jugaban una función importante en su tiempo. Santo Domingo arzobispado, sede de universidad, puerto clave del Caribe, de fácil comunicación con Europa. Cartagena que llegó a ser una populosa ciudad, emporio del Caribe. Lo mismo puede decirse de Panamá, paso obligado hacia el Perú y el Plata en el siglo XVI. Guatemala irá cobrando lentamente mayor importancia, por lo que se elevaban petitorios para que fuera arzobispado (no llegamos a comprender por qué no se la elevó a arzobispado junto con La Plata; parece que hubo razones económicas en Roma).

b) *Oaxaca y Guadalajara* (periféricas de los aztecas), *Trujillo, Arequipa, Guatemala y La Paz* (parte del imperio inca) y *Santa Cruz* (que bien podría incluírsela en el nivel I.2, por su poca población hispánica, su falta de doctrina, etc.). Aquí las razones son innecesarias ya que la homogeneidad de estas diócesis es evidente: con nutrida población india, de alta cultura, dando posibilidad a la formación numerosa de doctrinas, con capitales hispánicos de cierta importancia. Son los obispados prototípicos de hispanoamérica del siglo XVI. Decirnos prototípicos, porque ni tan pobres como los antes nombrados, ni tan excepcionales como un Lima o México, que teniéndoselos casi siempre en cuenta en las exposiciones de la historia de la Iglesia, se desvirtúa la realidad general del continente[307].

307. Guadalajara podría incluirse en el nivel siguiente. En cuanto a la especificidad de las sedes del Caribe véase P. Chaunu, *Séville et l'Atlanlique* VIII/I. 465 s.

3) *Obispados «de importancia» por razones de diverso orden* (nivel III)

Los cuatro obispados que deben incluirse en este nivel son (creemos que en esto no puede haber duda): *Quito, Michoacán*[308], *Cuzco y Santa Fe de Bogotá*. Tanto por su demografía, como por la infraestructura cultural del indio, por el número de doctrinas, por la población hispánica, por el monto de los diezmos, etc. , debe considerárselas diócesis que podían en verdad cumplir efectivamente lo que las erecciones mandaban.

4) *Grandes capitales, sedes de los principales arzobispados u obispados* (nivel IV)

Nos referimos aquí a aquellos centros que, desde el punto de vista cultural (universidad de La Plata, Lima o México), como por su población (centros de los grandes imperios, o repúblicas, como en el caso Puebla o Tlaxcala, tanto hispánica como india), llegaban no sólo a autoabastecer sus necesidades, sino aun ayudar a sus convecinos y efectuar una auténtica labor misionera en otras zonas.

En orden ascendente -que no siempre respeta el monto de los diezmos, más bien los contradice- debe nombrarse a *La Plata, Puebla, Lima y México*. La Plata, el más rico de los arzobispados de la época (cuyo deán tenía como salario no menos de 5.000 pesos, cantidad que sólo pocos obispos hispanoamericanos alcanzaban o superaban), no tenía la estabilidad ni la importancia de los otros tres (sobre todo debido a lo accidental de su esplendor, la plata potosina, y a lo marginal de su posición geográfica). Puebla, en cambio, pudo disputar la primacía a México, y no es raro que Julián Garcés, OP (1528-1542), un Diego Romano (1579-1606) y un Palafox hayan llegado a ser, en ciertos momentos, los «personajes centrales» de todo México. A Lima y a México, sin embargo, nadie puede negarles el hecho de haber sido las sedes capitales de la Iglesia hispanoamericana[309].

El hecho de que las sedes diocesanas tengan una gradación o escala de valores intrínseca, debe servir para juzgar la labor del obispo, pero no ya sólo por la magnificencia de su obra -que muchas veces era en gran parte debida a la cantidad de medios que podía utilizar- sino por el valor de su persona, la rectitud de su conciencia. Si un Trejo y Sanabria, OFM -pobre obispo tucumano (1596-1614)- hubiera tenido el contexto de un arzobispado de Lima, ¿no hubiera ciertamente restablecido más aún su persona en la historia? Si al controvertido obispo panameño Pablo de Torres (1547-1554) le hubiera tocado una sede de mayor importancia, ¿no habría podido cumplir una gran labor entre sus indios? Debe tenerse en cuenta, entonces, en el juicio de cada obispo, no sólo el momento de su gobierno, sino igualmente el nivel en que se encuentra la diócesis en la que ejerció el gobierno. ¿Cuál hubiera podido ser

308. Por la explotación minera la región ascendió rápidamente. En 1630 la población pagaba 63 mil pesos de diezmos, y 85 mil en 1635.

309. P. Chaunu pareciera ignorar la importancia de la ciudad de La Plata lo mismo que Tlaxcala, pero se comprende porque no eran puertos. A Tlaxcala le dedica seis páginas (vol. VIII/1, 768-770 y 714-718), y a la primera la ignora en beneficio de Lima. Potosí alcanzó en 1620 unos 140 mil habitantes, incluyendo la población indígena de sus alrededores.

la labor de un Juan de Zumárraga, OFM, en Yucatán, o la de un Toribio de Mogrovejo en Santo Domingo -sin indios-? Existe, entonces, un condicionamiento histórico que no puede descartarse.

Todos los elementos de una estructura están íntimamente ligados. Por ejemplo, el hecho de los «traslados», es decir, el cambio de un obispo de una diócesis a otra, que el Consejo de Indias efectuó 28 veces hasta 1620, no se motivaba por un mero gusto de «cambiar obispos», sino que poseía una racionalidad propia. Es decir, un obispo se cambiaba, a los ojos del Consejo, de un obispado de nivel inferior a otro de nivel superior (según nuestro esquema tipológico). Lo cierto es que de los 28 traslados que hemos estudiado, ninguno contradice la tipología, y si hubo una excepción a la regla, la confirmaba, ya que manifestó su descontento. Veamos este ejemplo en primer lugar .

Fray Antonio de Ervias, OP, fue nombrado obispo de Arequipa en 1577, pero por oposición del obispo de Cuzco no se llevó a cabo su erección (Arequipa se sitúa en el nivel II.2). Fue trasladado a Vera Paz (que aunque no lo hemos tratado, porque en 1620 se había ya incorporado a Chiapas, debería ser colocado en el nivel I.1, junto a la Imperial). Ervias nunca llegó a «consolarse» de su «devaluación». Por último, se le envió a Cartagena (1588-1591) (nivel II.1), ascendiendo así en dos grados.

Veamos otro ejemplo. Cuando fray Reginaldo de Lizárraga, OP, fue nombrado obispo de la Imperial (donde residió en 1602-1608), retardó la toma de posesión durante 4 años, trabajando mientras tanto para obtener la coadjutoría de Cuzco.Y cuando era trasladado al Paraguay (1608-1610), aunque agradecía la promoción, mostraban bien que iba de pobreza máxima a otra pobreza un tanto mejor.

Cuando Antonio de Calderón fue trasladado de Puerto Rico (1595-1599) a Panamá (1599-1608) ascendía en un grado, y aumentaba otro cuando se le trasladó a Santa Cruz (1609-1620).

Fray Baltasar de Covarrubias, OSA, que pareciera que el Consejo le asignó la misión de «trota mundo», fue electo para el Paraguay (nombrado en 1601) (Nivel I.1), para pasar a Filipinas, trasladándosele por tercera vez a Oaxaca (1606-1608) (nivel II.2), para terminar sus labores en Michoacán (1609-1622) (nivel III).

Aún mejor es el ejemplo de Hernando Arias de Ugarte. Elegido en primer lugar para Panamá (nivel II.1), se le nombró para Quito (1615-1617) (nivel III), pasó luego a Santa Fe (1618-1626) (nivel III, pero arquidiócesis), para ir después a La Plata (1626-1630) (nivel IV) y ser promovido por último a la primada de América del Sur: Lima (1630-1638).

Vemos entonces cómo el Consejo, de hecho, tenía un orden de valores, y un obispo era trasladado cuando era necesario, de una sede de menor importancia, y donde había dado muestras de virtud y eficiencia, a otra de mayor responsabilidad. No queremos decir que los diezmos son la condición necesaria del valor de un obispado. Bien por el contrario, México, la sede americana de mayor importancia, tanto por su universidad, sus conventos, la influencia de sus actitudes, tenía una renta relativamente pequeña. Santa Fe de Bogotá, arzobispado, cabecera de región, sede de universidad, tenía mayor importancia que Michoacán, aunque tuviera mucha menor renta.

Cuando se tienen en cuenta las inmensas distancias de América, las centenas de millares de kilómetros cuadrados que cada diócesis representaban

-algunas veces más de un millón de kilómetros cuadrados, potenciales, como Durango o Buenos Aires- y la dispersión, por lo tanto, en que vivían indios y españoles, puede vislumbrarse el trabajo que significaba mantener unida y reformada a la comunidad.

Cuando se considera la diversidad de pueblos, tradiciones, religiones y lenguas que muchas veces convivían en el ámbito de un mismo obispado, podrá igualmente comprenderse la dificultad de la misión, y sobre todo la dificultad que se tenía para entenderse directamente con los indios. Por ello, aun en el mejor de los casos, los agentes de pastoral llegaban a hablar dos lenguas, pero esto no les permitía ponerse en contacto con todos sus fieles, sino sólo con una parte de ellos. El condicionamiento espacial y cultural (efecto de dicha dispersión) es un factor que nunca debe dejarse de lado en toda cuestión que trata de la historia colonial hispanoamericana. El espacio inmenso, extendido sin fin, por montañas que llegan a sus 7.000 metros, y las Pampas, los Llanos, los ríos que sobrepasan los 10.000 metros cúbicos por segundo. Toda esa infinitud absorbe el esfuerzo humano, en especial el esfuerzo misionero. La palabra se pierde en un eco que se desvirtúa, se apaga... y termina por dormirse... en las manos de la tradición milenaria del amerindiano. La Iglesia debió luchar contra el espacio, y muchos rindieron su espíritu en esta empresa que no hemos terminado aún en el siglo XX.

Podemos afirmar que muchos obispos hispanoamericanos, lejos de ser «grandes señores», estaban reducidos en su inmensa mayoría a los estrechos márgenes que les exigían sus pobres diócesis:

> Vivo y e vivido con grandes pobrezas... -decía el obispo de Popayán, Juan del Valle (1548-1560)[310].
>
> Yo tengo más pobreza que tuve en la Orden (OFM), pues ni tengo casa ni la puedo asentar, ni criados, ni lo necesario para mi oficio... -escribía el obispo de Yucatán, fray Francisco de Toral (1562-1571)[311].

Sobre todo, debe considerarse que de los 159 obispos que residieron en el período fundacional (1512-1620) sólo fueron criollos 23 obispos, los otros 134, ya que Geraldi y Vitoria no fueron españoles, venían de la península. En general procedían en gran mayoría, cuando eran clérigos, de funciones de importancia (universidades, inquisición, cabildo, catedral, etc.); cuando eran religiosos, siendo provinciales, priores u otros cargos donde habían mostrado virtud y prudencia. En estos casos, el partir a América no era para «hacerse la América» sino muy por el contrario, para cumplir un servicio a la Iglesia, y también al rey, pues el espíritu regalista estaba profundamente enraizado en la conciencia, para asumir la pobreza que les esperaba, pero afrontaban el hecho con valentía.

Los 500.000 maravedíes significa el sueldo de un gobernador (por ejemplo el de Nuevo México), o el de un fiscal de audiencia. Dicho sueldo o ayuda no podían cobrarlo siempre los obispos. Así fray Francisco de Vitoria, OP, obispo del Tucumán (1583-1587), que por cuestiones económicas dejó triste memoria, se quejaba de que las cajas reales no le versaban sobre lo que tenía derecho. Porque aunque se dice que el rey pagaba la diferencia de los diezmos, los que debían pagar las diferencias eran los tesoreros de las audiencias, gobernaciones o capitanías. Y como dichas cajas a veces estaban exhaustas, el obispo era el primero en quedar deudor .

310. *AGI*, Quito 78, en carta del 23 de diciembre de 1554.
311. Colección Cuevas, 270. carta del 1 de marzo de 1563.

Tipología de los obispados según sus recursos económicos (1620-1630)

NIVEL I. OBISPADOS POBRES EN RECURSOS ECONOMICOS O HUMANOS						
Obispado	Obispo informante	Diezmos de un año [1]	N.º de dignidad [2]	Cuanto recibe el Obispo [3]	Cuanto recibe el Deán	Cuanto recibe el Arcediano
I	II	III	IV	V	VI	VII
1. Buenos Aires	Carranza (1621-1632)	4.571 p. [4]	2	1.644 p. [5]	410 p. [6]	410 p. [6]
Paraguay	Aresti (n. 1629) [7]	? [8]	3	500.000 m. [9]	550 p.	550 p.
Imperial	Ore (1623-1630)	4.000 p. [10]	2	1.400 p. [11]	700 p.	550 p.

1. Se considera el diezmo de doce meses. Nos basamos en las cifras que de un modo directo recibió Vázquez de Espinosa para la redacción de su *Compendio y descripción*. En los casos que discrepemos los indicaremos, ya que comete a veces errores importantes. Como Vázquez de Espinosa tuvo el cuidado de indicar siempre los obispos que habían remitido el informe, puede decirse que sus cifras tienen valor para los años 1620-1630; cuando nosotros corrijamos sus cifras, indicaremos el año y la fuente.

2. Se denominan «Dignidades» a los que forman la estructura esencial del Cabildo: Deán, Arcediano, Chantre, Maestrescuela y Tesorero. En el caso de Buenos Aires, por ejemplo, sólo hay Deán y Arcediano.

3. Esta cifra sólo significa la «cuarta» del diezmo, pero que en verdad es inferior, sea porque el obispo recibía a veces más que la «cuarta parte», sea que tenía otros subsidios.

4. En Agi, *Charcas 139* se informan las siguientes cifras: 1620 (5.087 pesos), 1622 (4.683), 1623 (3.291), 1624 (3.256), 1625 (3.745), 1626 (la cifra indicada arriba). Este informe es del 17 de mayo de 1627.

5. «Cuarta» del año 1620.

6. Lo que les correspondió en 1620. Todo en pesos de «plata corriente de a ocho reales» (1 real = 34 maravedíes; 1 peso = 272 maravedíes). Correspondió al seminario el 3/100, es decir, 152 pesos; al Rey 364 pesos; se pagaron igualmente a dos canónigos 410 pesos. Había diezmado: Ciudad de la Trinidad, Santa Fe, San Juan de la Vera y La Concepción del Río Bermejo. El 27 de agosto de 1623 indica el obispo haber recibido 1.400 pesos de «cuarta». En un informe del año 1674/1677 los diezmos llegaron a 3.449 pesos, lo que nos muestra que Buenos Aires seguía en crisis (Cf. Agi, *Charcas 139*).

7. En el caso de los obispos que no hayamos estudiado sólo indicamos la fecha de su nombramiento (= n.).

8. El diezmo de 1617 ascendió a 11.948 pesos, en informe del 31 de octubre de 1613 (Agi, *Charcas 138*).

9. 500.000 maravedíes significa en pesos, aproximadamente 1.840 pesos. Carranza, de Buenos Aires, recibía 500.000 maravedíes igualmente, es decir, el Rey cubría la diferencia entre los 1.644 pesos y los 1.840 pesos. Debe tenerse en cuenta que en los 11.948 pesos de 1617 del Paraguay, se incluye la futura diócesis de Buenos Aires (3 años después Buenos Aires llegaba a los 5.000 pesos), significa que en 1620 Paraguay debió colectar no más de 6.000 pesos. En 1617 el obispo paraguayo recibió 2.487 pesos con la división de la diócesis, sólo 500.000 maravedíes. Para la conversión de pesos a maravedíes o ducados, véase Luengo Muñoz, *Sumaria noción de las monedas*, separata del Anuario de Estadísticos Americanos (Sevilla) VII (1950).

10. En el informe de 1627 (Agi, *Chile 60*) se dice que llega a 4.000 patacones, de a ocho reales.

11. En ese año le tocó al obispo dicha cantidad, al Deán sólo 350 (sin embargo, hemos respetado la que indica Vázquez de Espinosa).

I	II	III	IV	V	VI	VII
2. Santiago (Ch.)	Salcedo (1625-1630)	5.000 p. [12]	5	1.250 p. [13]	1.000 p.	800 p.
Tucumán	Torres (1626-1630)	7.000 p.	5	1.600 p. [13]	550 p.	500 p.
Popayán	Vallejo (1621-1631)	2.250 p. [14]	5	500.000 m.	600 p.	550 p.
Santa Marta	L. García (n. 1625)	? [15]	4	500.000 m.	600 p.	400 p.
Coro	Angulo (1619-1633)	2.250 p. [16]	2	500.000 m.	500 p.	390 p.
Cuba	Cervantes (n. 1625)	? [17]	2	500.000 m.	500 p.	390 p.
Puerto Rico	Balbuena(?) (1623-1627)	? [17]	3	500.000 m.	400 p.	390 p.
Yucatán	Salazar (1610-1636)	6.000 p. [18]	5	500.000 m.	800 p.	600 p.
Chiapas	**Ugarte y Sarabia (n. 1629)**	? [17]	?	500.000 m.	?	?
Honduras	Cañizares (n. 1628)	? [17]	5	500.000 m.	400 p.	300 p.
Nicaragua	Valtodano (1621-1629)	? [17/19]	3	500.000 m.	500 p.	400 p.
[Durango]	Hermosillo (1621-1639)	5.000 p. [20]	3	? [21]	1.300 p.	1.100 p.

12. Esta cifra indicada por Vázquez de Espinosa nos parece muy pequeña, ya que en 1550 tenia 1.920 pesos, en 1551 (3.325 pesos), en 1552 (4.400 pesos), en 1553 (4.925 pesos), en 1556 (5.350 pesos), en 1557 (6.483 pesos), en 1558 (6.500 pesos). No teniendo cifras del siglo XVII dejamos la indicada arriba.
13. Es sólo la «cuarta» parte del total, pero, como hemos dicho, debía ser completada por el Rey si no llegaba a los 1.840 pesos (= 500.000 maravedies).
14. En 1603 dice el obispo Roca «las rentas no valen 1.500 ducados» (= 2.250 pesos) (Es lo mínimo que podía alcanzar en 1620).
15. En 1575 la ciudad había diezmado 610 pesos, en 1583: 1000 pesos.
16. La renta llegaba a 1.500 ducados (carta del 12 de julio de 1618) (Agi, *Santo Domingo 218*).
17. Aunque no conocemos estas cifras deben ser siempre inferiores a 7.000 pesos, ya que no permiten al obispo tener los 1.840 pesos de «cuarta» y el Rey debe completar los 500.000 maravedies.
18. En 9 de noviembre de 1604 comunicaba el obispo que tenía 4.000 pesos de diezmo (Agi, *México 369*).
19. En 7 de marzo de 1580, Zaya había comunicado que el diezmo no pasaba de 400 ducados (= 600 p.) (Agi, *Guatemala 162*).
20. Esta cifra nos parece muy inferior a la realidad, sobre todo si se consideran las minas dentro del territorio de Nueva Vizcaya y el salario del deán. No teniendo otra cifra respetamos la de Vázquez de Espinosa.
21. Los 1.250 pesos que le corresponderían son inferiores al del deán, lo cual es imposible (!).

NIVEL II: OBISPADOS CON CIERTA IMPORTANCIA POR CAUSA ECONOMICA, POSICION GEOGRAFICA O HUMANA						
I	II	III	IV	V	VI	VII
1. Sto. Domingo	Almanza (n. 1624)	4.500 p.[22]	5	? [23]	500 p.	390 p.
Cartagena	R. de Cepeda (n. 1624)	4.500 p.[22]	5	?	1.400 p.[24]	1.200 p.
Panamá	Martínez de S. (n. 1625)	6.000 p.[25]	5	1.500 p.[26]	1.500 p.	1.200 p.
Guatemala	Zapata (1621-1630)	6.000 p.[26]	5	1.500 p.[13]	600 p.	500 p.
2. Oaxaca	Bohorques (1618-1633)	17.000 p.[27]	3	4.000 p.[13]	1.000 p.	800 p.
Guadalajara	Ribera (1619-1630)	20.000 p.[28]	5	5.000 p.[13]	800 p.[29]	600 p.
Trujillo	Corno (1622-1629)	14.000 p.[30]	5	3.500 p.[13]	2.069 p.	1.785 p.
Arequipa	Perea (1620-1628)	14.000 p.	5	3.500 p.[13]	2.070 p.	1.800 p.
Guamanga	Verdugo (1623-1636)	8.000 p.[31]	5	2.000 p.[13]	1.830 p.	1.750 p.
La Paz	Valencia (1618-1631)	14.000 p.[32]	3	3.500 p.[13]	1.400 p.	1.300 p.
[Santa Cruz]	Ocampo (1622-1625)	17.000 p.[33]	2	7.093 p.[34]	1.800 p.	1.600 p.

22. Dice Vázquez de Espinosa 3.000 ducados.
23. Vázquez de Espinosa no dice que recibiera 500.000 maravedíes, pero creemos que le serían necesarios si no recibía más de la «cuarta» episcopal por otros medios.
24. Este salario del dean nos parece exagerado —quizá alcanzara esta cifra con capellanías.
25. Del Panamá tenemos diversas cifras (Agi, *Panamá 100*). En 28 de febrero de 1570 indica que los diezmos alcanzaban a 6.000 pesos de plata ensayada (=/12 reales c/p=9.000 pesos); en 1594 (7.260 pesos de a 9 reales); en 1595 (6.195 pesos); en 1596 (7.796); en 1597 (7.360 pesos); en 1598 (7.781 pesos); el 21 de agosto de 1602 informa Calderón que en 1600 tuvo 1.554 pesos de «cuarta», en 1598 le había correspondido al obispo 1.945 pesos.
26. En 1586 los diezmos llegaron a 2.000 ducados.
27. Vázquez de Espinosa nos dice que sólo tenían 6.000 pesos de diezmo; es posible, pero hemos preferido proponer la cifra de 1596, que alcanzaba a 17.000 pesos. En 1551 recibía todavía 500.000 maravedíes, pero luego no lo hemos podido controlar.
28. Aquí igualmente Vázquez de Espinosa propone 8.000 pesos, lo que nos parece insuficiente: en 20 de noviembre de 1569 (Agi, *México 374*) se dice que los diezmos alcanzan a 3.000 pesos; en 1574, 3.285 pesos; en 4 de mayo de 1619 (Agi, *Guadalajara 56*) dicen que alcanzan a 39.000 pesos; en 1624 (después de la separación de Durango) llegaba a 21.600 pesos. Pero lo más extraño es que en este mismo documento se asigna al deán sólo 800 pesos (que es la cifra que da Vázquez de Espinosa) (!).
29. Agi, *Guadalajara 56*.
30. En carta de Lobo Guerrero (8 de abril de 1618) dice que Trujillo vale 14 ó 15 mil pesos (Agi, *Lima 301*), es la cifra que da Vázquez de Espinosa.
31. Todas las cifras nos muestran que hubo una crisis en aquellos años (Agi, *Lima 308*) en una *Relación* de 1627 se nos informa: 1621=12.155 pesos; 1622=14.683 pesos; 1623=14.426 pesos; 1624=16.820 pesos; en 1625=9.099 pesos; 1626=8.150 pesos (que es la cantidad que da Vázquez de Espinosa).
32. En informe del 5 de enero de 1627 (Agi, *Charcas 138*) se indica que en 1626 se recaudaron 12.098 pesos, al obispo correspondió 2.902 pesos, el deán recibió 1.265 pesos.
33. Vázquez de Espinosa dice que sólo tenía 9.000 pesos, nosotros hemos preferido basarnos en el informe del 8 de diciembre de 1625 (Agi, *Charcas 139*): 1621=17.193 pesos; 1622=16.351 pesos; 1623=19.078 pesos; 1624=18.652 pesos. La pobreza espiritual es sin embargo muy grande: La Plata tiene 135 doctrinas, La Paz 80 y Santa Cruz sólo 11 doctrinas. Hemos citado sólo el diezmo de 1621.
34. En dicho informe.

NIVEL IV. GRANDES CAPITALES O SEDES DE LOS ARZOBISPADOS U OBISPADOS MAYORES DE HISPANOAMERICA						
I	II	III	IV	V	VI	VII
La Plata	Sotomayor (n. 1628)	105.000 p.[41]	5	24.000 p.[42]	5.000 p.	4.500 p.
Tlaxcala	De Quirós (n. 1626)	50.000 p.[43]	5	12.500 p.[13]	4.400 p.	3.800 p.
Lima	Arias de Ugarte (1630-1638)	50.000 p.[44]	5	12.500 p.[13]	4.250 p.	3.360 p.
México	Manso (n. 1627)	25.000 p.[45]	5	6.250 p.[13]	2.600 p.	2.400 p.

41. En una carta del arzobispado al Virrey del Perú en 1627 (Agi, *Charcas 135)* se informa de los diezmos en «pesos de plata ensayada de 12 reales e medio» (34 m. × 12 = 408 m. el p.): en 1621 = 60.264 p./12 reales (a la «mesa capitular» le tocó 14.033); 1622 = 61.065 p./12; 1623 = 66.986 p./12; 1624 = 70.228 p./12; 1625 = 71.245 p./12; 1626 = 70.900 p./12 (= 105.000 p./8), a la «mesa capitular» correspondió 16.432 p./12, y lo mismo al obispo.

42. De dicho informe: 16.432 p./12 = 24.000 p./8.

43. En 1593 (Agi, *México 343)* valió 10.093 la «cuarta», en 1594 = 10.916 pesos; en 1595 = 7.560 pesos.

44. En 1550 valia ya 24.000 pesos (sólo la ciudad de Lima recaudó 13.000) (informe del 9 de marzo de 1551, Agi, *Lima 300)*; después de la división de Trujillo, en 8 de abril de 1618, Lobo Guerrero dirá que «en Lima llega a 40.000 pesos» (Agi, *Lima 301)*.

45. Hemos incluido los diezmos de México de 1550 a 1568 en nuestro *Apéndice Documental*, Doc. n.º 14, en ese periodo aumentó de 11.003 a 16.262 pesos. Los 25.000 pesos que nos propone Vázquez de Espinosa nos parecen muy pocos, pero no teniendo prueba en contrario lo copiamos tal cual. Todas estas cifras las hemos extraído del *Compendio y descripción* de Vázquez de Espinosa, p. 108 s, 273 s, 724 s (el nombre del obispo que informa se adjunta cuando se remata el monto del salario de los deanes y arcedianos).

NIVEL III. OBISPADOS DE IMPORTANCIA POR RAZONES DE TODO ORDEN						
I	II	III	IV	V	VI	VII
Quito	Oviedo (n. 1628)	14.000 p. [35]	5	3.500 p. [13]	1.858 p.	1.610 p.
Michoacán	Ribera (1630-1638)	63.620 p. [36](?)	5	15.450 p. [13]	1.500 p. [37]	1.200 p.
Cuzco	Vera (n. 1629)	36.300 p. [38]	5	9.000 p. [13]	1.266 p. [39]	1.097 p.
Santa Fe	Cortazar (n. 1625)	14.000 p. [40]	5	3.500 p. [13]	1.500 p.	1.300 p.

35. En 1576 tenia 1.050 pesos de «mesa episcopal» (Agi, *Quito 77*), en 1597 llegaba el diezmo a 18.538 pesos «plata corriente»; la cifra es de Vázquez de Espinosa. Por su parte Cuevas, *Historia* II, p. 70, nos propone algunas cifras que son dificiles de utilizar porque aunque se nos dice que son contemporáneas (lo que dudamos) sólo indica «durante la segunda mitad del siglo XVI» (!). Las cifras son las siguientes: México 6.500 pesos de oro (?) (el oro común valía: 1 peso = 300 maravedies; el oro tepuzque [Yucatán] = 272 maravedies); el oro «excelente de Granada» = 429 maravedies (por la Pragmática del 3 de junio de 1497) (cifrado por Hamilton, *La monnaie en Castille*, en «Annales d'Histoire Economique et Social [Paris] n. 14-15), Guadalajara 7.000 pesos, Michoacán 2.000 pesos, Oaxaca 4.000 pesos, Yucatán 2.000 pesos, Chiapas 1.300 pesos. De todos modos estos números se nos muestran muy dificiles de interpretar.

Vázquez de Espinosa concluia su exposición diciendo: «Provee en lo Eclesiástico veinte y una iglesias, los tres arzobispados (!) diez y seis obispados y dos abadias. Provee en las dichas iglesias ciento y ochenta y cinco prebendados. Las setenta y nueves dignidades, setenta y nueve canongias, y veinte y seis raciones u once medias raziones» (p. 275).

«Ay en la ciudad de México el tribunal de la santa Inquisición que tiene dos inquisidores y un fiscal... tienen de salario uno a dos mill pesos ensayados...» (p. 275).

36. Esta cifra se obtiene en el informe que dice: «Sancta Yglesia Cathedral de Valladolid desta N. España, cavezera de la provincia y obispado de Michoacán» (Agi, *México 374*), en 1635 alcanzaba a 85.161 pesos, dado en Valladolid el 28 de marzo de 1636, por el Contador Antonio Gómez Carvallo. De todos modos nos parecen un tanto abultados. Vázquez de Espinosa indica sólo 16.000 pesos.

37. De Vázquez de Espinosa.

38. Vázquez de Espinosa propone 20.000 pesos; nosotros nos basamos en el informe del 21 de marzo de 1622. Los diezmos habian valido en Cuzco 56.137 pesos en 1592, pero por la división en tres del obispado se habian reducido a 36.337 pesos (1621). A la «mesa capitular» le tocaba 10.213 pesos. El ganado vacuno pagó 4.381 pesos, la tasa de los encomenderos 5.353 pesos, el maiz, trigo y «cevada» 6.508 pesos, otros diezmos 12.414 pesos, otros 8.000 pesos de otras fuentes (Agi, *Lima 305*).

39. En el mismo informe de 1622 que se titula «Cuenta de lo que valieron los diezmos en el obispado de Cuzco».

40. El 14 de junio de 1608 envió Lobo Guerrero un informe de diezmos: en 1600 hubieron 6.576 pesos, la «mesa capitular» fue de 2.458 pesos, tocándole al deañ922, al arcediano 799 (e igualmente a las otras tres dignidades); en 1601 = 7.531; 1602 = 7.922; 1603 = 7.524; 1604 = 6.981; 1605 = 6.702; 1606 = 6.702.

El condicionamiento económico tuvo tanta importancia que a veces, y así en el caso del obispo del Cuzco, Sebastián de Lartaun (1573-1583), no sólo lo enemistó con su cabildo y casi hizo fracasar el concilio Limense III, sino que además impidió la división de su obispado en el año 1577[312].

De todas maneras, aun los obispos de más recursos deben vivir sencillamente. Veamos el caso del arzobispo de México:

> Mis rentas un año con otro desde el año cincuenta hasta este presente son cada uno tres mil ducados[313] y en el salario del provisor y mantener su casa y salarios de un cocinero y un acemilero y dos naguatatos[314] y un despensero y médico y barbero, se van los mil quinientos ducados: mil y quinientos que me quedan según las cosas valen tan caras, no son cuatrocientos (quinientos de Castilla), por donde yo no tengo ni puedo tener autoridad ni ningún prelado, la cual es en extremo necesaria en esta tierra para la libertad de los españoles y para hacer fruto con los indios. No tengo con qué salir a visitar, sino salgo con clérigo que me lleve la cruz. Nuestro antecesor (Zumárraga), de buena memoria, por estas causas no quiso aceptar esta dignidad, hasta que el Sr. O. Antonio de Mendoza, visorrey, le obligó a rogar que la aceptase con D. Hernando de Portugal, su criado, prometiéndole dos mil castellanos de la caja, hasta que su Majestad los proveyese, con que pudiese sustentar su casa[315].

El arzobispo se hubiera podido pasar de alguno de los tantos empleados a su servicio, pero se lo imponía el institucionalismo de la época. Un factor importante, que debe tenerse siempre en cuenta, es que los productos de primera necesidad, y especialmente los textiles, alcanzaban a veces precios astronómicos, y no en las regiones más ricas, sino justamente en las más pobres (como un Yucatán con respecto a México, o un Buenos Aires con respecto a La Plata), por el sistema monopolista de la metrópoli. De todos modos era un mal general y no podemos decir que aquellos cristianos tuvieran el lujo o la condición de algunos obispos europeos de la época.

Decía Verdugo, obispo de Guamanga: «Con estar este obligado muy pobre así en lo eclesiástico como en lo civil, y muy falto de Yndios que es la causa de su pobreza... »[316].

312. Antonio de Ervias fue el desfavorecido con esta avaricia del canónigo de Alcalá, con presión de su cabildo.
313. En los años 1550 a 1554 la arquidiócesis recibió de 11 a 11.700 pesos. El obispo, al recibir 3.000 ducados (4.500 pesos), obtenía más de la «cuarta» que le correspondía.
314. Intérprete o traductor indio.
315. *AGI*, México 336, en carta del 15 de diciembre de 1554.
316. *AGI*, Lima 308, en carta del 1 de mayo de 1635.

7
CONCILIOS, CLERO Y RELIGIOSOS

En este capítulo deseamos describir sólo tres niveles concretos de la organización eclesiástica en la época de la cristiandad colonial. El cuerpo colegial episcopal reunido en concilios provinciales o en sínodos diocesanos, el clero y su cabildo eclesiástico como núcleo central donde el criollo comenzó a tomar conciencia de su autonomía y de donde emergió lentamente un verdadero poder dentro de la Iglesia, y las órdenes y congregaciones religiosas que atravesaron el continente en sus tareas misionales. El tercer punto, los religiosos, no se tratará como merece porque CEHILA ha alcanzado un proyecto específico sobre la *Historia de la vida en América latina*, donde se tratará largamente del tema.

I. CONCILIOS Y SÍNODOS

1. *Los concilios y los sínodos*

El concilio de Trento finalizaba en 1563. Poco después Felipe II lo promulgaba como ley en todos los reinos y provincias hispánicas; ley eclesiástico-civil, como eran todas las leyes hispánicas. El Libro I, título VIII de la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*[1], trata, *De los concilios provinciales sinodales*. En América, por privilegio -dice la ley 1- pueden celebrarse cada cinco años, pero después cada siete, y por último cada doce; esto a partir del 9 de febrero de 1621, real cédula firmada en Madrid. El patronato -ley 2- se reservaba el derecho a que participaran en los concilios los virreyes, presidentes de audiencia y gobernadores.

Los sínodos diocesanos deben ser anuales, en cumplimiento de Trento. De hecho, ninguna diócesis cumplió jamás esta ley 3, y si alguien lo hizo casi cada dos años fue sólo santo Toribio de Mogrovejo en Lima, y porque había pedido hacerlo con ese ritmo (concesión particular de Gregorio XIII). Felipe IV escribía sin embargo en su real cédula del 8 de agosto de 1621 al obispo de Santiago de Chile que debía celebrase cada año.

Por último -ley 6- el Consejo, celoso de su autoridad, exigía que todo decreto promulgado por un concilio fuera primeramente aprobado por el rey para ser válido e impreso. Sin embargo, los sínodos diocesanos podían ser aprobados sólo por la audiencia local.

1. *Recopilación* (1681) vol. I. fol. 43 s.

Los concilios Limense III y Mexicano III se ordenaba fueran respetados como ley para todas las provincias de Indias -ley eclesiástico-civil como hemos dicho- (ley 7). Los textos de ambos concilios americanos deben ser tenidos por cada doctrinero, parroquia o convento (ley 8) y serán examinados por lo contenido en ellos.

a) *La iglesia hispanoamericana y los concilios ecuménicos*

Alejandro de Geraldini, obispo de Santo Domingo, siendo nombrado en Consistorio del 23 de noviembre de 1516, se encontraba en Roma el 15 de diciembre y participó -primer americano que lo hiciera- en la sesión XI del concilio ecuménico Lateranense, que promulgaba el decreto correspondiente el 19 de diciembre de 1516 (sobre el modo de predicar)[2].

El concilio de Trento fue convocado el 2 de junio de 1536[3] y a comienzo del año 1537 se recibía en México la bula. En la Junta eclesiástica los obispos decidieron asistir al concilio general el 30 de noviembre de 1537. Zumárraga estaba dispuesto a partir:

> Y si fuese servido darme licencia que yo vaya, ni la mar ni la vejez me porná pereza; y si es más servido que acá trabaje con mis pocas fuerzas en que estas almas sean bien encaminadas, mande proveer en tal manera que sea excusada en el santo concilio[4].

Por los informes del virrey y de otras autoridades, y por el juicio del mismo monarca, se pidió a Roma un breve que permitiera la ausencia de los obispos por la larga distancia que deberían recorrer y la gran necesidad de su presencia en América.

Vasco de Quiroga pensaba aún asistir al concilio de Trento en 1542, y la real cédula contraria le alcanzó en el puerto de Vera Cruz. Años después, el valiente Juan del Valle, pretendió -contra la voluntad de la corona- presentar ante el concilio ecuménico las injusticias que se cometían contra el indio americano... pero Del Valle moría en alguna parte del sur de Francia en 1561, antes de llegar a Trento.

Para los reyes, Trento era más un concilio europeo que ecuménico, y además, la Iglesia hispanoamericana, por su doctrina del vicariato en germen, era más propiedad de la corona que de Roma. Y esta sospecha queda confirmada porque no se permitió a los obispos nombrar sus propios delegados[5].

2. *Conc. Oecum. Decreta*, 610 s.
3. Cf. P. de Leturia, *Perché la nascente Chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento,* en *Relaciones entre la Santa Sede*... I, 485 s. El Patronato se reservó el control total de la cristiandad americana, y no permitió ni siquiera la presencia de un obispo, que no hubiera sido tan difícil ni negativo para el trabajo de la iglesia en América.
4. M. Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI*, 80.
5. El rey insistía que los obispos «si se ausentasen de los dichos obispados, los dichos indios no serían tan bien industriados como convenía ni podría conseguir el fruto que deseamos» (Carta al embajador de España en Roma, del 18 de marzo de 1538: *AGI*, México 1088, L. III, fol. 17).

b) *Particularidad de los concilios americanos*

La historia del movimiento conciliarista hispanoamericano tuvo los siguientes factores de vertiente europea: la tradición hispánica pretridentina (que configurará por una parte a la Iglesia anti-luterana, y por otra a la cristiandad hispanoamericana que dará espaldas al mundo «protestante») y el concilio tridentino. Que la tradición pretridentina tuvo mucha importancia lo prueban los dos grandes concilios Limense I y Mexicano I (celebrados en 1551-1552 y en 1555) que no tuvieron en cuenta la sesión XXI a XXV de Trento (decretadas sólo en 1562-1563), y los, al menos, siete sínodos diocesanos anteriores al 1563. Sin embargo, fue Trento quien plasmó el «movimiento» e impulsó la utilización de este instrumento privilegiado de reforma y organización.

Pero existe un factor que dará a los concilios y sínodos americanos del siglo XVI y XVII su color propio. Es la existencia del hombre americano: el indio. La Iglesia, sin haber todavía terminado su fundación, se encuentra sin antecedentes -lo de Granada y Canarias es bien poco como experiencia real- ante la magna tarea de fundar una Iglesia para los indios. En la historia de los concilios provinciales y sínodos diocesanos europeos existen muy pocos que sean auténticamente misioneros, y deberemos remontamos a los tres primeros siglos del cristianismo (y aún ahí) o a las zonas fronterizas para encontrar casos análogos. Los concilios y sínodos americanos, por el contrario, se ocupan principalmente y a veces exclusivamente del indio, considerado como «cristiano nuevo» o como pagano que debe convertirse. Debieron crear, inventar , pensar nuevamente las soluciones cristianas para una realidad original. Por ello, las Juntas mexicanas o las 18 *Constituciones* de Loaiza tienen el valor analógico del sínodo de Jerusalén para la Iglesia universal. Allí se discutía si el indio podía o no ser bautizado, es decir, si era realmente hombre o no; si podía formar parte de la Iglesia «enteramente». Los obispos defendieron plenamente la tesis de que el indio, permaneciendo indio, con su lengua y con las costumbres no opuestas al cristianismo, podía ser cristiano. Nunca se pensó en una hispanización antes de una cristianización. Es entonces la historia de la Iglesia primitiva de América, de los Nicea y Efeso, de lo que se trata.

En el concilio Mexicano III queda bien evidenciada la triple característica del concilio: la influencia tridentina en la reforma del clero y los fieles, la sensación clara de la «originalidad» de la nueva Iglesia, la conversión de los indígenas:

> Sancta provincialis Mexicana synodus ad sacrorum canonum statutum, ac praecipue generalis concilii Tridentini decreta observandum, et exequndum, ad fidei catholicae propagationen, ac divini augmentum, *ad cleri, et populi reformationem*, ad communem denique Mexicana provinciae nuper in evangelio genitae ac Christo domino *recens natae*, in spiritualibus et temporalibus utilitatem, Mexici, quae metropolis est novae Hispaniae Indiarum occidentalium maris oceani, rite et canonice congregata[6]. Praelatos quoque monet eadem synodus, ut huit negotio conficiendo, *ex quo indigenarum conversio*, ac morum hujus provinciae reformatio dependet, omnem operam praestent... [7].

En América latina comienzan los primeros concilios provinciales ya en 1551: primer concilio provincial siendo Jerónimo de Loaiza, arzobispo de

6. *Concilio Mexicano III*, Prólogo; Mansi. vol. XXXIV, col. 1021-1022.
7. *Ibid*. , I, tít. 1, col. 1028.

Lima. La influencia de Trento se deja sentir un poco después, en 1565, y son el III concilio provincial de Lima (15 de agosto de 1582-18 de octubre de 1583), e igualmente el III concilio provincial de México (16 de octubre de 1565), los que realmente constituyen, organizan, la Iglesia en América. Tomemos por ejemplo el nombrado concilio mexicano. En los decretos se cita 95 veces al concilio Tridentino; se utilizan casi todos sus decretos; los cinco primeros concilios provinciales de Milán son citados, al mismo tiempo que 35 otros sínodos o concilios del siglo XVI. Este movimiento «ad cleri et populi reformationem»[8] debe inscribirse en el movimiento de la cristiandad que como flujo y reflujo de la Reforma comenzada en España, Italia y Alemania, debía también hacer llegar sus efectos hasta América hispánica.

La estructura de las diócesis, manifestada en sus respectivas erecciones[9], indica ya que el hecho de habérselas tomado o copiado de la organización de la Iglesia de Sevilla impedía inscribir un sentido misionero a la diócesis. La diócesis y arquidiócesis de Sevilla había sido concedida al modo de la «cristiandad». Todas las diócesis fueron una imitación de la organización de Sevilla; esto impidió la creación de una organización propiamente americana.

2. *Los concilios limenses*

Expondremos en primer lugar los concilios limenses. antes que los mexicanos o de otras regiones. por las siguientes razones: si bien fue descubierto el Perú mucho después que México. y sin la experiencia de las Juntas eclesiásticas -<¡ue se reunieron desde 1524 hasta 1546-, el Perú reunió. de hecho. el primer concilio provincial americano (en 1551).

Pero además, el concilio de 1567 significó ya una auténtica aplicación en América de Trento (con sus largos 250 decretos). mientras que el mexicano de 1565 fue un concilio un tanto inmaduro. Por último. el co~cilio limense 1582-1583 (10 mismo que el toledano contemporáneo) fue una de las principales fuentes para el concilio mexicano III de 1585. Debe tenerse en cuenta que el limense III entró en vigor en 1591, mientras que el mexicano sólo en 1621 ; Loaiza y Mogrovejo se mostraron mejores legisladores que Montúfar y Moya de Contreras, y sobre todo tuvieron más en cuenta la realidad de su zona amerindiana. Dicho paralelismo es todavía más indicativo, cuando se piensa que Loaiza y Montúfar fueron dominicos (pero el primero con mucha experiencia misionera personal antes de ser obispo) y los dos segundos fueron laicos, miembros de la Inquisición (pero contando Mogrovejo con una tenacidad en la realización de las visitas que ningún otro prelado americano pudo imitar).

8. *Ibid*., col. 1022.
9. Véase por ejemplo la erección de la iglesia de Santo Domingo (Hernáez. *o. c.* II. 8 s.). etc. Hernáez sólo incluye la erección pero no el estatuto de las iglesias (como lo hace Lorenzana. El estatuto es donde se define el "funcionamiento" de los diversos organismos de la diócesis. Copiados ambos, erección y estatuto, de las iglesias de Milán, Compostela, Sevilla, Roma, etc., los obispos americanos no dieron función específica para la misión entre indígenas: la cristiandad se constituía de espaldas a la evangelización).

ESQUEMA 7.1

Juntas o Concilios provinciales en Hispanoamérica (1532-1774)

Años	Sede	Carácter y N.º	Metropolitano que lo presidió	Asistentes (obispos)
1532	México	Junta	—	Fuenleal, Zumárraga
1537	México	Junta	—	Zumárraga, Marroquín, Zárate, Quiroga
1539	México	Junta	—	Zumárraga, Zárate, Quiroga
1544	México	Junta	—	Zumárraga, Zárate
1545	Gracias a Dios	Junta	—	**Marroquín, Las Casas, Valdivieso**
1546	México	Junta	Zumárraga	Zárate, Marroquín Quiroga, Las Casas
1549	Lima	Junta	Loaiza	Díaz Arias, Calatayud
1551-2	Lima	Concilio I	Loaiza (*a*)	—
1555	México	Concilio I	Montúfar (*b*)	Quiroga, Hojacastro, Casillas, Zárate
1565	México	Concilio II	Montúfar	Villagómez, Toral, Casillas, Ayala, Alburquerque
1567-8	Lima	Concilio II	Loaiza (*c*)	S. Tomás Navarrete, De lá Peña, San Miguel
1576	S. Domingo		Carvajal	(Fracasa el Concilio Provincial)
1582-3	Lima	Concilio III	Toribio de Mogrovejo	Peña, Guerra, Vitoria, Medellín, San Miguel, Lartaun, Granero
1584	Santa Fe	—	Zapata de C.	(Fracasa el Concilio Provincial)
1585	México	Concilio III	Moya de Contreras	Medina y R., Montalvo, Alzola, Ledesma (*d*)
1591	Lima	Concilio IV	T. de Mogrovejo	Montalvo
1601	Lima	Concilio V	T. de Mogrovejo	López de S., Calderón
1606	Santa Fe	—	Lobo Guerrero	(Fracasa el Concilio Provincial)
1613	Lima	—	Lobo Guerrero	(Fracasa el Concilio Provincial)
1622	S. Domingo	Concilio I	P. de Oviedo	Balbuena, G. de Angulo
1622	México	—	P. de la Serna	(Fracasa el Concilio Provincial)
1625	Santa Fe	Concilio I	Arias de Ugarte	Cervantes
1629	La Plata	Concilio I	Arias de Ugarte	Carranza Torres, Ocampo, Valencia
1771	Manila	Concilio I	Basilio Sánchez de S. Justa	
1771	México	Concilio IV	Francisco de Lorenzana	Alvarez de Abreu, Alcalde, Fabián y Fuero, Díaz Bravo
1772	Lima	Concilio VI	Diego de Parada	Alday, Espiñeira, Gorrichategui, Moreno, Ollo
1774	La Plata	Concilio II	Pedro Argandoña	De Campos, De Herboso, Moscoso, De la Torre
1774	Santa Fe	Concilio II	Agustín Alvarado	Sólo diputados de las sufragáneas (*e*)

(a) Nunca recibió Loaiza las ejecutoriales del concilio.
(b) Fue impreso en México en 1556; el 26 de enero de 1563 se lo aprobó en Roma.
(c) Aprobado por intermedio del tercer concilio.
(d) Fue aprobado sólo en 1621, mientras que el III concilio Limense había sido aprobado en 1591.
(e) Se suspendió incluso el 22 de agosto de 1775.

a) *El concilio primero de Lima*

Pacificado el Perú, Jerónimo de Loaiza convocó el primer concilio provincial americano. La citación se efectuó para abril o mayo de 1550. No asistió ningún obispo sufragáneo, pero con poderes lo convocó nuevamente para la pascua de 1551.

Juan Solano, obispo de Cuzco, no se entendía muy bien con su arzobispo -de la misma Orden-; lo cierto es que no asistió a ninguna de las dos convocatorias. De Quito era obispo Garci Díaz de Arias, y tenía igualmente problemas con el señor Loaiza, porque éste entró a cobrar diezmos en Piura, lo que no le correspondía[10]. En Panamá estaba Pablo de Torres. Nicaragua estaba vacante, por haber sido asesinado el obispo el 26 de febrero de 1550. El del Paraguay no se proveía todavía.

Estamos antes del fin de concilio de Trento; los concilios provinciales no eran obligatorios. Lo cierto fue que ningún obispo asistió, pero enviaron al menos sus representantes autorizados. El virrey, Antonio de Mendoza, no faltó en aquella ocasión.

Loaiza venía pensando en una reunión de obispos desde el 22 de agosto de 1543, cuando escribía ya al rey dándole cuenta de su llegada, a lo que el rey le corresponderá el II de diciembre de 1544 recomendándole «si acaso se viniesen a juntar (en Lima) los obispos de Cuzco y Quito»[11].

El 4 de octubre comenzaba el concilio, y en la sesión del 23 de enero se dio término a las Constituciones para la doctrina y administración de los sacramentos de los indios (comprendían 40 capítulos). Desde hacía tiempo, Loaiza Khabía promulgado para su diócesis una Institución, antes de la pacificación de la Gasca. En 18 capítulos se decía ya I que decidiría el concilio. hasta con las mismas palabras; todo antes de 1549[12].

Los principales motivos del concilio eran: «Dar orden en el repartimiento de los clérigos para servicio de las iglesias y doctrinas de los naturales. y para que la sustancia y estilo sea una... »[13].

Este fue, entonces, el primer problema que la Iglesia se propuso; y fue sobre los indios y su evangelización que se promulgaron las primeras constituciones conciliares[14].

En la Constitución 1 se ordena que bajo pena de excomunión mayor deban ajustarse a ella los que doctrinen a los indios. En las Constituciones 37 a 39 se renueva este mandamiento, y repite el sumario de las verdades que deben creerse para salvarse. Se adjudicaba, además, una cartilla -esbozo ya del futuro catecismo- con las oraciones y demás principios de la fe que debía saber el que se bautizaba.

10. Cf. F. Mateos, *Constituciones para indios del primer concilio Limense* (*1552*): Missionalia Hispanica VII/19 (1950) 7. Una bibliografía sobre fuentes la hemos incluido en el capítulo l de esta Introducción a la *Historia general de la Iglesia*.
11. Cf. L. Chávez. *o. c.* I. 134.
12. Cf. *Ibid*., 135-145.
13. Carta de Loaiza al Consejo de Indias, del 9 de marzo de 1551 (Cf. L. Chávez. *o. c.*, 215).
14. El provincial de los dominicos, fray Domingo de Santo Tomás, futuro obispo, insistió en este aspecto. Véase la edición de R. Vargas Ugarte, *Primer concilio provincial Limense (1551-1552*) I, desde su prólogo.

El concilio comienza por declarar:

> Primeramente, porque donde de nuevo se predica el santo evangelio es necesario que con suma deligencia se provea e ataje todo lo que podría ser ocasión de algún error mandamos que les enseñen (a los indios) una misma doctrina[15].

Indica luego cómo se harán las Iglesias y dónde (Const. 2-3),. sobre todo deberán reemplazarse las antiguas «guacas» con templos cristianos. Pero especialmente: «Conformándonos con lo que los santos apóstoles en la primitiva iglesia (sic) usaron, acerca desto disponen que los infieles que se conviertan a nuestra santa fe católica... Primero que lo reciban (al bautismo) entiendan lo que reciben y a lo que se obligan... Ordenamos y mandamos que ningún sacerdote de aquí adelante baptice indio alguno adulto, de ocho años y dende arriba, sin que primero, a lo menos por espacio de treinta días, sea industriado en nuestra fe... y dándoles a entender cómo hay un Criador y Señor de todas las cosas, a quien adorar... »[16]. «Mandamos a los sacerdotes que baptizaron a los tales catecismos y preguntas que se les hicieren sean en lengua que los entiendan, y ellos propios respondan a ello»[17].

Se dice igualmente que puede usarse el rito romano -en lugar del sevillano- (*Const. 11*); que los indios infieles no deben ser recibidos en los oficios divinos (*Const. 13*); que se les administrará también el sacramento de la eucaristía, pero con el expreso permiso de los prelados (*Const. 14*); sobre los matrimonios mixtos; sobre la primera mujer en la gentilidad, los grados de consanguinidad, etc. (*Const. 15-20*); sobre la idolatría y los hechiceros (*Const. 26*).

Después, el concilio se ocupa de la cuestión central que se había propuesto: las doctrinas.

En la *Constitución 26* trata de cómo se sustentarán los doctrineros, en este caso, todavía son los encomenderos los encargados de ayudar a los clérigos que trabajan en sus tierras. En esto todavía los misioneros dependían de los colonos españoles. Se reparten las doctrinas teniendo en cuenta los conventos de las regiones, o las calles de las ciudades donde hay más de un convento, para evitar problemas de límites (*Const. 29-30*). Hay una declaración del concilio, que es muy importante:

> Por cuanto el título y principal fin para que todos, en especial los eclesiásticos (pero igualmente los laicos) venimos a estas partes, es la doctrina e conversión de los naturales, emplearse los eclesiásticos en otros tratos y aprovechamientos, demás de serles prohibido... es contra el fin para que acá vienen. Encargamos a los prelados (de las Ordenes)... que los repartan (a los sacerdotes) por los pueblos de los naturales para su doctrina, de manera que no se dé lugar a que los clérigos anden vagando[18].

¿Cómo se repartirán la doctrinas?

> Mandamos, so pena de excomunión mayor... a todos los curas e a las demás personas que entendieren en la doctrina a los naturales (los religiosos), en todo este arzobispado e provincia a él subjeta, que no se pueden ir ni vayan de los pueblos que estuvieren a su cargo, sin particular licencia del prelado o de su provisor o vicario *in scriptis*... Cuando algún sacerdote de otro... no mostrase licencia particular de su prelado... Le tornen a enviar a su costa al prelado (propio)[19].

15. *Ibid*., Constitución de los naturales, Const. 1, t. I, p. 7.
16. *Ibid*., Const. 4, p. 9.
17. *Ibid*., Const. 7, p. 10-11.
18. *Ibid*., Const. 31, p. 25.
19. *Ibid*., Const. 32, p. 25-26.

En el mismo sentido se decía: «Mandamos, so pena de excomunión mayor... que ningún clérigo vaya a ningún descubrimiento... de indios sin licencia *in scriptis* de su prelado»[20].

Las *Constituciones* de lo que toca a los españoles se promungaron el 20 de enero de 1552[21].

La doctrina de los indios, mestizos y negros es responsabilidad de los encomenderos (*Const. 18*); por ello los clérigos no recabarán los tributos de los encomenderos, porque no son sus sirvientes, sino los responsables de los indios (*Const. 79*). Los pobres, los indios y esclavos serán enterrados como todos en la Iglesias -en los cementerios junto a las iglesias-, porque aunque «no tuvieren ni obieren dexado bienes de que pagallos» se les dará sepultura como a cristianos (*Const. 70*).

Se afirma que no pueden edificarse iglesias, monasterios, ermitas, tanto por los encomenteros como por los religiosos, sin licencia de los prelados (*Const. 39*). Lo mismo con respecto a las «cofradías» u otros organismos eclesiales (*Const. 40*).

Los obispos se comprometen, por otra parte, a realizar una visita de sus diócesis cada cinco años; obligación que muchas veces, por los años, las enfermedades u otras causas no se cumplía (*const. 50*).

Concluido el concilio escribía Loaiza el 22 de mayo de 1552:

> A ocho de febrero escribí a Vuestra Alteza que el Sínodo se acabaría en aquel mes, y así se acabó el 22... (envía las constituciones de indios) para que Vuestra Alteza lo mande ver, y quando yo vaya llevaré lo demás que se ordenó para hacerlo imprimir[22].

b) *El gran concilio Límense*

El concilio segundo de Lima[23], tuvo mucho mayor importancia que el primero; las causas son fáciles de discernir.

Muriendo el virrey Antonio de Mendoza el 21 de julio de 1552, se produjeron en el Perú nuevos alborotos; el arzobispo Loaiza llegó a ser, en un momento, el general de las fuerzas reales que derrotaron a Girón. En 1554 pensó regresar a España para hablar directamente con el rey, para visitar de paso al obispo de Panamá, fray Torres. El marqués Cañete le disuadió de su regreso a España. Volvió a Lima el 28 de octubre de 1556. En el año 1563 terminó el concilio de Trento, que fue decretado como ley del reino por Felipe II, en real cédula del 12 de julio de 1564. Se realizaron concilios en Toledo, Compostela, Tarragona, Salamanca, Granada, Valencia y Zaragoza, para reformar la disciplina eclesiástica, según lo había dispuesto el concilio. En México se realizó el concilio II en 1565, por Alonso de Montúfar.

Se celebró y se publicó el concilio de Trento en Lima, el 28 de octubre de 1565[24].

20. *Ibid*., Const. 36, p. 28.
21. Son 82 Constituciones (*Ibid*., 37-93).
22. *AGI*, Lima 300.
23. F. Mateos, *Los dos concilios limenses*: Missionalia Hispanica IV/10 (1947), en especial *El gran concilio*, 508-524.
24. *AGI*, Lima 300, carta del 20 de abril de 1567.

En Lima se retrasó dos años la convocación, aunque Loaiza tenía conciencia de este hecho, y su finalidad había sido de que todos los obispos tuvieran tiempo de conocer suficientemente lo dispuesto por Trento. Fueron convocados los obispos de Charcas, Paraguay, Popayán, la Imperial, Santiago de Chile, Cuzco, Quito, Panamá y Nicaragua; sin embargo, Cuzco, Santiago, Panamá y Nicaragua se encontraban vacantes; y a los otros obispos, por diversas causas, les era difícil asistir. Se postergó el concilio hasta el 2 de marzo de 1567, en que se hallaron presentes: Loaiza; fray Domingo de Santo Tomás Navarrete, de Charcas; fray Pedro de la Peña, de Quito; Antonio de San Miguel, de la Imperial, y además, los prelados de las cuatro órdenes religiosas. Los cuatro obispos eran varones insignes; ésta es ya la diferencia más importante con el primer concilio, en el que sólo hubo un obispo, Loaiza, y los procuradores de las otras diócesis[25].

El 2 de marzo se declaró abierto el concilio. Después de mucho trabajo en gran armonía, el 27 de noviembre se realizó la sesión solemne que aprobó los diversos capítulos: 132 para españoles y 122 para indios. El 21 de enero se dio por terminado el concilio[26].

Las actas se enviaron al rey y al Consejo de Indias, se les contestó el 19 de diciembre de 1568, mediante la aceptación y aprobación de dicho concilio.

El valor teológico de este concilio es superior al tercero, pero en la parte legislativa es menos concreto en aquellos capítulos que son propiamente misioneros: *Pro lndorum et eorum sacerdotum constitutionibus* (los originales de este concilio están escritos en latín y no en castellano, como el primero)[27].

Desde el comienzo puede descubrirse la misma línea de fondo que en el primer concilio. En la primera *Constitución* se declara que los obispos tomarán siempre examen a los sacerdotes que se dedican al trabajo entre los indios, tanto religiosos como seculares[28]; de este modo se afirma la primacía episcopal en la jurisdicción. En el magisterio, se dice, igualmente, que los sacerdotes dedicados a la evangelización de los indios deben predicar la doctrina expuesta por los obispos[29]. Además sería inútil un predicación en una lengua extraña a la de los indios, por lo que se exige a los doctrineros conocer la lengua de sus fieles («... sacerdotes indorum... eorum linguam addiscant, in qua populus sibi subjectos docentes, possint sufficienter commonere... »)[30]. Por otra parte, como lo señala el reciente concilio Tridentino, son los obispos los que deben entregar las doctrinas a los sacerdotes.

Sobre el sacramento del orden, se dice claramente que, por ser los indios tan nuevos en su estado de vida, no debe iniciárselos en ningún orden («... hos noviter ad fidem conversos, hoc tempore non debere aliquo ordine initiari») (*Const. 74*)[31].

Se pasa a la organización de la evangelización por el método de las doctrinas indias o parroquias. Cada doctrina deberá tener alrededor de 400

25. Se hallaba presente Diego de Medellín, futuro obispo de Santiago de Chile.
26. Cf. R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en Perú* I, 237 s.
27. Hay entre los capítulos de españoles algunos que se refieren a indios como los capítulos 81 y 122.
28. Const. 1 (Vargas Ugarte, *Segundo concilio provincial Limense* [1567-1568], 160).
29. Const. 2 (*Ibid*., 160-161).
30. Const. 3 (*Ibid*., 163).
31. *Ibid*., 192-193.

«parroquianos»[32], y el estipendio lo percibirá el doctrinero de los encomenderos[33].

El conflicto de jurisdicciones se deja de ver en la *Constitución 79*: «En algunas provincias, los religiosos, por la penuria de sacerdotes seculares, administran los sacramentos a los indios... »[34].

Esta fórmula indica ya que, el hecho que los religiosos tuvieran doctrinas, era sólo un problema contingente y de necesidad supletoria, aunque no de derecho.

Se habla igualmente, con toda claridad, de las reducciones:

> ...Unde admonet sancta Synodus, et quantum in Domino potest hortatur illustres gubematores et regios senatus, ut *popularum* colectionem *et reductionem* fieri possit mandare faciant, ut et dicta parroeciarum institutio effectum sortiatur, et indi in fide quam iam recepere, sine obstaculis. doceri possint[35].

Después, el concilio legisla sobre organización, reforma visitas de las doctrinas; en especial indica y da medios para combatir la idolatría, con lo que, sin saberlo, se destruían por completo las antiguas tradiciones y sus élites (habla el concilio de los «orejones» en la *Const. 103*)[36].

Cabe destacarse la actuación del antiguo profesor de México, obispo de Quito, quien, con cierta imprudencia pero no por ello menos celo, significó en todos los debates el ala intransigente y reformadora del concilio. Envió un memorial al Consejo donde propone modificar el sistema de realización y la ejecución de los concilios, y concluye:

> Soy tenido por seco, mal acondicionado, desabrido, porque trato de estas cosas con libertad cristiana y solamente me parece que tengo respeto al servicio de Dios Nuestro Señor y descargo de la real conciencia de su Majestad y mirar por el bien común, para lo cual entiendo ser enviado[37].

Los cabildos de las ciudades -y no la audiencia que tomó el papel de mediadora- representantes de los intereses de los encomendaderos, enviaron sus procuradores (Cuzco, Huamanga, Arequipa, Huánuco, Quito) que se opusieron tenazmente y apelaron al papa contra los decretos que lesionando sus intereses protegían al indio[38].

Los mismos cabildos eclesiásticos propusieron un *Memorial* donde explicaban sus oposiciones; los religiosos por su parte elevaron igualmente otro *Memorial* que el concilio aceptó en parte[39].

Nuestro concilio nunca fue aprobado, pero lo fue por medio del tercer concilio, que resumiendo sus constituciones y aceptándolo como auténtico concilio Limense II, en la propia aprobación del III se autentificaba el II.

32. Const. 77 (p. 194).
33. Const. 78 (p. 194-195).
34. *Ibid*., 195.
35. Const. 80 (p. 196).
36. *Ibid*., 208-209.
37. Vargas Ugarte, *o. c.* I. 245, Memorial de De la Peña.
38. Los procuradores protestan contra el decreto 6 (ya que el estipendio de los curas se sacaría del tributo de los indios antes de pasar a manos del encomendero), contra el 76 (donde se creaban parroquias de indios), contra el 77 (por el número de feligreses indios por parroquia), contra los 78, 79, 82, 87 y, por último, en las Constituciones de españoles (decretos 122-124) porque se prohibía mandar a los indios a las minas contra su voluntad.
39. Cf. dichos *Memoriales* en la obra de Vargas Ugarte.

c) *El Trento hispanoamericano*

Llegados a 1582 se podía decir del antiguo concilio de Loaiza: «Por la negligencia de muchos y poca ejecución de algunos vino a olvidarse casi del todo en las más de las Iglesias, de suerte que fue de poco efecto el haber proveído y ordenado en él tantas y tan saludables constituciones... y casi de la misma manera, y por la propia causa, el santo concilio de Trento se dejó de ejecutar en las más de las cosas tocantes a reforma»[40].

El arzobispo Loaiza, en 1556, decía: «Yo me hallo muy cansado, así de edad, que tengo 58 años, como los trabajos pasados, y no puedo cumplir con la carga y oficio que tengo»[41]. Y , sin embargo, no sólo realizará el segundo concilio, sino que convocará el tercero para 1575 (moría el gran prelado el 26 de octubre sin poder realizarlo)[42].

Toribio de Mogrovejo convocaba nuevamente el tercer concilio proyectado por su antecesor. El rey había escrito al virrey, el 19 de septiembre de 1580 desde Badajoz, que ha procurado todo para «que se congregasen en esa ciudad todos los prelados de su metrópoli. Vos asistiréis con ellos en el dicho concilio»[43]. Y al nuevo arzobispo le daba una real cédula donde se escribía:

> Os ruego y encargo que juntándoos para ello con el nuestro virrey de esas provincias, ambos escribáis, persuadáis a los dichos obispos para que con mucha brevedad se junten[44].

Se convocó el concilio a comienzos de 1582. Para prepararse personalmente, el arzobispo se puso en contacto directo con las reducciones de indios, de trinas, corregimientos, pueblos y no dejando de hablar y contactar con el centro, los difíciles distritos de Huánuco (donde «nunca había entrado prelado») , conociendo ya el norte y la costa. En el mismo 1582 realizó el primer sínodo diocesano de Lima, donde trató ya casi todos los puntos que ocuparán al concilio provincial, introduciendo las reformas en su propia diócesis antes que en las demás.

> Pasada la Pascua con una continuidad de trabajo y un dinamismo agotador, que será no sólo el exponente de sus primeros fervores episcopales, sino característica de toda su vida episcopal hasta la edad provecta, partió de nuevo, ahora con un panorama de viaje de mayor acometida, a Huánuco, en el sistema de contrafuertes de las dos cordilleras, la Nevada y la Negra. Allí permaneció tres meses, hasta quince días antes de la celebración del concilio, cuando ya se le habían anticipado en la ciudad y le esperaban los obispos de Cuzco, Santiago de Chile, la Imperial y el electo del Paraguay, fray Alonso Guerra[45].

Popayán pertenecía todavía a Lima[46], pero su obispo, fray Agustín de la Coruña estaba enfermo; Panamá y Nicaragua permanecían vacantes. Tres meses después llegó el obispo de Quito; y seis meses más tarde los de Charcas

40. Rodríguez Valencia, *Toribio de Mogrovejo* I, 193.
41 *AGI* Lima 300 carta a Felipe II, del 8 de abril.
42. En 1578 el virrey de Toledo intentaba todavía reunir un concilio, pero fracasó nuevamente.79
43. L. Chávez, *Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú* III, 7-9.
44. *Ibid*. Véase papeles del concilio en R. Levillier, *La organización de la Iglesia*, 160-291.
45. Rodríguez Valencia, *o. c*. I, 200.
46. Cf. L. Chávez, *o. c.* III, 330-331.

y del Tucumán. Es decir, 7 obispos, la más grande reunión de obispos hasta el siglo XIX. Eran dominicos: Pedro de la Peña, Alonso Guerra, Francisco de Vitoria; franciscanos: Diego de Medel1ín y Antonio de San Miguel; sacerdotes seculares: el arzobispo Toribio, Sebastián Lartaun y Alonso Granero. Fueron consultores: Bartolomé de Ledesma (futuro obispo de de Oaxaca), Luis López (catedrático de San Marcos, futuro obispo de Quito), José de Acosta (el primer gran teólogo misionero de la Compañía de Jesús en América); como fiscal estaba Juan de la Roca (futuro obispo de Popayán); no faltaba tampoco el poeta Martín del Barco Centenera, como tercer secretario[47].

Ayudaron al santo arzobispo en la realización y el buen término del concilio en primer lugar el padre José de Acosta, tanto en la doctrina, como en el hábil trato y en sus trabajos en España y Roma; e igualmente, mientras vivió, el virrey Martín de Enríquez.

En agosto de 1582 se abrió el concilio. Se pasó de inmediato al trabajo de lectura de los informes de las diócesis; se examinaron los concilios anteriores; en fin, se realizó todo lo necesario para comenzar a tratar el objetivo del concilio: la evangelización y defensa de los indios[48].

Por desgracia, una acusación contra el obispo de Cuzco -que el cabildo de la misma ciudad había elevado hacía tiempo-- fue a parar al concilio, en la persona de don Gregorio de Salcedo. Santo Toribio no retrocedió ante esa cuestión. «Se planteaba... un agudo problema de reforma en las alturas... Contaba América con un episcopado digno y ejemplar, sacado en su mayoría de entre los mismos misioneros de indios. Y serían pocos los puntos de reforma que plantease»[49].

Se nombró, después de muchas discusiones, a Valcázar para informarse en Cuzco de los hechos acaecidos. En ese momento murió el virrey -que tanto apoyaba a Toribio- y llegaba al concilio Francisco de Vitoria, obispo de Tucumán. Este, junto con el obispo de Cuzco, estuvieron a punto de hacer fracasar aquella magna asamblea.

Lo cierto fue que, dejando de lado el enjuiciamiento del obispo de Cuzco, se pasó a tratar los decretos, que José de Acosta había ya preparado y terminado: «en lo que toca a los decretos de doctrina y sacramento y formación, hubo toda conformidad, y se procedió con mucho miramiento y orden», escribía el arzobispo al rey el 27 de abril[50].

El 15 de agosto fue aprobada la acción segunda; el 22 de septiembre la tercera; la cuarta el 13 de octubre, y el 18 la quinta y última[51]. El mismo 18, celebró el pontifical el obispo de Charcas y predicó el padre José de Acosta. De todo esto, salió pura y altamente ennoblecida la figura del joven arzobispo, por su prudencia, piedad, tesón, santidad, inteligencia:

47. Escribe: "Al tiempo que el concilio estuvo junto, / de siete obispos graves de consejo / y el arzobispo Alfonso Mogrovejo... » (M. del Barco Centenera, *La Argentina y conquista del río de la Plata*, en Rodríguez Valencia, *o. c.* I, p. 205).

48. Cabe destacarse el informe de Falcón (CODOIN-Am VII [1867] 451-495).

49. Rodríguez Valencia, *o. c.*, 210-211. Cf. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en Perú* II, 50 s.

50. L. Chávez, *o. c.* III. 300.

51. El manuscrito del concilio puede consultarse en Biblioteca del Escorial. d-IV-8, y además en Vargas Ugarte, *Tercer concilio provincial Limense (1582-1583)*; y en Mansi, *Sacrorum concilio-rum*..., vol. 34 bis (1913), col. 193-258.

> Hubo muchas controversias y pesadumbres... Por la rectitud del dicho señor arzobispo y freno que ponía en muchas cosas, se le destacaban con muchas libertades, de que jamás le vio este testigo descomponer ni oír palabra a con que injurias ni lastimase a ninguno... mostró la gran paciencia y santidad que siempre tuvo con grandísimo ejemplo en sus obras y palabras, tan santas y tan ajustadas... [52].

Ante los 250 decretos del concilio II, éste III de Lima, con sólo 111 capítulos y más cortos, pareciera tener menos importancia. Pero su valor estriba, justamente, en la brevedad, en el sentido práctico y pastoral de sus conclusiones, más que en la presentación teológica o grandes enunciados. Se pretendía «un concilio misional que adaptara el sentido pastoral del concilio de Trento a aquellos países en sentido estricto»[53]. Un Medellín del siglo XVI.

El 20 de abril de 1583, el arzobispo, después de las primeras experiencias del concilio, podía ya decir:

> Pocos días a escribí a uestra Majestad que se havía hecho la convocación del Concilio provincial y voy a poco para ocho meses.
> Don fray Antonio de Sant Miguel obispo de la Ymperial, el más antiguo de todos, es persona muy bendita y de grande vida y exemplo de quien el Reino tiene grandísima satisfacción. Los obispos de Chile, Tucumán y Paraguay son pobrísimos y no pueden asistir en el Concilio sin pasar grandes necesidades[54].

Relata después lo que piensa sobre el obispo de Cuzco, y cómo su llegada y la de los obispos de Charcas y Tucumán fue muy negativa para el concilio. En carta del 11 de febrero de 1583 el obispo de la Imperial mostraba la solidaridad que el obispo recalcaba en sus cartas: «No se han hecho decretos para reformación... la causa ha sido las muchas demandas y capítulos que han puesto al obispo de Cuzco... »[55].

Comienza la acción primera del siguiente modo:

> En el nombre de la Santa e indivisa Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo... se reúne legítimamente... el Santo Sínodo de la Ciudad Regia (Lima).. para la exaltación de la fe y la utilidad de la Nueva Iglesia de los Indios (*novae indorum Ecclesiae utilitatem*)... [56].

Se pasa de inmediato al problema del catecismo de los indios:

> Para que los yndios que están aún muy faltos en la doctrina cristiana sean en ella mexor ynstruidos aya una misma forma de doctrina, les pareció necesario siguiendo los pasos del Concilio General Tridentino a hazer un cathecismo para toda esta provincia. Por tanto prohibe (que se) use otra interpretación o traducción en las lenguas del Cuzco (quechua) y la aymara, y para que el mismo fruto se consiga en los demás pueblos, que usan diferente lengua de las dichas, encarga y encomienda a todos los obispos que procuren cada uno en su diócesis hacer traducción el dicho cathecismo por personas suficientes y pías en las demás lenguas de su diócesis[57].

En el capítulo 4 se dice todo lo que debe enseñarse a los indios, y en el capítulo 6 se explica: «El principal fin del cathecismo y doctrina cristiana es percibir los mysterios de nuestra fée al español en romance, y al yndio también en su lengua, pues de otra suerte, por muy bien que recite las cosas de Dios,

52. El secretario del concilio en el proceso de beatificación.
53. Rodríguez Valencia, *o. c.* I. 237.
54. *AGI*, Lima 300.
55. *Ibid*.
56. Vargas Ugarte, *o. c*., 261: Mansi, col. 195.
57. Act. II, cap. 3; Vargas Ugarte. *o. c*. 323.

con todo eso se quedará sin fruto en su entendimiento como lo dice el mismo Apóstol»[58]. Y continúa:

> Cada uno de los obispos dispute y señale en su diócesis examinadores, que examinen a los que han de ser curas de yndios, y de la suficiencia, que tienen así en estas como en la lengua de los yndios... para los que han de ser curas le aprendan (al catecismo y la doctrina cristiana) y entiendan y enseñen por él (en) la lengua de los yndios[59].

Los sacramentos serán dados a los indios como a los españoles, teniendo especial cuidado, tanto en la eucaristía como en el orden sagrado:

> Porque muchos de los yndios van aprovechando de cada día en la religión christiana y es justo también combinar y disponer a los demás, para que dignamente puedan gozar de la celestial mesa. A los que su cura hallare bien ynstruydos y asaz enmendados en sus costumbres no dexe de darles el sacramento a lo menos por pascua de resurrección[60].

Se ve, entonces, sólo una medida de prudencia, pero -en principio y en los hechos- el sacramento es otorgado a los indios. Santo Toribio logró aún una mejor fórmula para la ordenación sacerdotal de los mestizos e indios: «Todo lo que por el sancto Concilio Tridentino está establecido cerca de los que son promovidos a órdenes es summamente necesarió para restaurar y conservarse la autoridad y pureza del estado eclesiástico»[61].

Es decir, el único criterio para la promoción de un candidato es su idoneidad y su virtud. Se excluye consciente y expresamente toda distinción de raza, clase social o rango económico. El concilio abre así la puerta a la ordenación de mestizos e indios. De hecho, fueron los primeros -los mestizos- los que se ordenaron rápidamente y en forma numerosa, mientras que los indios tuvieron siempre la dificultad de realizar una formación suficiente, además de que el ambiente social y familiar no les permitía alcanzar muchas veces las condiciones que se les exigían.

Para lograr todo esto, bien lo sabían los obispos, era necesario la reforma del clero. Fue allí donde se encontró la mayor oposición -y no en el campo de los religiosos, como en el concilio de México- a tal punto, que si no hubiera sido por la prudente, rápida y autorizada actuación del padre José de Acosta en Roma, quizá el concilio no hubiera tenido la aprobación romana.

La reforma del clero se fundaba en medidas prácticas, pero casi todas incluían la pena de la excomunión, porque las penas pecuniarias impuestas por Loaiza no habían sido cumplidas, y la reforma pensada por don Jerónimo había quedado sólo en el papel. Toribio se proponía realizar efectivamente la reforma -y la llevó a cabo históricamente- gracias a la pena capital con que un obispo podía castigar a sus sacerdotes: la excomunión *ipso facto*.

En primer lugar se pide a todos los obispos funden sus respectivos seminarios tridentinos:

> Por tanto este sancto synodo requiere del omnipotente Dios a todos los obispos y prelados cargándoles las conciencias quanto puede, que procuren y trabajen con toda brevedad para erigir y fundar en sus yglesias los dichos seminarios. Que de los diezmos, beneficios, capellanías, hospitales, cofradías, conforme al decreto del mismo Concilio (*sess. 23, c*.

58. *Ibid*., cap. 6, p. 325.
59. *Ibid*., cap. 17, p. 368.
60. Act. II, cap. 20, p. 331.
61. *Ibid*., cap. 30, p. 334.

18,6), ora sean rentas episcopales, ora capitulares, ora beneficiales, y también de las doctrinas de yndios, aunque sean religiosos los que las tienen a cargo se saquen tres por ciento y se apliquen... para la dicha obra de los seminarios[62].

Comienza propiamente la reforma del clero cuando se habla que debe evitarse todo tipo de «symonía»[63], es decir, el provecho económico por un bien espiritual dado.

Es, sin embargo, la *acción tercera* la que se dirige a la corrección del clero. Si se pretende esta reforma, es necesario comenzar por la cabeza:

> Ouales hayan de ser los obispos habiéndose de comenzar la reformación por ellos... (y en especial), por particular y propia razón está claro, que en donde la gentilidad de nuevo es llamada al evangelio, como en este nuevo orbe... Lo qual harán resplandeciendo por exemplo de vida y conversación sancta siendo spiritual guía de sus ovejas, no mandando con fausto secular, ni amando la torpe ganancia, ni mostrando en él demasiado regalo y aparato de sus mesa[64].

Para ello es necesario que el obispo se rodee de personas santas y doctas. Toribio tenía al doctor Antonio Valcázar como su mejor brazo derecho[65].

Los sacerdotes deberán tener un hábito que los distinga (*act. III, cap. 16*); se les prohíbe el juego (*cap. 21*); que deben estudiar continuamente (*cap. 22*); que no se ocupen de cazar (*cap. 23*); que no fumen antes del santo sacrificio (*cap. 24*), e igualmente se legisla todo lo referente al servicio de mujeres en la vida cotidiana (*cap. 18-19*) y de la honestidad con la que deben vestir éstas últimas (*cap. 38*). Todo esto tenía o podía tener pena de excomunión, que Toribio aplicó mucho en los primeros tiempos. Sobre todo se legisla sobre la absoluta prohibición de los clérigos de realizar comercio, «tractos y contractos» (*cap. 4-6*).

Para alcanzar todo ellos es necesario organizar todo un sistema de visitas. De esto se ocupa la *actio quarta*. En primer lugar, debe el mismo obispo visitar su diócesis, y esta era la ocasión misionera con la que contaron los grandes obispos (*act. IV, cap. 1*). Pero además, podían igualmente hacerse ayudar por procuradores (*cap. 2*). Se indica todo lo que debe hacerse en una visita (*cap, 3-6*).

El concilio se ocupó por último de la organización misma de las misiones. Esta, como siempre, se funda en las doctrinas o reducciones:

> La vida cristiana y celestial que enseña la fe evangélica, pide y supone tal modo de vivir , que no sea contraria a la razón natural e indigna de hombres y conforme al Apóstol, primero en lo corporal y animal que (en) lo spiritual e ynterior, y así nos parece que ymporta grandemente que todos los curas... se tengan por muy encargados de poner particular diligencia en que los yndios, dexadas sus costumbres bárbaras y de salvajes se hagan a vivir con orden y costumbres políticas... que en sus casas tengan mesas para comer y camas para dormir[66], que las mismas casas o moradas suyas no parezcan corrales o de ovejas sino moradas de hombres en el concierto y limpieza y aderezo y las demás cosas... [67].

62. *Ibid*., cap. 44, p. 341.
63. *Ibid*., cap. 32, p. 336.
64. Act. III, cap. I, p. 342-343.
65. Cf. Rodríguez Valencia, *o. c.* II, 400-429.
66. Cuando se realizó el inventario de los bienes de santo Toribio no se encontró en su habitación cama alguna, porque siempre había dormido en el suelo (Cf. Rodríguez Valencia, *o. c.* II, 454).
67. Act. V, cap. 4, p. 373-374.

En esas doctrinas deben organizarse escuelas para los muchachos indios (*act. II, cap. 43*), a los hechiceros debe apartárselos de los demás (*cap. 42*). En verdad, todo el concilio ha decretado cada capítulo para el bien de las *doctrinas*, por lo que debe entenderse que dicho concilio fue enteramente misionero, y pensado principal, y casi solamente, para los indios; pues, de hecho, no existen decretos para españoles.

Junto a los decretos conciliares se adjuntaba un catecismo aprobado por el concilio, catecismo único en quechua y aymara, escrito por Acosta, y traducido por el catedrático de lengua de San Marcos, el criollo Juan de Balboa, canónigo, y Alonso Martínez, prebendado de Cuzco, y otros. Se aprobaron además dos cartillas: La *Exhortación breve* para «los indios que están muy al cabo, para que el sacerdote o algún otro los ayude a bien morir», y la *Plática breve* en que se contiene «la suma de lo que ha de saber el que se hace cristiano». Ambos en castellano y lengua quechua y aymara. Por último se aprobó igualmente el *Sumario de los privilegios concedidos a los indios*, y una *Introducción* de las ceremonias y ritos que deben usarse con los indios.

Gracias a los trabajos de José de Acosta, el concilio será por fin aprobado e impreso, y se permitirá la ejecución en todo el reino gracias a la real cédula de 1591.

Esta aprobación, sin embargo, no fue fácil. El mismo arzobispo temía que no llegara nunca a tener el *placet* romano y real:

> Juntámonos ocho prelados con mucho trabajo y gasto. (Las dilaciones y oposiciones) son un notable daño y agravio a los yndios porque para su doctrina y administración de sacramentos y buen govierno christiano se avían proveydo muchas cosas y muy importantes de que se esperava gran fructo para su conversión, y con la ocassion dicha de mandar el Audiencia suspender el Concilio todo se destruye[68].

Efectivamente, y como en casi todos los otros casos, se levantaron protestas de parte de los clérigos, ya que era un concilio de reforma que afianzaba la autoridad episcopal; de los encomenderos, porque defendía al indio, etc.

Como hemos dicho, la labor tesonera e inteligente de José de Acosta hizo que la congregación del concilio aceptara las actas y decretos en 1588, y que el rey le diera las ejecutoriales en 1591[69]. Su importancia en toda la historia de la Iglesia colonial es central; puede decirse análogamente que fue el Trento sudamericano, pero con el sentido misionero que Trento no tuvo.

d) *Cuarto y quinto concilios*

Toribio realizó todavía el IV concilio provincial de Lima en el 1591[70]. Asistieron, el mismo arzobispo, Gregorio de Montalvo del Cuzco, junto con los procuradores y prelados de las órdenes. Se ocupó principalmente de la jurisdicción episcopal ante las exenciones de los religiosos: «Que los frailes no puedan administrar sin licencia y examen del ordinario»[71].

Sólo los obispos pueden fijar el salario de los sacerdotes en doctrinas (*cap. 4*); «que los religiosos paguen a la quarta funeral por deberla como la deben

68. *AGI*, Lima 300, en carta al rey del 26 de septiembre de 1586.
69. R. Levillier, *La organización*... II, 312.
70. Véase el texto en Vargas Ugarte.
71. Capítulo III.

conforme a derecho a los obispos» (*cap. 20*). Las doctrinas que atienden los religiosos «están sujetas a la visita, punición y correction (del obispo)... ansi mesmo de la declaración de la Congregación de los Ilmos. Cardenales intérpretes del dicho Sancto Concilio de Trento» (*cap. 1*).

El concilio se reunió el 27 de enero, y concluyó sus trabajos el 15 de marzo de 1591.

El V concilio Limense se celebró el II de abril de 1601. Además del arzobispo, asistieron igualmente el obispo de Quito, Luis López de Solís, y el de Panamá, Antonio de Calderón. Nada de importante puede ser tenido en cuenta, sino sólo el hecho mismo de la expresión de la colegialidad episcopal, a la que Toribio de Mogrovejo fue tan fiel[72].

Años después, en 1613, el arzobispo Lobo Guerrero intentará todavía convocar a un nuevo concilio: «Por el Santo Concilio Tridentino está dispuesto que en cada arzobispado se hagan los Concilios Provinciales de tres en tres años (después) de cinco en cinco años; por Breve dado en Roma *apud Sanctum Petrum* en 15 de abril del año de 1583 prorrogó el dicho tiempo a que fuese de siete en siete años»[73].

El arzobispo proponía un nuevo concilio «para extirpar las ydolatrías tan arraigadas en los miserables yndios»[74]. Por ello pide se confirmen por reales cédulas las convocatorias. De hecho, fracasó dicho proyecto.

3. *Los concilios mexicanos*

En México se efectuaron desde 1524 reuniones de misioneros -que han sido denominadas juntas apostólicas- y después, con la presencia del episcopado se efectuaron las llamadas juntas eclesiásticas[75]. Sin embargo, ninguna de dichas reuniones puede considerarse un concilio, aunque en el sentido de la Iglesia primitiva son auténticos sínodos episcopales, en ocasión de cuestiones de grave importancia apostólica.

a) *El primer concilio*

Habiéndose realizado en Lima, gracias a la labor creativa de Loaiza, el primer concilio provincial de América, el arzobispo Montúfar, por razones análogas a las de la jurisdicción peruana, convocó un concilio provincial[76].

Cabe destacarse que los concilios provinciales tuvieron una tal importancia en México, que pareciera que no se sintió la necesidad de realizar sínodos diocesanos. Excluyendo la región guatemalteca y yucatana, ningún obispado efectuó sínodo local. Esto nos muestra la importancia que la capital mexicana tenía sobre toda la meseta y las costas del Seno mexicano y el mar del Sur. La

72. Cf. R. Vargas Ugarte, *Concilios limenses* III.
73. *AGI*, Lima 301, carta del 30 de abril de 1613.
74. *Ibid*.
75. Véase en nuestra obra *El episcopado latinoamericano*, CIDOC, Cuernavaca 1970, segunda parte.
76. Las juntas de obispos se reunieron el 1 de mayo de 1532 (Fuenleal y Zumárraga), el 30 de noviembre de 1537 (Zumárraga. Marroquín, Zárate y Quiroga), en 1539 (Zárate, Zumárraga y Quiroga), y las de 1544 y 1546 ante la crisis de las Leyes Nuevas.

unidad del imperio azteca, de las audiencias de México y Guadalajara, del virreynato, del arzobispado, permitían realizar concilios donde asistían la totalidad de los sufragios y las resoluciones adoptadas podían ser aplicadas en todas las diócesis.

Fue así que Montúfar, el 1 de noviembre de 1555, decía: «Para que el remedio fuese universal y se estendiese a toda esta *Nueva Yglesia* conboqué a todos los obispos sufragáneos a Concilio, los cuales han benido»[77]. El concilio debía comenzar el 29 de junio, pero de hecho se iniciaba en julio de 1555.

Consideraremos lo que atañe a la labor misionera entre los indios, que los concilios constituyen y orientan.

Así se realizaba la más grande asamblea que México había presenciado desde la conquista de Cortés, con la presencia del virrey y otras autoridades. Asistieron el mismo arzobispo, Vasco de Quiroga de Michoacán, fray Martín de Hojacastro de Tlaxcala, fray Tomás Casillas de Chiapas, Juan de Zárate de Oaxaca -que murió durante la celebración del concilio-, además el presbítero Carbajal con poderes de Marroquín, los deanes de las catedrales de Tlaxcala, Guadalajara y Yucatán, y los prelados de las órdenes[78].
En el *Prólogo* se dice:

> Y nos deseando imitar a nuestros predecesores, y en cumplimiento de lo que por los Sagrados Cánones nos es mandado, en estas Partes Occidentales tantos siglos pasados sin conocimiento del Santo Evangelio, y agora llamados en la última edad al conocimiento de nuestra Santa Fe Catholica tan innumerable gente bárbara y idólatra, puestos ya debajo de la obediencia de la Iglesia Católica celebramos el primer Concilio Provincial en este presente año... [79].

El concilio trató lo propuesto en 93 largos capítulos. Fue impreso ello de febrero de 1556, en México, por Juan Pablos Lombardo[80].

El concilio se ocupó de los sacramentos[81], del culto[82], de la jurisdicción episcopal[83], y especialmente de la reforma del clero[84]. Cabe destacarse el texto de algunos capítulos.

El valor kerygmático es puesto en primer lugar:

> Por quanto todo el bien de nuestra Religión Christiana consiste en el fundamento de nuestra Santa Fé Catholica sin la cual ninguna cosa (es) firme... establecemos y ordenamos, que de aquí en adelante, todos los Rectores y Curas... sean diligentes en enseñar a sus Parroquianos (la Doctrina Cristiana)[85].

La predicación en la lengua de los naturales debe ser seria y previamente examinada por los que la conocen suficientemente. «Asimismo ninguna Doc-

77. *AGI*, México 336, el llamado «tomo de Montúfar», 119 C.
78. Nicaragua se encontraba vacante ante el martirio de Antonio de Valdivieso; y también Guadalajara, después de la muerte de Gómez de Maraver (Cf. Lorenzana, *Concilio* I, 6; el texto se encuentra en castellano en el mismo tomo: p. 33-184).
79. Lorenzana, *o. c.*, 35.
80. *Ibid*., 184. Cf. J. A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio*, México 1963, 29-36.
81. Bautismo en capítulos 2, 26, 32 y 67; penitencia en 7 y 10; matrimonio en 32, 38-43 y 71- 72; eucaristía en 7, 33 y 64; autos sacramentales en 27.
82. Capítulos 18-23, 28 y 66.
83. Licencia para confesar (cap. 9 y 60). edificar iglesia (cap. 35), fundar cofradías (cap. 75), etcétera.
84. Desde el capítulo 44 al 69.
85. Cap. I; Lorenzana, *o. c.* I. 3R.

trina se traduzga en lengua de Indios, sin que primero pase por la censura y examen de Personas religiosas y eclesiásticas que entiendan la lengua»[86].

Al mismo tiempo -y según el mismo criterio de seriedad y tradición- se legisla la administración del bautismo: «Que ningún adulto sea bautizado, sin que primero sea instructo en la Fe Catholica (es decir), sin que primero sea suficientemente instruido en nuestra Fe Catholica, y limpio, y examinado, así de ídolos, como de los Ritos antiguos, y casado legítimamente... »[87].

Contra lo que muchos han opinado, dice expresamente el Concilio:

> Que se pueda dar el Sanctísimo Sacramento de la Eucharistía a los Indios y Negros de nuevo convertidos, sobre la cual les encargamos (a los ministros) en que no comuniquen indiferentemente tan alto Mysterio, (pero) pueden administrar este Sacramento a los Indios y Negros, en que en conocieren que tienen aparejo y vieren señales de devoción[88].

El Concilio se ocupó fundamentalmente de la reforma del clero. Por una parte se determina tomar un examen a todos los candidatos (*cap. 44*); se cuida especialmente de su honestidad (*cap. 47-48*); se le prohíbe el juramento en nombre de Dios o el altar (*cap. 49*); lo mismo que la compañía de mujeres (*cap. 51, 54, 57*); no debe llevar armas (*cap. 55*). Y sobre todo, lo que despertó el mayor revuelo, fue que se prohibía hacer a los sacerdotes todo comercio (*cap. 56*). Además el salario del sacerdote doctrinero era fijado por el rey y el encomendero, y no debía pedirse a los indios ningún tributo (*cap. 59*).

Sobre las reducciones de indios -que serán imitadas en Perú, Nueva Granada, Paraguay y Brasil- declara:

> Que los indios se junten en Pueblos, y vivan políticamente. Grandes inconvenientes se hallan de vivir los Indios tan derramados, y apartados unos de otros por los campos, montes y sierras, y donde muchos de ellos viven, más como bestias que como hombres racionales y políticos, de donde se sigue, que con gran dificultad son instruidos... (por ello) es necesario estar congregados y reducidos en Pueblos, y lugares cómodos y convenientes y no sean privados de todo beneficio espiritual y temporal y en la execución de lo sobredicho pongan los Diocesanos cada uno en su Obispado muy gran diligencia, en que los Indios se junten, porque no será pequeña predicación trabajar de primero hacer los hombres políticos, y humanos, que no sobre costumbres ferinas fundar la fe, que consigo trae por ornato la vida política, y conversión christiana y humana[89].

En todo esto es Vasco de Quiroga quien imponía su temple y mostraba el gran efecto evangélico y misionero realizado en sus «pueblos hospitales» de Michoacán.

Se trataron muchas otras cuestiones de la vida de la «nueva cristiandad»: sobre el examen y doctrina de los indios (*cap. 65*); que toda traducción de doctrina cristiana debe ser previamente aceptada por la Iglesia (*cap. 69*); se prohíben las danzas paganas o idolátricas, y se llama la atención a la supervivencia de las antiguas religiones a través de las fiestas cristianas (*cap. 72*); las músicas indias están bien, pero deben usárselas con mesura en las celebraciones litúrgicas (*cap. 66*).

Los obispos se imponían a sí mismos un deber imposible -como ya lo hemos visto aun en los obispados europeos- de visitar sus diócesis una vez al año (*cap. 92*).

86. *Ibid*., cap. 69, p. 144.
87. *Ibid*., cap. 2, p. 42-43.
88. *Ibid*. , cap. 64, p. 138.
89. *Ibid*., cap. 83, p. 147-148.

Después de cinco meses de trabajo, el concilio leyó y promulgó los capítulos, los días 6 y 7 de noviembre de 1555.

Sólo por la bula del 26 de enero de 1563, *Benedictus Deus* de Pío IV, se aprobaba en la santa sede el concilio, que se le daba rango de ley del Estado por la real cédula del 12 de julio de 1564. En esta real cédula, Felipe II proponía la realización de un nuevo concilio, con el motivo especial de «recibir» el concilio Tridentino que acababa de terminar sus trabajos y de solucionar muy diversas cuestiones pendientes desde el primer concilio[90].

b) *El segundo concilio*

Convocado igualmente por Alonso de Montúfar, se reunieron los obispos de Tlaxcala, Fernando de Villagómez; del Yucatán, Francisco de Toral; de Chiapas, Tomás Casillas; de Guadalajara, Pedro de Ayala; de Oaxaca, Bernardo de Alburquerque. Faltaban los obispos de Michoacán, Guatemala y Vera Paz[91] .

El 12 de diciembre de 1565 se terminaban las sesiones del concilio. Los obispos habían enviado al rey un documento donde evidenciaban su intención primariamente misionera:

> Suplicamos a Vuestra Magestad con grande instancia mande proveer de ministros así clérigos como religiosos, que sean tales, para que con doctrina y exemplo nos ayuden a la conversión destos naturales[92].

El concilio sólo decretó 28 capítulos[93].
Se insiste más claramente sobre el estudio de los idiomas primitivos:

> Necesario es para la conversión de los Naturales saber sus lenguas, pues sin entenderlas no pueden ser bien doctrinados, ni administrados en los Santos Sacramentos. Ordenamos y mandamos que todos los curas pongan gran diligencia en de prender las lenguas de sus distritos, so pena que, siendo negligentes en esto, serán removidos de el Pueblo en que estuvieren, y no serán proveídos en otro[94].

Se indica sobre todo, nuevamente, acerca de la reforma del clero:

> Por quanto es cosa muy prohibida por todos los Concilios, así Generales, como Provinciales, y todos los Derechos claman, y dan voces a que las personae Eclesiásticas no traten, ni contraten, como lo hacen los Legos, porque de semejantes contratos y negocios se da muy mal exemplo[95].

Se trata, a continuación, un grupo de problemas que se propone el concilio reformar, como la mutua caridad entre ambos cleros -seculares y religiosos- (*cap. 20*); la honestidad en la vestimenta (*cap. 22*); el que no se cobren

90. En carta del 1 de marzo de 1565 (*AGI*, México 336, tomo 65 C).
91. Esta última diócesis es olvidada por M. Cuevas, Historia de la 19lesia II, 95.
92. *AGI*, México 336, tomo de Montúfar, 28 C.
93. En el prólogo puede considerarse una verdadera «teología guerrera»: «Este es el cargo del bienaventurado S. Pedro, este es el General y Cabeza de la Iglesia militante, y sus sucesores a quien Jesucristo les dio otros acompañantes por capitanes... y son menester para esta batalla... » (Lorenzana, *o. c.* I, 186-187).
94. Cap. 19, p. 199.
95. Cap. 28, p. 205.

tributos a los indios (*cap. 26-28*). Se exige igualmente que cada sacerdote tenga su sagrada Escritura (*cap. 18*)[96].

c) *El tercer concilio*

Bajo la presidencia del arzobispo Moya de Contreras, a nuestro concilio asistieron los obispos de Guatemala, Gómez de Córdoba; Michoacán, Medina y Rincón; Tlaxcala, Diego Romano; Yucatán, Montalvo; Guadalajara, Domingo Alzola; Oaxaca, Bartolomé de Ledesma. Los de Chiapas, Comayagua y Manila no pudieron asistir .

Concurrieron los cabildos eclesiásticos, los provinciales de las órdenes religiosas, clérigos religiosos, teólogos, profesores y doctores de la universidad, virrey, oidores y otras autoridades delegadas del patronato. Además de los decretos del concilio, se imprimieron, igualmente, dos catecismos (uno mayor y otro menor o Cartilla de doctrina cristiana) , y además un Directorio para confesores[97].

La influencia del concilio toledano recientemente celebrado -en los años 1582-1583- es ciertamente de importancia[98].

El III concilio provincial Mexicano se reúne para aplicar nuevamente las decisiones de Trento, y para revisar las disposiciones del I y II concilio provincial. Se tiene ante los ojos, además, el III concilio Limense y otros realizados en Europa[99]. El concilio realizó una gran labor de consulta de teólogos, órdenes religiosas y otras personalidades, que permiten al historiador hacerse mejor idea de la realidad y del juicio de los obispos con respecto al problema misional.

El 1 de febrero de 1584 se convoca el III concilio, y se fija la apertura para el día 6 de enero de 1585 (aunque de hecho se inició el 20 de enero)[100].
El problema central fue la situación deplorable en que se encontraban los indios. Cupo una destacadísima actuación a los padres Salcedo y Plaza, a quienes se los hace autores de decretos y del texto castellano y latino. El concilio terminó en octubre, siendo proclamado en público pregón los días 18 y 20 del mismo mes del año 1585. Fue el maestrescuela Francisco de Beteta el que, apoderado de los obispos, presentó en Roma los textos. Fue impreso sólo el 9 de febrero de 1621.

Entre los *Memoriales* presentados cabe destacar los del padre de la Plaza 101, donde se dice: «Mirando la falta de doctrina que los indios tienen, y lo poco y mal que se les enseña, y los pocos medios que los curas ponen para

96. Además se trató sobre el culto (cap. 8-13 y 15-17), confesión (cap. 3-5), matrimonio (cap. 6), sobre gratuidad en la administración de los sacramentos (cap. 2), etc.
97. Cf. B. Navarro, *La Iglesia y los indios en el III concilio Mexicano (1585)*, México 1945, 18.
98. En el concilio mexicano se puede observar la influencia, además del nombrado, de los concilios de Milán (se cita del I al Y), de Granada, Cádiz, Limenses (del I al III), de Aranda (Toledo), Compostela, Maguncia, Tarragona. Basilea, Sevillano, Valladolid, Burgos, etc.
99. Cf. J. A. Llaguno, *o. c.*, 234. Las actas del concilio pueden consultarse en los Manuscritos 266-269 de la Bancroft Library (Berkeley, en California).
100. *AGI*. Guatemala 156, fecha indicada por el obispo Gómez de Córdoba, en carta del 22 de e~o.
101. Cf. F. Zubillaga, Tercer concilio Mexicano: Archivum (Roma) 30 (1961) 180-244; J. A. Llaguno, *o. c.*, 46 s.

ayudarlos, no sé cómo se sosiegan los prelados, hasta poner remedio en una tan gran necesidad»[102].

Otro *Memorial* fue el del gran misionero -treinta años entre los zapotecas- del obispo de Oaxaca, Pedro de Feria. Le tiene muy intranquilo el estado en que se encuentran los indios. No ve otro medio mejor, tanto para educarlos como para evangelizarlos que «juntarlos y hazer congregaciones dellos, poniendo en cada pueblo todos los que en el sitio y lugar que se señalare cupieren»[103].

Veamos en primer término la carta dirigida al rey por el concilio[104]. En ella se piensa primeramente en la necesidad de unificar la acción misionera bajo la autoridad de los obispos, lo que significa, evidentemente, la reducción de las exenciones de los religiosos. Por ello se pide que los religiosos no hagan función de «cura de almas»[105]:

> El fin del Sancto Concilio es que estas ovejas conozcan que tienen pastor y obispo, y que el cura regular (religioso) que las administra es con su poder (del obispo) y autoridad, y por su orden y dirección las a de apacentar y doctrinar y para el exceso e incuria desto se encamina la visita, la cual si personalmente la a de hazer el obispo es cosa evidente (en caso contrario) que el Sancto Concilio y decretos sanctos se frustran[106].

La segunda parte de esta carta habla de las erecciones de las diócesis. La tercera nos interesa sobremanera. En ella se describe la realidad en que se encuentran los indios (repartimentos, minas, obrajes, guerra chichimeca), y los ultrajes que la autoridad eclesiástica recibe de la civil. El indio es tratado en teoría con el respeto que exige la dignidad de la persona humana. Con un derecho propio a la libertad. Sin embargo, la realidad muestra que son tratados como esclavos: « ...porque los juezes que se an nombrado destos obrajes, como su blanco es su salario e interés los corrompen y vencen con dinero»[107].

El indio es considerado como un neófito. Para poder terminar la evangelización se pide que el rey ayude a los prelados en obligar a todos los religiosos y seglares a aprender la lengua del país, pero igualmente se indica que debiera elegirse la más importante lengua de cada diócesis e imponerse como oficial en cada región. Se piden igualmente facultades para aplicar con suma dureza penas contra la idolatría.

Las disposiciones generales del concilio mexicano III fueron las siguientes, en lo referente al indio y considerando su dignidad personal. El indio es comprendido como una persona con capacidad intelectual, y moral, aunque con suma «rudeza»[108], por ello mismo los obispos se presentan con una actitud paternalista: protectores del indio. Piden para ellos el derecho a todos los sacramentos -menos el del orden-, un justo salario, la libertad propia de su dignidad natural[109].

102. *Manusc*. *268*, fol. 160 v.
103. *Ibid*. , fol. 179 r .
104. J. A. Llaguno, *o. c.*, 135.
105. *Manusc. 269*, fol. 424.
106. J. A. Llaguno. *o. c.*, 292.
107. *Ibid*., 252.
108. *Manusc. 267*, fol. 5; Llaguno. *o. c*. 176.
109. En la Junta de 1539 se permitía sólo dar a indios las órdenes menores; en el I concilio se prohibió que recibieran ninguna orden; en el II se indica: «ni yndios ni mestizos así descendientes de yndios como de moros en el primer grado, ni mulatos en el mesmo grado» (*Ibid*., fol. 10 v.).

En la sesión del 18 de mayo, se discutió la cuestión de si era lícito encomendar a los indios realizar sin discreción labores en la agricultura, las minas o los edificios públicos. Después de haberse estudiado en la reunión pública del 28 del mismo mes, los obispos deciden reprobar los repartimientos y la mita, ya que se vulnera la dignidad y libertad del indio.

En el orden espiritual, el concilio decretó, en primer lugar, la urgencia de la instrucción religiosa del indio, en el sentido indicado por el catecismo del concilio[110].

Es decir, se da la primacía a la predicación y a la misión sobre todo otro deber: «Cristo, buen pastor, buscando una oveja perdida, dejó las noventa y nueve en los montes»[111].

El catecismo del concilio debe ser usado por todos -clérigos y religiosos- bajo pena de excomunión[112]; todos los domingos y al menos durante una hora debe impartirse la doctrina cristiana[113]. En adviento y cuaresma la enseñanza se intensificaba. Se debía hacer un padrón con los niños para que los padres los enviaran a la doctrina, y para ello se organizaban escuelas y colegios[114]. Pero la doctrina no debe llegar sólo a los niños, sino igualmente a los adultos, y principalmente a éstos, aunque se encuentren en lugares o trabajos muy difíciles: «Hay muchos lugares en esta provincia, en que muchos siervos esclavos cargados de cadenas, y muchísimos indios, son detenidos en las minas, o encerrados en cárceles, los cuales carecen de la doctrina necesaria para la salvación, no sin detrimento y cargo de conciencia de aquellos que así les tienen oprimidos, ni sin gran dolor de los obispos»[115].

No sólo el catecismo estaba en lengua náhuatl, sino que se exigía para los beneficios y para ir a las doctrinas saber la lengua indígena («*propia sua materna*»)[116].

Con respecto a los sacramentos, nuestro concilio continuó la tradición americana del siglo XVI.

En primer lugar, «Los sacramentos de la religión cristiana no se administren a los que no la conocen»[117]; en segundo lugar, indica las exigencias y rectitud con las que el ministro debe administrarlos[118]; por último, estipula que no puede sacarse ningún beneficio económico en esta administración[119].

Acerca de la eucaristía el concilio decretaba (según era habitual en esa época en franco progreso, a los comienzos de la evangelización americana):

> Atendiendo a que es ya muy frecuente el uso de la Sagrada Eucaristía, no puede bajo este aspecto aprobarse en verdad el celo imprudente de algunos, que quieren impedir que la reciban los indios y los esclavos, que como niños recientemente nacidos a la Fé cristiana, necesitan de tan saludable sacramento[120].

110. Citaremos de Mansi. vol. 34: "De doctrina christiana rudibus tradenda», L. I, tít. I (col. 1024).
111. *Ibid*., tit. I, 1: «De predicatione verbi Dei" (col. 1024).
112. *Ibid*., col. 1024.
113. *Ibid*., 3 (col. 1015).
114. Véase lo que diremos de la enseñanza.
115. *Ibid*., tit. 1,6.
116. *Ibid*., 3. Si no saben la lengua "perderán su oficio y beneficio". Existía para ello la cátedra de lenguas mexicanas en la universidad mexicana.
117. *Ibid*., Lib. I, tit. I, "De sacramentis», 1 (col. 1027).
118. *Ibid*., Lib. III, tit. II, "De administratione", I (col. 1087).
119. *Ibid*., Lib. I, tit. I, I (col. 1028).
120. *Ibid*., Lib. III, tit. II, «De vigilantia». 3 (col. 1091).

En un cierto sentido los pocos clérigos indios tuvieron ventajas sobre los otros, en el uso de sus lenguas, condición indispensable para poder tener un beneficio o doctrina[121].

El matrimonio de los indios debe ser libre, y no exigido por sus amos o patrones. No pueden comprar sus esposas; debe ser monógamo, indisoluble e inválido en proximidad familiar o consanguinidad[122].

El concilio también legisló acerca de las «reducciones»: «Siendo sabido que los indios habitan dispersos en lugares ásperos y montañosos, y que huyen del trato civil y comunicación de los hombres (españoles), de lo que resulta que ni deponen sus bárbaras y crueles costumbres, ni reciben la sana doctrina... (así que los indios) no vivan dispersos en las soledades, sino que *se reduzcan a pueblos* numerosos y vivan en sociedad»[123].

Además se proponía una cierta educación popular: «Donde los niños indios aprendan a leer y escribir, y sean también instruidos en la doctrina cristiana, enseñándoseles la lengua castellana, pues esto es muy conveniente para su educación cristiana y civil»[124].

Se prohíbe que se impongan a los indios penas pecuniarias, y además propone todo un sistema de defensa del indio: a los sacerdotes se negaba el derecho de utilizar a los indios en sus propios campos sin pagarles; de hacer comercio con ellos, de pedirles un tributo por la administración de los sacramentos[125].

El concilio, por último, se propone luchar contra la antigua religión, contra las idolatrías que los indios continuaban a veces cometiendo: «Se ha de evitar con suma diligencia que no quede en ellos impreso vestigio alguno de su antigua impiedad, (que) vuelvan otra vez como perros al vómito de la idolatría»[126].

En fin, y en unas pocas palabras, el mismo concilio resume su objetivo:

> Los obispos y gobernadores de estas provincias y reinos debieran pensar que ningún otro cuidado les será más estrechamente encomendado por Dios, que el proteger y defender con todo el afecto del alma y paternales entrañas a los indios recién convertidos a la Fe, mirando por sus bienes espirituales y corporales[127].

Terminado el concilio, en carta del 1 de diciembre de 1585, el mismo arzobispo comunicaba: «El Concilio Provincial se abrió a 20 de enero deste año... y se comenzó a publicar el día de San Lucas 18 de octubre, y se acavó y se disolvió el domingo siguiente veynte... »[128].

Se adjuntó al concilio un *Directorio de confesores*, en el cual se especificaban tres puntos: 1. «Acerca de los indios, vejaciones, agravios e otras injusticias que contra ellos se cometen». 2. «Acerca de los repartimientos de los indios a labores, casas y minas». 3. «Acerca del repartimiento de los indios para minas». En esto el virrey Villamanriquez no ocultó su descontento. Por su parte los religiosos se opusieron igualmente a que la autoridad del obispo

121. *Ibid*.: «… in hac provintia sic necessitas ministrorum maternam indigenarum linguam callentlum... ».
122. Son las mismas disposiciones de Trento (*Ibid*. , Lib. IV, tit. I, "De sponsalibus», 4-10).
123. *Ibid*., Lib. I, tit. I (col. 1028).
124. *Ibid*., col. 1026.
125. *Ibid*., Lib. III, tit. XX. 1-6 (col. 1139 s).
126. *Ibid*., Lib. I, tit. I (col. 1027).
127. *Ibid*., Lib., V, tit. VIII. 2 (col. 1157).
128. *AGI*, México 336.

pudiera ejercerse en la visita de las doctrinas de los indios y en el nombramiento de los doctrineros. Los mismos cabildos eclesiásticos recelaban el aumento de poderes episcopales. Y en fin, las audiencias, celosas de los derechos patronales veían con malos ojos el intento de los obispos de independizar a la Iglesia en los nombramientos para beneficios y otras cuestiones.

Las oposiciones de parte de los religiosos, de los cabildos y aun de la audiencia dificultó la aprobación en el consejo. Además, el 3 de febrero de 1587, por la constitución *Inmensa*, Sixto V disponía que los concilios provinciales debían ser aprobados en Roma. Sólo el 28 de octubre de 1589, por el breve *Romanum pontificem*, se dio la aprobación final. Por su parte, Felipe III sólo en 1621 daba la posibilidad de imprimirse, real cédula que se integrará a la *Recopilación*, Lib. I, tit. VIII, ley 7. Rigió sobre los obispados novohispanos, sobre la jurisdicción del futuro arzobispado de Guatemala y además en Filipinas. El padre Plaza fue encargado de redactar el catecismo del concilio[129]. En México se intentó todavía celebrar un concilio en 1622, en virtud de la real cédula del 9 de febrero de 1621, pero fracasó[130].

4. *Los concilios de Santo Domingo, Santa Fe de Bogotá y de La Plata*

Después de los grandes concilios de Lima y México celebrados en la segunda parte del siglo XVI, hubo un nuevo movimiento conciliar, dependiente de dichos concilios, y que constituyeron las iglesias neogranadina, caribe y platense. Se trata de tres concilios provinciales celebrados por los mismos motivos y en el decenio de 1620 a 1630.

a) *El concilio I de Santo Domingo*

La zona Caribe, del arzobispado de Santo Domingo, tuvo también sus asambleas sinodales[131]. En una carta de fray Manuel de Mercado, obispo de Puerto Rico (1572-1577), del 1 de marzo de 1573[132], explica al consejo que no podrá asistir al concilio provincial. No puede tratarse sino de un concilio en Santo Domingo que debió fracasar; al menos no hemos tenido noticia que se haya celebrado, y, por otra parte, se especifica que el de 1622 fue el primero que hubo en la arquidiócesis[133].

129. Sobre la aprobación del concilio cf. *Bullarium Romanum* IV (1685) 350; véase sobre el padre Plaza E. Burrus, *The autor of the Mexican council catechism*: The Americas XV/2 (*1958*) *171-178*.

130. La corona tenía igual política para Santo Domingo, Santa Fe y La Plata, como veremos. Francisco de Rivera habla sobre la posibilidad del concilio (carta del 4 de junio de 1622; *AGI*, Guadalajara 56); Galdo de Honduras escribe sobre su convocación (*AGI*, Guatemala 164, en carta del 1 de junio del mismo año).

131. Fray Ciprino de Utrera comentó *Los sínodos del arzobispado de Santo Domingo*: Clío (S. Domingo) XXII /100 (1954) 141-173.

132. *AGI*, Santo Domingo 172.

133. El arzobispo Andrés de Carvajal, en carta del 17 de julio de 1576 informa que ha celebrado un sínodo diocesano el 7 de julio, aclarando que no pudo realizar el concilio provincial porque los sufragáneos no podían asistir (*AGI*, Santo Domingo 93). Juan de las Cabezas, obispo de Cuba, en carta del 24 de junio de 1606 habla de la celebración de un concilio provincial (*AGI*, Santo Domingo 150), pero debió igualmente fracasar, como el de Santa Fe de Bogotá.

Al aprobarse el concilio Mexicano III en 1621, hubo una como renovación del movimiento conciliar, y el rey, por repetidas reales cédulas, propuso a los diversos metropolitanos convocar concilios provinciales. A la sede dominicopolitana acababa de llegar el arzobispo fray pedro de Oviedo, monje bernardo, que gobernó la sede durante nueve años (de 1621 a 1630). De inmediato convocó a sus sufragáneos a concilio provincial, que se celebró desde el 21 de septiembre de 1622 al 26 de febrero del año siguiente. Escribían los obispos una carta conjunta el día 4 de febrero de 1623 en Santo Domingo[134].

Estuvieron presentes el arzobispo Pedro de Oviedo; el obispo de Puerto Rico don Bernardo de Balbuena (1623-1627), que no sabemos si llegó en 1622 o 1623[135]; el obispo de Coro-Venezuelas fray Gonzalo de Angulo (1619-1633)[136]. No pudiendo asistir fray Alonso Toledo y Armendáriz, obispo de Cuba (1612-1624), envió como procurador a don Agustín Serrano de Pimentel[137]. Se encontró presente también el procurador de la abadía de Jamaica, Francisco Serrano[138].

El concilio consta de siete sesiones de desigual extensión. En Santo Domingo el exterminio de los indios había sido tal, que, por ejemplo, cuando se refiere el concilio al hecho de que a los ignorantes de la religión cristiana no debe impartírseles el bautismo, se refiere exclusivamente a los negros (*etíopes* o *bozales* como se les nombraba)[139].

Sin embargo, numeroso todavía en Venezuela, el indio fue preocupación constante del concilio. Vemos en la zona Caribe una situación muy distinta que en el continente. El concilio niega que los indios puedan ser ordenados sacerdotes[140] y pone trabas para que aun los mismos mestizos alcancen ese orden sacramental.

b) *El concilio I de Santa Fe de Bogotá*

El concilio provincial santafereño de 1625 tuvo una larga prehistoria. Fray Luis Zapata de Cárdenas, arzobispo de Santa Fe, escribía en carta del 31 de agosto de 1583, en Santa Fe, que desde el inicio de su gobierno había tenido la intención de convocar un concilio provincial[141]. En un comienzo había sido causa de oposición el obispo de Santa Marta (fray Juan Méndez, OP), después el de Cartagena (fray Dionisio de Sanctis), y por último, cuando llegaron sus sucesores, se encontraron nuevas complicaciones.

Fray Sebastián de Ocando, OFM, nuevo obispo de Santa Marta, tenía escrito en sus bulas que era sufragáneo de Lima; evidente error que debió cometerse en Roma. Pero, al fin, se hizo presente en la convocatoria, por lo que el arzobispo escribía, en la carta indicada arriba:

134. *AGI*, Santo Domingo 93.
135. En carta del 21 de junio de 1623, en San Juan de Puerto Rico, informa que asistió al concilio (*AGI*, Santo Domingo 172).
136. También en carta informa que asistió al concilio (*AGI*, Santo Domingo 218).
137. Firma junto a los obispos la carta del 4 de febrero de 1623.
138. *Ibid*.
139. Cf. *Sanctiones concilii dominicani* (*1622*): Boletín eclesiástico de la arquidiócesis de Santo Domingo, separata (1940). A los mulatos se les impedía la posibilidad de recibir la ordenación sacerdotal (cap. III, 1, de la sesión II, tit. 1; véase igualmente el cap. I, 9).
140. *Ibid*.
141. *AGI*, Santa Fe 226.

> Los dos comprovinciales dichos de Cartagena y Santa Martha que están aquí esperando la venida del de Popayán para comenzar el Concilio, (y) son tan pobres y los gastos del viaje en venida, estada y vuelta tan excesivos (por no tratar de los míos que no son menos) que sería particular merced y limosna suplir de su Real Hacienda... [142].

En 1584, por la ausencia del de Popayán, y porque el de Santa Marta insistiera en no ser sufragáneo, debió suspenderse el concilio proyectado en Tunja[143]. El arzobispo, junto con los dos obispos presentes, había considerado mejor postergar el concilio hasta tener respuesta del rey sobre cuáles eran sus diócesis sufragáneas. Por ello el 24 de octubre de 1584 explicaba:

> La provincia de Popayán es contigua a la del Nuevo Reyno de Granada, y así la mitad della es del distrito de la Audiencia Real que reside en la ciudad de Santa Fe... y la demás de la Audiencia de Quito. Se hizo de aquello (Popayán) un obispado a instancia de la M. del Emperador Don Carlos que está en gloria, Pablo II, en 27 de agosto del año pasado de quarenta y seys erigió la yglesia cathedral dél en la ciudad de Popayán (diciendo que fuese suffraganea del arzobispado de los Reyes)[144].

Lobo Guerrero, arzobispo de la sede (1599-1609), «infatigable en todo lo relativo a la conversión de los indios, fomento de la piedad y buen gobierno del arzobispado, deseó celebrar Concilio provincial, y no habiéndolo podido conseguir, reunió (solamente) un sínodo que sancionó unas constituciones en 36 capítulos»[145].

Por último, dieciocho años después desde Santa Fe, escribía Hernando Arias de Ugarte al rey, el 30 de junio de 1624: «En cumplimiento de lo que V.M. se sirvió mandarme por su carta del 28 de mayo de 1621 que me entregó don Juan de Borja, presidente desta real Audiencia en 3 deste mes, para que en este Arzobispado se celebre Concilio Probincial; despaché las convocatorias para los prelados sufragáneos; señalándolos el día 6 de enero del año venidero de 1625»[146].

En efecto, el 12 de junio de 1624 había firmado Arias de Ugarte las cartas convocatorias para el concilio provincial. Citaba a todos los que debían participar del siguiente modo: «Hacemos saber que luego que llegamos a este nuestro arzobispado que sin merecimiento nuestro sino por la infinita bondad de Dios N.S., le puso a nuestro cuidado, echando de ver que en más de cincuenta y seis años que se erigió esta iglesia por metropolitana no se ha celebrado Concilio provincial, aunque por algunos de los señores arzobispos nuestros antecesores se ha procurado, y la precisa necesidad que hay que se celebre para dar asiento a muchas cosas graves y de importancia tocantes al bien de las almas de nuestros súbditos... pusimos nuestro cuidado en celebrar el dicho Concilio Provincial, y para mejor asertar en negocio tan importante, nos quisimos antes enterarnos de las costas del gobierno espiritual de este arzobispado por medio de una visita general hecha por nuestra persona»[147]. El arzobispo cumplía la real cédula del 28 de mayo de 1621 que le amonesta a realizar dicho concilio.

142. *Ibid*.
143. Cf. cartas del 6 de marzo de 1584 de Juan de Montalvo (*AGI*, Santa Fe 228).
144. *AGI*, Santa Fe 226.
145. J. M. Groot, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada* I, Bogotá 1869, 238.
146. *AGI*, Santa Fe 226.
147. García Benítez, *Reseña histórica de los obispos que han regentado la diócesis de Santa Marta*, Bogotá 1953, 82-83.

De hecho no tuvo más suerte que Zapata, y sólo asistió, esta vez, su antiguo maestrescuela Leonel de Cervantes; ya que el obispo de Cartagena, como lo veremos, fue promovido a Quito, Francisco de Sotomayor, y el de Popayán, Ambrosio Vallejo, se excusó por enfermedad. Asistió, entre otros, el tesorero José Alba de Villarreal, y el cura de la catedral Alonso Garzón de Tahuste.

Después de haber esperado a los sufragáneos, al fin, el 13 de abril de 1625 Arias de Ugarte dio por abierto el concilio con la sola presencia del obispo de Santa Marta, Leonel de Cervantes. Se firmó el concilio el 25 de mayo del mismo año. Fue enviado al consejo y al papa, pero nunca se tuvo noticia de una aprobación[148].

En el *Libro I* trata sobre la «doctrina cristiana», que debe ser impartida en chibcha, y en la cual lengua se imprimirá un catecismo escrito por el padre Miguel de Tolosa. Se ordena y estipula todo lo necesario para el ejercicio de la función de doctrinero, de la enseñanza del indio (a veces esclavo, otras minero), se indica y aconseja a constituir las reducciones, etc. El *Libro II* se refiere especialmente a materiales de juicios y problemas penales. El *Libro V* decreta sobre la obligación de los obispos, sobre su deber de realizar la función misionera de las visitas; el ejemplo debido a su clero y pueblo. Se promulgan decretos sobre la administración de los sacramentos, especialmente del bautismo, eucaristía y matrimonio, sobre las fiestas. Permítasenos proponer la lista de temas «indigenistas» de este concilio inédito:

Sesión I, título 1, cap. 5: Que no se obligue a los indios a aprender la doctrina cristiana y las oraciones en latín sino en su lengua propia o en español; cap. 10: No se deben confiar a un solo párroco más de 400 indios; cap. 11: No publicar libros en la lengua de los indios sin licencia; cap. 13: Apartar a los indios de las ocasiones de volver a la idolatría, vigilar sus cantos, bailes, juegos, etc.; cap. 14: Destruir los ídolos y templos para que no recaigan en idolatría; cap. 15: Hay que reducirlos a vivir en poblados para facilitar su civilización.

Título II, cap. 1: No cobrar suma alguna de dinero por la administración de los sacramentos o los entierros a los indios.

Sesión IV, título II, cap. 7: No se niegue la sagrada comunión a los indios que estén debidamente dispuestos para recibirla dignamente; cap. 31: Que los curas defiendan a los indios de cualquier atropello. El concilio se duele del engaño y violencia con que fueron tratados en otro tiempo y aun en nuestros días.

Título VII, cap. 2: Se deben fundar escuelas parroquiales para los indios niños donde aprendan a leer, escribir, etc. Niños y niñas sean adoctrinados en la doctrina cristiana.

Título X, cap. 3: Testamentos de los indios; cap. 10: Visitas a las parroquias de indios. Que éstos tengan entera libertad para denunciar los cargos contra el párroco. En los títulos IV y V se habla de las herejías, sortilegios, indios saludadores o ensalmadores[149].

148. Aún el texto único conservado fue salvado del incendio del arzobispado por un historiador que lo entregó a Mons. Mario Germán Romero.

149. Del texto en poder de M. G. Romero.

c) *El concilio I de La Plata*

Ya en 1613 intentó efectuar un concilio provincial en La Plata Alonso de Peralta, como lo deja ver el obispo de Tucumán en su carta del 2 de enero de dicho año.

Por real cédula del 28 de junio de 1621, enviada al arzobispo de La Plata, fray Jerónimo de Tiedra, OP, se indicaba la necesidad de convocar un concilio provincial, porque la arquidiócesis no lo había celebrado todavía. El arzobispo moría el 22 de mayo de 1622 sin poder realizarlo. Se produjo después una larga vacante, y el consejo, no encontrando un mejor sucesor, dispuso el traslado del arzobispo de Santa Fe, Remando Arias de Ugarte, a la sede Chuquisaca[150].

Una vez celebrado el concilio santafesino, y habiendo atravesado la mitad del continente a caballo, convocó el concilio a fines de marzo de 1627. El concilio se reunió el 28 de enero y celebró sus sesiones hasta el 29 de septiembre de 1629. Es bien sabido que en el momento de abrirse el concilio, el arzobispo había sido trasladado a Lima. Sin embargo, Remando, con más sentido pastoral que legalista, pensó realizar el concilio para el bien del arzobispado platense (o «argentino», como le llama Solórzano Pereira)[151], antes de ausentarse. Le objetó el poder de presidir la asamblea el obispo de Santa Cruz; pero al fin el concilio se efectuó, con el apoyo de todos los restantes obispos.

Asistieron el mismo arzobispo; el obispo del Río de la Plata (Buenos Aires), fray Pedro de Carranza, OC; el obispo de Asunción del Paraguay, y electo de Tucumán, fray Tomás de Torres, OP, y el de Santa Cruz de la Sierra, Remando de Ocampo. Pedro de Valencia, obispo de La Paz, tan ejemplar prelado, no pudo estar presente[152].

El 3 de octubre de 1629, escriben conjuntamente Hernando de Arias de Ugarte, fray Pedro de Carranza, OC, y Remando de Ocampo, dando muestra una vez más de la colegialidad episcopal:

> Por esta carta damos cuenta a V.M. de aver celebrado Concilio probincial en esta probincia de los Charcas, en cumplimiento de la Real Cédula de V.M. del 28 de junio de 1621, con el Arzobispo y demás obispos. El del Paraguay, electo del Tucumán, por no faltar a la obligación que tenemos de capellanes y criados de V.M. y a la fidelidad que le debemos, nos a parecido por descargo de vuestra conciencia, informar a V.M. que el dicho obispo o por la edad o por algún accidente está tan enajenado y divertido en su entendimiento y memoria para darle a entender lo que en el concilio se define y acordárselo nos vimos en mucho cuydado... Nos causaba gran dolor mayormente a los que pocos años antes le avíamos conocido entero y bien entendido, de todo podrán informar el licenciado Muños, Oydor desta Audiencia, más antiguo, y el licenciado Don Martín Beaumont presidente, que asistiéndonos cada uno a su tiempo en nombre de V.M. lo an visto y entendido como a pasado... El obispado del Río de la Plata, de que es obispo el maestro don fray Pedro de Carranza, está tan pobre que apenas se puede sustentar, a servido en aquella yglesia que por mandato de V.M. erigió más de ocho años (hace). Durante el tiempo deste Concilio a continuado la predicación en esta ciudad con concurso y aprobechamiento, por ser buen exercitado en ella. Suplicamos humildemente a V.M. se sirva tener memoria de premiar sus

150. Cf. B. Velasco, *El concilio provincial de Charcas* (*1629*): Missionalia Hispanica XX/61 (1964) 80 s.

151. *Política indiana*, L. III, cap. 82. n. 20 s.

152. En el Archivo Eclesiástico de Sucre se encuentran los testimonios auténticos de las sesiones y las «Constituciones».

servicios y partes en las vacantes que se ofrecieren siquiera para que pueda sustentarse. Guárdenos la catholica real persona de V.M. para ensalzamiento de la Santa Fe catholica y bien de su santa yglesia. De la Plata, y de octubre 3 de 1629[153].

El arzobispo remitió al consejo los decretos del concilio desde Lima en 1630 para que fueran aprobados y pudiera imprimirse. Lo cierto es que la resolución se fue dilatando, a tal punto que en 1636, siendo ya arzobispo de Lima, vuelve a insistir ante el consejo para que se apruebe (vemos cómo el prelado no dejó de ocuparse de su antigua sede aunque tuviera tantas ocupaciones en la nueva). Nunca se aprobó ante el consejo, y por ello mismo no pasó a Roma[154].

El concilio promulgó «decreta centum et quadraginta, quae in libris quinque et titulis triginta septem».

El concilio se propone «aplicar» al arzobispado lo dispuesto por el concilio Tridentino, en especial en aquello de reunirse los obispos en asambleas provinciales. Los obispos tenían conciencia de echar los fundamentos de una Iglesia nueva: «... in ea Synodus, quae primo quoque tempore celebrabitur, necnon Episcopi in prima Synodo Provinciale... »[155].

El fin misionero del concilio se indica bien cuando señala que la doctrina cristiana debe impartirse, a todos: «... maxirhe rudiores indi, aetiopes, pueri, pro cujusque ingenio et opportunitate, in gravissimo morbo ignorantiae (ut fit passim) periclitentur»[156].

Son los curas y doctrineros de indios los que deben preocuparse de la evangelización, pero para ello deben evitar el escándalo del «trato y contrato» (hacer trueques y mercado, ganancias económicas que pagan los indios)[157]. Continúan después 6 decretos donde se dispone que los mismos curas, y no por personas interpuestas, deben adoctrinar a los indios (*decr.* 3); que a los indios debe hablárseles en lengua india: «hispanicus hispanice... indus indice» (*decr.* 4); y para ello se aprueba el catecismo del concilio Limense en quechua y aymara, pero además se autoriza que el permiso de los obispos se hagan otros en diversas lenguas: «... ut in sua quisque Diocesi, ubi diversis idiomatibus indi utuntur, quam primum curent Catechismum eumdem approbatum per idoneos et pios interpretes in reliquias linguas suae Dioceseos verti, eamque interpretationem ab Episcopo sic aprobatam... » (*decr.* 5).

Se funda para ello la escuela popular para niños y niñas (*decr.* 6), y se indica la necesidad de organizar reducciones para que «indi politice vivere instituantur» (*decr.* 7). Todo maestro de doctrina cristiana -cura o doctrinero, sea clérigo o religioso- debe ser visitado por el obispo («... ab Ordinario visitentur semel in anno... »: *decr.* 8).

En cuanto al ritual, debe usarse el romano, pero si éste no estuviera a mano del doctrinero, puede usar igualmente el toledano o el mexicano[158].

El título I del libro I, *De officio parochi* trata casi exclusivamente de los indios. Nadie puede ocupar una doctrina de indios sin la colación del obispo

153. *AGI*, Charcas 135.

154. Por real cédula del 7 de noviembre de 1772 se dictamina la nulidad de este concilio (Cf. B. Velasco, *o. c.*, 82-84).

155. Lib. I, lit. I, decr. I (p. 89). La numeración de títulos y decretos es nuestra, porque no consta en la edición de Velasco.

156. Lib. I, lit. II: *De doctrina christiana rudibus tradenda*, decr. 3.

157. *Ibid*., decr. 2.

158. Lib. I, lit. IV, decr. I (p. 94).

(*decr. 1*),. los obispos deberán proveer, en primer lugar, las parroquias de indios que han quedado sin cura o doctrinero (*decr. 2*). Es especialmente importante el *decreto 4*, que se titula: *De protectione hobendo per porochos circo indos*: «Nihil est in harum lndiarum gentium provintiis quod Ecclesiae Praesides. ..ut huic novo tenereque Christi affectum, curamque pro spirituali et temporalli eorum necessitate prout ministros Christi decet, et Catholicae Majestatis fidei commissos et subditos, liberos certe non servos cognoscant, quod si quispiam percutiendo, aut alias maledicendo, aut alias quoque modo indum aliquem laeserit, Episcopi et Visitatores severe admodum, et inquirant et vindicent»[159].

Se extiende después el concilio sobre la vigencia de la doctrina cristiana dada por el concilio limense (*decr. 7*); sobre el beneficio de los párrocos (*decr. 8*). El *Libro IV* se ocupa de la visita y los exámenes a los que se ocuparán de las doctrinas. Por último, el *Libro V*, en el título I se moderan las penas que pueden imponerse a los indios -teniendo en cuenta la legislación del Limense y el Mexicano- sea por crímenes, borracheras, idolatrías, incestos, etc. (*decr. 1*). Los decretos 3, 4 y 5 se dirigen a la corrección de la idolatría entre los indios, a partir de lo legislado por el Limense III y II, en especial la costumbre de deformar el cráneo a los niños (*sastura o paclauna*), el culto de los muertos (tan importante en todas las regiones agrícolas), etc.

Así se concluía el último concilio provincial del siglo XVII. Tendremos que esperar hasta los convocados y celebrados (el de Bahía, Brasil, en 1707[160], sólo fue diocesano) en la década del 1770-1780 para que se reviva en América esta experiencia de la colegialidad. Sin embargo, estos últimos responden a otro contexto colonial.

5. *Algunos sínodos diocesanos*

El fenómeno de los sínodos diocesanos es tan ignorado como vasto. En la época colonial se realizaron en Hispanoamérica numerosos sínodos, más de setenta ciertamente.

Hay al menos tres tipos de sínodos: los de la primera época, en general reducidos por el número de sus decretos y aun por su importancia (desde el dominicano de 1539 hasta el portorriqueño de 1547). Después vienen los sínodos primeros de una diócesis, desde el de 1555 de Popayán, hasta el de La Paz I de 1638. Son aquellos que organizan el obispado, que aplican a la jurisdicción diocesana lo decretado por Trento (en los postridentinos) o por los concilios provinciales. Por último, hay otros sínodos ocasionales, a veces por cumplir la ley que dice que deben convocarse cada año o cada dos años, o por circunstancias particulares.

No podemos describir en este parágrafo cada uno de dichos sínodos. Hemos querido tomar algunos ejemplos. Nos han parecido muy importantes, desde un punto de vista «lascasiano», los sínodos de Juan del Valle; por su amplitud y profundidad los quitenses, sobre todo el de 1570: bien podrían ser considerados concilios provinciales; nos ha parecido ilustrativo el caso insigne de la conciencia de un Toribio de Mongrovejo en la celebración de los

159. Página 111.
160. Véase el tomo II/1 de esta *Historia general*.

sínodos, y los describiremos aunque muy resumidamente. Para terminar la lista proponemos el sínodo chileno de Salcedo y los tucumanos de Trejo y Sanabria.

ESQUEMA 7.2

Algunos Sínodos Diocesanos Latinoamericanos (1539-1763)

Fecha	Lugar o Ciudad	Obispado o República	N.°	Obispo
1539	S. Domingo	S. Domingo	I	Alfonso de Fuenmayor (*a*)
(1539-1556?)	Santiago	Guatemala	I	Francisco de Marroquín (*b*)
(1539-1556?)	Santiago	Guatemala	II	Francisco de Marroquín (*b*)
1547	San Juan	Puerto Rico	I	Rodrigo de Bastidas (*c*)
1555	Popayán	Nueva Granada	I	Juan del Valle
1556 24.5	Santa Fe	Nueva Granada	I	Juan de Barrios
1558	Popayán	Nueva Granada	II	Juan Del Valle
(1563-1580?)	Coro	Venezuela	I	Pedro de Agreda
1556	Santiago	Guatemala	III	Bernardino de Villalpando
1570	Quito	Quito (Ec.)	I	Pedro de la Peña
1576 7-7	S. Domingo	S. Domingo	II	Andrés de Carvajal
1576	Santa Fe	Nueva Granada	II	Luis Zapata de Cárdenas
(1582-1587?)	Mérida	Yucatán (Méx.)	I	Gregorio de Montalvo
1582	Lima	Lima (Perú)	I	Toribio de Mogrovejo
1584?	Imperial	Concep. (Chile)	I	Antonio de San Miguel
1584 8-9-2	Lima	Lima (Perú)	II	Toribio de Mogrovejo
1585 17-2	Yungay	Lima (Perú)	III	Toribio de Mogrovejo
1586	Santiago	Chile	I	Diego de Medellín
1586 7-9	Yaurasbam.	Lima (Perú)	IV	Toribio de Mogrovejo
1588 20-9	S. Cristóbal	Yauyos (Lima)	V	Toribio de Mogrovejo
(1588-1593?)	Cuzco	Perú	I	Gregorio de Montalvo
1590 11-10	Lima	Lima (Perú)	VI	Toribio de Mogrovejo
1592 31-10	Lima	Lima (Perú)	VII	Toribio de Mogrovejo
1594 24-11	Piscobamba	Lima (Perú)	VIII	Toribio de Mogrovejo
1594	Quito	Quito (Ec.)	II	Luis López de Solís
1596	Loja	Quito (Ec.)	III	Luis López de Solís
1596	?	Lima (Perú)	IX	Toribio de Mogrovejo
(1597-1607?)	La Plata	Charcas (Bol.)	I	Alonso Ramírez de Vergara
1597 29-9	Santiago del Estero	Tucumán (Arg.)	I	**Hernando de Trejo y Sanabria**
1598	Huataz	Lima (Perú)	X	Toribio de Mogrovejo
1600	?	Lima (Perú)	XI	Toribio de Mogrovejo
1601 30-1	Cuzco	Perú	III	Antonio de Raya
1602 16-7	Lima	Lima (Perú)	XII	Toribio de Mogrovejo
1603 3-4-10	Asunción	Paraguay	I	Martín Ignacio de Loyola
1604 31-7	Lima	Lima (Perú)	XIII	Toribio de Mogrovejo
1606 11-6	Santiago	Tucumán (Arg.)	II	**Hernando de Trejo y Sanabria**
1606 21-8/3-9	Santa Fe	Nueva Granada	III	Bartolomé Lobo Guerrero
1607 28-9	Santiago del Estero	Tucumán (Arg.)	III	**Hernando de Trejo y Sanabria**
1609	Caracas	Venezuela	II	Antonio de Alcega
1610 30-6	S. Domingo	S. Domingo	III	**Cristóbal Rodríguez y Suárez**
1612	Santiago	Chile	II	Juan Pérez de Espinosa

Fecha	Lugar o Ciudad	Obispado o República	N.º	Obispo
1613 10-28-7	Lima	Lima (Perú)	XIV	Bartolomé Lobo Guerrero
1620	La Plata	Charcas (Bol.)	II	Méndez de Tiedra
1620	Panamá	Panamá	I	Francisco de la Cámara
1620	La Paz	La Paz (Bol.)	I	Carlos Marcelo Corne
1623	Trujillo	Perú	I	Carlos Marcelo Corne
1624	San Juan	Puerto Rico	II	Bernardo de Balbuena
1625	Concepción	Imperial (Ch.)	II	Luis J. de Ore
1626 23-4	Santiago	Chile	III	Francisco de Salcedo
1626	S. Domingo	S. Domingo	IV	Pedro de Oviedo
1629 28-7	Guamanga	Perú	I	Francisco de Verdugo
1631 30.6	Asunción	Paraguay	II	C. de Aresti
1631	Valladolid	Comayagua (Hon.)	I	Luis Cañizares
1636	Lima	Perú	XV	H. Arias de Ugarte
1637	Córdoba	Tucumán (Arg.)	IV	Melchor M. de Saavedra
1638	Arequipa	Perú	I	Pedro de Villagómez
1638	La Paz	Bolivia	II	Feliciano de la Vega
1646	San Juan	Puerto Rico	II	López de Haro
1672	Guamanga	Perú	II	Cristóbal de Castilla
1680	Santiago	Cuba	I	Juan Garcia de Palacios
1683	S. Domingo	S. Domingo	V	D. Fernández Navarrete
1684	Arequipa	Perú	II	Antonio de León
1687	Caracas	Venezuela	III	Diego de Baños y S.
1688	Santiago	Chile	IV	Bernardino Carrasco de Saavedra
1692	Chiapas	México	I	Francisco Núñez de la Vega
1707 12-6	Salvador	Bahía (Brasil)	I	Sebastián Monteiro a Vide
~~1722~~	~~Mérida~~	~~Yucatán~~	~~II~~	
1733 23-1	La Paz	La Paz (Bol.)	III	Agustín Rodríguez Delgado
1744	Concepción	Chile	I	Pedro Felipe de Azúa
1763	Santiago	Chile	V	Manuel Alday y Aspee

(a) Carta de Carvajal del 17 de julio de 1576 (*AGI*, S. Domingo 93).
(b) En carta del 20 de abril de 1556 (*AGI*, Guatemala 156).
(c) Carta del 1 de septiembre de 1548 (*AGI*, S. Domingo 172).

Antes de pasar a los ejemplos querríamos proponer algunas reflexiones generales. No puede dejar de llamar la atención la falta de sínodos en la región mexicana, sólo en Yucatán y Chiapas. Esto nos habla de la unidad de esta zona y de la influencia de los concilios provinciales.

En relación centroamericana (3 sínodos en Guatemala y l en Honduras) no indican igualmente una cierta falta de conciencia de este deber colegial. Podría, igualmente, indicarse como causa la vigencia de los concilios provinciales[161].

En el Caribe (5 en Santo Domingo, 3 en Puerto Rico y 3 en Venezuela: expresan un mayor uso de este medio privilegiado de renovación[162].

161. El texto del sínodo de Honduras o Comayagua (1630-1631) se encuentra en la Biblioteca Newberry, colección Edward Ayer (Chicago), Yucatán y Centro América, Manuscrito 1106.

162. El II sínodo de Coro de 1609 muestra bien el sentido misional: se habla en el capítulo 7 sobre la Idolatría, especialmente. El III sínodo de S. Domingo de 1610 habla de "indios esclavos» y se ocupa mucho más de los negros. En ocasiones el sínodo diocesano es un concilio provincial fracasado (por ejemplo el de Nueva Granada de 1606, el Limense de 1613, etc.).

Sin embargo, es en América del sur donde el sínodo fue una institución permanente. En Popayán desde el sínodo de 1555 de Juan del Valle, en Nueva Granada con el de 1556 de Juan Barrios, en Quito desde 1570, en Lima desde 1582, en Chile desde 1586, en Charcas desde 1597 (?), en el mismo año Tucumán, en 1620 Panamá, en 1623 Trujillo, en 1629 Guamanga, en 1638 Arequipa, en 1638 La Paz (hemos nombrado sólo el I sínodo).

a) *Los sínodos I y II de Popayán*

Se trata de los celebrados por Juan del Valle. «Una ofensiva general contra los encomenderos fue el sínodo eclesiástico que se reunió en Popayán en los primeros días del mes de junio del año 1555, que fue el primero convocado en territorio actualmente colombiano del que se tiene noticia»[163]. «A él asistieron todas las dignidades de la Iglesia y los frailes que por entonces se encontraban en Popayán. Todos conocían por experiencia de más de seis años, la vida y los problemas de la desasosegada gobernación. La reunión de sínodos eclesiásticos y juntas de teólogos era a la sazón favorecida francamente por la corona. Constituía un aspecto de la política española, que anhelaba la creación de una iglesia americana fuerte y bien organizada, capaz de ejercer una eficaz labor fiscalizadora sobre la administración civil, cuya vigilancia era difícil»[164].

Lo decretado en este sínodo de 1555 está dividido en dos partes y sólo se conserva la segunda, ya que los encomenderos la remitieron al consejo criticándola acervamente. La primera parte tenía 80 disposiciones, y se dirigía más bien a la organización de la vida cristiana de los españoles. En la *Constitución 2* se dispone que ninguno que tenga sangre judía, mora o pagana pueda recibir beneficio o cargo eclesiástico, pero en cambio, se deja de lado el «parentesco».

La *Constitución 32* prohíbe la celebración de oficios divinos sin permiso del obispo, disposición contra los religiosos pero igualmente contra la costumbre de los encomenderos de celebrar el culto en sus haciendas. En la *Constitución 38* el obispo se reserva igualmente el permiso de abrir lugares de culto. La *59* obligaba a los encomenderos a pagar el diezmo del tributo que recibían de los indios. En la *62* el obispo se reserva el permiso de dar facultad de confesar . Dispone además -*Constitución 65*- que se construya una «casa» en los poblados de españoles donde puedan los indios asistir al culto y recibir la doctrina. Además, y en esto sobreponiéndose a la autoridad civil, exige que los gobernadores visiten sus gobernaciones periódicamente. En la *Constitución 68* se obliga a los encomenderos a enseñar a los indios la doctrina cristiana.

En la lista de los motivos que pueden estar en la base de una excomunión mayor «latae sententiae» se proponen los siguientes: «La negativa a restituirles (a los indios) lo que injustamente se les hubiera llevado en tributo o servicios, incluyendo en la categoría de reos tanto a los jueces que lo permitieran, como a las personas que en ello participasen, ya fuese con ayuda, consejo o disfrute, y finalmente el tratar de impedir el matrimonio entre indios»[165].

163. *AGI*, Justicia 603. f. 2824.
164. J. Friede, *Juan del Valle*, Popayán 1961, 139.
165. *Ibid*. .143.

«Se comprende que tales disposiciones sinodales, proclamadas el 4 y 5 de junio de 1555 en Popayán, tuvieron que provocar una fuerte reacción entre los encomenderos, al verse éstos forzados al cumplimiento de precisas y perentorias obligaciones y desencadenar la oposición de la autoridad civil que veía alarmada el cercenamiento de sus habituales poderes»[166].

Pero el sínodo de 1558 de Popayán -único en su carácter en la historia de la Iglesia hispanoamericana, y único porque el consejo y el patronato evitarán un tal tipo de sínodos en el futuro -fue auténticamente revolucionario ya que no se mantuvo solamente en el plano de lo pastoral, sino que entró derechamente al nivel doctrinario[167].

Exasperado el obispo, viendo la seguridad con la que el encomendero vivía de la explotación, de la esclavitud de hecho, del indio, se propuso «inquietar justamente las conciencias». «Se desconocen las circunstancias precisas que movieron a Juan del Valle a reunir este segundo sínodo para fijar en él doctrinas tan radicales. En cierto modo, el sínodo parece ser un testamento, una declaración de fe, una culminación de las experiencias adquiridas por el prelado a través de diez años de permanencia en América»[168]. Era, nada menos, que negar rotundamente el derecho a la dominación española sobre los bienes y personas de los amerindianos.

El sínodo -Juan del Valle- dictamina sobre el planteamiento doctrinario de que las guerras de la conquista fueron «injustas y contra derecho». Aun en los casos en que los indios atacaron a los españoles, no tuvieron culpa, pues obraron en justa defensa, y sobre todo cuando hubieron oído las crueldades con que los españoles les trataron a los indios de paz. Los españoles individual y colectivamente están obligados a devolver a los indios lo que injustamente les han arrebatado. El rey, por lo tanto, no puede tener autoridad sobre los indios, ni cambiar jefes, ni proponer penas. Los que obran así son reos de pecado y debe indemnizarse la injusticia causada. El reyes igualmente responsable de todos los «malos sujetos» que llegan a las Indias. «La encomienda es contraria al bien universal de las repúblicas y contraria a la intención del papa que hizo la concesión». Todo esto hace de aquel sínodo el más insigne de los documentos eclesiales en favor del indio.

Evidentemente, tal posición levantó el furor de los encomenderos, que para mejor acusarlo sólo tuvieron que copiar el sínodo y enviarlo al consejo. Nunca recibió aprobación ni del gobernador, ni del consejo, ni del rey. Pero aún más, la corona a fin de evitar que se repitiera en el futuro una tal declaración, prohibió terminantemente a los obispos el hacer declaraciones doctrinales en concilio y sínodos.

Es interesante indicar cómo Juan del Valle reunió «14 dudas o cuestiones» donde de una manera compendiada y clara se resumía la doctrina de Las Casas, pero se agregaban nuevos elementos desconocidos por el dominico. En 1564 Las Casas terminaba su obra sobre las *Doce dudas* que debió inspirarse en las conclusiones del sínodo de 1558.

Pero hay grandes diferencias entre ambos escritos. «La fecha del sínodo de Popayán es anterior a la del opúsculo de Las Casas; pero más que todo es importante señalar el modo público en que Juan del Valle las expone,

166. *Ibid*., 147. Cf. del mismo autor *Don Juan del Valle*, Segovia 1952; y *Juan del Valle y su formación indigenista*: Boletín de Historia y Antigüedades XLVIII/55 (1961) 62-70.
167. J. Friede, *Juan del Valle*, 211 s.
168. *Ibid*., 211.

recogiéndolas en las disposiciones de un sínodo, cuyas conclusiones se pregonan en los pueblos y ciudades de la gobernación, mientras que fray Bartolomé escribe sus *Doce dudas* en latín en forma reservada. Con esta actuación Juan del Valle demuestra una vez más su carácter de temerario luchador, de agitador insistente, de vocero de una ideología»[169].

b) *Los sínodos I y III de Santa Fe*

El sínodo de Popayán de 1555 tuvo su inmediata prolongación en los sínodos que Juan de los Barrios celebrará en Santa Fe, en 1556 y en 1560[170].

Veamos ahora, sólo resumidamente, el sínodo diocesano de 1556, aunque únicamente nos detendremos en la actitud que tome ante los problemas del indio, el pobre, el oprimido.

El 24 de mayo comenzaba aquel acontecimiento, ya que fue el segundo sínodo de la historia de Colombia. Asistían el obispo, los curas y doctrineros, los prelados de las órdenes, los secretarios y otros miembros del sínodo; al mismo tiempo estaba presente el conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada, en nombre del rey, y de todas las ciudades del reino[171]. La reuniones duraron toda la semana, en Bogotá, que era ya de hecho la sede de la diócesis, y no Santa Marta sobre la costa.

El sínodo aprobó sus conclusiones en 10 títulos divididos en capítulos. El primero, como es tradicional en el siglo XVI -y mostrando por otra parte el sentido misionero y kerygmático-- dice: «De los artículos de la fe, y de lo que los clérigos han de enseñar a los naturales para traerles en conocimiento de nuestra Santa Fe Católica»[172]; «puesto que el principal fin porque los eclesiásticos venimos a estas partes de Indias, es por emplearnos en la conversión de sus naturales... » (*I, cap. 4*).

En todo este título, además de la predicación y el catecismo, se lucha contra las idolatrías, y el modo chibcha de enterrar a los muertos y vivos. Y sobre el bautismo dice:

> Y somos ynformados que algunos, inconsiderablemente, baptizan indios e indias que tienen ya uso de razón sin examinarlos si vienen de su voluntad, o no, o por temor... y ansí mismo baptizan a otros que no tienen uso de razón, o son niños, sin saber si sus padres huelgan de ello... mandamos a todos los sacerdotes, no bapticen indio o india alguna de ocho años arriba, sin que sepa de él si viene de su voluntad, o por amor que viene al santo sacramento que pide. Ni baptice niño ninguno de infiel antes que llegue a uso de razón contra la voluntad de sus padres (*I, cap. 4*).

El *título segundo* trata de los sacramentos; el *capítulo 21* indica todo lo necesario para «ordenar» sacerdotes pero no se encuentran ninguna cláusula restrictiva por motivo de raza o condición social, sólo se exige: «Ningún clérigo sea promovido de Orden Sacro sin que preceda el examen de moribus et vita... »[173].

169. *Ibid*., 212. Cf. CODOIN-Am VII, p. 343-346.
170. Cf. M. Germán Romero, *Fray Juan de los Barrios*, Bogotá 1960, 459 s. El sínodo de 1560, que no hemos incluido en la lista de los sínodos, es indicado por Juan Friede sin prueba documental (Juan del Valle, 215).
171. Cf. J. Restrepo Posada, *El sínodo diocesano de 1556*: Boletín de Historia y Antigüedades XLIII (1953) 458-482.
172. G. Romero, *o. c.*, 461.
173. *Ibid*., 497.

El *título tercero* es sobre la misa; el *cuarto* sobre el culto, lo mismo que el *quinto*. Los otros tres sobre los testamentos y sepulturas, excomuniones y diezmos.

El último *título* -que es el que más nos interesa- trata de la relación entre conquistadores e indios (además del control en la lectura). El obispo, «Protector de los naturales de este dicho obispado», en el *cap. 8*, pregunta: «De la restitución de lo que se rancheó de los indios, y si la guerra que se les hizo fue justa o no». A lo que responde: «Porque al tiempo que los españoles entraron a conquistar este Nuevo Reino somos informados que hubieron mucha suma de oro, que tomaron a los indios naturales de él; e assi mismo les hicieron guerra. Y para sber si la tal guerra que se hizo a los dichos indios fue justa o no, y si poseen con justo título lo que les llevaron, assi de rancheos como de partes, o no, Sancta Synodo aprobante, siendo conferido y visto lo susodicho, fue acordado por todos de común parecer que se remita al Santo Concilio (de Trento, suspendido en ese momento) y al Consejo real de Indias de su Magestad, para que de allí se envíe al Santo Concilio»[174].

Puede observarse el sentido ecuménico de aquellos miembros del sínodo diocesano, y de hecho, Juan del Valle, obispo de Popayán, intentará llegar a Roma pero morirá en viaje, en el mismo 1562, cuando Trento terminaba sus últimas sesiones.

En el *capítulo 9* trata: «Si los que no han puesto doctrina en sus indios han de restituir lo que ellos han llevado»[175]. Y responde afirmativamente. La distinción, para la época y el sínodo, estriba en que los que han «puesto doctrina» justifican con ella la propiedad de los bienes de los naturales. El *capítulo 10* se titula: «Si los encomenderos son obligados a restituir a sus indios lo que les han llevado demás de la taza». Se responde que sí. El *capítulo 11*: «Si son obligados a restituir los que han sacado oro de santuarios o sepulturas indias». Se responde que si sus dueños son conocidos y viven es necesario devolver dichos valores[176].

Es evidente que estos -y otros capítulos- despertaron una fuerte oposición entre los encomenderos, cuando supieron lo decidido por el sínodo. Sin embargo, Jiménez de Quesada los aprobó y los elevó al Consejo de Indias. En enero de 1561, entre otras reales cédulas, había algunas que trataban del concilio y prohibían al obispo el penar con excomunión o pecuniariamente «a los legos». Con esto, bien que aprobado el concilio, el obispo no tenía posibilidades reales de aplicarlo.

De ahí nos explicamos los enfrentamientos entre la audiencia y los encomenderos contra le obispo. Este llegó a enemistarse por un tiempo con toda la comunidad hispánica de Santa Fe por defender los derechos de los indios. En 1558 se instaló definitivamente en Santa Fe el capítulo catedral. En 1559 se enfrentó nuevamente el obispo -en franca actitud misionera- junto con Juan del Valle, a la audiencia, ya que el obispo de Popayán «venía a quejarse del trato que los conquistadores daban a los indios»[177]. En 1564 cedió el obispo su

174. *Ibid*., 555.
175. *Ibid*.
176. En la meseta chibcha, en el valle de los Alcázares, el despojo es más copioso. Al cacique de Tunja le roban 136.500 pesos de oro fino, 14.000 de oro bajo y 280 esmeraldas. En Sogamoso recogen 40.000 en oro fino, 12.000 en oro bajo y 118 esmeraldas (Cf. G. Romero, *o. c.*, 90).
177. J. Friede. *o. c*., 13.

propia casa episcopal para que se organizara un hospital, «donde se recojan los pobres que en esta ciudad hubiere».

El arzobispo Luis Zapata de Cárdenas, que deseaba celebrar un concilio provincial, comenzó por realizar un sínodo diocesano en 1576[178]. Nos dice Groot que nuestro arzobispo «dictó un Catecismo y Constituciones para que los curas de indios les administren los sacramentos y les sirviesen de regla para mejor atraerlos al conocimiento de la fe católica y costumbre civiles. En estos documentos -precioso monumento de nuestras antigüedades eclesiásticas- resplandece la ciencia política y el celo apostólico del segundo arzobispo del Nuevo Reino, que con tanto amor como caridad trataba de mejorar la suerte de los indios»[179].

Las constituciones del sínodo tenían un preámbulo donde se mostraba claramente que el fin de dicha asamblea era la conversión de los naturales. Las primeras constituciones dictan «para la instrucción y orden que el sacerdote debe observar para enseñar a los indios la política humana y divina»[180]. Se recomienda en especial las «Reducciones»[181].

c) *Los sínodos Quitenses I a III*

En las *Constituciones para los Indios* dictadas por Pedro de la Peña, del sínodo quitense de 1570, el obispo y su clero nos manifiestan el espíritu con el que inspiran su acción misionera:

> De parte de los ministros tres cosas son necesarias: que sean sacerdotes doctos, que den buen exemplo con vida y costumbres, que sepan la lengua de los yncas (incas), ques la general en este nuestro obispado... Deven saber hablar a lo menos la lengua general de los yncas para que entiendan a los yndios, y los yndios se entiendan con los sacerdotes... [187].

A renglón seguido se indica la importancia de organizar los «pueblos» de indios, pero no por los mismos sacerdotes, sino por la sola intervención rea1[183]. Se decide la formación de escuelas para los indios[184], donde se enseñe a escribir y se imparta la doctrina. De dicha doctrina nadie podrá ser privado bajo pena de excomunión para el que se opusiera (se refiere a la disposición de los encomenderos)[185].

El sínodo entra, con el mayor detalle, a regular la vida diaria de las doctrinas y los indios; sobre los enfermos, los matrimonios, amancebamientos; sobre las hechicerías y cultos paganos[186]; indica que la borrachera es falta

178. Cf. J. M. Pacheco, artículo sobre el sínodo en Ecclesiastica Xaveriana VIII-XI (1958-1959).
179. M. Groot, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada* I,153.
180. *Ibid*., 154.
181. *Ibid*., 507-514. El sínodo de 1606 de Lobo Guerrero puede verse en Ecclesiastica Xaveriana V (1955).
182. «Sínodo Quitense», en *Concilios Limenses* II (ed. Vargas Ugarte), p. 154 (Cf. *AGI*, Patronato 189, n. 40).
183. *Ibid*., 155.
184. *Ibid*.
185. *Ibid*., 156.
186. A los antiguos sacerdotes se les denominaban «omos», «condebiczas», «combicamayos». etcétera.

grave. Se dictan normas para el sacramento del bautismo, confirmación y extremaunción. Con respecto a la eucaristía se dice:

> ... porque algunos de los naturales yndios deste nuestro obispado son buenos cristianos y casados y bien en servicio de Dios... les den sanctisimo Sacramento de la Eucarístia, lo qual encargamos a los dichos curas para queeste sanctisimo sacramento no se niegue a los que dignamente lo pueden recibir[187].

El 15 de agosto de 1594 se dio por iniciado el segundo sínodo, que tenía por fin conformar lo aprobado por Trento, el concilio Limense y el diocesano de 1570[188]. De especial valor fue el capítulo tercero donde se ordenaba la impresión del catecismo en la lengua de Los Llanos, Cañar y Puruguay, de los Pastos y Quillacingas.

El sínodo de 1596 se debió realizar sin la presencia de las autoridades civiles, pero con abundante colaboración del clero secular y religioso de la diócesis. El capítulo tercero estipulaba un límite de los beneficios de los curas para disminuir el tributo de los indios; el 33 fija un límite al privilegio de los religiosos, en consonancia con la toma de conciencia colectiva y simultánea del episcopado hispanoamericano. El 23 de agosto fueron aprobadas las *Constituciones* y el 24 fueron promulgadas.

d) *Los sínodos Limenses*

Además del gran concilio provincial, Toribio de Mogrovejo celebró muchos sínodos diocesanos. El sínodo Limense I comenzó el 24 de febrero de 1582 en Lima, y se concluía el 18 de marzo, dando prueba de la importancia que daba a la colegialidad presbiteral. Ya el 11 de julio de 1581, pocos días después de su llegada había propuesto una junta para que se le informara y aconsejara acerca del concilio a convocar, y la visita arquidiocesana que pensaba realizar. De allí se había dirigido al sur, visitado la región de Nazca, a fines de 1581, y recibiendo la bula de la cruzada regresó a Lima y se aprestó al primer sínodo. Después de la realización del sínodo partirá todavía hacia Huánuco antes de comenzar el concilio provincial; regresa a Lima sólo 15 días antes[189].

El sínodo Limense I promulgó 29 capítulos o constituciones, que se refieren principalmente a la organización de las doctrinas de indios; confirma lo promulgado por el segundo concilio de Lima, cuyo ejemplar debe tener todo cura de indios. En la *constitución 11* se prohíben las danzas junto a las ermitas o en días de fiestas en la Iglesia. En la *constitución 24* se reitera lo dicho en el segundo concilio acerca de la eucaristía, que debe ser administrada al indio, con condiciones[190].

Este primer sínodo, que se realizó en Lima, fue sólo el comienzo de una serie de ellos, ya que Trento había dispuesto que se realizaran cada año, lo

187. *Ibid*., 165-166. Cf. ed. de V. Ugarte, *Ibid*., 172-173.

188. *AGI*, Quito 76. En este legajo se encuentra este II sínodo. El sínodo se encuentra en el Archivo Histórico Nacional (Quito), manuscrito 3043.

189. Los textos de los sínodos pueden consultarse en *Lima limata, Concíliis, Constítutionibus synodalibus et aliis Monumenta*, ed. Francisco Haroldus, Roma 1673, 203-357.

190. Además también se han editado en *Concilia limana*, ed. J. Vannaci. Roma (1684). 194-355; y en *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis*, ed. J. Sáenz de Aguirre, Roma 1693-1694.

que era absolutamente imposible; y, sin embargo, santo Toribio pretendió acercarse a la letra de la ley, en la medida de sus posibilidades.

El segundo se realizó en Lima, el 8 y 9 de febrero de 1584, donde se decretaron 11 Constituciones. Cabe mencionarse lo dispuesto con respecto a las confesiones que los párrocos efectuaban, y la matrícula correspondiente donde se les facultaba para tal ejercicio.

El tercer sínodo se convocó y realizó en Santo Domingo de Yungay, el 17 de julio de 1585; fue el más importante de todos ellos, con sus 93 constituciones, casi todas exclusivamente dictadas en favor de los indios[191].

A los indios se les enseñará el catecismo del concilio III (*cap. 24*), y a los niños en las escuelas se les enseñará a leer por medio del catecismo (*cap. 25*). Hay varias disposiciones sobre la libertad del matrimonio y sus condiciones; se pena además la costumbre de convivir marital mente los jóvenes que piensan casarse antes de contraer matrimonio (*servinacuy*) (*cap. 28, 85*, etc.). Las penas que pueden impartirse a los indios tienen siempre ciertos límites, y en el caso extremo de descubrir que un indio sigue sacrificando a sus muertos (guacas) se formará un proceso, que mientras se remite al obispo, permitirá encarcelar al acusado, sin infligirle ninguna pena (*cap. 73*). Se prohíbe llevar amuletos (*cap. 75*); emborracharse en tiempo de los ritos de la sementera o en los juegos llamados *aquies* (*cap. 76*); extraer los cuerpos de los sepulcros (*cap. 78*).

El IV sínodo Limense se celebró en Santiago de Yaurasbamba, en Chachapoyas, el 7 de septiembre de 1586[192], sin que se pueda relevar ningún elemento propio o de importancia.

El sínodo V se llevó a cabo el 20 de septiembre de 1588, en San Cristóbal de Huañec, Yauyos, en el que se dispone que el párroco puede administrar los sacramentos a toda persona, aun a aquellas que residen en otra parroquia (*cap. 14*), excepto el matrimonio (*cap. 15*). A fin de evitar cambios sucesivos y falta de comprensión de los problemas de su grey, se dispone que residirán al menos seis años en cada doctrina los rectores de las mismas[193].

El 11 de octubre de 1590, en Lima, se realizó el VI sínodo Limense. Se refiere especialmente a la dignidad y respeto que debe tenerse en el templo: que no se repartan tributos en el templo (*cap. 4*), ni las indias trabajen con sus manos (tejan) (*cap. 5*), se hable de negocios o tratos y contratos (*cap. 8*). Además los párrocos, defensores natos de sus indios, deben proceder en favor de los indios cuando se produzcan exacciones por parte de los colectores de los diezmos (*cap. 10*).

El 31 de octubre de 1592 -ya que en 1591 se reunió el concilio provincial IV-, siempre en Lima, Toribio convocó y efectuó el VII sínodo[194]. En él dispuso que los curas deben comunicar al obispo todo lo referente al cumplimiento de las disposiciones en favor de los indios (sea de las leyes civiles como eclesiásticas) (*cap. 7*); para preservar a los indios de muchos inconvenientes será necesario que en sus doctrinas no habiten ni negros ni mestizos (*cap. 17*).

El sínodo VII, en San Pedro de Piscobamba, se celebró el 24 de noviembre de 1594, donde se aprobaron 48 constituciones; debe considerarse el segundo

191. Cf. *Lima limata*, 222-260; *Concilia limana*, 211-243; *Collectio conciliorum* IV, ed. Aguirre (1694),417-436.
192. *Lima limata*, 261-276.
193. *Ibid*., 277-287.
194. *Ibid*., 292-314.

en importancia, después del III. Los doctrineros deben por lo menos seis veces al año visitar los lugares donde trabajan los indios (estancias, haciendas, etc.) para velar por sus vidas, la administración de los sacramentos, la enseñanza cristiana (*const. 1*). Los indios, por ninguna causa deben abandonar las «reducciones» -esto significa que se veía un movimiento de «retiro» de los indios hacia las selvas- (*const. 2*). Que no se permita que el indio viva con su mujer, hijos y gallinas en una sola habitación, llamada *colcas* (*const. 3*). Los niños deben reunirse cada día a la mañana y a la tarde para aprender el catecismo, y regresar, sin embargo, pronto a sus casas para ayudar a sus padres (*const. 6*). Los españoles que producen escándalo en los pueblos indios deben ser expulsados y enviados a las ciudades de españoles[195].

El XII sínodo limense se celebró el 16 de julio de 1602, en Lima, donde se prohibió que los indios bebieran la *chicha* y que los sacerdotes hicieran uso del tabaco. Deberá tenerse mucho cuidado[196] en los bautizos y casamientos, teniendo en el caso de los primeros en cuenta el nombre de los padres (*const. 10*), y en el segundo el nombre de los contrayentes (*const. 25*), a fin de no bautizar o casar una persona por otra.

El último sínodo de Toribio, el Limense XIII, se reunió en Lima el 31 de julio de 1604. Para convocar a los indios a misa y doctrina se los reunirá en el cementerio, y allí cada prefecto pasará lista de aquellos de los cuales es responsable[197]. El sucesor de Toribio, Lobo Guerrero, pretendió convocar un nuevo concilio provincial, que como muchos otros sólo fue el XIV sínodo diocesano de 1613[198]. En 1636, Hernado Arias de Ugarte celebra todavía el XV sínodo Limense.

e) *El sínodo I de Trujillo*

Carlos Marcelo Come convocó y realizó un sínodo en 1623, en la ciudad de Trujillo. El sínodo I de Trujillo tenía cuatro acciones. La primera sobre la doctrina, la segunda acerca de los juicios, la tercera de la vida y los sacramentos[199], la cuarta especialmente acerca de los matrimonios[200]. Al fin hay unas «consultas... que se tratan en este sínodo conveniente a la doctrina y enseñanza de los Yndios»[201].

Como era tradicional en América, es necesario «que los curas de yndios y españoles tengan cuidado de enseñar a sus feligreses la doctrina cristiana conforme al estilo que está recibido, y a los Yndios sean en su propia lengua»[202]; y se insiste después diciendo lo mismo: «que los curas de Indios les prediquen en su lengua»[203].

En todo el Perú existían instituciones creadas para los indios que habían dejado sus hogares -huyendo muchas veces de las encomiendas o no que-

195. *Ibid*., 315-343.
196. *Ibid*., 344-357.
197. *Ibid*., 344-355. José Manuel Bermúdez, secretario del Cabildo de Lima, que preparaba una edición de concilios y sínodos en 1970, afirma que los sínodos fueron 13.
198. En carta del 30 de abril de 1616 (*AGI*, Lima 301).
199. *AGI*, Lima 307. Son 52 folios en buena letra (inédito).
200. Sess. 1: «De sponsalibus» (fol. 24 s).
201. 2*Ibid*., fol. 27-29.
202. Act. I, sess. 1, I (*AGI. Ibid*., fol. 3).
203. *Ibid*., cap. 2 (*AGI. Ibid*.).

riendo pagar el tributo. instituciones que existían en el imperio inca, que cambiaban poblaciones enteras de lugar-: «Que los indios *mitimanes* y forasteros paguen el tomin del Hospital... »[204]. El sínodo decreta un verdadero códice para las visitas y los que las deben realizar, en la sesión VII, de la acción 1[205].

El fin principal del sínodo era la conversión de los indios: «y en particular rogamos tengan este desvelos los curas de los Yndios, por su corta capacidad, procurando trabajar en su enseñanza con doblegada fuerza. Y no darán la comunión aunque sea por Pascua Florida, sino es a aquellos que juzguen más capaces, dignos, que dejamos a su discreción y juicio... »[206]. Cabe destacar que nuestro obispo creó el seminario tridentino el 20 de octubre de 1628, cuna del clero secular de Trujillo.

f) *El sínodo de Santiago de 1626*

El sínodo de Santiago III fue celebrado por Francisco de Salcedo en 1626[207]. Su finalidad principal fue la evangelización de los indios y su protección. Sin embargo, la audiencia, como es de suponer, se opuso a todas las medidas que beneficiaban a los indios guarpes[208].

Se convocó el sínodo del 25 de febrero de 1626[209], convocatoria que fue enviada a las ciudades de la Serena, Mendoza y San Juan. La primera convocatoria a la audiencia la efectuó el 13 de abril y la segunda el 23 del mismo mes[210]. El día 22 de abril se realizó la sesión preparatoria, el 23 comenzaba el sínodo. El prefacio es claro e indica su objetivo: «El principal cuidado de nuestro oficio episcopal y el de todos los padres curas y doctrineros de nuestro obispado es enseñar la doctrina cristiana»[211].

El sínodo tiene 6 capítulos y 53 constituciones, adjuntas seis ordenanzas sobre los indios guarpes, además del arancel prescrito por el concilio de Lima III. Por oposición de la audiencia, el fruto del sínodo nunca vio la luz del día y se durmió en los archivos. De todos modos podemos ver en él expresada la voluntad de aquella Iglesia andina.

El modo mismo de escribirse los decretos del sínodo nos muestra ya la adaptación profunda a la realidad ya la sencillez que la provincia exigía: «Gran parte de la gente española de este nuestro obispado viven en sus estancias y muchas de ellas muy apartadas de ésta y de las demás ciudades y poblaciones, por lo cual tienen poca doctrina, principalmente sus hijos, así los legítimos como los mal habidos de que hay gran número, mayormente mestizos, y de aquí es que originen muchos amancebamientos largos y escandalosos»[212].

204. *Ibid*., cap. II (Col. 8).
205. Cap. 2.
206. Act. III, sess. 9, cap. I (*AGI*. *Ibid*., fol. 23 v.).
207. *AGI*, Chile 65, remitido el 20 de diciembre del mismo año.
208. Cf. *Sínodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626*, publicado por Carlos Oviedo Cavada, en Historia (Santiago) 3 (1964) 313-360. En el *AGI* el ejemplar tiene 22 folios.
209. *Ibid*., 316-318.
210. *Ibid*., 320-321.
211. *Ibid*., 328.
212. Cap. 1: «De doctrina christiana» (p. 330).

El capítulo segundo trata de cómo los curas deben redactar los padrones con todos los niños y niñas con menos de 10 años, y los examinen todos los domingos y fiestas en «doctrina cristiana». Lo mismo con los indios. En la constitución tercera indica cómo debe procederse con los bautismos[213], pero sobre ello trata especialmente en el capítulo sexto»: «De la administración de los sacramentos»[214].

El capítulo tercero -muy importante- trata de las idolatrías y supersticiones[215].

Queríamos especialmente transcribir algunos párrafos de la constitución de los indios guarpes de la provincia de Cuyo, donde se ve hasta qué punto la Iglesia se ocupaba de los indios. Debe tenerse en cuenta que la real cédula que permitía la impresión de los decretos del sínodo prohibía, sin embargo, la edición de estas constituciones[216].

> Por cuanto ninguna parte de este nuestro Obispado está más necesitado de remedio espiritual para las almas de los indios que la provincia de Cuyo y éste es muy dificultoso de poner, porque depende en parte del gobierno de las cosas temporales, como es prohibir que no se saquen indios de la dicha provincia ni se traigan de mita a esta ciudad de Santiago y sus contornos, pasándolos por la cordillera nevada que ha sido sepultura de gran suma de hombres, y mujeres y niños que por el hambre y rigor de los temporales, de cientos y fríos excesivos, y venir muchas veces en colleras como galeotes por que no se vuelvan a sus tierras, han padecido miserablemente que sólo pensarlo causa compasión y horror que tal se hiciese entre gente cristiana, y por no haberse ejecutado las Cédulas y mandatos de Su Majestad, que siendo informado de tales crueldades y excesos los ha mandado remediar y que los dichos indios no vengan a servir las *mitas*, con que fueran más doctrinados y se hubieran reducido a partes y puestos cómodos donde se pudiese hacer la dicha doctrina, y no se huyesen de temor a partes pantanosas ya las montañas y cerros, por la tiranía de los que van a buscar para traerlos a este Reino, por mano de mulatros y mestizos y gente desalmada, que les usurpan las mujeres e hijos y les hacen malos tratamientos y molestias, de que resulta que haya muchas mujeres apartadas de sus maridos y muchos hijos de sus padres, por traer a los dichos indios casados y solteros sin discreción a las dichas *mitas*, y quedarse de ordinario las mujeres casadas sirviendo muchos años en estas partes y amancebarse con otros indios, y en la dicha provincia sus maridos con ajenas mujeres ora cristianas y a veces gentiles y para cobrar los maridos a sus mujeres, después de larga ausencia, acontecer quitar la vida a los que se las tienen usurpadas, o perder la suya en la demanda o seguirse sobre esto grandes inconvenientes. Y otras veces por dejar los padres a sus hijos pequeños en sus tierras cuando los traen a cumplir dichas *mitas* si vuelven a sus pueblos de ordinario los hallan muertos por faltar quien los sustente. Y si traen en su compañía sus mujeres e hijos, padecen grandes trabajos y peligros de la vida por su suma pobreza y aspereza de los caminos y malos temporales e injurias que se ejecutan entre los dichos indios de *mita*, sólo por comodidad de sus encomenderos no habría corazón humano que no se condoliese de que tal se permita[217].

La mayor resistencia por parte de la audiencia, fue contra las constituciones de los indios guarpes, y sobre los aranceles nuevos que fijaba el concilio[218]. El obispo hizo levantar actas notariales sobre el estado de los indios. «En la ciudad de Mendoza... en presencia de la más gente desta ciudad

213. Cap, 2, Const. III (p. 332).
214. *Ibid*., 343 s. Debe bautizárselos sin dilación «con el manual romano o mexicano». Las misas deben ser celebradas como lo indican «los santos concilios de Trento y Limense» (cap. 2, const. VI).
215. *Ibid*., 334 s.
216. *AGI*, Chile 65, real cédula del 9 de julio de 1630, donde dice: «excepto la Constitución de los indios guarpes» (*Ibid*., 360).
217. *AGI*, Chile 65 (*o. c.*, 351-354). En *AGI*, Chile 60, hay muchos informes de Salcedo en favor de los indios guarpes.
218. *AGI*, Chile 60.

metieron los dichos yndios por la plaza acollarados y aprisionados y maltratados por aver querido usar de la libertad... »[219]. El obispo no hizo esperar su respuesta, y por un edicto declaraba: «Nos don Francisco de Salcedo, obispo de Santiago, aviendo nos visitado las ciudades de S. Joan, Mendoza, Valle Fertil y Copayanes en la provincia de Cuyo (prohibimos) que se traigan la tersia parte de los yndios que tiene encomendados a Santiago»[220].

g) *Los sínodos de Tucumán I, II y III*

En el prólogo al primer sínodo diocesano del Tucumán, el obispo Trejo y Sanabria dice claramente que «ante todas cosas acavar de visitar por nuestra persona todos los pueblos de españoles y también de los yndios», es su obligación primera[221]. El sentido misional de dicho sínodo del Tucumán -que consta de tres partes y 53 Constituciones- se puede ver claramente en el enunciado del título de la primera parte: «Primera parte de las Constituciones sinodales donde se manda se guarde el Concilio provincial y se continúe todo lo que se ha ordenado a este sancto sínodo acerca de las doctrinas y modo de enseñar a los naturales destas provincias»[222].

Se insiste sobre el hecho de que es necesario guardar los concilios limeses de 1567 y sobre todo de 1583 (*Const. 1*). Rápidamente (*Const. 2*) se pasa «a la doctrina y catechismo (que se han) de enseñar»[223]:

> La doctrina y catechismo que se a de enseñar a los yndios sea el general que se usa en el Pirú en la lengua del Cuzco porque ya gran parte de los yndios la reçan... pero encargamos y amonestamos a todos los sacerdotes doctrinales las baian aprendiendo (las lenguas naturales destas naciones) pues aran gran seruicio a Dios en explicar la doctrina en lengua que los yndios mejor entienden y por ese camino los oyrán con mayor gusto y amor y podrían confesar a los que no supieren la lengua general... [224].

Y agrega (*Const. 3*): «Todos los que se mombraren por curas de yndios sepan por lo menos la lengua general del Cuzco con suficiencia para poder administrar los santos sacramentos»[225].

Se insiste en las «reducciones»: «Que aya reducion de yndios, porque hay muchos yndios christianos que no pueden ser enseñados unos por estar en partes incómodas y peligrosas para poder ser visitados por los curas, otros por estar mui repartidos en diversos lugares por los encomenderos... suplicamos al muy ilustre señor governador los mandase reducir a partes commodas»[226].

En las Constituciones siguientes se insiste sobre la vida moral especialmente, indicando que es necesario hacer casar a los indios y no impedir dicho acto sagrado (*Const. 12*, de la II parte), por cuanto se producirá de lo

219. 2*Ibid*., el 27 de febrero de 1627.
220. *Ibid*., donde agrega: «*Clama... el quasi tuba exalta vocem tuam*, dice Isaías... uno fue el auto que proveí para que no viniesen indios guarpel; de la provincia de Cuyo...y trayendo los que pudieron en colleras como si fuesen galeotes... » (*Ibid*.).
221. *AGI*, Charcas 137, fol. 1: Levillier, *Papeles eclesiásticos del Tucumán* I, 8-78; cf. Z. Bustos, *Primer sínodo de la diócesis de Tucumán* (*1597*): Revista Eclesiástica 10 (1910).
222. *AGI*, *Ibid*., fol. 4; Levillier. *o. c.*, 16.
223. *Ibid*., fol. 4; Levillier, *o. c.*, 17.
224. *Ibid*.
225. *Ibid*.
226. *Ibid*., fol. 5; Levillier, *o. c*., 19.

contrario el adulterio[227]. Se propone igualmente la creación de un seminario donde se puedan formar los futuros sacerdotes de la diócesis -institución que está a la base de la futura Universidad (*Const. 15*, de la III parte)[228].

El segundo sínodo tiene sólo 25 capítulos. Los primeros 17 capítulos se dirigen a la organización de la iglesia catedral y de las parroquias. En el capítulo 18 se dice: «... que los que ynpidan los casamientos de los yndios prueben el ynpedimento. Por que muchas personas ponen in pedimentos ynprobables para estorbar los casamientos de los naturales y esto es contra los cánones y santos concilios... (serán penados) de excomunión mayor»[229].

Muchos encomenderos, a fin de poseer más libertad en el uso de los indios impedían el casamiento para no tener problemas con los curas y doctrineros. Contra este abuso se levantaba el sínodo diocesano. Además, se afirmaba la autoridad episcopal en el *capítulo 23*: «Que los curas religiosos sean examinados y aprobados y visitados por el señor obispo o subdelegado, so pena de excomunión»[230].

El tercer sínodo tiene 21 capítulos, y se refiere esencialmente a la organización de las doctrinas. Deben crearse «más doctrinas para que los yndios sean mejor enseñados» (*cap. 2*); y además debe asignársele al doctrinero una paga «con que puedan vivir y cumplir con lo que deben» (*cap. 3-4*); los doctrinantes deberán residir junto a los yndios que catequizan (*cap. 5*); deben reunirse «los niños y niñas menores de catorce años cada día dos veces a la doctrina como está mandado» es decir, durante dos horas diarias (*cap. 19*). Serán los encomenderos los que deben tener bajo sus responsabilidad la manutención de los doctrineros, lo que producirá los consabidos inconvenientes (*cap. 21*)[231].

II. EL CLERO, EL CABILDO ECLESIASTICO Y LOS RELIGIOSOS

En esta sección abordaremos introductoriamente un momento esencial de la estructura eclesiástica de la cristiandad americana. Se trata del ministerio prebisteral, como clero secular y su cabildo eclesiástico, y las órdenes religiosas que «fundaron» la Iglesia latinoamericana.

1. *El clero en las Indias*

El tema comienza a ser tratado, pero no todavía suficientemente[232].

227. «Que no trasquilen las yndias» (II. 13); «Que duerman los yndios casados con sus mujeres» (II. 14).

228. *Ibid*. «Que se haga un colegio seminario donde puedan ser criados los mancebos en ciencia y virtud y letras y a los que aspiran a la dignidad sacerdotal comiencen temprano a ser cultivados... Elegimos y fundamos el dicho colegio seminario en la Villa de la Nueva Madrid de las Juntas por ser un lugar puesto en centro de todas las ciudades de toda esta gobernación» (Levillier. *o. c.*, 37).

229. *AGI*, Charcas 137, fol. 6; Levillier, *o. c.*, 58.

230. *Ibid*., fol. 8 v. Levillier. *o. c.*, 60.

231. *Ibid*., Levillier, *o. c.*. 64-68.

232. Cf, C. Bayle, *El clero secular y la evangelización de América*, Madrid 1950; V. Valencia, *El clero secular en Sudamérica en tiempo de santo Toribio de Mogrovejo*: Anthologia Annua (Roma) V (1957) 313-415; J. Specker, *Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika in 16 Jarhundert,* en *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart*, Beckenried 1950, 73-79; y en esta *Historia general* II/1 (ed. portuguesa)

a) *Situación general*

Si nos atenemos a las *Leyes de las Indias* deberíamos concluir que las costumbres de los clérigos seculares dejaban mucho que desear, porque, en realidad, casi todas las disposiciones son restrictivas o prohibitivas de ciertas prácticas que indican al menos relajamiento en las costumbres. Todo es negativo: «Que ningún clérigo sea alcalde, abogado ni escribano»[233]. «Que los clérigos no sean factores, ni traten ni contraten»[234]. «Que los clérigos no tengan canoas en las grangerías de las perlas»[235]. «Que los clérigos y religiosos no puedan beneficiar minas»[236]. «Que los prelados echen de la tierra a los clérigos de mal exemplo»[237]. «Que los prelados no permitan que los clérigos jueguen en ninguna cantidad»[238]. Como puede verse más pareciera gente en penitencia que personas humanas. Y, para terminar de restringir su vida ya difícil de por sí, se ordena que los clérigos «no digan ni prediquen en los púlpitos palabras escandalosas tocantes al gobierno público y universal, ni de que se pueda seguir pasión o diferencia o resultar en los ánimos de las personas particulares que las oyeren poca satisfacción... y especialmente no digan ni prediquen contra los ministros y oficiales de nuestra justicia»[239]. Es decir, se les restringe aun su capacidad profética.

Lo que pasaba era que muchos iban a las Indias para evadir la vida dura de la reforma cisneriana o tridentina, aunque no hay que exagerar en este juicio, porque ya en 1575 había en la arquidiócesis de México 158 clérigos, de los cuales 78 eran criollos, 71 provenientes de la Península y 9 de otras partes. El gran número de nativos muestra el proceso de arraigamiento sacerdotal, y, por lo tanto, fue desde el siglo XVI menos de la mitad del clero de origen ibérico.

Veamos algunos números. Al final del siglo XVI había 470 parroquias en México, que llegaban a 844 en 1755; correspondiendo a mediados del siglo XVIII unas 202 parroquias al arzobispado de México, 150 al obispado de Puebla de los Angeles[240], 120 en Michoacán, 101 en Oaxaca, 90 en Guadalajara, 76 en Yucatán, 60 en Durango, 45 en Chiapas[241]. Para comparar debemos indicar, por ejemplo, que la diócesis de Durango tenían en 1765 unos 257 sacerdotes, y en 1960 sólo 101[242].

En Lima, por recordar cifras del hemisferio sur, en 1799 había en la arquidiócesis 660 sacerdotes, con 161 parroquias.

Muchas de estas parroquias, la mayoría, eran rurales. Así en la capital mexicana -de las 202 parroquias de la arquidiócesis- sólo había 5 parroquias para españoles (contando con la del Sagrario junto a la catedral), y 6 para indios. Mientras que existían 26 residencias y colegios de religiosos y 4 hospederías; 15 monasterios de monjas, 7 colegios para niños y 4 para niñas, 7 hospitales, 85 capillas con el santísimo sacramento. De la misma manera,

233. L. I, tít. XII, Ley 1.
234. *Ibid*., Ley 2.
235. *Ibid*., Ley 3.
236. *Ibid*., Ley 4.
237. *Ibid*., Ley 9.
238. *Ibid*., Ley 20.
239. *Ibid*., Ley 19.
240. Cf. M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* IV. 99.
241. *Ibid*., 83 s.
242. Cf. F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española* I. p. 190.

Puebla de los Angeles, con 150 parroquias, en la capital sólo existían tres: la del Sagrario junto a la catedral, con capilla propia para mulatos, morenos e indios; la de San Marcos para la zona noroeste, y la de San José en el sudoeste. Sin embargo, con el tiempo, surgieron tres nuevas parroquias para indígenas: la de San Sebastián, del Angel Custodio y de la Santa Cruz. En total: 6 parroquias.

En Chiapas, de las 45 parroquias, l0 solamente eran administradas por clérigos seculares, 33 por dominicos (ya que era una diócesis de preponderancia dominica desde su origen). 2 por franciscanos. Tenía la diócesis, sin embargo, 110 capellanías, 360 cofradías.

Es interesante no olvidar que los clérigos se organizaban también como en nuestro tiempo (pensamos, en ONIS, en «Sacerdotes para el Tercer Mundo», etc.), por medio de congregaciones seculares, tales como la de San Francisco Javier (en México situada en la Vera Cruz), la de San Pedro (muy famosa y muy expandida en toda América: la «Congregación del Apóstol San Pedro» como emulando las órdenes de san Francisco, santo Domingo, san Ignacio, y mostrando así la mayor antigüedad y dignidad del fundador del sacerdocio secular diocesano); en México en la iglesia de la Santísima, la del Divino Salvador (en la Profesa)[243].

La «Orden de Nuestro Padre San Pedro» llegaba a veces a vivir en clausura. De todos modos esos movimientos sacerdotales se inspiraron en los grupos de reforma anteriores a Trento, como la Pía Unión de la congregación de Oratorio de San Felipe Neri.

El clero secular tenía, por lo general, que enfrentar tres problemas principales: la pobreza económica extrema (con pocas excepciones, como por ejemplo los curas de las iglesias catedrales o adjuntos), la poca formación (aunque igualmente hubo generaciones enteras, en proporción baja de la totalidad del clero, formada en universidades o colegios mayores), y la cuestión de la moral sexual.

Al comienzo la situación era mucho más negativa:

> En los clérigos que a estas partes pasan, por la mayor parte, se ven grandes flaquezas, grandes escándalos, porque o han sido frailes o vienen huyendo de sus prelados. Por maravilla hay quien de todos ellos entienda medianamente gramática, y lo peor es que todos vienen movidos por la desordenada codicia y no los trae el celo de la fe[244].

La fundación de la Inquisición hizo que más de un desordenado clero de la primera hora saliera rápidamente de esos reinos[245], y la instalación de los seminarios, como veremos, elevó el nivel de los estudios.

La pobreza siguió siempre siendo proverbial, vivían en realidad de limosnas, y ello llevaba frecuentemente a pedir a sus fieles de manera que a veces hería la sensibilidad popular .

Una de las situaciones más difíciles, ciertamente, era el celibato sacerdotal, no sólo por la disciplina que se exigía del sacerdote, subjetivamente, sino por las costumbres objetivas de las sociedad amerindiana y por la erótica de dominación que ejerció el conquistador laico, al asesinar al varón indio y «amancebarse» con la mujer india. Por lo que el obispo tratadista quiteño no tiene razón en lo que dice, pero vale como un juicio de la época:

243. Cf. M. Cuevas, *o. c.*, 85.
244. *Ibid*. II, 133.
245. *Ibid*., 137.

> Es claro abuso común entre los indios, y que se debe atajar, que las mujeres no estiman la virginidad *ante nupcias*, que en todas las naciones del mundo se respeta, y se tienen por tan desdichadas que ninguno las ha apetecido, como los indios del Perú lo dice Acosta *De Proc. Indor. Salut*., 1. VI, cap. 20: *Virginitas, quae apud omnes mortales in pretio el honore est, apud hos vilis el indecora habetur*[246].

De todas maneras, el clero criollo se fue lentamente imponiendo al venido de la península, en especial por una cualidad propia: el dominio de la lengua, del clima, de las costumbres y hasta de las enfermedades. Por lo que un español o portugués se quejaba continuamente, el criollo nacido en estas tierras lo sobrellevaba con facilidad:

> Entre los que saben una lengua se engendra un género de benevolencia, caridad y hermandad, y consiguientemente una inclinación de seguir una misma profesión... Dar voces en otro idioma viene a ser trabajo perdido, confusión de Babilonia y fervor sin frutos[247].

La gran pobreza llevaba a cobrar diezmos u otros tipos de tributos. Ello inclinó a algunos a dejar las parroquias en manos de los religiosos, mejor organizados para subsistir en comunidad. O aun se llegó a devolver las parroquias cuando estas habían sido ya administradas por seculares.

Por el contrario, numerosos obispos se propusieron llevar a cabo la ardua labor de entregar las parroquias de los religiosos a los seculares. Entre ellos pasó a la historia el célebre obispo de Puebla de los Angeles, Juan Palafox y Mendoza (1600-1659), siendo consejero de Indias (1639-1650), obispo de Puebla de los Angeles (1640-1655) y trasladado al obispado de Osma en España.

En toda su estadía en América fue visitador de nueva España y juez de residencia de dos virreyes. Cuando llegaba a su diócesis, el 22 de julio de 1640, la que regentaba más diezmos de América en ese entonces (si no se considera la riqueza eventual de la diócesis de La Plata, por el Potosí), se propuso como misión estratégica la de entregar el mayor número posible de parroquias a los sacerdotes diocesanos. Esto también debido a su capacidad administrativa, a su experiencia en asuntos del reino (ya que había sido además fiscal del Consejo de Indias y del Consejo de guerra en España desde 1636, capellán de la hermana de Felipe IV, doña María de Austria, y encargado de diferentes negocios por Austria y otras regiones incluyendo Italia), ya una concepción episcopaliana de la Iglesia, que se abrirá camino en el siglo XVIII con el «catolicismo ilustrado» -como veremos. No deben olvidarse las obras de espiritualidad y mística, entre sus voluminosos escritos, para comprender que era una gran figura el polémico obispo poblano[248].

Algunos han hecho pasar su figura con tintes negativos a la historia, pero es necesario recuperar la señera imagen de este gran obispo, formador y defensor de su pobre clero, que lo llevó a enfrentarse a los que tenían muchos abogados y fuerte defensa en la universalidad de su organización. Informa a Diego de Arce, su amigo e inquisidor general:

246. De la Peña y Montenegro, *Itinerarios para párrocos de indios*, L. I, trat. X, sec. VIII, fol. 118.

247. *Ibid*.,sec.V,fol.115-lló.

248. Cf. F. I. Alegre, *Historia de la Compañia de Jesús en Nueva España*, México 1841-1842; J. García, *Don Juan Palafox y Mendoza, historia real sagrada*, Puebla 1643; Id., *Varón de deseos en que declaran las tres vías de la vida espiritual*, México 1642: etc.

> Habiendo hallado el templo principal de la iglesia catedral veinte años parado y suspensa su obra, he puesto muy a los fines... 330.000 pesos en seis años[249].

En efecto, Palafox concluyó una de las más imponentes catedrales de América, pero junto a esto tres colegios mayores para la formación de la juventud: el tridentino de San Pedro, el eximio para teólogos de San Pablo, regalándole su formidable biblioteca (que hoy puede admirarse: «la biblioteca palafoxiana de Puebla»), y el tercero para niñas vírgenes españolas de Santa Inés del Monte Pulciano. Construyó más de 40 templos, capillas, ermitas, y el palacio episcopal que lo donó a la mitra. Pero su mayor construcción fue la educación de su clero, el que habiéndolo encontrado «en grande deslucimiento y desamparo» -como era lo habitual-, «los he alentado, de suerte que con actos literarios y *asistir yo en ellos*, se hallan hoy los más doctos y acreditados que ha habido jamás en Indias»[250].

El dar las parroquias a los clérigos fue obra ardua. En primer lugar, y apenas llegado, el 25 de noviembre de 1640, acusa a los franciscanos de usar báculo y mitra, de administrar la confirmación y ordenar en órdenes menores sin tener breve apostólico para ello. El obispo, con concepción sumamente episcopal de la Iglesia, indica que «con esto viene a fundarse una Iglesia nueva y ajena a la católica»[251]. Ya en 1643 las doctrinas franciscanas pasaban a manos de los clérigos[252].

Pero con los jesuitas el enfrentamiento se debió a la reorganización económica de la diócesis. En cuestión de diezmos, los legatarios de bienes no dejaban claramente estipulado, al donar un cierto capital a una obra pía si debían pagar diezmos al obispado. Así se produjo el primer incidente en un colegio jesuítico de Vera Cruz en 1644, ya que este puerto dependía de Puebla. El 6 de marzo de 1647 exigía presentación de sus licencias para predicar y oír confesiones. El 8 de marzo les retira dichas facultades y los excomulga si no presentan sus privilegios. Allí comienza un largo pleito que va hasta el virrey, el Consejo de Indias, el mismo rey y el papa Inocencio X. Lo importante de este litigio es que el obispo se jugó por su clero secular y logró, de todas maneras, fortalecer su diócesis, organizarla mejor, y dejar una generación de sacerdotes de un mayor nivel teológico y moral que en las restantes diócesis.

Sobre nuestro tema, la cuestión sacerdotal, se encontrará abundante material en los siguientes tomos de esta *Historia general*. Lo cierto es que la concepción del sacerdocio en la cristiandad indiana la hará, siempre, una institución crítica, sea por constituir un momento central de la estructura eclesiástica jerárquica, sea por estar tan cerca del pueblo -pero sin una pastoral de *Iglesia popular* que le permita vivir en «comunidad», sin suficientes andamiajes para llevar con una sola mano tantas exigencias. Celibato y rezo de las horas como monje, teólogo como doctor, pastor como líder, sacerdote como liturgo, etc. Demasiados carismas sin condiciones objetivas para su fiel cumplimiento. Los religiosos, por ejemplo, tenían una comunidad donde afectiva y vitalmente el miembro de la institución era ayudado, comprendido, reprendido, alentado. El sacerdote secular, solo, a veces en cientos de leguas, apartado, rodeado de un mundo en gran parte pre-cristiano, debiendo susten-

249. F. Alegre, *o. c.* III. 413 s.
250. Bravo Ugarte, *Historia de México* III. 130.
251. F. Alegre, *Historia de México* III. 130.
252. *Ibid*., 336.

tarse de lo que pudiera. Su tarea era inmensa, la mies mucha, pero el operario no contaba con las condiciones para efectuar su misión. No era culpa personal, era que la institución sacerdotal en Europa y en la reforma tridentina había sido concebida para la pequeña y ya cristiana Europa, de cristiandad moderna. Mientras que en la cristiandad de Indias las reformas debieron ser otras, pero no era posible pedir en aquellos siglos lo que con trabajo la Iglesia latinoamericana -lo de «latinoamericana» ha sido usado como concepto eclesiológico por el papa Juan Pablo II en su peregrinación latinoamericana con ocasión de la III conferencia general del episcopado[253]- no logra aún hacer hoy.

b) *La formación del clero*

La cuestión de la formación del sacerdote va íntimamente unida a la cuestión del clero «indígena» -entendiendo por «indígena» a los nacidos en América: criollos blancos. mestizos, negros, indígenas. La cuestión fue debatida desde el comienzo y un sutil pero efectivo racismo se hizo presente en nuestro continente, racismo que, sin embargo, ha sido negado casi hasta el presente aun entre grupos progresistas.

El tratadista colonial se pregunta si es posible ordenar a los hijos ilegítimos, a lo que contesta que no puede ordenárselos:

> Los ilegítimos siempre se hallan en aquel deshonor de haber sido engendrados en pecaminoso y dañado ayuntamiento, que es una infamia *facti*[254].

De todas maneras se los puede ordenar con dispensa del obispo, según bula de Gregorio XIII, datada en 1576 y especial para los obispos de las Indias.

Es en el mismo tratado que se pregunta «si pueden ser ordenados los indios», a lo que se responde:

> A los indios hijos de legítimo matrimonio no se les deben negar las órdenes por ser indios, concurriendo en ellos todos los demás requisitos de idoneidad, vida y costumbres, que pide el concilio de Trento[255].

Pero allí se encuentra la cuestión ¿Cómo podría un indio cumplir con los «requisitos» de un español y un criollo, en especial con las latinidades (formación escolástica de la época)?

Los africanos esclavos, por el contrario, en tanto esclavos no podían ser ordenados:

> La razón es porque tiene la esclavitud grande indecencia, sin que tenga libertad ni voluntad propia para excusarse de ella. Consta esta conclusión de todo el título *De servis non ordinandis* y de la dist. 14. cap. 1 *De filiis presbyterorum*, ya que el derecho común los compara a las bestias[256].

253. El Papa Juan Pablo II usó, en su homilía en la basílica de Guadalupe, la expresión «Iglesia *latinoamericana*» (el 27 de enero de 1979; cf. mi obra *De Medellín a Puebla*, México 1979. 593 s).
254. De la Peña. *o. c.*, L. III. trat. VIII. sec. 1. fol. 354 s.
255. *Ibid*., sec. 2, fol. 356.
256. *Ibid*. , sec. 4, fol. 358.

Por el contrario, «si los negros libres puedan ser ordenados... no causa ningún horror, más antes se han visto algunos que siendo sacerdotes causaron gran devoción al Pueblo»[257].

Volviendo al tema anterior de la formación de los indígenas, la cuestión era que los requisitos para ser sacerdotes en el cristiandad sólo se conseguían, por la reforma tridentina, con la asidua presencia y aprovechamiento de un seminario. Pero no hubo seminarios para indios, y lo poco que hubo fue rápidamente perseguido, mal interpretado y por último cerrado. La oligarquía hispánica, no siempre letrada y frecuentemente analfabeta, no podía soportar (era una cuestión de *dominación política y social*, y por ello económica e ideológica) que un indio accediera a los estratos dominantes de la cristiandad. El sacerdocio era un aparato esencial del sistema y los indígenas que llegaron a la consagración fueron escasísimos en toda la cristiandad colonial.

El caso más conocido fue el del colegio para indígenas descendientes de las clases dominantes aztecas, ahora dominadas, en el convento franciscano de Tlatelolco, el de Santiago bajo la advocación de la santa cruz. Posteriormente debemos recordar la experiencia brasileña (los colegios de los «meninos de Jesús») que fundaron los jesuitas y que son, igualmente, verdaderos seminarios menores. No duraron mucho y por las mismas razones[258].

El primer fundador de esta experiencia debe ser considerado el olvidado obispo de Santo Domingo, Ramírez de Fuenleal, quien apoyó con fervor la obra comenzada por el bachiller Hernán luárez, quien logró de Carlos V el permiso de fundar una comunidad con clérigos y bachilleres para educar a indios y negros, en gramática (latín), artes (filosofía) y teología. El obispo Fuenleal se mueve para que los monarcas intercedan ante el romano pontífice para obtener una bula para mejor mantener el colegio.

Ya en 1525 Rodrigo de Albornoz proponía al emperador un colegio para hijos de caciques y señores aztecas en México[259]. Es en este contexto que el obispo Fuenleal es nombrado presidente de la audiencia de México, verdadero fundador del orden social posterior a los desórdenes de la primera audiencia. Teniendo los franciscanos en 1531, poco después de arribar a México Fuenleal, un colegio primario para indígenas, les propone, a partir de su experiencia en Santo Domingo, darles enseñanza superior, con latín y filosofía. Fue así que, con gran multitud de gentes, con el virrey, el obispo Zumárraga, se funda el colegio Santa Cruz en Santiago de Tlatelolco el 6 de enero de 1536. Entraron 60 alumnos, elegidos entre los mejores, del San Francisco de México. Era interno, con disciplina monástica. Rezaban el oficio de la Virgen, se levantaban a la aurora, oían misa, dormían en larga sala con camas a la usanza indígena (en petates y con *cobertores* muy pobres). Cada individuo tenía una llave donde guardaba en un roperito sus ropas y sus libros[260]. Vestían una sotana (llamada *hopa*), y comían en común en un refectorio. Sus profesores eran muy escogidos: desde un Bernardino de Sahagún (quien utilizará algunos de sus alumnos como traductor de su obra antropológica), o Juan de Focher (famoso por sus obras), hasta un Arnaldo de Basacio (que había comenzado la experiencia de enseñar latín a los indígenas, punto de partida para la fundación de Fuenleal), o tantos otros como Andrés de Olmos, García de Cisneros, todos franciscanos de la primera hora. Se enseñaba lectura, escritura, latín,

257. *Ibid*., fol. 359.
258. Cf. R. Azzi, en esta *Historia general*, II/1, 193.
259. Cf. M. Cuevas, *o. c.* II, 285.
260. Cf. R. Ricard, *o. c.*, 263.

música, retórica, lógica, filosofía y medicina indígena. La lengua de comunicación del Santa Cruz era el latín, aunque dominaban su lengua nahuatl y la española. El obispo Fuenleal se admira de los frutos en famosa carta del 8 de agosto de 1533, cuando todavía no se fundaba el colegio:

> Nombraron a un religioso para que en ello entendiese, el cual la enseña y muéstranse tan hábiles (en el latín) y capaces que hacen ventaja a los españoles. Sin poner duda, habrá aquí a dos años 50 indios que la sepan y la enseñen[261].

Y si todos se admiraban de que «hablan tan elegante el latín como Tulio»[262], y sus graduados serán reconocidos por sus altos conocimientos, el seminario de Tlatelolco no dio un solo sacerdote indígena. Y el 17 de abril de 1540 el obispo de México escribía que «el colegio de Santiago (de Tlatelolco) que no sabemos lo que durará, porque los estudiantes indios, los mejores gramáticos *tendunt ad nuptias potius quam ad continentiam*»[263]. Esta causa aparentemente moral, encubría el factor principal.

Este factor no era el económico, aunque siempre se esgrimió el otro como causa principal de todos los problemas. En efecto, desde cuando en 1537, que ya eran 70 estudiantes, se decía que no podía aumentarse el número, aunque había numerosos candidatos, porque faltaba una fundación que lo sustente. Los franciscanos no querían hacerse cargo de los gastos; el mismo virrey se lavó las manos. Al fin el obispo debió afrontarlos y por ello pidió que fueran pagados los gastos con la encomienda del pueblo de Tenayuco. Así, de mano en mano, comenzó la decadencia del colegio cuando estaba en su misma gloria.

A los diez años, aproximadamente en 1547[264], el colegio fue entregado por los franciscanos a los antiguos alumnos. Esta secularización, que puede ser entendida como mayor libertad, en verdad significaba desentenderse de la obra y suprimirla como seminario para formar sacerdotes. Después de veinte años, en 1567 aproximadamente, los alumnos fueron «externos», y prácticamente se extinguió el espíritu primitivo del obispo Fuenleal. En 1570 lo retornaron los franciscanos, pero murieron casi todos sus estudiantes en la peste de 1576. A comienzos del siglo XVII sólo quedaban dos semidestruidas piezas que servían para impartir enseñanza primaria[265].

Pero, ¿cuál fue la causa real de su decadencia y desaparición? La hostilidad de que pudieran ordenarse indios como sacerdotes. A esto ayudó un exalumno, el cacique de Tezcoco, quien fue acusado en 1539 de proposiciones heréticas y de levantar a los suyos contra las prácticas del cristianismo.

El escribano Jerónimo López, en carta del 20 de octubre de 1541, expresa bien el parecer de la mayoría de los españoles:

> Cuando esto se principiaba, muchas veces en el acuerdo al obispo de Santo Domingo ante los oidores, yo dije el yerro que era y los daños que se podían seguir en estudiar los indios ciencias y mayor en darles la Biblia en su poder, y toda la Sagrada Escritura que trastornasen y leyesen..., ni ser dignos. por su malicia y soberbia, la lumbre espiritual para entenderla e así se habían perdido y hecho perder a muchos[266].

261. *Ibid*., 265.
262. Cf. García Icazbalceta, *Zumárraga*, 220-221.
263. *Ibid*., 137.
264. Cf. *o. c.*, 265.
265. Cf. *Ibid*., 264.
266. M. Cuevas. *o. c.* I. 388-389.

Jerónimo de Mendieta, en su *Historia eclesiástica indiana*[267], olvidando que los padres de esos estudiantes del colegio habían organizado un imperio con millones de súbditos, se atreve a escribir:

> Hay en ellos más causa que en otros descendientes de infieles, para no los admitir a la dignidad del sacerdocio, ni a la de la religión, aunque fuese para legos, y ésta es un natural extraño que tienen, por la mayor parte, para mandar ni regir, sino para ser mandados y regidos[268].

Repetía, siglos después, el argumento de Aristóteles sobre la causa de la esclavitud en Grecia.

Sahagún escribía que cuando los españoles vieron a los indígenas jóvenes hablar y escribir poesías de su propia pluma en latín, no pudieron soportarlo. Debemos tener siempre presente que estos niños indígenas eran sucesores de la aristocracia azteca, de alta cultura y mucha capacidad mental. Sin embargo, el movimiento anti-indigenista se propagó rápidamente: «Porque por su incapacidad no pueden ni deben ser ordenados, y fuera de aquel recogimiento no usaban bien de lo que saben» -criticaba Cervantes de Salazar[269].

Los dominicos, por su parte tan críticos en la cuestión de la encomienda, no daban instrucción superior a los indios y se mostraban contrarios a que entraran en religión y recibieran las órdenes. El 5 de mayo de 1544 Domingo de la Cruz y Domingo de Betanzos, en carta al emperador, comunican que «ningún fruto se espera de su estudio»[270].

El mismo Bernardino de Sahagún concluye:

> Hallóse, por experiencia, que no eran suficientes para tal estado (sacerdotal), y así les quitaron los hábitos, y nunca más se ha recibido indio a la religión, ni aún se tiene por hábiles para el sacerdocio[271].

El concilio mexicano de 1555 en su *capítulo 9* prohibió ordenar a mestizos, indios y negros. En las primeras constituciones de la orden franciscana de México se prohibía igualmente tomar hábito a los indios y mestizos. En el capítulo general de los dominicos de 1576 se adoptó la misma medida.

El virrey escribía a su sucesor en 1549, Luis de Velasco, que se ocupara especialmente de la preparación de los indígenas al sacerdocio, porque las «envidias y pasiones» habían imposibilitado el avance del colegio de Tlatelolco: «Es un gran yerro de los que los quieren hacer incapaces para todas letras ni para lo demás que se puede conceder a otros cualquier hombres»[272].

Debe saberse igualmente que esta América donde había en Cuzco miles de doncellas que eran consideradas las esposas del Sol, y que guardaban virginidad con estricta disciplina, Sahagún indica que, las niñas y muchachas indias tampoco eran dignas de poder alcanzar el grado de religiosas vírgenes consagradas:

> Por experiencia entendimos que por entones no eran capaces de tanta perfección, y así cesó la congregación y monasterios que a los principios intentábamos, ni aun ahora vemos indicios que este negocio se pueda efectuar[273].

267. México, 1870, ed. de García Icazbalceta.
268. L. IV, cap. 23, p. 448.
269. Cf. *Crónica de Nueva España* I. L. IV, cap. 25, Madrid 1914, 320.
270. Ricard, *o. c.*, 270.
271. *Historia general de las cosas de Nueva España* III, México 1938, 81.
272. *Instrucciones* I, 15; cf. Zubillaga, *o. c.*, 428.
273. *o. c.*, 83.

Está claro, entonces, que la sociedad conquistadora, la «república de españoles», no quiso compartir una peligrosa disminución de su absoluta hegemonía ideológica sobre las comunidades indígenas. El consenso de los dominados podía hacerse crítica o discenso, en el caso que hubieran sacerdotes y religiosas propiamente indígenas, en su lengua, en su dignidad. Las clases dominantes se impusieron en el interior de la Iglesia y frustraron una de las experiencias más determinantes para el futuro de la cristiandad.

En Filipinas se formaron sacerdotes *tagalos*, indígenas de estas islas asiática; sin embargo, la cristiandad llegó a resultados análogos y al mismo tipo de crisis. Es un hecho importante pero no determinante. La estructura general de la cristiandad hubiera, de todas maneras, orientado para sus fines el potencial pastoral del sacerdocio indígena que no hubiera podido luchar, en ese momento, sino secundariamente, en favor de los suyos.

El camino entonces normal para llegar a ser parte del clero, español o criollo, y de algunos mestizos que pasaban por criollos, y de algunos indios que pasaron por mestizos, eran los seminarios (que debe distinguírselos claramente de algunas escuelas preparatorias para la universidad, y de los colegios universitarios).

Sin embargo, un sacerdote podía haber seguido sus estudios en diversos establecimientos de enseñanza superior: un colegio universitario jesuita, una universidad propiamente dicha, un colegio misional, un claustro de enseñanza en alguna catedral bajo la responsabilidad del «maestrescuela», o en algún centro de enseñanza de los religiosos. Los caminos eran muy variados, y sobre todo en el siglo XVI y XVII, estabilizándose después. En este sentido existe alguna confusión en cuanto a los recursos educativos de la cristiandad colonial[274].

En las *Leyes de las Indias* se deja ver en el título XXIII la preocupación de la corona por los «colegios-seminarios», como se los llamaba:

> Encargamos a los arzobispos y obispos de nuestras Indias que, funden. sustenten y conserven los Colegios Seminarios que dispone el santo Concilio de Trento. Y mandamos a los Virreyes, Presidentes y Gobernadores, que tengan muy especial cuidado de favorecerlos, y dar el auxilio necesario[275].

Es interesante indicar que «en provisión de sujeto (estudiantes), prefieran en igualdad de méritos a los hijos y descendientes de los primeros descubridores, pacificadores y pobladores... y no sean admitidos los hijos de Oficiales mecánicos y los que no tuvieran las cualidades necesarias»[276]. Puede observarse, nuevamente, una discriminación de clases sociales.

Los primeros centros de formación sacerdotal fueron pre-tridentinos. El centro de estudios de Santo Domingo, fundado por los dominicos en razón de la bula pontificia del 28 de octubre de 1538, que parece no recibió de inmediato la ejecución por el Consejo de Indias[277], o la escuela de formación de Tiripitío en Michoacán en 1540, que tuvo por profesor al célebre fray Alonso de la Veracruz, agustino, deben considerarse más bien seminarios que universidades; más centros de formación de seminaristas en filosofía y teología

274. Cf. capítulo VIII. sec. II, de este tomo introductorio, los diversos niveles y tipos de enseñanza.
275. Ley I, fol. 209.
276. Ley 3, fol. 210.
277. Cf. C. Haring, *El imperio hispánico*, 234.

que de bachilleres o licenciados en artes, retórica, leyes. En casi todos los pueblos mayores o ciudades de españoles fueron surgiendo estos centros de formación que se les llamaban seminarios, colegios o colegios seminarios.

Los religiosos tenían sus centros de formación, como los dominicos ya en Santo Domingo desde 1538, o en Lima poco después, y, en fin, en diversas ciudades.

Sin embargo, fue el concilio de Trento quien lanzó todo un movimiento fundacional de los llamados «seminarios conciliares»[278]. Pero no fue Trento directamente, sino por medio de los concilios provinciales.

ESQUEMA 7.3

Algunos seminarios, colegios o centros de formación sacerdotal
(*exceptuamos los colegios universitarios o universidades*)
(Cf. Prien, p. 247-248; R. Azzi, Zubillaga, J. Villegas, etc.)

Año de fundación o apertura	Nombre o tipo de Centro o seminario	Lugar	Fundador (obispo u orden)
1538	Seminario	Sto. Domingo	Orden de Sto. Domingo
1540	San Nicolás	Michoacán	Vasco de Quiroga
1562	San Bartolomé	Oaxaca	Bernardo de Alburquerque
1681 refundación			Del Puerto
1563 Antes de	Santo Tomás	Guatemala	O. Sto. Domingo
1573	Seminario	Guatemala	O. Franciscana
1573	Seminario	México	Fco. Aguiar y Seijas
1573-1586	San Luis	Bogotá	L. Zapata de Cárdenas
1605	San Bartolomé	Bogotá	Bartolomé Lobo Guerrero
1584	Seminario	Guadalajara	D. de Arzola
1589 Antes de	Seminario	La Imperial	Antonio de San Miguel
1585	Seminario	Santiago de Chile	Diego de Medellin
1586	Seminario	La Plata	Antonio Granero de Avalos
1586	Seminario	Paraguay	Alonso Guerra
1588	San Luis	Quito	L. López de Solis
1589	N. S.ª Loreto	Tucumán	Trejo y Sanabria
1590	San Martín	Lima	Toribio de Mogrovejo
1594	Sem. Conciliar	Sto. Domingo	
1598	Seminario	Oaxaca	
1599	Sem. Conciliar	Sto. Domingo	Agustín Dávila y Padilla
1599	Seminario	Quito	L. López de Solís
1601	Seminario	Cuzco	Antonio de la Raya
1609	Sem. Conciliar	Caracas	Antonio de Alcega
1610	Seminario	Guatemala	Orden de la Merced
1625	Seminario	Guatemala	Jesuitas
1625	Seminario	Comayagua	Fco. Verdugo
1627	Sem. Conciliar	Trujillo	C. Marcelo Come

278. Cf. J. Villegas, *Aplicación del concilio de Trento en Hispanoamérica*, *1564-1600*, Montevideo 1975, 234-270; C. Bayle, *España y la educación popular en América*, Madrid 1934; L. R. Altamira, *El seminario conciliar de N. S. de Loreto*, Córdoba 1943; J. A. Salazar, *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada*, *1563-1810*, Madrid 1946; R. de Zepeda, *La instrucción pública en la Nueva España en el siglo XVI*, México 1933.

Año de fundación o apertura	Nombre o tipo de Centro o seminario	Lugar	Fundador (obispo u orden)
1641	San Pedro	Puebla	Juan Palafox y M..
1643	S. Fco. de Asís	Popayán	Fco. de la Serna
1680	San Ramón	León (Nic.)	Andrea de las Navas
1680	S. Pedro y S. Pablo	Comayagua	A. Vargas y Abarca
1683	Colegio		Propaganda Fide
1690	Seminario	Belém de Cachoeira	
1690	Sem. Conciliar	México	F. Aguiar y Seija
1710	Seminario	Mérida, Yuc.	Pedro de los Reyes
1718	Seminario	Concepción	Juan de Nicolalde
1731	Colegio		Propaganda Fide
1734	Colegio		Propaganda Fide
1740	Sâo José	Río (Br.)	A. de Guadalupe
1741	Seminario	Bahía	Josefo Fialho
1745	Seminario	Pernambuco	Luis de S. Theresia
1748	N. S.ª do Boa Morte	Mariana	Manuel da Cruz
1749	Seminario	Pará	M. de Bulhoes
1752	Seminario	Maranhão	Francisco de Santiago
1752 Antes de	Seminario	Chiapas	J. Cubero Ramírez
1754	Colegio		Propaganda Fide
1755	Colegio		Propaganda Fide
1765 Antes de	Seminario	Durango	Pedro Tamaron
1775 ?	Seminario	Cartagena	A. de Alvarado
1783 ?	Seminario	Santa Fe	A. Cavallero y Gióngora
1795	Colegio	Zacatecas	Propaganda Fide
1795	Colegio		Propaganda Fide
1809	Seminario	Santa	Marta Miguel Sánchez

Así por ejemplo, el 6 de mayo de 1585, el padre Juan de la Plaza, presentaba ante el III concilio Mexicano un memorial *Sobre el seminario*[279], donde se recomienda que, aunque sería bueno que muchos candidatos entraran de pequeños para evitar deformaciones de la vida colonial, sería bueno que «la mitad de ellos (fueran) personas que estuvieran ya comenzadas a ordenar o clérigos ya ordenados, para que dentro de dos años pudiesen salir a trabajar y gozasen los prelados presentes del fruto de sus ministros»[280]. Es por ello que el concilio concluye indicando a los obispos que organicen un seminario en su diócesis[281].

Si es verdad que ya en 1540 el Tata Vasco fundó el colegio seminario de San Nicolás[282], puede decirse que por el esfuerzo de Bernardo de Alburquerque en Oaxaca, y sus sucesores Bartolomé de Ledesma y Juan Pérez de Laserna, comenzó alrededor de 1562 un seminario en Antequera (México)[283]. Sin embargo es en el siglo XVII que en la región mexicana se fundan

279. Cf. F. Zubillaga, *Tercer concilio Mexicano, 1585*: Archivum Historicum Societ. Jesu 30 (1961) 192-196.
280. *Ibid*., 195.
281. *Sanctum provinciale concililm Mexici*, L. III, tit. 1, México 1622, fol. 41.
282. Cf. M. Cuevas, *o. c.* III. 199.
283. *Ibid*., 200 s.

seminarios conciliares propiamente dichos, como el de Puebla de los Angeles en 1641, el colegio San Pedro, con mil pesos anuales de rentas, con 24 colegiales, el «Palafoxiano»[284]. En ese mismo siglo se reorganiza totalmente el seminario de Oaxaca bajo el impulso del obispo *indio* Nicolás del Puerto (1671-1681), y el de la capital mexicana. Sólo el 30 de junio de 1690 se estaba terminando el edificio del seminario conciliar de México, gracias a las labores del arzobispo Aguiar y Seija (1682-1698), con 20 becas para seminaristas, y donde además de las materias comúnmente impartidas se enseñaban dos lenguas: la nahuatl y otomí[285].

En el sur, quizá por las grandes distancias, o quizá por la mayor regionalización, los seminarios nacieron antes y más dispersos. Ya en 1571 el virrey Toledo mostraba la importancia de un seminario. El concilio II peruano, en el capítulo 72 para españoles, hablaba de «seminaria et puerorum collegia». Y en el capítulo 44 del concilio III se refería a *Del colegio seminario*[286].

El primer seminario conciliar del Ecuador fue el de Quito, bajo la preocupación del obispo López de Solís. El seminario de San Luis comenzó con clases de gramática latina, en 1590 había ya de filosofía con 40 estudiantes, en 1594 se iniciaba la teología: «Los estudios florecen en número y fervor. Serán por todos 180 estudiantes y a una mano de buenas habilidades»[287].

En la catedral de Lima el arzobispo Loaiza había comenzado a hacer «leer gramática» en 1564, como en tres o cuatro partes de Lima. En el convento de los dominicos pasaron después los estudiantes a realizar sus estudios. Junto a la catedral habitaban los 12 seminaristas. Pero el colegio se demolió cuando se edificó la nueva catedral. Por ello puede considerarse a santo Toribio como el fundador del seminario conciliar de Lima. En febrero de 1590 daba 2.000 pesos de renta para este fin. En 1591 ingresaban 21 estudiantes[288].

Se nos dice que «los intentos efectuados por las diócesis de La Imperial, Santiago de Chile, La Plata, Cuzco y Asunción en materia de seminarios habrían sido más modestos»[289]. Así por ejemplo el obispo Antonio de San Miguel había pedido la fundación de un seminario en La Imperial ya en 1568. Lo cierto es que debió ser anterior al seminario de Santiago, y el obispo comunicaba en 1589 que el seminario funcionaba bien. Por su parte, Francisco de la Hoz regentaba el seminario de Santiago ya en 1585. De la misma manera en Cuzco se habló de la cuestión desde 1595, pero consta que un grupo de estudiantes aprendía gramática desde 160 1. En La Plata se dio ya renta para el seminario y hubo problemas entre el obispo y el licenciado Cepeda sobre esta cuestión en el año de 1568, cuando ya había entonces colegio. En Córdoba de Tucumán, aunque se habla de la idea de fundar seminario desde 1589, en 1607 todavía se indicaba que eran sólo diez o doce estudiantes que se reunían cerca del aposento de la casa episcopal. En Paraguay, igualmente en 1586 se dice que «una docena de estudiantes, a quien enseña (el obispo Guerra) como maestro de escuela en el coro, con mucha solicitud, para ordenarlos»[290].

284. *Ibid*., 201.
285. *Ibid*. IV, 93 s.
286. Cf. J. Villegas, *o. c.*, 234 s.
287. *Ibid*., 239.
288. Cf. R. Vargas Ugarte, *Historia del seminario de S. Toribio de Lima*, *1591-1900*, Lima 1969.
289. J. Villegas, *o. c.*, 249-250.
290. *Ibid*., 253.

De todas maneras, hasta comienzos del siglo XVII sólo había dos seminarios en las regiones del Perú y el Plata siguiendo todas las exigencias tridentinas: el de Lima y Quito.

Hubo seminario en Santa Fe de Bogotá, en Caracas, en Centro América (en especial en Guatemala y en León de Nicaragua, no faltando en Comayagua), lo mismo que en el Caribe (en Santo Domingo y La Habana).

Podemos decir que en toda la América hispánica, en las principales ciudades cabeceras, todo joven podía prepararse en mayor o menor medida para clérigo.

En Brasil[291], el gran promotor fue el padre Gabriel Malagrida, SJ, quien logra fundar con ayuda del obispo José Botelho, el seminario de Salvador en Bahía en 1741. Después seguirán el de Pernambuco en 1745, el de Pará en 1749, el del Maranhão en 1752, y el de Paraíba en 1760. Antes de éstos, se había fundado en 1690 el de Belem de Cachoeira, obra del padre Bartolomeu de Gusmão, y el seminario de Sâo José en Río en 1739. Para completar la lista deberíamos todavía recordar el seminario de N. Sra. da Boa Morte en Mariana, en 1748.

Debería igualmente indicarse que los colegios de formación interna de las diversas órdenes religiosas y los colegios apostólicos de la *Propaganda fide* tendrán gran importancia, en especial los de los franciscanos. El de Querétaro, fundado en 1683 y que se ocupaba de Zacatecas, Nayarit y Texas. El de México, fundado en 1731, y que tenía responsabilidad sobre Tamaulipas, la región Tarahumara y California (de los jesuitas, al comienzo). El de Ocopa, de 1734, que llegaba con sus egresados a Huallaga, Ucayali, Urubamba y Apolobamba. El de Tarija, desde 1755 que misionaba a los Chiriguanos. El de Chillán, fundado en 1754, que atendía a los Araucanos y Chiloé. El de Moquegua, desde 1795, que extendía su obra hasta Santa Ana del Cuzco, Karabaya y también Apolobamba. Y el de Tarata, en la misma fecha, responsable del Yuracarés y Guarayos. Estos *colegios apostólicos* eran verdaderos seminarios formadores de misioneros, y no colegios para formar bachilleres o licenciados.

2. *El cabildo eclesiástico*

El cabildo eclesiástico en América fue el organismo de la toma de conciencia del clero criollo nativo. Era el organismo que servía de orgánica articulación entre el obispo y el clero, entre la Iglesia y las autoridades civiles, en especial el cabildo secular o la audiencia. En las *Leyes de los Reynos de Indias*, se ocupa de la cuestión el título XI del libro I:

> Rogamos y encargamos a los arzobispos y obispos y a los Cabildos de las Iglesias en sede vacante, que no permitan a los Prebendados, Dignidades, Canónigos, Racioneros, ni otros algunos, que por razón de sus Prebendas y Beneficios tienen obligación a residir personalmente en las Iglesias, servicio del Coro, culto Divino, administración de los santos sacramentos[292].

El *cabildo de la Iglesia* metropolitana o catedral estaba formado por las siguientes autoridades: un *dean* dignidad principal después del obispo, encar-

291. Véase R. Azzi, en *Historia general* II/1, 195 s.
292. Ley 1, fol. 85.

gado del oficio y culto divino; un *arcediano*, responsable de las actividades pastorales, examinar a los candidatos al sacerdocio, visitar la diócesis cuando el obispo no pudiera; un *chantre*, experto en música y liturgia; un *maestrescuela* al menos bachiller en filosofía y teología, que enseñaba «gramática» (humanidades latinas), que predicaba en la catedral, y donde había enseñanza universitaria otorgaba los grados; un *tesorero*, cuya responsabilidad era tener al día el inventario de los bienes de la catedral y todos los demás gastos del cabildo. Además de estas *dignidades* existían los *canónigos*. Entre estos últimos había uno llamado *lectoral* o el teólogo del cabildo; *magistral*, encargado del púlpito; *doctoral* o asesor penitenciario o jurídico, confesor de casos difíciles[293].

Habiendo frecuentemente «sede vacante» en la lejana Iglesia de las Indias, el cabildo eclesiástico significa muchas veces la continuidad de la labor pastoral. Respaldaba al obispo en el tiempo de su gobierno pastoral, y tomaba todas las riendas de la diócesis durante la ausencia de los obispos[294].

En el Archivo General de Indias hay un conjunto de legajos en las audiencias, totalmente dedicado a cartas y papeles de cabildos. Si fueran utilizados podría tenerse una idea general y más aproximada de la vida de los cabildos de la que se ha tenido hasta el presente. Es un aspecto oscuro de la historia de la Iglesia que necesita ser clarificado. Para ello sería necesario, al menos, comenzar por efectuar una lista de los *deanes y arcedianos*, y descubrir la problemática interna de esta institución y su desarrollo. El aspecto más fecundo a estudiar sería «relaciones entre el episcopado y los cabildos». Este organismo, contra lo que opinan ciertos historiadores, aun un Cuevas en su *Historia de la Iglesia de México* I, p. 108, fue de una gran importancia. De allí salieron casi todos los obispos clérigos criollos, era el lugar donde la conciencia colectiva presbiteral tenía cierta presencia, sea en los informes, en las críticas, pero igualmente en el co-gobierno de la diócesis. Pero sobre todo, teniéndose en cuenta la proporción enorme de tiempo de «sedes vacantes», fueron a veces los cabildos, más que los obispos, los que gobernaron el obispado, como en la arquidiócesis de La Plata. Algunos legajos a consultar desde el siglo XVI en el *Archivo General de Indias* son los siguientes:

Cabildo eclesiástico del obispado I	Audiencia II	Legajo III	Años comprendidos IV	En Latinoamérica * Actas Cabildos Eclesiásticos V
Sto. Domingo	Sto. Domingo	94	(1626-1698)	Arch. Cat. (siglo SVI)
Puerto Rico	Sto. Domingo	174- 76	(1533-1699)	Arch. Cat. (1650-)
Cuba	Sto. Domingo	116- 23	(1527-1700)	Arch. Cap. (siglo XVI)
Coro	Sto. Domingo	219-221	(1533-1696)	Arch. Cab. (1580-hoy)

* Arch. (=Archivo); Cab. (=Cabildo eclesiástico en la ciudad Sede); Cat. (=Catedral); Cap. (=Capitular); Arz. (=Arzobispal).

293. Cf. M. Cuevas, *o. c.* II. 109-111.

294. Carlos García Irigoyen ha estudiado esta cuestión en su obra *Cabildo eclesiástico de Lima*, Lima sin fecha. Más adelante colocamos una lista de legajos del Archivo General de Indias sobre los cabildos. Es una institución poco estudiada y muy criticada injustamente.

I	II	III	IV	V
Guatemala				Arch. Cat. (1535-)
Nicaragua				? ?
Honduras	Guatemala	157-160		? ?
Chiapas		165-185		? ?
Vera Paz				? ?
Yucatán	México	370		? ?
México	México	338-339		Bancroft, Libro I (1524-1529) **
				Arch. Cab. (1536-1802)
Tlaxcala	México	344-349		Arch. Cab. (1542-1810)
Oaxaca	México	358		Arch. Cab. (1642-1813)
Michoacán	México	375		Arch. Cab. (siglo XVI)
Guadalajara	Guadalajara	64	(1552-1698)	Arch. Cab. (1532-hoy)
Durango	Guadalajara			Arch. Cat. (1635-)
Santa Fe	Santa Fe	231	(1571-1697)	Arch. Cab. (1693-)
Santa Marta	Santa Fe	230	(1540-1699)	? ?
Cartagena	Santa Fe	232	(1543-1697)	? ?
Popayán	Quito	80	(1560-1694)	Arch. Cab. (1728-)
Quito	Quito	80	(1560-1694)	Arch. Arz. (1562-hoy)
Panamá	Panamá	102	(1568-1709)	? ?
Lima				Arch. Cab. (1575-)
Cuzco				Arch. Cab. (1549-)
Trujillo	Lima	309-12	(1567-1701)	Arch. Cab. (1616-)
Huamanga				Arch. Cab. (-)
Arequipa				Arch. Cab. (1636-)
Santiago	Chile	61-65	(1564-1700)	Arch. Cab. (1686-)
Concepción				? ?
La Plata	Charcas	140	(1566-1699)	Arch. Cab. (1572-)
Paraguay				? ?
Tucumán				Arch. Cab. (1693-)***
B. Aires	Charcas	140-141		Arch. Cab. (1663-)
La Paz				Arch. Cab. (1652-)
Santa Cruz				? ?

** En Estados Unidos.
*** El comienzo en *Santiago del Estero* y Biblioteca Nacional (Buenos Aires), desde 1693 en Córdoba.

El obispo munido de la real cédula de *ruego y encargo* o de las bulas y *ejecutoriales*, estuviera o no consagrado, que en el plano jurídico no tenía tanta importancia, se presentaba ante el cabildo eclesiástico de su obispado, que por medio de un vicario general electo, o por otra autoridad *ad hoc*, gobernaba en *sede vacante*. Desde este momento comenzaban las relaciones del obispo y su cabildo que erigiendo la Iglesia le antecedía en el derecho y el tiempo.

Una vez que la Iglesia había sido erigida, le tocaba al rey, por el consejo, presentar las principales dignidades, aunque el obispo podía elevar candidatos. Este hecho hacía que muchas veces los miembros de los cabildos, elegidos y nombrados en España, se oponían con frecuencia al obispo, constituyendo, de hecho, un cuerpo independiente[295]. El cabildo eclesiástico, estando ya constituido cuando llegaba el obispo, conocedor de las tradiciones, en lo que tienen de negativo y positivo, significaba para el obispo un punto de apoyo, cuando llegaba a trabajar solidariamente con dicho cuerpo presbiterial[296].

Los presbíteros podían experimentar en el cabildo las realidades del gobierno pastoral de un obispado. Fue así que se eligieron los siguientes obispos en el siglo XVI por su actuación en los Cabildos eclesiásticos:

Hernando de Luque, Maestrescuela de Panamá, presentado para Túmbez.
Diego Alvarez de Osorio, Chantre de Panamá, obispo de Nicaragua.
Rodrigo de Bastidas, Dean de Santo Domingo, obispo de Coro.
Miguel de Ballesteros, Dean de Cartagena, obispo de Coro.
Cristóbal de Pedraza, Chantre de México, obispo de Honduras.
Gómez de Maraver, Dean de Oaxaca, obispo de Guadalajara.
Luis de la Fuente, Dean de Guatemala, obispo de Nicaragua.
Agustín de Cisneros, Dean de la Imperial, obispo de la Imperial.
Bartolomé Martínez Menacho, Arcediano de Lima, obispo de Panamá.
Mota de Escobar, Dean de Michoacán, Puebla y México, obispo de Guadalajara.
Pedro Duque de Rivera, Dean de Santo Domingo, obispo de Panamá.
Alonso Fernández de Bonilla, Dean de México, arzobispo de México.
Antonio de Calderón, Dean de Bogotá, obispo de Puerto Rico.
Francisco García de Ontiveros, Chantre de México, obispo de Guadalajara.
Pedro Vega y Sarmiento, Maestrescuela de Puebla y Dean de México, Obispo de Popayán.
Juan de Cervantes, Arcediano de México, obispo de Oaxaca.
Diego Vázquez de Mercado, Dean de Michoacán, obispo del Yucatán.
Carlos Marcelo Come, Canónigo de Lima, obispo de la Imperial.
Jerónimo de Carcamo, Tesorero de México, obispo de Trujillo.
Lorenzo Pérez del Grado, Arcediano de Cuzco, obispo de Paraguay.
Alonso de Peralta, Arcediano de México, arzobispo de la Plata[297].

En esta cristiandad hispanoamericana, donde lo eclesiástico y civil estaba abundantemente mezclado, había mil ocasiones de intromisión mutua en lo político y eclesiástico. Así, por ejemplo, cuando un obispo llegaba a su obispado, el cabildo se oponía a veces a entregar el poder jurisdiccional, o, como en el caso de Guadalajara, después de otorgar dichos poderes, pretendía deponerlo. En estos casos, sea el cabildo, sea el mismo obispo, recurrían a la autoridad de la audiencia.

¿Qué posibilidades tiene la real audiencia de intervenir en los problemas eclesiásticos, como en el caso de un conflicto de posesión de la sede entre el

295. Cf. *Recopilación*, L. I. tít. VI. ley 6. El rey presentaba al obispo, como a Roma. el electo para una dignidad. y el obispo daba colación y canónica institución. Decía la ley: "Ordenamos que ningún prelado, aunque tenga ciertas relaciones e informaciones de que Nos hemos presentado alguna persona a dignidad, canonjía, ración u otro cualquier beneficio, no le haga colación ni canónica institución, ni le mande dar posesión sin primero ante él sea presentado nuestra provisión original de presentación» (*Ibid*., real cédula del 24 de junio de 1577). El control del Patronato sobre la iglesia en la cristiandad indiana era total. Aun los beneficios menores eran controlados: «Declaramos que los proveidos por Nos a beneficios en las iglesias de nuestras Indias, sólo se diferencien de los otros en no ser amobiles *ad nutum* del patrón y prelado» (*Ibid*., tít. VI, real cédula del 28 de agosto de 1591).

296. En la erección de la iglesia catedral se instituía el cabildo. Los conflictos eran frecuentes.

297. Hemos indicado, es evidente, el obispado donde el obispo cumplió sus funciones por primera vez. en el caso que fuera trasladado.

obispado y su cabildo eclesiástico? Villarroel responde que la real audiencia, como ocurrió en Santo Domingo el 30 de octubre de 1639, puede intervenir cuando el pretendiente, sin presentar las bulas, por la fuerza se oponga al cabildo. Este puede recurrir a la audiencia, y ésta puede prestar su brazo secular para oponerse al intruso[298].

Vemos una vez más cómo las relaciones de la Iglesia y el Estado no se establecen sólo al nivel del obispo y las máximas autoridades coloniales, sino en cada estructura, en cada nivel donde de algún modo se ejerce una jurisdicción eclesiástica o civil.

El hecho de que dichas dignidades fueran presentadas por el rey, es decir , como si fueran ya nombradas por él, producía graves divisiones y escándalos, porque los candidatos no habían dado prueba en Indias de sus capacidades. Zumárraga, sin escrúpulos y con humor, escribía al mismo rey:

> No alcanzo a comprender por qué razón ha de ser recibido (en un beneficio) luego que llega, sin conocerle, el que V.M. presenta. Yo, un año tuve de aprobación antes que mi religión me recibiese (se refiere a los franciscanos) a profesión... y acá luego nos dan en los ojos con una Cédula de V.M. que si los dejamos de recibir que V.M. será deservido por ello. Sepa V.M. que yo no he de consentir deshonestidades y cobdicias tan desordenadas como se ven en algunos de ellos... Uno de los que se quejan, que está por recibir castigo, es el que con la permisión de V.M. trujo a su manceba, en el navío con nombre de hermana... Por el mismo caso, al tercer Provisor y Vicario General que he tenido, (lo) envío desterrado perpetuamente de esta tierra, que se llama Juan Rebollo, que desde antes que yo viniera a esta tierra ha tenido una Rebolla... [299].

En la Iglesia novohispana los cabildos tuvieron siempre suma personalidad, que a veces la usaron para contradecir a los obispos. El mismo arzobispo Alonso de Montúfar sufrió sus acusaciones en los últimos años de su vida, y aun después de ella. Era tratado por su cabildo de tirano, de avaro y de soberbio. El arzobispo escribía no sin tristeza:

> Yo como metropolitano y a quien V.M. tiene encomendado el gobierno de toda esta Iglesia y como persona que estoy ya de partida para ir a dar cuenta a Dios nuestro Señor -moriría 6 años después- en nombre mío y de siete obispos sufragáneos, humildemente suplico a V.M. mande favorecer de manera que nuestros capitulares sientan de V.M. un santo y cristianísimo celo en que los prelados favorezcan sus ovejas como padres y pastores y ellas los obedezcan como Dios y la Santa madre Iglesia lo manda[300].

El antiguo inquisidor, Moya de Contreras, que fuera aún virrey de México, no pudo doblegar a su propio cabildo:

> Los capitulares despiden y nombran de nuevo y señalan salarios y acreditan, sin que yo lo sepa ni se me dé cuenta dello, diciendo que aunque tengo voto, que lo tengo de ir a dar al Cabildo los días diputados (dos veces por semana), y lo peor es que lo hacen estando yo aquí en mi casa, que es dos pasos de la Iglesia... y si proponiendo una cosa, halla algún contradictor, lo difiere para otro cabildo, aguardando a que no lo haya y aunque haya quedado votado, lo hacen tornar a votar a su gusto[301].

298. Cf. A. González Zumárraga. *Problemas del Patronato indiano*, 150-157.
299. Carta del 17 de abril de 1540 (Cf. M. Cuevas. *o. c.* II. 113-114).
300. *AGI*, México 336, carta del 30 de noviembre de 1566. Los cabildos eclesiásticos de México se reunieron por primera vez aproximadamente en las siguientes fechas: México en 1538, Tlaxcala 22 de septiembre de 1539. Michoacán 1539, Guadalajara 1552, etc. Cf. M. Cuevas, *o. c.* II, 113.
301. Carta del 1 de septiembre de 1574 (M Cuevas. *o. c.*, 118).

En Tlaxcala y Oaxaca la situación y relación de los obispos con los cabildos fue de solidaridad y aun de cordialidad. Un ejemplo es la carta del 13 de noviembre de 1591 que firman conjuntamente el obispo y su cabildo, siendo Ledesma obispo de Antequera[302].

En cambio, las diócesis de Guadalajara y Michoacán tuvieron cabildos que dieron al obispo los mayores «dolores de cabeza». El obispo Quiroga no dio importancia a su cabildo; fue su sucesor el que trabajó para su organización, don Ruiz de Morales y Molina, desde 1568. No parece que los presentados por el patronato fueron lo mejor, ya que el cuarto obispo residente, fray Alonso de Guerra, OP, se presentó ante el cabildo con sus cédulas de *ruego y encargo*. En un primer momento el cabildo le confirió sus poderes pastorales, que habían ejercido como «sede vacante», pero después, por discordias que el obispo entabló, los cabildantes depusieron al obispo y pregonaron en todo el obispado que no tenía ya jurisdicción para gobernar. El mismo obispo, escribiendo amargamente el 25 de agosto de 1592 (sólo tres meses antes se le extendían las ejecutoriales, que todavía no llegaban a su poder), decía que «me revocaron y quitaron el poder»[303]. Para evitar este peligro en el futuro, propone el obispo que el prelado «saliente» nombre un vicario sucesor.

El rey por su parte no quería tampoco otorgar demasiados poderes al episcopado, y mantuvo el *statu quo*. ¡Dividir para reinar!, pensaba la corona. En 1605 Fernández Rosillo tiene igualmente diversos motivos para oponerse a su cabildo, «que sigue incorregible», decía el prelado.

Guadalajara, por su parte, sin llegar a los extremos del cabildo de Michoacán, fue teatro, igualmente, de no pocas enemistades. Constituido por su primer obispo, Gómez de Maraver. dean de Oaxaca, siendo clérigo de origen, se llevó bien con su cabildo. Fray Pedro de Ayala, en cambio, comenzó una tradición conflictiva. Los miembros del cabildo pidieron que el obispo fuera clérigo y no religioso, después de la experiencia con Ayala, por lo que nuevamente tuvieron una posición de concordia con Gómez de Mendiola, que el mismo cabildo había presentado. En cambio con fray Domingo de Alzola la situación estalló nuevamente. Este, que llegaba de Roma, escribía el 3 de abril de 1584:

> Casi todos los capitulares que de presente están, no han tenido prelado que los pusiese en el oficio y obediencia que deben y pues el que yo en las ordenaciones he mandado parece que es justísimo, si se les permite salir con su desobediencia, con frívolas apelaciones, muy mal se les podrá mandar otras cosas[304].

Como puede verse, hemos considerado unos ejemplos de lo que pudiéramos llamar las «relaciones negativas» de obispos y cabildos. Para analizar la labor positiva que llevaron a cabo ambas instituciones, debe esperarse a que algún estudioso se proponga este punto como objeto de investigación.

En la región peruana hubo múltiples motivos de enfrentamiento entre los obispos y sus cabildos. En la misma arquidiócesis, fue motivo de largos pleitos, la cuestión del nombramiento de dos miembros del cabildo que debían como «adjuntos» del obispo juzgar todo lo referente a las dignidades y beneficiarios.

302. Cf. *AGI*, México 374.
303. *Ibid*.
304. *AGI*, Guadalajara 55.

Ni Loaiza, ni Mogrovejo, ni Lobo Guerrero o Arias de Ugarte llegaron a poner término a este problema[305].

Sin embargo, fue el cabildo de Cuzco el que manifestó una personalidad más firme en la defensa de sus derechos. Dicho cabildo se opuso primeramente a la visita ordenada por el arzobispo Loaiza a la diócesis del Cuzco, gobernando Solano. Dicho cabildo, igualmente, recibió fría y malamente a Sebastián de Lartaun, y no es difícil que haya sido la causa de muchos de los problemas que el obispo tuvo. Lartaun, movido por intereses económicos, impidió, por ejemplo, la división de su obispado; por su causa casi fracasa el concilio limense de 1582-1583. Sin embargo, la cuestión debe ser estudiada más detenidamente, y de ella quizá salga justificado en gran parte el obispo, ya que su cabildo, no sin solidaridad con el cabildo secular, nunca llevaron en orden la tesorería del obispado, y pidiendo el obispo cuenta, con toda razón, y no pudiéndose la presentar como debieron, sancionó a algún miembro del cabildo. Fue la chispa suficiente para encender un incendio que sólo se apagó junto con la vida de Lartaun.

En Arequipa, igualmente. el primer obispo residente, fray Pedro de Perea (1619-1628), consideró que por el hecho de no haber habido obispo residente, las prebendas del cabildo debían ser consideradas ilegítimas. Además no pudieron. como en el caso anterior. dar entera razón de los gastos de la sede vacante[306].

En la arquidiócesis de La Plata, a partir de 1609, el cabildo se arrogó muchos derechos, ya que los prelados estuvieron en gran parte ausentes. Hubo 264 meses de residencia episcopal, sobre 828 meses de gobierno posible, en los primeros tiempos. Es decir. un 32 % de gobierno episcopal contra un 68 % de «sede vacante» donde gobernaba el cabildo por el vicario elegido. Llegó a tanto su desorden que cuando llegó a la sede uno de los mayores «reformadores del clero que hubo en América», el excelente Alonso de Peralta, que con expresiva fórmula, tan de aquella época, donde la lengua guardaba todavía la fresca proximidad a las cosas mismas, escribía:

> He hallado las cosas deste arzobispado tan desenquadernadas con una sede vacante durante nueve años, que aún puedo decir que no ay rastro de quaderno para enquadernar... [307].

El cabildo significaba la institución máxima y representativa del clero diocesano. Dicho clero, sin embargo, tenía otras instituciones que estructuraban su comportamiento. Así los curas párrocos, por ejemplo, por su actividad de evangelización, protección del indio, y promoción tanto en civilización como en cultura, fue uno de los elementos esenciales de la vida colonial.

Debe tenerse en cuenta que los llamados «curas» hasta el 1540, en verdad sólo eran «encargados» de comunidades cristianas a título muy precario y sin todos los requisitos que el derecho canónico y la tradición exigían. «Pasando de los derechos a los hechos y de lo que pudo ser, a la historia real, la institución de las parroquias se proveyó el 16 de agosto de 1541 por el cardenal

305. Cf. García Irigoyen. *o. c.*; recuérdese que el concilio de Trento (Ses. XXV, *De reformatione*, cap. VI) restringe el poder de los cabildos y afirma el de los obispos.

306. Cf. Santiago Martínez, *La diócesis de Arequipa y sus obispos*, Arequipa 1931. El cabildo había usado los fondos de manera un tanto discrecional desde la época de Antonio de Raya, obispo de Cuzco (1958-1606).

307. Carta del 1 de marzo de 1612 (*AGI*, Charcas 135).

fray García de Loaiza, gobernador del reino en nombre del entonces ausente emperador Carlos V»[308].

La historia de las relaciones entre el obispado y los curas y clero secular en general, «clérigos» como se les llamaba, tiene dos etapas bien claras, cuyas épocas límites son muy distintas según las regiones. Por la ley de las olas que se expanden a partir de un centro, como el agua, así fue aumentando la calidad y cantidad del clero a partir de las grandes capitales: México y Lima, y secundariamente Santa Fe de Bogotá. La primera época, la más oscura y sin embargo la más recordada, la del clérigo español que partía a América junto al conquistador, que buscaba aventuras y oro, estaba frecuentemente llena de miserias que no deben exagerarse porque los hubo ejemplares. Propio a los tiempos de desorden y guerras, de injusticias y constitución de una nueva sociedad, es el hecho de que se pierdan muchas de las tradiciones hasta ese momento respetadas en la sociedad de origen y con dichas tradiciones se pierden igualmente muchas virtudes.

Un segundo momento, posterior a la fundación de las universidades y de los primeros seminarios, es decir, a partir de la tercera parte del siglo XVI, comienza a haber una generosa y numerosa generación de clérigos criollos, formados teológica y espiritualmente, conocedores de las costumbres y la lengua, hechos al clima, a la topografía, al hombre amerindiano. A partir de México, Lima, Santa Fe, Santo Domingo, La Plata..., dicho clero comenzó a ocupar las parroquias, doctrinas, puestos de avanzada misional. De la primera época nos habla el siguiente testimonio:

> Los clérigos que vienen a estas partes son ruines y todos se fundan sobre el interés y si no fuese por lo que S.M. tiene mandado por el bautizar, por lo demás estarían mejor los indios sin ellos. Esto es general -repetía el Virrey Antonio de Mendoza- porque en particular algunos buenos clérigos hay[309].

De la época de transición tenemos otro testimonio:

> En la Y glesia mayor desta cibdad se lée gramática de muchos años a esta parte y en otras tres o quatro de la cibdad y en algunos monasterios otras ciencias, y visto los muchos hijos que ya ay de vecinos y otros españoles, así legítimos como mestizos (sic) y que an de ser cada día más y otros mancebos que an venido de ese reyno y se inclinan a seguir el estudio[310].

Del período de abundancia de clero nativo, fenómeno que puede observarse, por ejemplo, en México, Yucatán, Quito, Lima, etc., leamos este fragmento de la carta del arzobispo de Lima:

> Escrito tengo algunas veces el mucho número de clérigos que en este arzobispado ay extravagantes (sin oficio) y la necesidad que padecen, en razón de tener los frailes ocupadas las más doctrinas y que me abstengo y he abstenido de ordenar, sino solamente a los que tiene beneficios o capellanías con que se sustentan... que es lástima de verlos y entenderlos y da mucha compasión y, si los frailes dexasen las doctrinas..., los clérigos cesarían de andar mendigando y buscando pitanzas[311].

308. M. Cuevas, *o. c.* II. 131.
309. Carta del 20 de junio de 1544 (*Ibid*., 133).
310. Carta de Jerónimo de Loaiza, del 2 de agosto de 1564 (*AGI*, Lima 300).
311. Carta de Toribio de Mogrovejo, del 30 de abril de 1602 (*AGI*, Patronato 248). Juan de Cervantes, de Oaxaca, escribe que «los hijos y descendientes de conquistadores se mueren de hambre» espiritual, porque las doctrinas las tienen los religiosos dominicos (carta del 22 de mayo de 1613; *AGI*, México 357).

Sobre el trabajo anónimo de los miembros de los cabildos veamos un ejemplo, en el origen de una universidad hispanoamericana[312]. Una real cédula fue dirigida a la audiencia de Lima para que expresara su parecer sobre la posibilidad de fundar la universidad de la Plata (Charcas). Las 330 leguas que separa la Universidad de San Marcos del Tucumán, Chile, Santa Cruz de la Sierra y Paraguay son una razón suficiente. Gracias a la donación de don Felipe de Molina, chantre de la metropolitana de la Plata), teniendo en cuenta «la diferencia de temples», parece ser conveniente «dar licencia para que se fundase universidad en la Plata»[313]. Por un breve de Gregorio XV se funda la universidad y academia de la ciudad de la Plata, llamada San Francisco Javier[314].

3. *Las órdenes religiosas*

Puede decirse que en Hispanoamérica fueron los franciscanos los que marcaron más profundamente la vida cotidiana de la cristiandad, y cabe destacarse que no hubieron órdenes monacales propiamente dichas (como los cistercienses, cartujos o aun benedictinos). Las grandes órdenes, los dominicos, agustinos ermitaños, mercedarios, y a fines del siglo XVI los jesuitas, cumplieron la tarea misional y de consolidación. Mientras que en Lusoamérica fueron principalmente los jesuitas quienes imprimieron la personalidad a la vida en la cristiandad, tanto en el Brasil como en el Maranhão, y, por otra parte, hubo presencia de benedictinos (que llegaron a 1581), carmelitas en mayor número proporcional, y capuchinos, además que llegaron religiosos franceses, holandeses e italianos mucho más numerosos (proporcionalmente) que en Hispanoamérica.

a) *Las órdenes y el patronato*

Estructuralmente el Estado hispánico y lusitano necesitaban a los religiosos, los que, con una enorme generosidad y sin costo alguno para el Estado, permitían que la hegemonía ideológica peninsular se ejerciera hasta la última comunidad indígena y de europeos. Pero, al mismo tiempo, por la firme organización de las órdenes, lo que les permitía una relativa autonomía ante el Estado, significaban para éste como un muro ante sus pretensiones ilimitadas de control. El patronato sobre los religiosos tenía un control *indirecto* mientras que sobre la Iglesia secular (obispos, curas, etc.) tenía un control *directo*, ya que proponía candidatos para ocupar todas las funciones. Es decir, el regalismo, el sistema patronal, lo que en el siglo XVIII denominaremos el catolicismo de la ilustración, estatista, absolutista, siempre se opondrá a la independencia de los religiosos en su accionar pastoral. Todo esto culminará en el regalismo del siglo XVIII, que, entre otras acciones, significará la expulsión de los jesuitas, la orden que con mayor claridad afirmó siempre la

312. Los archivos de los capítulos se encuentran, frecuentemente, en buen estado, lo que muestra la continuidad de esta institución eclesial.

313. Real cédula dada en Valladolid el 20 de agosto de 1625 (*AGI*, Charcas 418).

314. Fechada en Roma, el 8 de agosto de 1621.

autonomía de los religiosos ante el Estado, ante el Consejo de Indias, ante la corona portuguesa.

De la importancia de los religiosos nos hablan las 93 leyes del Título XV, «De los religiosos doctrineros», del Libro I de las *Leyes de los Reynos de las Indias*. Como es la costumbre, todas ellas describen los mecanismos del patronato para controlar las actividades de los actos religiosos:

> Ordenamos y mandamos a los virreyes, presidentes y oidores de nuestras audiencias reales y gobernadores de Indias, que por todos los medios posibles procuren saber continuamente los Religiosos que hay en sus distritos... [315]. Encargamos a los Provinciales de todas las Ordenes, que residen en las Indias, ya cada uno, que tengan siempre hecha lista de todos los Monasterios, lugares principales y sujetos que pertenecen a su Provincia y de todos los Religiosos que ellas tienen... [316].

Pero el control del Estado se vuelve hasta exagerado en los más pequeños detalles en cuanto que el ir a las Indias, el «pasar a las Indias» era un acto sumamente tenido en cuenta por la corona:

> Ordenamos que no se entreguen en las Secretarias de nuestro Consejo de Indias a los Comisarios que llevaren religiosos por cuenta nuestra, sus despachos, hasta que hayan presentado relación de los religiosos que llevaren, con las señas de sus personas, en qué convento han residido, y de dónde son naturales, y aprobación del Consejo[317].

En los primeros decenios el número de religiosos fue pequeño, pero desde la fundación del Consejo de Indias (1524) el número comenzó a aumentar. En 1543 el Consejo indica al rey[318] que es necesario enviar más religiosos. Lo cierto es que a fines del gobierno de Felipe II (1598) fueron a las Indias hispánicas unos 5.000 religiosos de las siguientes órdenes: 2.200 franciscanos. 1670 dominicos, 470 agustinos (la mayoría ermitaños), unos 300 mercedarios, 350 jesuitas y unos 50 carmelitas[319]. La corona costeaba todos los gastos de traslado, estadía en Sevilla (después en Cádiz en el siglo XVIII), viaje hasta el destino por mar y tierra. En 1680, 26 dominicos fueron al Perú, gastando por cabeza 301 ducados; 14 franciscanos llegaron al mismo destino con 266 ducados gastados por cada uno; y en 1609, 20 jesuitas llegaban a Lima habiendo gastado cada uno 211 ducados. A México era más barato: en 1613 van 30 dominicos cada uno por 145 ducados; 16 jesuitas por 170 ducados cada uno. Estos gastos eran absorbidos por el patronato.

Por una parte, se pedía que los que fueran hubieran sido bien escogidos para que no se constituyeran en carga, y para ahorrar gastos que se fueron haciendo muy pesados, ya que, por ejemplo, en 1572 pasaban 335 franciscanos, 215 dominicos, y las cajas no podían con su responsabilidad. Pero, por otra parte, se necesitaba, a juicio de muchos, ayuda de la península. En carta del rey al embajador en Roma, del 20 de febrero de 1595, se escribía:

> En las Indias comenzaron muy floridamente las religiones -copia Schafer- en sus principios, y duró aquello algunos años, resultando mucho servicio y gloria a N .S., por el fervor y espíritu con que se disponían muchos religiosos a ir destos Reinos a la conversión y

315. Ley 1, fol. 192.
316. *Ibid*., Ley 2, fol. 103.
317. *Ibid*., Ley 5, fol. 104.
318. Cf. *AGI*, Indiferente General 737: «Es notorio el mucho fruto que hacen los religiosos que pasan a Indias en los naturales de aquellas partes, y cuán necesarios son»; en *Consulta* del 20 de abril de 1543.
319. Cf. E. Schafer, *El Consejo real* II, 227.

> doctrina de los infieles. Mas después que los hijos de los españoles nacieron en las Indias -considérese el desprecio peninsular por los *criollos*-, comenzaron a profesar en las religiones y se han apoderado de los oficios y gobierno dellas y por esta causa han dejado de ir de aquí tantos religiosos como solían, en los conventos de España a la observancia de las reglas de su Orden, y como la tierra de allá es libre y viciosa (*sic*) y no están hechos a la aspereza y rigor de acá. han dado muy gran caída[320].

Todo esto, principalmente porque Felipe II después de diez años de gobierno dio una tónica mucho más centralizadora a su control político, llevó a que en la junta Magna de 1586 se organizara un sistema de mayor coacción sobre las órdenes. Se trataba de que residiera con el Consejo de Indias un comisario general de los franciscanos, dominicos y agustinos, ya que los jesuitas nunca aceptaron, y organizaban sus grupos desde Roma. Estos comisarios generales vivirían en la corte y se ocuparían exclusivamente de los asuntos administrativos de las órdenes en referencia a las Indias, como consultores, como ejecutivos del mismo consejo. La razón que se daba es que los provinciales españoles o los generales de las órdenes en Roma estaban lejos o no conocían bien los asuntos y se perdía mucho tiempo. «Evidentemente se temía en los centros dirigentes de las Ordenes, los Generales y Provinciales, que su influencia se reduciría considerablemente por la creación de los Comisariatos Generales, y aún se hallan indicaciones según las cuales también razones muy materiales han reforzado la resistencia»[321].

Lo cierto es que sólo los franciscanos designaron un comisario general, que fue nombrado en 1572 por el general de la orden para tal cargo: «Comisario General de las Indias». Esto dio a los franciscanos una gran ventaja sobre las otras órdenes. En primer lugar, por la simpatía que contaba en el consejo. Después, por resolverse sus cuestiones casi de inmediato (el comisario arreglaba personalmente las cuestiones con los secretarios del consejo, sin mayores informes). Las otras órdenes debían pacientemente esperar meses para la resolución de sus cuestiones, con cartas y papeles de ida y vuelta.

Los dominicos no aprobaron la medida, ni en su capítulo general de Valencia de 1596. Había desconfianza que se tratara de un cargo que pusiera límites a las decisiones de la orden (y había razón para ello). Lo mismo aconteció con los agustinos. Los mercedarios estuvieron primero de acuerdo y pensaron nombrar al maestro Medina como comisario. Pero como se les exigió presentar una terna al rey, también se negaron a enviar candidatos.

Los mismos franciscanos debieron destituir a su comisario general en 1601, por «conducta incorrecta», medida apoyada por el general y el mismo papa. El consejo atribuía estas medidas a la mala disposición del papa por España, pero no advertía que se estaba lesionando la autonomía tan exigida para el cumplimiento del carisma de cada orden. De todas maneras, aun a riesgo de enemistarse con Clemente VII, los franciscanos nombraron a fray Juan de Cepeda y continuó siendo la *única* orden con comisario ante el consejo.

Esto nos muestra la política general de los franciscanos, la orden más poderosa de cuantas había en América. Unos 2.200 en 1598, pero más de 5.0000 frailes para 1.700, de los 11.000 religiosos que había en esa época, sin incluir al Brasil. Los franciscanos contemporizaban con el Patronato, no se le oponían frontalmente (como los jesuitas), y al fin lograban sus fines, claro que frecuentemente amoldándose a las estructuras existentes (sean a los sistemas económicos injustos de la colonia o del Patronato en la península).

320. *AGI*. Indiferente General 7..3.
321. E. Schäfer, *El Consejo real*, 230.

b) *Conflictos en la iglesia indiana*

Las órdenes dominicana, franciscana, agustina, mercedaria y jesuita, principalmente, cada una de ellas, y a veces en cada una de las arquidiócesis y diócesis, adoptarán actitudes diversas en circunstancias distintas. Sin embargo, tenemos elementos suficientes como para indicar las líneas generales de la relación entre las restantes estructuras eclesiásticas y los religiosos. Permítasenos adoptar aquí una posición defensora del episcopado y algo crítica en los religiosos.

Los religiosos se apoyarán a veces en el patronato, en el rey y la administración de las Indias, cuando el episcopado pretenda imponerle su jurisdicción; el episcopado invocará la ayuda de Roma para liberarse del patronato; los jesuitas sabrán encontrar un punto medio: apoyándose en Roma para evitar el peso del Patronato, y en éste para huir de la jurisdicción episcopal. Por otra parte, no estaban ajenos a esta compleja maraña sociocultural los encomenderos que, por ejemplo, para no ser juzgados por los obispos (al principio protectores de indios) preferían dar sus indios a las doctrinas de religiosos; y al mismo tiempo, el hecho de que el obispo estaba a la cabeza del cabildo eclesiástico (al menos indirectamente), hacía que el cabildo secular se ocupara muchas veces de las acusaciones de los religiosos.

1) *La* «*Omnimoda*»

En la zona del Caribe, hasta el año de 1522, año en que se dictara la bula *Exponi nobis*, no hubo, y no pudo casi haber, una relación conflictiva entre las restantes estructuras y el clero regular. Debe pensarse que en dicha fecha sólo existían seis obispados (Santo Domingo, Concepción de la Vega, Puerto Rico, Cuba, Panamá y Carolense), pero de hecho sólo residían dos obispos: Alonso Manso y Alejandro Geraldini[322], ocupados en dar sus «primeros pasos» pastorales.

Por otra parte, los religiosos igualmente eran muy pocos, si se tienen en cuenta los millones de indígenas que habitaban el continente, y comenzaban sus misiones. Todo lo tenían por ganar aún, no podían entonces defender derechos adquiridos.

El 25 de enero de 1522 fue elegido papa Adriano de Utrecht que residía en ese entonces en Vitoria y que había sido preceptor de Carlos V. El nuevo papa, Adriano VI, consintió a la petición del emperador (que no podía sino querer el fortalecimiento del Patronato[323]) y de las órdenes mendicantes que deseaban enviar mayor número de sus religiosos hacia las nuevas tierras descubiertas, en dictar un breve el 9 de mayo de 1522 que comienza con las palabras *Exponi nobis*, comúnmente llamada la *Omnimoda*.

322. Con el tiempo en esta área se produjeron muchos enfrentamientos. Por ejemplo, López de Avila escribía el 19 de enero de 1591 que los dominicos contradecían al concilio de Trento (*AGI*. Santo Domingo 93); Juan de las Cabezas indicaba que necesitaba más misioneros de conventos (carta del 24 de junio de 1606); Gonzalo de Angulo escribe que «a las doctrinas que sirven los religiosos se acude muy mal» (carta del 4 de julio de 1626; *AGI*, Santo Domingo 218).

323. El nuevo papa más miró el derecho del Patronato que el de la misma Iglesia, ya que el episcopado era actual o potencialmente un limite al control del Estado. Cortés indicaba al emperador en 1524 que no se necesitaban obispos en Indias, sino sólo religiosos (Cf. M. Cuevas, *Historia de México* I, 296-298).

En substancia, este breve dice lo siguiente: Por expreso pedido del emperador («exponi nobis feciste tuum flagrans desiderium»)[324] el papa concede dentro de la tradición medieval una misión canónica a las órdenes mendicantes en su nombre propio, es decir, misión pontificia, para la evangelización de las Indias. Esta misión canónica pontificia está mediatizada por la intervención de los superiores religiosos respectivos y la autoridad del rey en la organización de los grupos misioneros.

El *breve* incluía, en segundo lugar, las facultades o derechos que se deban a los superiores, y aquí es donde se entrará con el tiempo, por una mutua incomprensión, en los conflictos de la segunda parte del siglo XVI. Los que delegaban los poderes a los superiores de las expediciones de religiosos en Indi as eran los superiores generales de España, de las respectivas órdenes, «como del papa mismo»; evidentemente, previa aprobación del consejo. Debe tenerse en cuenta que todas las facultades otorgadas sólo podían ejercerse en tierra de misión, es decir, de indios y no en las ciudades o parroquias de españoles, aunque algunos poderes se aplican también en tierra de españoles por concomitancia.

El superior religioso tiene «toda autoridad y facultad tanto en el *fuero* interno como en el externo sobre sus hermanos»[325], poder sólo limitado en caso explícito por el superior general de la orden.

Así por ejemplo, el ministro general de los franciscanos daba a fray Martín de Valencia «austeritatem et facultatem omnimodam in utroque foro»[326], reservándose sólo la aceptación de terciarios y clarisas, y la imposibilidad de readmitir a los que él hubiera excomulgado.

Pero es más, el papa decía que tendrían «*omnimodam* auctoritatem nostram»[327] (nuestra total autoridad) que se extenderá igualmente a todos los actos episcopales que deban ejercerse pero que no requieren el orden episcopal[328]. Además, el *breve* decía igualmente que todo esto se concedía donde no hubiera sido constituido el episcopado[329].

De hecho, los religiosos hicieron una doble aplicación: en primer lugar, el *utroque foro* (interno y externo; potestad del superior religioso sobre sus religiosos), fue a veces aplicado a «lo temporal y espiritual»; las facultades extraordinarias en tierra de misión se quisieron conservar y aun aumentar en diócesis constituidas con su jerarquía organizada.

La primera expedición misionera organizada según las normas de la *Omnimoda* fue la de los «doce apóstoles» franciscanos de México, que el 24 de enero de 1524 partían de Sanlúcar de Barrameda y que el 13 de mayo llegaban a México, que poseía en ese entonces sólo un obispado, el Carolense, con Julián Garcés como prelado, pero que llegaría en 1527. «Es evidente que bastaban la implantación y progreso de los obispados en las Indias para que, sin mala voluntad ni tendencias ambiciosas de nadie, surgiera un problema delicado de jurisdicciones basado en el afán, tanto de obispos como de

324. P. Torres, *La bula Omnimoda de Adriano VI*, Madrid 1948. 98.
325. *Ibid*., 101.
326. L. Wadding, *Annales*, 1523, vol. XXVIII, p. 19.
327. P. Torres, *o. c.*, 103.
328. Los religiosos podían bendecir altares, dar el sacramento de la confirmación, conmutar votos, etc., sin orden episcopal («... etiam quoad omnes actus episcopales exercendos qui non requirunt ordinem episcopalem») .
329. P. Torres, *o. c.*, 102.

religiosos, de cumplir plenamente con el programa apostólico de la conversión y defensa de los indios. El problema y la lucha se presentó efectivamente, y muy pronto»[330].

2) *Esquema cronológico*

Sobre tres puntos debió la Iglesia en su estructura diocesana, poco a poco, manifestar su poder apostólico, misionero, pastoral. Estos fueron: la administración de las parroquias y doctrinas, las visitas de vida y costumbres (*vitae et moribus*), la sustitución de los religiosos por los sacerdotes seculares en dichas doctrinas.

Dividiremos en dos columnas los diversos documentos (cédulas reales, decretos de los concilios o disposiciones episcopales, decisiones papales), cronológicamente, para tener una visión de conjunto del desarrollo del conflicto de jurisdicción.

3) *Obispos y religiosos en México*

Escribía Valencia, provincial de los franciscanos de México:

> Llegado el Electo a México, luego le hicimos, aunque él lo rehusaba, tomar la jurisdicción eclesiástica por virtud de los Breves de León y Adriano VI, de bienaventurada memoria, que V.M. fue servido de mandar procurar para que los frailes que residimos en estas partes, entretanto que no había Obispos, pudiesen tener y ejercer la autoridad y jurisdicción eclesiástica *in utroque foro*, como el Papa Adriano lo concedió a petición de V.M. para los frailes de las Ordenes mendigantes, especialmente a los de nuestra Orden de San Francisco, e así habíamos tenido y ejercitado la jurisdicción en cinco o seis años en virtud de los dichos Breves..., usados sin contradicción alguna por los de nuestra Orden y de la Orden de Sto. Domingo *alternative*; y por ver que el electo de V.M. enviaba por obispo de México estaría mejor la jurisdicción que en otros religiosos, los padres de Sto. Domingo, que a la sazón tenían y ejercitaban la renunciaron en él. Y aunque él quisiera más estarse en su monasterio con sus hermanos, y nos lo rogó con harta instancia hecímosle conciencia si no salía al campo y a la batalla, pues V.M. le enviaba por capitán para nos animar y pelear con él[331].

Estas hermosas líneas muestran el espíritu de los primitivos religiosos. En 1524 se realiza la primera junta apostólica sin presencia de ningún obispo. En 1526 llegan los primeros dominicos. Las órdenes franciscanas y dominicas se alternan cada año las facultades supremas otorgadas por la *Omnimoda*. Sólo en diciembre de 1528, con la presencia de Zumárraga y Garcés en México, se origina la relación entre episcopado y órdenes religiosas en América continental.

Aunque sólo «electo» los franciscanos y dominicos entregaron al obispo las facultades que les concedía el breve, como hemos visto[332]. Los obispos comenzaron poco a poco a ejercer su jurisdicción sobre los religiosos. Pero en 1533, el 8 de marzo, Clemente VII dictó en Boloña un breve (*Devotionis et religionis adminicula*) por el que confirmaba expresamente las facultades dadas por la *Exponi nobis* a los religiosos de Antillas y Nueva España.

Los obispos, sin embargo, ante la repetición de actos de oposición en las visitas a sus diócesis, decidieron reunirse en la *Junta eclesiástica* de 1539, donde

330. *Ibid*., 189.
331. *Códice franciscano*, 119. Carta del 18 de enero de 1533 (Cf. García Icazbalceta, *Nueva colección* II, 181).
332. En las Filipinas se hizo tradicional la misma alternancia.

ESQUEMA 7.4

Cronología de las relaciones obispos-religiosos

Algunos documentos que refuerzan la jurisdicción episcopal	Algunos documentos que refuerzan la exención de los religiosos [333]
1516 Se restringe en favor de los obispos los privilegios de los religiosos (Bula *Dum intra mentis*)..	1509 Comunicación de los privilegios (Bula *Alias ad supplicationem*). 1521 Facultades para los franciscanos (Breve *Alias felicis*). 1522 La *Omnimoda* (Breve *Exponi Nobis*). 1533 Nuevas facultades para dominicos mexicanos (Breve *Devotionis et religionis*).
1537 Se afirma la jurisdicción episcopal (Bula *Altitudo*). 1539 *Junta eclesiástica* de México (obispos). 1545-1563 CONCILIO DE TRENTO. 1551-1552 Primer Concilio Limense.	1535 Se confirma la *Omnimoda* (Breve *Alias felicis*). 1544 A los misioneros mexicanos (Breve *Ex debito*).
1564 Abolición de los privilegios de los regulares contrarios al Tridentino (Breve *In principis Apostolorum*). 1572 Se revocan nuevamente los privilegios de los religiosos concedidos por Pío V (Breve *In tanta rerum*).	1567 Se concede a los religiosos tener parroquias (Breve *Exponi Nobis*).
1582 1585 Concilios Limense y Mexicanos III.	1591 Se confirma a los religiosos en parroquias y son exentos de contribuir para el seminario (Breves *Exponi nobis* y *Quantum animarum*).
1614 Precedencia del clero secular en las doctrinas sobre el regular (Breve *Exponi nobis*). 1615 Los doctrineros deben ser examinados y aprobados por el Arzobispo (México) (Breve *Sacri Apostolatus*). 1622 Restricción de los privilegios de los regulares sobre la *cura animarum*, etc. (Breve *Inescrutabili Dei providentia*).	

se oponían al nuevo breve en el que el papa garantizaba para siempre la validez de la *Omnimoda*, del 15 de febrero de 1535: *Alias felicis*, sobre todo porque este breve extendía los poderes «a los lugares en donde haya obispados erigidos o se erijan en el futuro», pero lo limitaba explicando «si episcoporum ad praemissa accedat assensus». Los obispos decían que «es mucho inconveniente y detrimento de la dignidad episcopal que vean estos naturales que los frailes tengan más poder que los obispos»[334].

333. Véase Hernáez, *o. c.* 1, 376 s; y además los diversos bularios citados en el capítulo 1 de esta Introducción.

334. García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga*, 95.

Los obispos insistieron en este sentido en las proposiciones que elevaron al concilio de Trento: pedían una clara explicación sobre los límites de la *Omnimoda* y una acentuación de la jurisdicción episcopal[335].

El acontecimiento más importante, después de los referidos, fue el concilio mexicano de 1555. «La consolidación del episcopado y el aumento del clero secular trajo consigo, como era natural que sucediera, la idea de la organización parroquial en manos de este último, siguiendo las ya perceptibles líneas del concilio Tridentino»[336].

El concilio[337] es muy mesurado: «Los sacerdotes religiosos no oigan de penitencia sin que para ello tengan la licencia y aprobación que el derecho requiere»[338].

Pero el punto de fricción fue un decreto sobre matrimonio, por el que los religiosos debían dar parte a los obispos de cuanto en este sacramento se celebrara. Lo cierto es que el Consejo de Indias, que iba progresivamente dando forma a la teoría del vicariato regio, por las reales cédulas de 1557, dio razón a los religiosos y desautorizó a los obispos, tanto en lo de los matrimonios como en lo de edificar conventos aun sin permiso de los obispos. Además, dos breves de Pablo IV dados para los franciscanos y dominicos (1555-1556), reiteraban derechos estipulados en la *Omnimoda* y acentuaban las exenciones. En aquel entonces brillaba en la capital azteca el franciscano Juan de Focher[339], que comentó esos documentos en un sentido regalista. Este autor llegaba a decir que, gracias a los últimos documentos pontificios y según la tradición, los religiosos, en vista de la conversión de los indios, podían obrar «sine conssensu episcoporum», todo esto confirmado por la «más favorable interpretación» de Pablo IV. Y llega a decir: «Quidquid episcopi in suis ordinant synodis, vel etiam extra eas, non obligat fratres, maxime si illis suis deroget privilegii».

Aquella teología del siglo XVI podía perfectamente eliminar la colegialidad episcopal, apoyándose en una teoría del papado que caía, al fin, en la teoría del Vicariato Regio:

> Paulus ipse IV non solum privilegia fratribus per Sedem Apostolicam concessa confirmat, sed etiam privilegia statuta et ordinata per Imperatores et Reges... *Paulus IV hic approbat illa quae ipsi Reges ordinaverint* pro huius Ecclesiae utilitate ac si ab ipso emanassent.

Focher llega a dar casi el mismo valor teológico a una bula pontificia y a una real cédula, teniendo ambas, evidentemente para nuestro franciscano, mucho más valor que los decretos o constituciones de un sínodo o concilio[340].

Los obispos, sin embargo, aun antes del tridentino, iban unificando bajo su acción pastoral la misión de sus obispados. Zumárraga fue el primero que comenzó lo que podría llamarse la «secularización de las doctrinas», ya que las entregaba a los clérigos capaces que se iban presentando. Quiroga, por su parte, en carta del 21 de febrero de 1561, critica la suntuosidad y excesivo número de

335. *Ibid*., 117; cf. M. Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México 1914, 489.

336. P. Torres, *o. c.*, 211, Solórzano Pereira, *Política indiana*, L. IV. cap. 16, argumento que el clero secular tiene derecho a la «cura animarum» y no los religiosos.

337. Lorenzana, *Concilios provinciales*, 40-172.

338. *Ibid*., cap. 9.

339. Doctor en Leyes en París, pasó a México en 1540. Fue profesor en Tlatelolco y de la universidad de México. Moría en 1573.

340. Los religiosos enviaron a España una delegación de tres religiosos, que fracasaron.

conventos de religiosos[341], y propone una reforma de las órdenes[342]. En Guadalajara, Mendiola se enfrentó a franciscanos o agustinos, a tal punto que en un momento de la querella, los franciscanos fijaron en la puerta mayor de su iglesia: «Don Francisco Gómez de Mendiola, obispo electo de Nueva Galicia, está excomulgado»[343]. Y por ello el obispo en carta del 23 de marzo de 1575 exclamaba: (Los franciscanos) «están tan exentos y señores de él (obispado) que no reconocescen, antes publican (que) ellos son los obispos y los que ganaron la tierra»[344].

El mismo arzobispo Moya de Contreras, en 1574, se enfrentó a los religiosos por las mismas cuestiones.

Don Mota de Escobar comunicaba desde Tlaxcala el 1 de junio de 1619: «De lo que en doctrinas de religiosos passa no lo sé, porque no tenemos autoridad de vistarlos aún como curas... »[345].

Pero quizá el caso más extraordinario fue no sólo la disputa callejera (*sic*), sino aun teológica que el obispo de Oaxaca, fray Juan Bartolomé de Bohorques, OP, tuvo que llevar a cabo contra los propios dominicos, sus hermanos de religión, ya que, decía el obispo, habían caído en la herejía públicamente; por la defensa de las *Assertiones theologicae*. Se entabló un largo proceso comenzando en 1630[346].

Fue en verdad el concilio de Trento, terminado en 1563, el que hizo que la balanza comenzara a ser más favorable al episcopado.

Pío IV, confirmando al concilio Tridentino, por la bula *In principis apostolorum sede* del 17 de febrero de 1564, revoca nuevamente los privilegios de los religiosos en favor del episcopado. El mismo Felipe II daba una real cédula mandando cumplir el tridentino en España. Pero Vera Cruz, el único que quedaba de la fracasada misión mexicana, explicó al rey la posición propia de los religiosos en América, y obtuvo por el breve *Exponi nobis* del 24 de marzo de 1567 que los religiosos podían ser párrocos como lo habían sido hasta entonces.

Vera Cruz escribió el *Appendix ad Speculum Conjugiorum* (Milán, 1599) de gran influencia entre los canonistas regalistas de España y América[347].

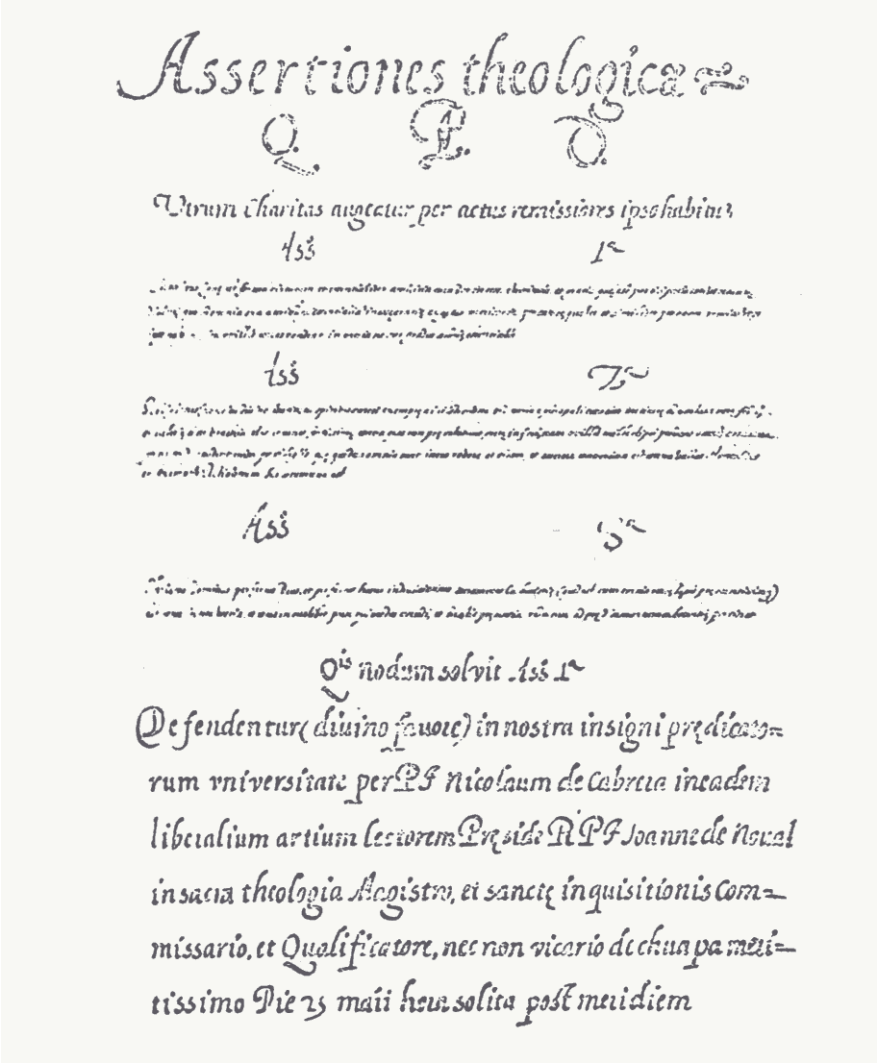
Gregorio XIII instauraba una nueva política y quiso que los decretos de Trento se cumplieran. Por *In tanta rerum*, del l de marzo de 1573, derogó todos los privilegios contrarios al concilio. Los obispos americanos se apoyaron inmediatamente en dicho breve, un ejemplo es el concilio mexicano III. Sin embargo, los religiosos respondieron que no reconocían ninguna autoridad a los breves si no eran comunicados por el consejo, ya que «Su Majestad» tiene privilegios propios. En todo esto vemos cómo siempre el episcopado se apoya en Trento y los religiosos en el rey.

Cabe destacarse el *Memorial* que el obispo de Chiapas, fray Pedro de Feria, OP, presentó ante el concilio mexicano III. El obispo, antiguo dominico, decía que había oído y creía que se encontraban los religiosos en general en el mismo error, de que los obispos no tenían en Indias ni autoridad ni jurisdicción sobre los religiosos. Fue por ello que el concilio no titubeó en declarar:

341. En este tipo de crítica coincidirá con Palafox y Mendoza, por ejemplo.
342. *AGI*, México 374.
343. *AGI*, Guadalajara 55, en carta del 20 de marzo de 1572.
344. *AGI*, Guadalajara 55.
345. *AGI*, México 343.
346. *AGI*, México 357.
347. En 1572 será nombrado obispo de Michoacán. Cf. *Bullarium Romanum* VIII. 41.

(Que los obispos) visiten... las iglesias y doctrinas... Visiten igualmente a los religiosos que viven en las predichas doctrinas o condiciones en cuanto a la cura de almas que ejercen, corrigiéndoles con celo paternal, y consulten al honor y buena fama de los mismos. Cumplan... con arreglo a lo que previene el sacrosanto concilio de Trento... [348].

«ASSERTIONES THEOLOGICAE» SOSTENIDAS POR LOS DOMINICOS DE OAXACA, DONDE SE AFIRMA DE UN MODO EXCESIVO LA EXENCION DE LOS RELIGIOSOS CONTRA EL OBISPO
(Agi, México 357)


Assertiones theologicae
Q. P. D.
Utrum charitas augeatur per actus remissiores ipso habitu
Ass 1a
Ass 2a
Ass 3a
Qis nodum solvit Ass 1a
Defendentur (diuino fauore) in nostra insigni prædicatorum vniversitate per P. F. Nicolaum de Cabrera in eadem liberalium artium lectorem Præside R. P. F. Joanne de Noual in sacra theologia Magistro, et sanctæ inquisitionis Commissario, et Qualificatore, nec non vicario de chuapa meritissimo Die 25 maii hora solita post meridiem

348. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio*, 199.

4) *En la zona maya*

En América central, Marroquín se enfrentó a los religiosos[349]. Pero cuando un Villalpando pretende comenzar las visitas entre los religiosos, el mismo Felipe II, por real cédula del 30 de agosto de 1567, apoya la actitud de las órdenes[350]. Francisco del Toral, OFM, obispo del Yucatán, moría en México (en 1571) «desterrado» por sus frailes, decía el obispo de Michoacán en carta del 14 de abril de 1571[351]. En Guatemala, Juan de las Cabezas no pudo llevarse muy bien con los agustinos, franciscanos y jesuitas (1611-1615). Sin embargo en esta época se comienza a ver una declinación de la autoridad de la *Omnimoda*, y el obispo antes nombrado puede examinar, aunque con muchas dificultades, a los religiosos doctrineros[352].

Un ejemplo interesante del cambio de actitud del obispo que era religioso es el de fray Andrés de Ubilla, OP, en Chiapas, que llevándose primero muy bien con sus correligionarios, comprende después que se le consideraba sólo como un religioso más y no como un obispo. Comienzan así las discordias[353].

El caso de Fernández Rosillo, último obispo de Vera Paz de aquella época, revela igualmente la incómoda posición de un obispo de un obispado donde la totalidad de sus sacerdotes son religiosos, sin cabildo. Sin embargo, el obispo logra afirmar su autoridad apostólica[354]. Igual situación le tocó vivir a los obispos del Yucatán, obispado casi integralmente franciscano. Montalvo, OP , debió oponerse a los franciscanos, que no permitían dar las doctrinas vacantes a los clérigos sin trabajo. El mismo Izquierdo, OFM, describía así la situación:

> Los frayles que vienen de Castilla primero que sepan la lengua se passan muchos años y más de la mitad dellos no salen con ella... y aviendo como ay clérigos nacidos en esta tierra que mamaron en la leche la lengua... [355].

Esta acusación contra los religiosos en favor de los clérigos es repetida universalmente en América.

Vázquez de Mercado se quejaba igualmente de que los franciscanos no dejaban que visitara sus doctrinas[356].

5) *En América del sur*

En el Perú la situación es análoga. Los religiosos de las órdenes mendicantes fueron los primeros en llegar a las nuevas tierras y se fueron comprometiendo paulatinamente con los encomenderos por una necesidad propia de la vida cotidiana; comprometidos igualmente con las audiencias, cabildos, con las tradiciones. Poco después comienzan a llegar los obispos, que por el solo hecho de venir de España e investidos de la máxima jerarquía en la Iglesia,

349. Cartas del 29 de febrero de 1558 (*AGI*, Guatemala 156).
350. Véase el pleito en *AGI*. Guatemala 156.
351. *AGI*, México 374.
352. En carta del 9 de mayo de 1612 (*AGI*, Guatemala 156).
353. Cf. *AGI*, Guatemala 161.
354. Véase carta del 20 de marzo de 1600 (*AGI*, Guatemala 163).
355. *AGI*, México 369, carta sin fecha.
356. En carta del 17 de abril de 1605.

pretendían organizar las misiones. Éstos, debiendo gobernar sus diócesis, se enfrentan con los religiosos que habían dirigido las tierras de misión como territorios propios, defendiendo celosamente sus derechos adquiridos. Como la mayoría de las parroquias, de las doctrinas, en fin, de la vida eclesial, estaban en manos de los religiosos, si el episcopado pretendía unificar el esfuerzo eclesial en sus diócesis no podía menos que chocar con las exenciones; lo que era razonable en el primer momento de la conquista, pero no ya existiendo una iglesia organizada.

Lo constante en el Perú, como en México, es el regalismo de las órdenes. Los jesuitas ocupan en esto una posición distinta. Por una parte, universalistas por voto, nunca permitieron que el rey o el patronato organizara los envíos de sus misioneros; fue siempre el general y el papa los que tenían en sus manos todos los hilos del problema. Pero, al mismo tiempo, sin fortalecer el patronato, debían apoyarse en él para contrarrestar a los obispos que limitaban sus exenciones, como en el caso del «Cercado". Santo Toribio fue, evidentemente, un momento culminante en la reacción del episcopado ante el patronato y ante las órdenes religiosas, y hasta un intento, rápidamente impedido, de contacto con Roma[357]. «En muchas de las doctrinas entran los religiosos sin licencia de los obispos, alegando las facultades concedidas por los papas para administrar los sacramentos a los indios, sin necesidad de licencia del ordinario. La mayoría de las veces contaban para ello con la aquiescencia de los encomenderos, que, como compensación al poder episcopal, apoyaban y preferían a los religiosos para sus repartimientos»[358]. «El rey (Felipe II) -nos dice el mismo autor- aconseja siempre a sus virreyes la protección de los institutos religiosos. Sin duda, la corona no podía ver con agrado el fortalecimiento de los obispados en las posiciones de ultramar por el peligro que representaban para la seguridad del Patronato regio, al cual los ordinarios siempre fueron contrarios y pusieron gran resistencia. Los religiosos, por el contrario, vieron en la intervención real un amparo a sus privilegios. A pesar de ello, como la corona quería descargar su conciencia procurando la conversión de sus nuevos súbditos, interviene constantemente de mediadora entre ambas esferas, secular y regular»[359].

Es con el concilio Tridentino, como hemos dicho, que los obispos ven afianzarse por un momento su autoridad, tocante a la predicación, conversión, administración de los sacramentos y doctrinas en general.

La bula de Pío V, revocando todos los privilegios de los religiosos antes del concilio de Trento, fue el documento más firme para apoyar la labor del episcopado.

Sin embargo, los religiosos pidieron al rey que consiguiese del papa la anulación de la bula y de los decretos del concilio de Trento[360]. En 1567 obtuvieron del papa dicha anulación, por la cual todos los antiguos privilegios y exenciones quedaban en pie como antes de Trento. Los frailes seguirían ejerciendo el oficio de doctrineros sin más licencia ni autoridad que la dada por sus superiores. ¡En toda esta discusión uno se pregunta cuál fue de hecho

357. Cf. P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede* I. 107 s; I. Rodríguez, *Orígenes históricos de la exención de los religiosos*: Revista Española de Derecho Canónico III (1955) 583-608.

358. Armas Medina, *Cristianización del Perú*, 490.

359. *Ibid*., 491.

360. Véase carta de Francisco Morales, de 1566, (*AGI*, Lima 313).

la autoridad del concilio de Trento, que fue tantas veces anulado y puesto en pie! Hay ciertamente un abuso por parte de muchas instituciones en relativizar a tal punto los decretos de un concilio ecuménico de tal importancia.

Gregorio XIII ordenó nuevamente implantar los decretos del concilio en toda su pureza. Sin embargo, el virrey «fue contrario a la medida (el de Lima) y suspendió su ejecución porque, sin duda, quien salía perjudicado era el Patronato real»[361].

Gracias al concilio de Lima III, y de las consultas que santo Toribio realizó directamente ante la sagrada congregación de concilios, el episcopado comenzó a tomar mayor conciencia de su responsabilidad, y de la exigencia de una autoridad eclesial para unificar los esfuerzos apostólicos de cada diócesis. Las órdenes religiosas podían comprender y organizar la unidad, equilibrio y florecimiento de sus propios institutos, pero la falta de visión total de las diócesis les permitía, a veces, por ejemplo, cambiar un doctrinero de un puesto a otro, dejando mientras tanto la doctrina vacante. Toribio fundará toda su política en el concilio de Trento y en el de Lima III.

«Basándose en una consulta que la congregación de cardenales intérpretes del concilio de Trento había remitido al arzobispo santo Toribio de Mogrovejo[362], los obispos en 1591 pidieron a los religiosos que mostrasen el poder que tenían para administrar los sacramentos, pues los privilegios papa les estaban revocados. Los prelados de las órdenes presentaron el breve de Pío V, al cual los ordinarios respondieron exhibiendo aquella consulta, traída de Roma y firmada del cardenal Caraffa. Los religiosos replican invocando una vez más al patronato regio: aquel breve había sido otorgado al rey en razón de su patronato y no se podía revocar de derecho sin primero oírle, pues lo que se pretendía, e interpretaban los cardenales, era contrario a sus privilegios; además, la consulta no es válida por no haber sido presentada al consejo. Este último alegato es tachado de *luteranismo* por los obispos, pues el rey[363]-afirman- no es intérprete de las bulas ni del concilio de Trento»[364].

Puede verse claramente la actitud tomada por los religiosos, que a tal punto requerían a la autoridad del Patronato, que llegaban a negar la legalidad de la interpretación de la sagrada congregación del concilio. «Así, pues, resulta que amparando en ésta sus privilegios (en la autoridad real), los religiosos se constituyen en los mayores defensores de la teoría del vicariato regio, y por mediación del rey, obtienen las doctrinas, aun en contra de los intereses episcopales[365]. En consecuencia. los obispos pretenden, como único medio de implantar su autoridad, prescindir de la del rey y su Consejo de Indias»[366]. En este sentido fue el episcopado la primera institución americana que tenía cierta conciencia de la necesidad de su autonomía con respecto a la corona.

En el 1591 los religiosos permitieron a los obispos que tuvieran jurisdicción para visitar sus doctrinas, y dar la licencia para ejercer la cura de almas, e inspeccionar la administración de los sacramentos[367].

361. Armas Medina. *o. c.*, 494.
362. Carta de Agustín Morales.
363. Carta de Nicolás de Ovalle, del 19 de marzo de 1591.
364. Armas Medina. *o. c.*, 496-497.
365. Carta del virrey Toledo, del R de febrero de 1570 (L. Chávez, *Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú* II. 512).
366. Armas Medina. *o. c.*, 497.
367. Vargas Ugarte, *Concilios Limenses* I. Concilio IV. cap. I. III. IV y XX (p. 380-388).

Fray Luis López de Solís, siendo provincial de los agustinos, en el Perú, escribía en 1572: «Los señores obispos no tienen mucha devoción ni afición a los religiosos que... residen en las doctrinas».

Siendo obispo de Quito, en 1594 escribía:

> Las religiones... pretenden tanta libertad como aparecerá por algunos papeles que serán con ésta, y conociendo ésta en los principios, me puse a resistirla con el medio, que tomé diciendo había de hacerles visita de *moribus et vita*... para que fuese freno que les hiciese vivir con más cuidado... Tengo tanto cuidado de las Religiones como la tenía cuando estaba en la mía... [368].

Este ejemplo, entre otros tantos, muestra bien cómo la institución permite al obispo situarse desde un punto de vista que no tienen cada uno de los religiosos, aun sus provinciales. Como obispo piensa y procede para el bien de la diócesis.

Y en otra carta decía aún:

> He hallado buena doctrina en los beneficios que están a cargo de los clérigos, porque tienen y guardan los Concilios y sinodales... Lo qual no va en las doctrinas de religiosos, porque están exsentos usan de libertad... [369].

Ya tiempo antes, fray Pedro de la Peña, OP, escribe el 28 de octubre de 1581:

> Ahora dejaron los franciscanos las doctrinas de los Pastos que había quitado Valverde a los clérigos que las tenían, lenguas de ellos (los indios), y los Oidores las han repartido entre los frailes legos por ordenar, para que las defiendan, habiendo sacerdotes clérigos muy beneméritos... [370].

Un sucesor quitense, fray Alonso de Santillán, OP, indicaba la misma actitud defendida por los obispos:

> Las doctrinas se dieron a los religiosos por falta de clérigos, el día de oy los ay sobrados de partes, bien entendidos en facultades, y en lenguas destas tierras y virtuosos... (la presencia de los religiosos se hace entonces innecesaria)[371].

Lobo Guerrero tuvo una postura en consonancia con Toribio de Mogrovejo. Por una parte, proponía el reagrupamiento de los religiosos en conventos de no menos de ocho frailes; por otra parte, debían ser suplidos en las doctrinas por los clérigos, ya que no saben muchas veces la lengua, y especialmente porque: «... ay tantos clérigos, tan virtuosos, doctos y sufficientes, ansí en la lengua de los naturales como en las facultades de theología y derechos... »[372].

Y era necesaria la reforma, sobre todo si se tiene en cuenta que:

> Los religiosos del distrito de este arzobispado están tan acrescentados en bienes raíces... que tiene más de la tercia parte de todos los que hay adquiridos[373].

368. Cartas del 15 de abril de 1572 y del 3 de octubre de 1594 (L. Chávez, *o. c.* , II, 595, y IV, 117).
369. Carta del 8 de mayo de 1597 (*AGI*, Quito 76).
370. *AGI*, Quito 76.
371. Carta del 15 de abril de 1620 (*AGI*, Quito 77).
372. Carta del 4 de abril de 1615 (*AGI*, Lima 301).
373. Carta del 15 de marzo de 1610 (*AGI*, *Ibid*.).

En La Plata la situación era análoga. El antiguo dominico, fray Domingo de Santo Tomás no pudo menos que oponerse a los religiosos, porque «les apresce que pedirle cuenta el obispo... se les hace una gran afrenta»[374]. En el Tucumán el excelente franciscano Trejo y Sanabria, en su sínodo del 11 de junio de 1606, disponía en el capítulo 23: «que los curas religiosos sean examinados... so pena dexcomunión»[375]. Y su sucesor, en 1622, vio cómo los jesuitas se oponían a su visita que realizaba en el valle de los Calchaquies; se trata de Julián de Cortázar, futuro arzobispo de Santa Fe de Bogotá.

Y hablando de Santa Fe, ya desde 1559 Juan de los Barrios, OFM, se enfrentó a los franciscanos y dominicos, y criticaba a las órdenes diciendo: «Vienen huyendo y apóstatas, sin licencia de sus prelados, por no vivir la observancia, clausura ni religión... [376].

Siendo arzobispo Lobo Guerrero, se opuso a los frailes por cuestión de doctrinas, «porque ay copia de clérigos»[377].

A Juan de Montalvo los franciscanos no le dejaban visitar sus doctrinas, y aun de viva fuerza se lo desautorizaban. Nuestro obispo de Cartagena (1579-1587) no se amedrentó y efectuó muchos recorridos a su distrito.

La actitud de los religiosos.. tan favorable al Patronato como pudiera pensarse, se ve claramente expresada en la carta enviada al rey por el provincial del Perú de la Merced, fray Nicolás de Ovalle:

> A esto responde el obispo de Cuzco, que el Rey por su cédula no es intérprete de el concilio ni de las bullas de el Papa, dando a entender no se deve seguir el orden de la dicha cédula y asimismo dize que es Lutheranismo dezir que para que se guarden y executen los breves que vienen de Roma es menester que sean primero pasados por vuestro real de Castilla, y de las Indias en tomar los breves que vienen de Roma y el detenerlos, que es lutheranismo; y diziendole ya que mirase que no se podía presumir de que los consejos hiziesen una cosa tan fuera de orden como la que el dezia, si no tuvieran fuerza de privilegio o costumbre que se lo permitiera. A esto respondió el dicho Obispo que no tenían título ninguno, y que por no escandalizar el mundo no les declarava el Papa por excomulgados. Yten a dicho el dicho Obispo delante de algunas personas, que podré señalar por su nombre, que en las Indias casi no ay Iglesia; porque Vuestra Magestad *lo es todo*... [378].

En estas líneas puede verse el juicio que el religioso tiene del obispo Y el juicio que el obispo tiene del «modelo» de cristiandad.

El 16 de septiembre de 1591, por el breve *Quantum animarum cura*[379], son nuevamente revocados los decretos de Trento y las disposiciones de Gregorio XIII. Los religiosos permanecieron exentos hasta el fin del siglo XVI. En virtud del breve, los religiosos se opusieron a ser inspeccionados por los obispos[380].

Por último, la bula *Inscrustabili* de Gregorio XV, el 5 de febrero de 1622. confirma nuevamente lo dispuesto por Trento y los concilios provinciales, y pasando el tiempo, se realizará paulatinamente el pasaje de las doctrinas de religiosos en manos del clero secular, cada vez más numeroso.

374. *AGI*, Charcas 135. Cartas del 30 de diciembre de 1565.
375. *AGI*, Charcas 137.
376. Carta del 15 de enero de 1560 (*AGI*, Santa Fe 188).
377. Carta del 26 de mayo de 1599 (*AGI*, Santa Fe 226).
378. En Lima, el 19 de marzo de 1591 (Levillier, *Organización*... I. 522-523).
379. Cf. Tobar, *Compendio bulario* I. 483; Hernáez. *o. c.* I. 408s.
380. Real cédula del 15 de octubre de 1595 (*AGI*, Indiferente General 427).

Don Feliciano de la Vega, obispo de La Paz, guardaba preciosamente, decía Pastells[381], el breve de Pablo V dirigido al arzobispo de Santa Fe de Bogotá, para que nadie pueda ejercer la cura de almas sin previo examen por el obispo o su delegado[382].

El episcopado se apoyaba en Roma, como hemos dicho, para afianzar su autoridad apostólica, pero Roma no tendrá nunca, durante la época colonial, la posibilidad de un contacto directo con América latina.

Hemos notado muchas veces, en los epistolarios, un larvado anti-regalismo en las fórmulas que los obispos usaban, como por ejemplo: «Siempre me conformo con lo que V.M. manda, salvo en aquellas cosas que ello no se conforma con el Juicio de Dios»[383]. «Obispo, por la Gracia de Dios y de la Santa Sede» (sin nombrar al rey)[384].

c) *Implantación y crecimiento de las órdenes religiosas*

Hemos ya tocado este punto cuando hemos hablado de los ciclos evangelizatorios, en el *capítulo 5*, ya que la implantación de las órdenes coincide muchas veces con el comienzo de la evangelización en las diversas regiones latinoamericanas. Sin embargo, ahora describiremos brevemente el tema, pero tomando como eje a cada una de las órdenes. Este cronograma deberá ser perfeccionado en una *Historia de la vida religiosa en América latina*.

1) *Los franciscanos*

Por su número, por su expansión geográfica, por ser los primeros en llegar organizadamente al continente, los franciscanos deben ocupar un lugar especial.

Fue en la Hispañola donde comenzaron sus trabajos misioneros. En 1500, junto a Bobadilla llegaban tres franciscanos. Pero es sólo en 1502 que 17 frailes comienzan sus trabajos. En 1505 se funda la primera provincia franciscana en América: la de Santa Cruz.

En 1515 pasan a Santa María la Antigua del Darién con el obispo franciscano Juan de Quevedo. Mientras tanto están ya presentes en Cuba, Puerto Rico y Jamaica.

En 1524 llegan los «doce» al imperio azteca, y el 4 de octubre de 1528 en el capítulo general de Guadalajara constituyen un comisariado para las Indias.

Es importante indicar que el «espíritu» de estas primeras misiones franciscanas estaban inspiradas en un utopismo mesiánico que impregnará el alma hispanoamericana casi hasta el presente. Los primeros franciscanos en México pensaban que resucitaban las consignas primitivas de san Francisco, y que los indios constituirían una cristiandad ejemplar que permitiría la venida del Señor[385]. Esta tradición apocalíptica de la venida del reino del Señor alentará

381. P. Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay* I, Madrid 1912, 319 (doc. 305).
382. *AGI*, Charcas 138.
383. Carta del obispo Landa, del 27 de febrero de 1576, desde Yucatán (*AGI*, México 369).
384. Carta de Gómez Fernández de Córdoba, de Guatemala, del 12 de mayo de 1592 (*AGI*, Guatemala 156).
385. Cf. I. Phelan, *The millenial kingdom of the Franciscans in the new world. A study of the*

en el siglo XIX la lucha de los criollos contra la metrópoli. Lo cierto es que en 1535 se funda la provincia del Santo Evangelio en México. En 1565 habrá en México una segunda provincia: la de San Pedro y San Pablo.

A Perú llegaban Marcos de Niza en 1532, y en 1534 ya eran varios frailes los que llegaban a Cuzco. Especialmente preponderante será la presencia franciscana en Quito, donde en 1535 fundan su convento en la misma plaza del Inca. En 1553 se organiza la provincia de los Doce apóstoles.

Desde el Perú se hacen presentes en Chile (1553), Charcas, Tucumán, Santa Fe de Bogotá (1573) y Asunción (1574), constituyendo aún una Custodia[386].

En 1580 comenzarán las experiencias de las reducciones guaraníticas, por supuesto antes que los jesuitas, que todavía no se hacían presentes en Asunción.

En Lusoamérica fueron posteriores a los jesuitas. Estuvieron presentes en Brasil desde 1510 aproximadamente pero sin un orden planificado. Sólo en 1587 se funda el convento de Salvador de Bahía, en 1607 en Río, que en 1657 deviene una Custodia.

Los franciscanos fueron la orden de mayor implantación; ya hemos indicado que al comienzo del siglo XVIII eran unos 5.000, y en el momento de la independencia debían llegar a 6.000, un 50 % de todos los religiosos de la época (si tenemos en cuenta que los jesuitas ya habían sido expulsados, pero de todas maneras eran algo menos que la mitad de los franciscanos).

El *pathos* de la orden del «poverello» tuvo siempre la característica de una aceptación de la situación dada, sin propuestas proféticas o de ruptura -como la de ciertos dominicos o jesuitas-, pero de un fiel servicio al pueblo en sus cualidades y aun en sus defectos. Es explicable que el Patronato pida a los franciscanos que reemplacen a los jesuitas expulsados en la segunda parte del siglo XVIII, y que los franciscanos acepten sin hacerse problemas de conciencia.

2) *Los dominicos*

Llegaron en 1510 a la Hispañola, fundando un convento pajizo, pobrísimo, aquellos tres monjes predicadores de gran valía: Pedro de Córdoba y Antonio de Montesinos eran dos de ellos. Tomás de Vio Cayetano, general de la orden, los enviaba. El *pathos* de los dominicos, muy diferente al de los franciscanos, se manifestó por una formación teológica más seria (proveniente del célebre convento de San Esteban de Salamanca) y de una vocación más dada a la organización de centros de formación universitaria. Bartolomé de las Casas ingresó en los dominicos por su clara vocación social y teológica. Tuvieron magníficos obispos «lascasianos» (el 33% de los obispos hasta 1620 fueron dominicos y de los mejores en cuanto a la defensa del derecho de los pobres, de los indígenas).

En 1520 llegaron a la región de Cumaná, actual Venezuela, pero tuvieron inconvenientes junto a Bartolomé de las Casas. En 1530 se fundaba la primera provincia en Santo Domingo, con el nombre de Santa Cruz. En 1532 se

writing of Gerónimo de Mendieta, 1525-1604, Berkeley, 1956; J. Beckmann, *Die Glaubensverbreitung in Amerika*, en *Handbuch zur Kirchengeschichte* V. 1970, 256-294.

386. Cf. H. J. Prien, *o. c.*, 114.

ESQUEMA 7.5

Organización inicial de algunas órdenes religiosas

FRANCISCANOS	DOMINICOS	AGUSTINOS	MERCEDARIOS	CARMELITAS	JESUITAS	BENEDICTINOS
1502 Sto. Domingo						
(1505 Santa Cruz)	*1510* Sto. Domingo					
	(1530 Sta. Cruz)		*1514* Sto. Domingo			
1515 Darién			1519 México			
	1520 Cumaná		(1530 Doce			
1524 México			Apóstoles)			
(1535 Santo	1526 Puebla					
Evangelio)	(1532 Santiago)					
1532 Perú	1532 Cuzco	*1532* México				
(1553 Doce Após-	(1539 S. Juan					
toles)	Bautista)	1536 Hidalgo	1536 Lima			
1535 Quito			1538 Guatemala		*1549* Bahia	
	1551 N. Granada	1551 Lima			(1553)	
	(1571 S. Antonio)					
1553 Chile						
1573 Santa Fe			1560 Cuzco			
1565 Jalisco (S.			(Provincia)		1568 Lima	
Pedro y S. Pablo)					1572 México	
1587 Salvador		1575 Quito			1576 Cuzco	
de Bahia	1581 Quito	(1576)				
	Sta. Catalina			*1584* Olinda		*1581* Bahia
	1581 Chile	1595 Chile		1585 México		1586 Rio
	San Lorenzo			1586 Bahia	1598 Bogotá	1590 Olinda
1607 Rio			1639 Pará		(1606 Paraguay)	1596 Paraíba
(1657)			1640 Maranhão		(1624 Quito)	1598 São Paulo
					(1624 Chile)	(1598)
				1651 Orinoco	(1696 Bogotá)	1650 Santos
					(1740 Maranhão)	

Entre paréntesis ( ), fecha de la fundación de la provincia y nombre.

fundaba la segunda provincia en México, de Santiago, donde habían llegado en 1526, desde donde se extenderán desde Puebla a México y en el valle, pero principalmente en Oaxaca, Chiapas y de allí a Guatemala y Centroamérica. La provincia de San Vicente incluía por ello desde León y Granada en Nicaragua hasta Chiapas, claro que sólo en 1551.

En 1531 se organizaban en Panamá, y por ello en 1532 Vicente Valverde acompañaba a Pizarro en el Perú, llegando a Cuzco en ese mismo año. El templo de los dominicos se construyó sobre el templo del Sol, del Inti, de los Incas, guardando todavía hoy el muro del sagrado recinto del imperio. La provincia de San Juan Bautista tuvo por primer provincial a Tomás de San Martín, que gobernaba desde el río de la Plata hasta Centroamérica, en 1539. Por su parte, la región de Nueva Granada se organizará como provincia en 1571 bajo la advocación de San Antonio. Por su parte nacieron después, en 1581, las provincias de Santa Catalina de Quito y la de San Lorenzo de Chile.

Cabe destacarse que los dominicos no se hicieron presentes en Lusoamérica. Tuvieron un espléndido comienzo en el siglo XVI y al inicio del XVII, pero después pareciera que el *pathos* original se fue adormeciendo, sin aportar elementos esenciales en el siglo XVIII, ni en las misiones, ni en la causa de la emancipación nacional.

3) *Los agustinos*

En realidad era la congregación de los agustinos *eremitas* de Castilla, los que llegaron a las Indias castellanas. Sólo en 1532 se hicieron presentes en Nueva España, en especial en la región de Hidalgo y Guerrero. En 1551 llegaban doce monjes a Lima, de donde se expandieron a Trujillo y Cuzco. En 1562 llegaban a Chuquisaca, y en toda la provincia de Cochabamba, hasta que en 1583 alcanzan la zona de Copacabana, donde construyeron una enorme basílica en 1668.

En 1575 fundaban una comunidad en Quito, desde donde alcanzaban poco después Santa Fe de Bogotá. Quito será Provincia en 1576, y Bogotá en 1596. En el extremo sur, en Chile, llegan en 1595 a Santiago.

No expandieron su misión por el Brasil, al igual que los dominicos.

4) *Los mercedarios*

Aunque un Juan de Solórzano pudo haber estado con Colón en 1493, la fundación de la comunidad mercedaria en América se inicia como siempre en Santo Domingo, en 1514. Fray Bartolomé de Olmedo iba junto a Hernán Cortés a la conquista de México. En 1530 llegan los doce primeros mercedarios a México. Como podrá verse, el número de «doce» era realmente mítico, y no sólo franciscanos, dominicos o mercedarios lo usaban, sino igualmente los jesuitas, que enviaban también grupos de «doce» en sus primeras fundaciones. Era lo propio de la mística apostólica de los padres de la Iglesia latinoamericana.

En 1538 llegaban a Guatemala. En 1536 habían hecho lo propio en Lima. En 1560 Cuzco adquirió la dignidad de provincia. Los mercedarios encontraron la región del Perú y el Plata con menos presencia de otras órdenes y por ello

se extendieron más en esta área. En 1590 tenían conventos en Asunción, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba, Potosí, Chuquiabo, Chuquisaca, Cochabamba, Arequipa y Arica[387]. Al fin del siglo XVI en la provincia del Cuzco tenían los mercedarios 114 sacerdotes, 17 doctrinas. En la provincia de San Miguel de Lima, en cambio, 13 conventos y 47 doctrinas, con 161 sacerdotes. En la provincia de Chile existían 11 conventos. Desde Quito se extendieron, durante la unidad de España y Portugal, por el Amazonas y llegaron al Brasil, donde fundaron en 1639 una vicaría en Pará.

Su experiencia misional fue muy amplia, ya que llegaba desde Chiapas y Guatemala hasta Quito, en especial en Barbacoas y Maynas, hasta el sur de Chile en Valdivia y La Imperial. Cabe recordarse sus misiones en el estado del Maranhão.

5) *Los jesuitas*

Por ser la más moderna de las órdenes, los jesuitas tuvieron una implantación diferente a las otras, y, debe destacarse, cumplieron una estrategia misional y pastoral de la mayor importancia. Con toda conciencia llegaron a los dos extremos del orden social: a la oligarquía criolla -alentando así la aspiración de autonomía-, y a las clases más explotadas: los indígenas plantadores (ni urbanos ni nómadas, aunque también hubo muchos nómades, como en el caso de los californianos y muchos pueblos de las Pampas y la Patagonia). La opción por los pobres les llevará a enfrentarse a los excesos del control del patronato, y su expulsión habla claramente de la autonomía evangélica que siempre guió sus pasos.

La orden se ligó antes a Portugal que a España, y por ello en 1549 el primer grupo de jesuitas llegaba a América con Tomé de Sousa, al Brasil, a Salvador de Bahía, bajo la guía de Manuel de Nóbrega, que será el primer provincial en 1553. Puede decirse que el misionero en Brasil es sinónimo de jesuita. Fueron verdaderos fundadores de la cristiandad lusoamericana, ya claramente enfrentados al primer obispo Pedro Fernándes Sardinha. Se expandieron por toda la costa del ciclo litoraleño. El segundo provincial, José de Anchieta (1534-1597), impulsará todavía más las obras. En 1622 eran 180 los jesuitas en Lusoamérica. El compromiso con los pobres, con los indígenas guaraníes, les llevará a enfrentarse con los colonos portugueses o criollos, con los *mamelucos*, con los paulistas. Posteriormente vendrá la experiencia de las reducciones en el Maranhão, desde 1740 como provincia independiente. En el momento de la expulsión eran 445 jesuitas en Brasil y 145 en el Maranhão, con 9 colegios en ambas regiones.

En Hispanoamérica llegarán después, y paradójicamente, primero en el sur que en el norte, y por las razones indicadas en el caso de los mercedarios. Fueron a tierras nuevas, menos misionadas. Por ello llegaban a Lima en 1566, 20 misioneros. Sólo en 1572 comenzarán sus trabajos en México, después del fracaso de Tierra Florida. En 1606 llegarán a Asunción del Paraguay, a Quito en 1624, a Nueva Granada a fines del siglo XVII, en 1696.

Desde Lima se expanderán hacia el Cuzco en 1576, a las tierras de misión del Juli y del lago Titicaca. En el capítulo provincial de ese año se decide

387. Cf. *Ibid*., 149 s.

comenzar la experiencia evangelizadora en tierras indígenas plantadores (que serán la mayoría del Orinoco, Amazonas, el Plata): las reducciones o *aldeamentos*. Desde esa fecha los jesuitas trabajarán durante dos siglos en un tipo de evangelización ejemplar, que tendrá mayor importancia de lo que frecuentemente se piensa, si se tiene en cuenta que el tipo de vida que llevaron los indígenas será considerado en el siglo XVIII como un «cristianismo feliz»[388].

En 1584 comenzaron las primeras experiencias en el norte de México. El padre Eusebio Kino se internó desde 1681 en la Pimería Alta. En 1745 había 37 misiones en Baja California.

Pero su trabajo monumental se cumplió en todo un eslabonamiento de regiones misionales que se iban distribuyendo en torno a los *aldeamentos* del Maranhão: desde el norte en Venezuela en el Orinoco y el río Casanare (que partieron desde Bogotá en 1659), pasando por los Llanos y hasta Maynas (que tenían a Quito como punto de apoyo), hasta la región de Santa Cruz de la Sierra donde comenzaron sus trabajos en 1587 (para llegar a tierras de Mojos y Chiquitos), hacia el sur, hacia los Chiriguanos, y por último las tierras guaraníes del Paraguay, donde las reducciones contaron con más de 300.000 miembros, según ciertos autores.

En el 1735 misionaron los vilelas de Salta, en 1711 los lules del Tucumán, en 1749 evangelizaron los abipones de Santa Fe, en 1743 los mocobíes, y en 1740 llegaron a las Pampas (Talahet, Puelches y Tehuelches), y a la Patagonia (Nahuel Huapí), y todavía más al sur.

En 1750 había unos 526 jesuitas en Perú, 572 en México, 303 en Paraguay y el Plata, 209 en Quito, 155 en Chile, 193 en Nueva Granada y las Antillas. Tenían 15 colegios en el Perú, 23 en México, 11 en Quito. Fueron, en el momento de la expulsión, unos 2.200 jesuitas (más 500 en Brasil y el Maranhão). Dicha expulsión fue una verdadera crisis de la cristiandad americana, y aún más, de la civilización criollo-americana.

6) *Otras órdenes religiosas*

Nos restan todavía muchas otras comunidades religiosas, tales como los jerónimos, los carmelitas, los capuchinos, órdenes hospitalarias como las de San Juan de Dios, los benedictinos, etc. Sólo algunas fechas indicativas para cerrar este cuadro sinóptico.

La congregación eremítica de los padres jerónimos se hicieron presentes con el humilde misionero Román Pané, que llegó con Colón en 1493 a la Hispañola, y con los tres padres que fueron nombrados para controlar la situación de la Isla por el cardenal Cisneros, y que fracasaron rotundamente ante los encomenderos. Hubo 17 obispos en el siglo XVI de esta orden, pero no propiamente comunidades de estos religiosos, ni atendieron pastoralmente a parroquias ni realizaron misiones, ni en Hispano o Lusoamérica.

Los capuchinos, en cambio, se hicieron presentes en el Brasil, y tomaron misiones en el Maranhão. En especial apoyaron la idea de la fundación de la

388. Cf. L. A. Muratori, *Il cristianesimo felice nelle missioni de'Padri della Compagnia di Gesu nel Paraguai*, Duca di Modena, Venecia 1743, con numerosas ediciones italianas en 1572, 1574. etc., en francés en 1754, 1757, etc., y en otras lenguas europeas. Habla sobre la «Comunidad cristiana de bienes» (p. 78-93). Estas obras influyeron en dar forma a la utopía anticapitalista de fines de siglo XVIII, cuando emergía la burguesía triunfante. Las relaciones entre los jesuitas americanos y el socialismo utópico está todavía por estudiarse.

congregación de la *Propaganda fide*. Por ello organizaron también florecientes misiones en el Orinoco venezolano desde 1651.

Los carmelitas descalzos llegaron a Olinda en 1584, y desde 1586 estaban igualmente en Salvador de Bahía. En México habían llegado en 1585 a San Ángel, donde fundaron convento, escuela, iglesia y hospital y un ejemplar lugar de retiro: el «Desierto de los Leones», expresión de la espiritualidad de la época.

La orden hospitalaria de San Juan de Dios edificaba su primer hospital en La Habana en 1602, poco después en México.

Por su parte los benedictinos no llegaron a Hispanoamérica, pero testimoniaron la vida contemplativa en Brasil, donde ya en 1581 fundaban la primera comunidad en Salvador. Hasta 1660 se fundaron 8 conventos en esta región, y desde 1598 como provincia autónoma de la de Portugal. Es verdad que no hay que olvidar que hubo un intento de fundar una comunidad benedictina en México en 1602, procedente del convento de Montserrat en Cataluña, pero después de algún tiempo desapareció.

Deberíamos recordar a los oratorianos, de importancia para la renovación del clero, y otras comunidades masculinas.

d) *Ordenes religiosas femeninas*

La cristiandad americana era profundamente «machista». «Machista» era el orden colonial, la violencia del conquistador guerrero. A esto se agregaba el «racismo», sutil pero real, que se ejercía contra las mujeres indias, que nunca fueron tenidas por dignas de organizar una comunidad de religiosas exclusivamente indígenas y que, como hemos ya dicho, en el imperio inca pudieron estructurar por miles las comunidades de «esposas del Sol», hijas de la oligarquía inca, verdaderas vestales del dios, símbolo masculino al que se ofrendaba la virginidad de la mujer aristócrata de la clase dominante.

Bernardino de Sahagún había escrito que entre las indígenas «las que parecía que estaban bien instruidas en la fe y eran matronas de buen juicio, las hicieron preladas de las otras para que las rigiesen y enseñasen en las cosas de cristiandad y de todas las buenas costumbres; pero engañónos nuestra opinión. Por experiencia entendimos que por entonces no eran capaces de tanta perfección, y así cesó la congregación y monasterio que a los principios intentábamos»[389].

En Brasil no hubo comunidades religiosas femeninas en el siglo XVI[390]. En Hispanoamérica los comienzos fueron difíciles, porque no venían mujeres de España o porque las criollas no eran recibidas en religión. Por ello una Isabel Flores de Oliva (1586-1617), llamada santa Rosa de Lima, terciaria dominica, o Mariana de Jesús Paredes, la azucena de Quito, fueron el ejemplo de vida cristiana femenina laical. A la mujer blanca le tocaba ser «ama de casa», alienada al varón dominador, o «beata» junto a algún claustro masculino.

Sin embargo, y tomemos como ejemplo a México[391], las primeras en llegar fueron de la orden concepcionista que fundaron varios conventos en la capital

389. *Historia general de las cosas de Nueva España* III/X, México 1938, 83. Cf. J. B. Olaechea, *Doncellas indias en religión*: Missionalia Hispanica 27 (1970) 341-378.
390. Cf. R. Azzi, en *Historia general*, II, 223 s.
391. Cf. J. Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México 1946.

del antiguo imperio azteca. En 1570 el Regina Coeli, en 1580 el Jesús María, en 1594 La Encarnación, en 1600 el Santa Inés, en 1610 el San José de Gracia, en 1619 Nuestra Sra. de Valvanera y en 1636 San Bernardo. Puede verse, entonces, que no faltaban vocaciones. La misma orden levanta conventos en Oaxaca en 1576 con Regina Coeli, en 1578 en Guadalajara con La Concepción, en 1593 dos conventos en Puebla, y el tercero La Trinidad poco después; en 1596 en Mérida La Consolación[392].

Siempre en México, llegaron tres ramas de religiosas franciscanas. Las clarisas urbanistas (así llamadas por la reforma aprobada por Urbano VIII) eran 121 en 1591 en la sola capital, y 170 en 1601. Fundaron los conventos de Santa Clara en 1570, en 1593 San Juan de la Penitencia y Santa Isabel en 1601. En Querétaro llegan en 1607 con la comunidad Santa Clara, a Puebla y Atlixco en 1608. En 1610 se organizaba en La Habana y en Guatemala en 1699.

Para tener una idea del número de comunidades, piénsese que las capuchinas fundaron en 1665 un convento de San Felipe, en México; el de N. Sra. de Guadalupe en 1787; en Puebla el de Santa Ana en 1704, y en Querétaro el de San José en 1721. Llegan a Guatemala en 1726, a Guadalajara en 1761.

Las clarisas fundan su primera comunidad en 1761 en México, en 1737 en Morelia (Valladolid), en 1775 en Oaxaca. Las jerónimas en México en 1585, el convento de San Jerónimo, y el de San Lorenzo en 1598. En Puebla estaban ya en 1590.

La orden de las agustinas en México llega en 1598, San Lorenzo; en 1688 Santa Mónica. En Oaxaca N. Sra. de la Soledad en 1697, y Santa Mónica en Guadalajara en 1720.

Las dominicas, por su parte, fundan convento en Oaxaca, en 1575, Catalina de Sena; en Puebla en 1588, en México en 1593, en Morelia en 1590. Dos en Guadalajara en 1588 y en 1722; en Puebla en 1740, y en Pátzcuaro en 1747.

Las carmelitas descalzas, propiamente contemplativas, llegan a N. Sra. de la Soledad en 1748, y Santa Teresa en la misma capital poblana. En México Santa Teresa la Antigua en 1616 y la Nueva en 1704; Santa Teresa en Guadalajara en 1685, N. Sra. del Carmen en 1803 en Querétaro, y Santa Teresa en Durango, posteriormente.

En América del sur la vida religiosa femenina fue tan pujante como en México, pero no existen trabajos importantes sobre la historia de esta cuestión. Sabemos que dos viudas fundaron en Lima en 1558 un «beatorio» como primera expresión comunitaria. Las carmelitas fundaron monasterio, y junto a él escuela para niñas y otros centros educativos femeninos.

En Brasil los primeros «recolhimentos» se organizaron en el siglo XVII. Una congregación se fundó en Bahía por las clarisas. En 1677 llegaron del monasterio de Evora las cuatro primeras religiosas. Por su parte el convento de la Ajuda en Río se debió a los afanes de fray Cristóbal de la Madre de Dios, quien con cuatro sobrinas y otras muchachas de familias portuguesas o criollas fundaron el 26 de julio de 1678 una comunidad de Hermanas concepcionistas franciscanas. Hubo otro «recolhimento» en Sâo Paulo, de Santa Teresa.

En 1735 se fundaba el convento de las ursulinas de la Merced en Bahía, y otras comunidades[393]. Lo mismo acontecerá en Pernambuco, el Maranhão,

392. Cf. *Ibid*., 25- 138.
393. Cf. R. Azzi, *o. c.*, 226.

Río, Sâo Paulo y Minas Gerais, y hasta Santa Catalina gracias a los trabajos de Joanna de Gusmão. En todas las grandes ciudades la vida religiosa femenina se hizo presente.

Cabe destacarse que en 1691, por obra de la hermana Catalina de Jesús Huamán Cápac, se había organizado un «beaterio» en Copacabana junto al Titicaca. Pretendieron devenir convento en regla, pero el Consejo de Indias no autorizó apoyo financiero para la comunidad. Desde 1724 existió igualmente un claustro de Corpus Christi para indígenas jóvenes y sin recursos, bajo la regla de santa Clara. De hecho, sin embargo, sólo servían para cumplir servicios domésticos en casas de acomodadas criollas. Entre las clarisas aún había frecuentemente negritas esclavas de las «esclavas del Señor».

Sor Juana Inés de la Cruz sufrió conscientemente la dominación que se ejercía sobre la mujer aun en la Iglesia. Pero la mayoría de las consagradas estaban lejos de tener tal conciencia. La liberación de la mujer era tema insospechado en la cristiandad colonial.

8

LA VIDA COTIDIANA DE LA SOCIEDAD

En este capítulo, como en los anteriores, nos hemos debido regir por las exigencias de ser este tomo una *Introducción* a los restantes volúmenes. Por ello, deberemos tratar gran cantidad de temas que sirvan de contexto, más que de texto, a lo que se expone en dichos volúmenes en la cuestión de la «vida cotidiana».

I. LA VIDA COTIDIANA DEL PUEBLO CRISTIANO

Esta sección, la más importante de esta obra, es, sin embargo, la más difícil, y dado el estado de las investigaciones en América latina puede decirse que deberá todavía pasar mucho tiempo antes que pueda describirse la cuestión adecuadamente. De todas maneras se indicarán algunos problemas iniciales y remitimos, de inmediato, a los volúmenes restantes de esta obra, en el capítulo correspondiente a la vida cotidiana de la cristiandad americana.

1. *La* «*vida cotidiana*»[1]

Hemos ya indicado más arriba que en la cristiandad se produce como un dualismo entre la institución eclesial jerárquica, que se articula con los aparatos del Estado en la sociedad política, y el «pueblo cristiano» (que no es exactamente el «pueblo de Dios» del concilio Vaticano II). El «pueblo cristiano» son las clases oprimidas en la totalidad histórico-concreta donde se ha establecido un «modelo» determinado de cristiandad. Es la sociedad civil hegemonizada por el bloque histórico en el poder, pero al mismo tiempo como miembro de la Iglesia. Hablar entonces de «vida cotidiana» del pueblo cristiano, es hablar simplemente de la *vida* del pueblo latinoamericano en la época colonial.

Dicha *vida* era cristiana, al menos religiosa, en sus estructuras más profundas. No es sólo cuestión de «espiritualidad» o de «cofradías». Es cuestión de la vida toda, la de cada día, en cuanto dice relación al absoluto. Y la *vida* de nuestro pueblo, el mismo pueblo amerindiano, el hispánico, criollo, esclavo, toda ella estaba constituida por su *posición* religiosa. El campo cotidiano de su

1. La historiografía latinoamericana poco que nada ha trabajado en este nivel, pero cuando lo hace cae en un cierto populismo, en una consideración homogénea sin contradicciones. Es necesario, en la «vida cotidiana», no olvidar las tensiones propias de toda sociedad: opresores y oprimidos. Las descripciones de un J. Delhumeau en Francia caen frecuentemente en esta equivocidad (cf. J. Delhumeau, *Historie vécue du peuple chrétien* I-II Toulouse 1979).

vida era un «*campo religioso*». Recuperar el sentido profundo de dicha cotidianidad debe ser el primer objetivo de este parágrafo.

La vida cristiana es un «despojarse respecto a la vida anterior del hombre que era antes, que se iba desintegrando seducido por sus deseos a cambiar su actitud mental y a revestirse de ese hombre nuevo... El ladrón, que no robe más, mejor será que se fatigue *trabajando honradamente con sus propias manos*», indicaba San Pablo (Ef 4,22-28).

En efecto, para los profetas el hecho de que «el hombre coma y beba y disfrute del producto de su trabajo es don de Dios» (Ecl 3,13). Como explicábamos en el capítulo 1, «el pan es vida del pobre» (Eclo 34,21). El que come el producto de su trabajo vive, regenera su vida. La esencia de la vida, también de la nueva vida del cristiano, es el trabajo como culto a Dios. Es por ello que cuando se describe la situación de opresión (del que sufre el pecado, la praxis de dominación del pecador u opresor, del rico), se escribe:

> Los egipcios les impusieron *trabajos* penosos, y les amargaron la *vida* con dura esclavitud, imponiéndoles los duros *trabajos* del barro, de los ladrillos y toda clase de *trabajos* del campo (Ex 1,13-14).

Obsérvese que es la «vida» cotidiana la que le amargaron, impidiéndoles trabajar para ellos mismos, e «imponiéndoles» trabajos para beneficio de sus dueños. Siendo el producto de sus trabajos para sus opresores (los pecadores), su vida cotidiana era triste, hasta que un día estuvieron «hartos los israelitas» (Ex 1,13).

Es importante observar que Dios recibía esos «trabajos» como culto agradable: «La queja de los israelistas ha llegado a mí... » (Ex 3,9).

Lo que no puede dejarse ver es que el trabajo cotidiano, momento esencial del culto y de la *vida* cristiana, tuvo en nuestra América la posición de trabajo alienado:

> Paresce esta tierra más tierra de Babilonia que de Don Carlos -escribía Juan del Valle, obispo de Popayán el 1 de agosto de 1551-, que es cierto que son (los indígenas) más fatigados que los israelitas en Egipto[2]. En aquella tierra se venden los indios como esclavos[3]. Los indios poco a poco veo que se mueren con el excesivo trabajo[4].

Porque el hombre trabaja, porque necesita diferentes productos de su trabajo, hay división del trabajo. Porque hay división del trabajo hay posibilidad que unos se apropien del trabajo de sus hermanos. Porque hay dicha posibilidad es que efectivamente se cumple la dominación, el pecado del hombre sobre el hombre. La «vida cotidiana» está transpasada por esta contradicción. La misma Iglesia no puede evadir estas tensiones que se dan en el seno de la totalidad histórico concreta. Un buen ejemplo, de importancia paradigmática, es el *texto* nahuatl del *Nican Mopohua* o el relato constitutivo del «hecho» guadalupano. En la estructura del texto podemos descubrir la estructura social de fondo y el sentido de la «vida cotidiana» en la cristiandad de las Indias. Es el relato simbólico teológico del vencido, de los oprimidos. Pero al mismo tiempo es instauración de una *nueva experiencia* cristiana que todavía hoy, a finales del siglo XX, tiene relevancia de liberación. Es decir, el pueblo cristiano *recibe el evangelio de manera original y creativa*, desde su

2. *AGI*, Quito 78.
3. Carta del 30 de agosto de 1555 del mismo Juan del Valle (*Ibid*.).
4. La misma carta de 1551.

propia experiencia de sufrimiento, de opresión. El dolor histórico es el lugar hermenéutico de la asumpción del mensaje del Jesús crucificado. El relato comienza así: «Primero se dejó ver de un indio pobre llamado Juan Diego, y después... al nuevo obispo don fray Juan de Zumárraga»[5].

En primer lugar está el pueblo, el «pobre indio» (*macehualtzintli*). *Macehual* indica el hombre, el que fue hecho por el dios Quetzalcóatl, pero como «pobre social»), oprimido. En segundo lugar está la Iglesia jerárquica, el obispo. En todo el texto el obispo (más simbólico teológico que histórico real) es el opuesto, el que objeta, el extraño, el signo del poder constituido, como veremos. «Diez años después de tomada la ciudad de México... »: es decir, después de la conquista y cuando el pueblo indígena estaba en la opresión:

> Empezó a brotar la fe, el conocimiento del Dios nuestra raíz, el que nos da la *vida*... Era sábado muy de madrugada... Al llegar junto al cerro llamado Tepeyacac, amanecía, y oyó cantar arriba...

En medio de la opresión, de la muerte del pueblo (que simbólicamente estará representado por el «tío»), surge una nueva época, nuevo sol, nueva era: es el amanecer, sobre el monte (la pirámide, el lugar sagrado, el templo: es el «canto» la voz del hombre que los sabios indicaban como «flor y canto»: el hombre dura un instante como la flor y su esencia es el pensar, el hablar, el canto. El relato comienza por el canto y termina con la flor: es una síntesis antropológica y social, divina y humana:

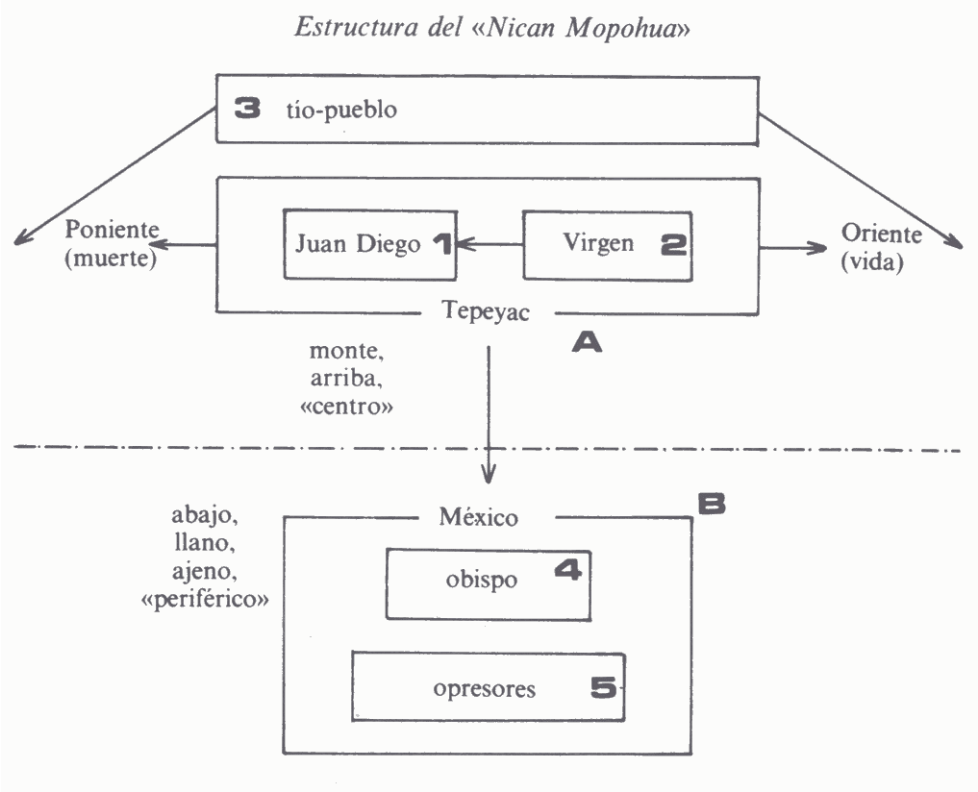
> Ella le dijo: Juan, digno de respeto, el más pequeño de mis hijos, ¿adónde vas?... A seguir las cosas divinas que nos dan y enseñan nuestros sacerdotes, delegados de Nuestro Señor... Sabe y ten entendido el más pequeño de mis hijos...

En el texto del *Nican Mopohua* puede verse cómo el indígena reconoce los ministerios institucionales de enseñanza, pero la Virgen pasa sobre ellos y le encarga una misión histórica al mismo indio, haciendo caso omiso de las instancias ministeriales. Aunque eres «el más pequeño de mis hijos», continúa el texto: «Ve al palacio del obispo de México y le dirás que yo te envío».

En una estructura actancial y espacial, es decir, describiendo los personajes del relato y la posición que ocupan, podríamos indicar lo siguiente, desde un punto socio político:

5. Cf. texto traducido y comentado por Clodomiro Siller, CENAMI, México 1980, inédito mecanografiado.

ESQUEMA 8.1



La Virgen dice al indio que está allí para ayudarlos:

> A ti, a todos vosotros juntos los moradores de esta tierra... (para) oír allí sus lamentos, y remediar todas sus miserias, penas y dolores.

El lugar divino (horizonte 2 del esquema 8.1) se sitúa junto a los oprimidos, al pueblo, en el Tepeyac, lugar de veneración de Tonanzin, diosa de los pobres en el imperio azteca. Mientras que México («habiendo entrado en la ciudad, sin dilación se fue en derechura al palacio del obispo que era el prelado que muy poco antes había venido») era el lugar de la riqueza («al palacio»), de los invasores, de los extraños («que muy poco antes había venido»). Pero, el obispo, «después de oír toda su plática (de Juan Diego) y su recado, pareció no darle crédito». En el relato, el obispo (4, y dentro del espacio ajeno: B). Siempre oficia de «contrario». Además es Juan Diego el que sube al monte (función sacerdotal azteca), indicando que en el «campo religioso» el pueblo reasume su función creadora. Cuando fracasa ante el obispo, Juan Diego se define como «Nicnotlapaltzintli»: «Hombrecillo de por allí», es decir: alguien que no tiene lugar, ni dignidad, ni historia. y además: «soy cordel, escalerilla de tablas, soy excremento, soy hoja suelta». Es decir, prisionero y amarrado (cordel), pisoteado y oprimido (como las tablas de la escalera), despreciado (el pecador es como excremento: *tlaelcuani*), hombre

muerto (como la hoja desprendida del árbol). Pero la Virgen no se deja vencer: «Es del todo preciso que tú mismo solicites y ayudes y que con tus manos se cumpla mi voluntad».

Nuestra Señora devuelve al pueblo su significación protagonista de la historia.

Cuando nuevamente el obispo no cree en sus palabras, Juan Diego deja el «espacio» ajeno (México, ahora hispánico, invasor, clase dominante): «Mandó (el obispo) inmediatamente a unas gentes de su casa, en quienes podía confiar, que le vinieran siguiendo».

Surgen así nuevos actores del drama (5, los habitantes del espacio opresor). Juan Diego se les escabuye, por lo que vuelven malhumorados a «informar al señor obispo, inclinándole a que no le creyera».

Estando en esto, y debiendo llevar al obispo una señal para que creyera (obsérvese que es el pueblo el que debe convencer al obispo y darle la fe):

> Llegó a su casa, un tío que tenía, llamado Juan Bernardino, que le había dado la enfermedad y estaba muy grave... muy cierto de que era tiempo de morir y que ya no se levantaría.

En náhuatl, en las tradiciones aztecas y costumbres, el «tío» ocupa el lugar del padre: el tío deja herencia al sobrino, da el parentesco, es lo más respetado. Pero al mismo tiempo el «tío» es el pueblo. Con esto se indica que la peste y la conquista llevan a todos los indios al exterminio. El «tío» es ahora símbolo del pueblo oprimido. Juan Diego se siente responsable de la salud o liberación de su pueblo; deber de solidaridad. Juan Diego antepone la salud del pueblo al deber para con la Virgen, todavía las ve, ambas obligaciones, como opuestas:

> Sí, me voy derecho, no sea que me vaya a ver la Señora, y en todo caso me detenga... que primero nuestra aflicción nos deje y primero llame ya de prisa al sacerdote; el pobre de mi tío lo está ciertamente aguardando.

Es decir, para Juan Diego *primero* está su pueblo, y después el llevar la señal al obispo. La Virgen se le hizo encontradiza y le explicó que su tío ya estaba sano y que fuera a llevar la señal al obispo. Juan Diego comprendió que la salud de su tío, de su pueblo, era la señal, quizá más preciosa que las flores de Castilla para el obispo:

> Manifestó su tío ser cierto que entonces le sanó y que la vio del mismo modo en que se aparecía a su sobrino... Trajeron luego a Juan Bernardino a presencia del señor obispo... a entreambos, a él y a su sobrino, los hospedó el obispo en su casa.

De pronto es ahora el «tío», el pueblo, el sujeto protagonista, y Juan Diego es parte del pueblo. Todo el pueblo entra en la Iglesia («en su casa»), pero no como indignos, oprimidos, humillados, sino de pie: «Se asombró mucho de que llegara acompañado y muy honrado su sobrino... ».

Este relato simbólico, de la mejor teología *azteca*, enseña algo del modo como el pueblo latinoamericano recibió original y creativamente el evangelio desde su *lugar hermenéutico*: la opresión, el dolor, la pobreza. Las clases oprimidas tuvieron con el evangelio una comprensión por connaturalidad que sobrepasaba la conciencia posible de las instituciones ministeriales.

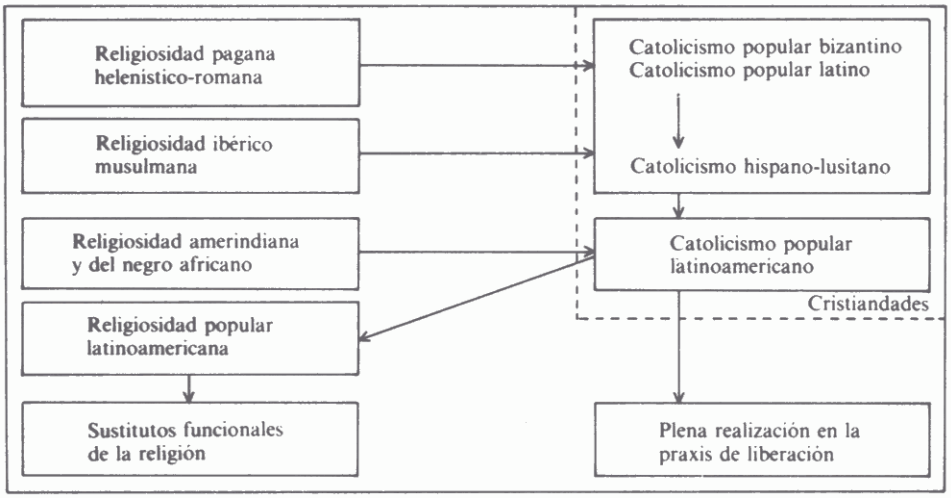
a) *El «catolicismo popular» como opresión*

Más arriba ya nos hemos referido al tema[6]. La religiosidad popular[7] tiene doble sentido; es ambigua. Guarda en ella lo mejor de la experiencia liberadora de los oprimidos, pero, al mismo tiempo, introyecta la ideología dominadora en el dominado, sirviendo en la misma subjetividad estructural, como clase, del oprimido a los intereses de la dominación. En tanto fenómeno histórico su origen no es reciente; el catolicismo popular latinoamericano tiene largo proceso.

En Israel poco a poco fue estructurándose el culto litúrgico en el templo, el lugar sagrado por excelencia. la «presencia de Dios» (*sekhina*) (Ez 9,3). Su esplendor llega a su culminación después de la liberación de Ciro en el 538 a.C. Pero junto al templo floreció el judaísmo, que en la diáspora se reunía en torno al Libro sagrado. En el mundo rural, sin embargo, existía todavía una creencia más o menos compleja, mezclada en parte con las antiguas religiones presemitas. Es por ello que los profetas se levantan violentamente contra los dioses extranjeros (Jdt 8,18). Se nos dice que «la religión judía oficial, contemporánea del cristianismo naciente, no estaba exenta de creencias y prácticas mágicas o supersticiosas, aunque en principio haya condenado estas desviaciones. Debemos entonces reconocer una contaminación proveniente del ambiente»[8]. Un «judaísmo popular» en su sentido negativo, de opresión, mezcla, desviación. Pero al mismo tiempo expresión de la protesta del pueblo por la clericalización del «campo religioso», como diría Bourdieu[9].

ESQUEMA 8.2

Constitución diacrónica del catolicismo popular latinoamericano



6. Cf. el capítulo 3, sec. III, §5 de esta introducción. En mi obra *El catolicismo popular en Argentina*, Buenos Aires 1969, hemos tratado la cuestión.
7. Cf. Giménez, *Chalma*, México 1979.
8. J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien* II, Paris 1935, 187.
9. Cf. cap. 1, sec. I, 13.

Lo cierto es que el cristianismo rechaza el templo de Jerusalén. Es más la continuación y realización del «judaísmo pupular» y de los profetas, que la religión oficial de Israel. El templo se universaliza, está en todo lugar donde se reúna la comunidad y celebre la eucaristía: «Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa viña de David, tu siervo, la que nos diste a conocer por medio de Jesús tu siervo»[10].

La creatividad religiosa de la primitiva comunidad cristiana pudo asumir e incorporar todo lo incorporable y no incompatible de la cultura greco-romana. Pablo venció en esto a Pedro, y la comunidad de Antioquía impuso su pastoral sobre la de Jerusalén. La liturgia oficial cristiana admitió el agua lustral, la sal bendecida, el incienso. Situó simbólicamente el nacimiento de Jesús el 25 de diciembre, en fecha que se festejaba en el imperio romano la fiesta pagana del *Natalis invicti*, culto solar ahora aplicado a Jesús, sol de justicia. Cada comunidad tenía plena creatividad. «No había textos fijados de manera uniforme»[11]. Justino comenta que cada uno «daba gracias como podía»[12].

Una vez que de viene Constantino emperador y se funda la cristiandad como «modelo» de articulación para las relaciones iglesia-sociedad política, se produce un doble fenómeno. Por una parte, se unifican las liturgias de las comunidades y surgen los ritos *oficiales* de grandes regiones del imperio, desde el siglo IV al VII d.C. En el mundo latino el período de copilación se produce del siglo VIII al XII. Pero, junto a este fenómeno de unificación uniformizante de los ritos oficiales de las estructuras jerárquicas de la Iglesia, fueron surgiendo expresiones populares por donde el pueblo pudo canalizar su creatividad ante una religión cada vez más clericalizada. Surgen así las *pia exercitia* (devociones populares).

Es por ello que, como expresión de vida pero al mismo tiempo de protesta, surge el «catolicismo popular bizantino», el primero de todos. A él le seguirá el latino, el hispano-lusitano, que se impondrá en nuestra América -claro que con nuevas modificaciones-, como derecho tiene todo pueblo de agregar lo nuevo en su productividad simbólica.

El fixismo pretridentino español, como una liturgia en latín (lengua que será eliminada sólo después del concilio Vaticano II, en 1965) incomprensible para los ibéricos y cuánto más para los antillanos, nahuas, chibchas, incas o araucanos, se acentuará después de Trento. Lo que fue justo y natural en el Mediterráneo (es decir, que se asumieran formas religiosas precristianas), fue ya imposible en América. El «catolicismo popular» deberá suplir la inmobilidad litúrgico-ritual de siglos. Lo no-europeo era considerado hechicería, superstición. No se advertía cuánto de romano y griego tenía la liturgia de la cristiandad. Pero por mediterráneos los símbolos eran aceptados y no ya por amerindianos. Con razón el inca Garcilaso escribía en sus *Comentarios reales*:

> Demás de adorar al sol por dios visible, a quien ofrecieron sacrificios e hicieron grandes fiestas, los reyes incas y sus Amautas, que eran los filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra al cual llamaron *Pachacámac*. Es nombre compuesto de Pacha, que es mucho universo, y de *Cámac*, participio de presente *cama*, que es animar. Pachacámac quiere decir el que hace el universo, lo que el ánima con el cuerpo... El cual, en decir que el Dios de los cristianos y el Pachacámac era todo uno... Si a mi, que soy indio cristiano católico, por infinita misericordia, me preguntasen ahora: ¿Cómo se llama Dios en tu lengua? Diría yo:

10. *Didaché* 9,2.
11. A. Martimort, *L'Église en prière*, París 1961, 34.
12. *I Apol*. 67, 5.

Pachacámac, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios si no este[13].

Los cristianos del Mediterráneo pudieron usar el nombre indoeuropeo y pagano de «Dios» para nombrar al Yahvé de los hebreos; pero los indígenas no pudieron llamar «Pachacámac» al Dios de los cristianos mediterráneos. Esta inmobilidad teológica y ritual llevará al pueblo a crear un camino popular de su fe cristiana:

Pachamama, Santa tierra	Pacha máma, Santa tierra
caita cocata regalaskaiki	de esta coca te regalo.
Amas apihuaspa	No me hagas mal.
Pacha Santa Tierra	Madre Santa Tierra,
Tucui orco maicha.	por todo el cerro[14].

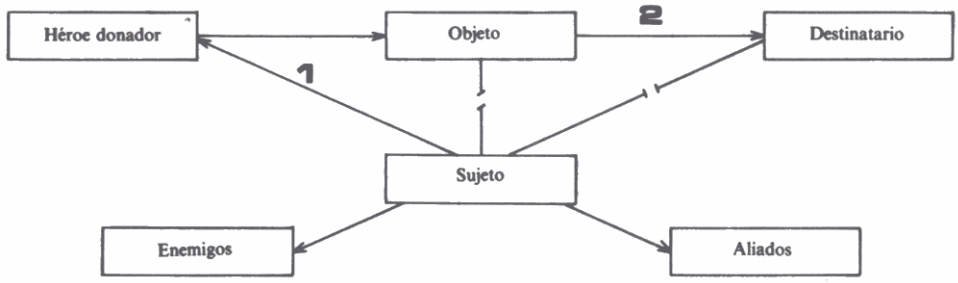
De esta manera se encuentra entrelazada la religión incaica y la cristiana. Más aún, cuando dicen en signo de invocación el pueblo de la Puna: «Pacha-mamita, Santa Tierra, Virgen, ayúdanos»[15].

En el hemisferio sur especialmente, es decir, desde Ecuador para abajo (y en Brasil desde Recife hacia el sur), la liturgia de los pueblos prehispánicos estaba invertida en seis meses. El 21 de junio era la «navidad» en el imperio inca, la gran fiesta del nacimiento del sol. Al destruirse todo el sentido cósmico de la liturgia -tal como había nacido en el Mediterráneo-, los pueblos debieron de alguna manera suplir en el «catolicismo popular» el antiguo ritmo de la naturaleza-rito. Así nacen las devociones populares, devociones que tienen las mismas características de los grandes santuarios de Constantinopla, Alejandría. Polonia, Alemania o un Santiago de Compostela en España. Es la religión popular en la cristiandad. En el cristianismo de los tres primeros siglos del imperio romano no hubo catolicismo popular, hubo simplemente vida cristiana del pueblo de Dios. Las estructuras eclesiásticas se identificaban con el pueblo cristiano y la Iglesia se anteponía a los aparatos del Estado, a la sociedad política. En la cristiandad todo ha cambiado.

La estructura aproximada de las prácticas religiosas dentro del catolicismo popular latinoamericano en su aspecto *negativo* o alienante (y usando el modelo simplificado propuesto por Gilberto Giménez)[16], sería el siguiente:

ESQUEMA 8.3

Modelo simplificado de los actantes de la práctica religiosa en el catolicismo popular



13. Tomo I, Buenos Aires 1943, 66-68.
14. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de Salta*, Buenos Aires 1935, 698-699.
15. Id., *Cancionero popular de Jujuy*, Tucumán 1934, 105.
16. Cf. *op. cit.*.

El pueblo cristiano (el *sujeto*), al no poder alcanzar por su estado de clase oprimida los bienes cotidianos de subsistencia (salud, alimento, trabajo, casa, hogar, educación, buen viaje, buena cosecha, etc. (el *objeto*), encomiendan dichos bienes al santo, a la divinidad, al «héroe donador» -tomando la terminología de Propp o Greimas[17]- que otorga por milagro fuera de las normas establecidas el bien, el *objeto* deseado. Dicho objeto (la salud, la buena cosecha, etc.) es un *don* no merecido; es fruto de un acto misericordioso sin contrapartida. Sólo es necesario el culto (flecha 1), único momento activo del sujeto, que, por otra parte, es pasivo *destinatario* del don milagroso del santo, de la virgen, del héroe donador (flecha 2).

La «vida cotidiana» del pueblo cristiano dominado y alienado, transcurre así en un «más allá» de la cotidianidad profana. En realidad todo es sagrado. Todo acto está reglado por normas: tipo de comidas, tipo de saludos, oraciones, culto hogareño, lugares para los santos, velas, etc. Hay que congraciarse con los «aliados»: animas de los muertos que exigen todavía comida, actos buenos o indulgencias. Hay que tener cuidado con los «enemigos», el demonio, animas sueltas que maldicen, etc. Toda la «vida» tiene por escenario un «campo religioso» poblado de *actantes* (actores o agentes funcionales de un drama que el no iniciado no conoce ni vive para nada).

En el campo, en la campaña, en los barrios, en las doctrinas y reducciones, en todas parte el hombre vive como en un «espacio mítico». La vida está transida de trascendencia, frecuentemente ahistórica, pero de todas maneras profundamente lógica. Entrar en ese mundo es conocer el mundo de la cristiandad colonial, que todavía sobrevive patentemente en América latina. «La creencia en la supervivencia del alma, por ejemplo, es una página densa. Todo el miedo del campo se nutre de ellas. Las apariciones, los espantos, los gritos y los si*Ibid*os de las ánimas, obligan todavía a la práctica del sortilegio, a mostrar la empuñadura en cruz de la daga, a santiguarse con fervor siempre creciente. La teología popular, con sus ángeles y demonios, con sus espíritus de la naturaleza y del otro mundo, con sus ánimas del purgatorio, forma el cuerpo voluminoso de nuestras leyendas y mitos»[18]. «El espíritu del mal está presente en el remolino o *huiaramuya*, en el *páaj* que aprisiona el tronco y las hojas de quebracho al dios maléfico; en la fatalidad del aire que encierra la potencia del espíritu maligno; en la tormenta, el trueno, el rayo y la noche, contra los cuales, salmos, plegarias y cruz -solos o ligados a otras prácticas -constituyen el mejor remedio»[19].

En muchos de estos casos el catolicismo popular era una estructura cultural que adormecía la conciencia del pueblo, y debe aceptarse que servía como justificación de la dominación, que aumentaba la pasividad del pueblo ante el dominador .

Ante el sistema de la encomienda, por ejemplo, el obispo Alonso de la Peña Montenegro, autor de un magnífico *Itinerario para párrocos de Indios*[20], obispo de Quito, aprueba plenamente el sistema de las encomiendas, ya que «los encomendaderos son los patronos y protectores de los indios»[21]. De la

17. Cf. A. I. Greimas, *Semántique structurale*, Paris 1966; VI Propp, *Morphologie du comte*, Paris 1970; cf. Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México 1978, 225-265.
18. O.di Lullo, *El espíritu cristiano en el folklore de Santiago*, Tucumán 1943, 352.
19. *Ibid*., 352.
20. I. II, tratado X; Madrid 1771, 239.
21. *Ibid*., 239.

misma manera justifica el trabajo en las minas de los indígenas como servicio al bien común:

> Es justo y licito trabajar en la labor de las minas, es conveniente e importante para el bien de estos Reynos y los de España, luego justa y lícitamente podrá su Magestad mandar y obligar a los vasallos de estas partes, como son los indios, y otros que juzgue, a que trabajen en las minas[22].

De igual manera se trata la cuestión del trabajo de los indios en «los trapiches y obrages»[23]. Es decir, el pueblo cristiano, inmerso en sus prácticas religiosas cotidianas aceptaba sin conciencia exigencias políticas, económicas e ideológicas que le oprimían profundamente. Pero su comprensión religiosa de la vida le servía siempre de sostén, le permitía seguir viviendo en la opresión. Era una religiosidad de resignación .

Es evidente que el catolicismo de las clases dominantes, que en parte era el catolicismo popular hispano-lusitano trasladado a América y nada más, recibía en este tipo de religiosidad el mejoro apoyo para su praxis de dominación. El nombrado obispo justifica la encomienda bajo la exigencia de cumplir con la «obligación de la enseñanza espiritual y la enseñanza política, de las cuales la principal es la primera, a los menos en el concepto de nuestros Reyes Católicos... que manda a los Encomenderos enseñen a sus indios la Doctrina y todo aquello que es necesario para salvarse»[24]. Alguien podría preguntar si luchar por la justicia no sería un modo de aprender aquello que es necesario para salvarse. Pero no pensaba así la «doctrina» de la cristiandad, que consistía, como veremos más adelante, en un catecismo con verdades muy abstractas que permitían que las estructuras histórico-concretas de dominación no fueran vislumbradas.

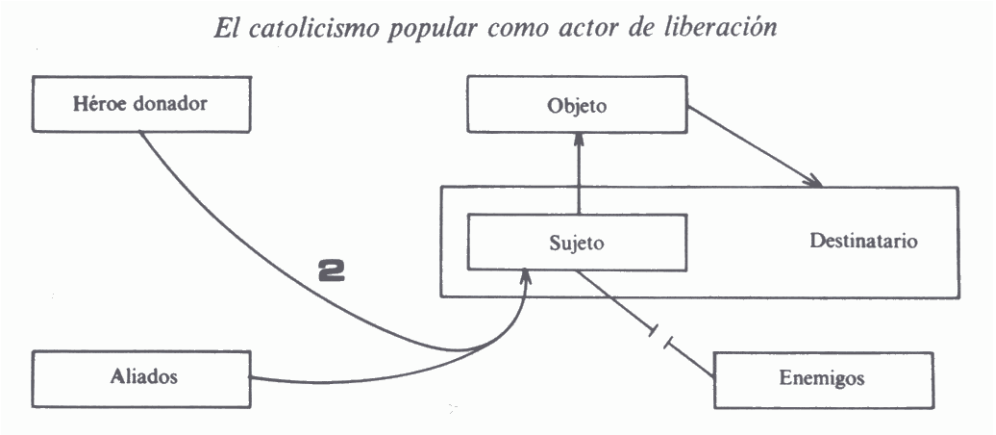
Esta cuestión deberá tenerse en cuenta en todo este capítulo de la «vida cotidiana». Hay un cierto populismo teológico que tiende a fetichizar todo lo popular en cuanto tal, sin discernir que el pueblo, por la opresión alienante que sufre, ha introyectado en sus propias estructuras religiosas a su enemigo, a su dominador. Y es el mismo pueblo el que pasa de mano en mano las estructuras ideológicas de su propia dominación. Es necesario entonces un discernimiento fundamental y profundo.

b) *El «catolicismo popular» como liberación*

Pero al mismo tiempo, *por la recepción original y creativa del evangelio*, el pueblo cristiano tiene suficiente capacidad histórica para reconstruir las estructuras de su fe en posición liberadora. En ese caso cambian las funciones de los *actantes* o actores estructurales del drama cotidiano de la vida cristiana popular y se historifican los protagonistas. El «héroe donador» es el *mismo pueblo* (flecha 2) que genera en su seno a los santos y alcanza prácticamente el *objeto*: el milagro ahora es que el pueblo se torna protagonista de la historia.

22. *Ibid*., trat. XI, 252.
23. *Ibid*., último tratado, 258.
24. *Ibid*., 240.

ESQUEMA 8.4



1) «*Quetzalcóatl-Tonantzin*» *como símbolo de las clases dominadas*

En los siglos IX y X d.C., un pueblo bárbaro, del grupo Pima-Nahuas, invadió las zonas de alta cultura en México; eran los toltecas. Su segundo rey, un joven sacerdote, Quetzalcóatl- Topilzin, gobernó en Colhuacán. Pleno de sabiduría, paciencia y santidad, fue obligado a abandonar Tula y se dirigió hacia el norte, prometiendo regresar por el este y transformándose, según la tradición, en el lucero de la tarde (Venus)[25].

Cuando triunfaron los aztecas, los toltecas pasaron a ser una clase oprimida, como los griegos en el imperio romano. Pero los aztecas (como los romanos) tenían un complejo de culpa y temían el regreso de Quetzalcóatl, que se veneraba especialmente en Cholula, tierra de los tlaxcaltecas, los primeros aliados de Hernán Cortés. Quetzalcóatl fue entonces la expresión de la esperanza mesiánica de los oprimidos del Valle de México. Cuando aparecieron los españoles por el este, el mismo emperador azteca Moctezuma tembló de miedo: la esperanza de los pobres se cumplía:

> Verdaderamente debe ser cierto -escribe Bernal Díaz en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*- que somos los que sus antecesores, muchos tiempos pasados, habían dicho que vendrían hombres por donde sale el sol...[26].

De la misma manera, los agricultores del Valle fueron dominados por los nómadas y guerreros aztecas. Todos los años, los agricultores dominados peregrinaban al gran santuario de la tierra madre, la madre de los dioses: «La primera de estas diosas -dice Sahagún en la *Historia general de las cosas de Nueva España*- se llamaba Cihuacóatl, que quiere decir mujer de la serpiente (sic) y que la llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre»[27]. A lo que agrega en otro lugar: «Uno de estos (lugares de culto) es aquí en México,

25. Cf. el *Códice matritense* de la Real Academia de la Historia, informe Sahagún. folio 176, reverso.
26. Lib. I, cap. 89; México 1955, 266.
27. Lib. I, cap. 6; México 1956, t. III, 352.

donde está el montecillo que se llama Tepeyac (...), en este lugar tenían un ejemplo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin... »[28].

Quetzalcóatl- Tonantzin era «una pareja fundamental del panteón mexicano, cuyos avatares criollos son inseparables. Desde el pasado precolombino aparecen ligados, corno las dos caras, macho y hembra del primer principio creador»[29].

2) «*Santo Tomás apóstol- Virgen de Guadalupe*» *como símbolo de liberación de los criollos oprimidos*

Manuel de Nóbrega, el 15 de abril de 1549, refería en Brasil que «una persona digna de fe me ha contado que la mandioca con la que se hace el pan en este país fue un don de santo Tomás»[30]. El mismo padre jesuita cuenta haber visto los pies impresos del apóstol en una roca («No lejos de aquí hay rastros de pasos impresos sobre un peñasco»)[31]. En la Patagonia, otro jesuita encuentra otros rastros de los pies del apóstol. En México, Quetzalcóatl significa «gemelo» (el origen «dual» del universo), lo mismo que Tomás en griego (dual, lo dividido, gemelo).

Por otra parte, el dios tolteca tenía una «cruz» en su sombrero de punta (por ser el dios de los vientos de los «cuatro» puntos cardinales). Pero esta cruz y su relación con el gran diluvio, y «tantos otros signos», hizo pensar al padre Diego Durán, que el sacerdote y rey tolteca -y después dios- era nada menos que el apóstol Tomás que de Palestina había ido a la India (ya que se tenían noticias de los «cristianos de santo Tomás» en Meliapur) y de allí había venido a México:

> Dios mandó a sus sagrados apóstoles que fuesen por todo el mundo y predicasen el evangelio a toda criatura... y si fue Topiltzin, el cual aportó a esta tierra, y según la relación que de él se da, de que era cantero que esculpia imágenes de piedra y las labraba curiosamente, lo cual también leemos del glorioso santo Tomás, ser oficial de aquel oficio[32].

Esto, que acontecía ya en pleno siglo XVI, sacaba a los españoles el fundamento mismo del derecho a la conquista de América: había habido una predicación cristiana anterior a la hispana. Esta tradición, retomada constantemente por los «criollos» (los nacidos en América), significará la bandera ideológica contra los «gachupines» (españoles nacidos en Europa). Tovar , Acosta, Torquemada y otros dan cuenta de esta tradición. Gregorio García escribió, sin embargo, la obra central *Predicación del evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los apóstoles* (Baeza 1625). Si es así, los «criollos» tienen desde comienzos del siglo XVII la razón teo1ógica (ideológica) para luchar contra el colonialismo. La creencia en Santo Tomás-Quetza1cóatl fue la primera afirmación de la conciencia nacional de liberación de los criollos americanos,

28. *Ibid*., Lib. XI, apénd. 7; t. III, 352.
29. J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México 1977, 299.
30. *Monumenta Brasiliae Societatis Jesu* (1538-1553) 117.
31. *Ibid*., Véase sobre la estadía de S. Tomás en América: Simao de Vasconcellos, *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, Lisboa, 166; Gr. García, *Historia eclesiástica y seglar de la India oriental y Occidental*, Baeza 1626.
32. *Historia de las Indias de Nueva España*, México 1880, 73.

clase oprimida por la burocracia hispánica. Tomás apóstol se levantaba contra Santiago apóstol, el santo venerado por los españoles en su lucha de liberación contra los moros desde el siglo VIII. Por ello Hernán Cortés, como grito de guerra contra los indígenas, exclamaba: «¡Santiago, contra ellos!... Después de la batalla temían a nuestros caballos y tiros y espadas y ballestas y nuestro buen pelear y sobre todo la gran misericordia de Dios»[33].

Santiago fue interpretado con razón por los indígenas como el dios de la guerra, siendo el caballo de Santiago -tal como lo representaba el arte popular de la reconquista- más venerado que el mismo jinete.

En la «noche triste» -como la llama la historia, cuando los aztecas estuvieron a punto de derrotar a los invasores- Cortés se encomendó a la virgen de los Remedios, que será para siempre la protectora de los españoles, conquistadores, dominadores, blancos. Y así como ante Santiago-hispánico surge un Tomás-criollo, así ante la virgen de los Remedios surgió la virgen de Guadalupe. Todo comenzó así: «Pues, queriendo remediar este gran daño, nuestros primeros religiosos (franciscanos) determinaron poner una iglesia en Tonantzin, junto a México, a la Virgen Santísima que es Nuestra Señora y Madre»[34].

Una imagen de la virgen de Guadalupe -virgen liberadora de la España de la reconquista, guardiana de los guerreros contra los moros- es rápidamente venerada por los indígenas. Como venían al lugar tradicional de Tonantzin, siguieron venerando a la madre de Dios. En la espalda de la Virgen resplandecen los rayos de sol (el sol, Huitzilopochtli, era el supremo dios de los aztecas); el azul de su manto es el color sagrado de los dioses, del cielo (*teotl*),. la luna indica la maternidad y la tierra; es madre como Tonantzin, ha vencido a la serpiente (como Tonantzin, que sobre un cactus vence como el águila a la serpiente)..., en fin, todo podía interpretarse mediante los códigos prehispánicos (claro que con otra significación que para los cristianos o españoles).

La virgen de Guadalupe del Tepeyac era así la protección de la clase indígena, oprimida; muy especialmente ayudaba en las frecuentes inundaciones del Valle y en las espantosas pestes que aniquilaban la población india.

Pero será en 1648 cuando el «criollo» bachiller en teología, Miguel Sánchez, mexicano, oprimido por ello por los españoles, escribió la obra *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en México*[35]. El autor afirmaba que Dios había dispuesto desde la eternidad la aparición de la virgen en México, tal como podía claramente observarse en el capítulo 12 del Apocalipsis. En efecto, se lee: «Apareció en el cielo una magnífica señal: una mujer vestida de sol» (Ap 12,1). Para el autor, se trataba precisamente de los rayos de sol de la virgen de Guadalupe: «Le pusieron a la mujer dos alas de águila real para que volara» (12, 14), es decir, el «águila» azteca, signo del imperio de los nahuas. «La serpiente, persiguiendo a la mujer, echó por la boca un río de agua» (12, 15), es decir, el lago Tezcoco, donde se ubicaba la ciudad de México. Al fin la mujer vence a la serpiente (que había sido el «signo» para los nahuas para fundar la ciudad de México en medio del lago), etc. Miguel Sánchez llega a decir que la imagen de Guadalupe es «originaria de este país y la primera mujer criolla» (p. 195). «Dios ha

33. B. Díaz del Castillo, *o. c.*, cap. 52 y 63.
34. Torquemada, *La monarquía indiana* II, I. X, cap. 7, México 1723, 245-246.
35. Imprenta Calderón, México 1648.

realizado su admirable designio en esta su tierra de México, conquistada para tan gloriosos fines» (p. 49). Mucho más que la lectura de los autores de la Ilustración, esta tradición funda la conciencia nacional criolla, de los oprimidos contra los opresores. Los patriotas irán a la cárcel de la santa inquisición por su devoción guadalupana, como fray Servando de Mier en el siglo XVIII. Ya en 1800 un grupo subversivo armado contra los españoles, criollos, se autodeterminarán «Los Guadalupes». Cuando el cura párroco Miguel Hidalgo, liberador y fundador de México, busque una bandera para los ejércitos populares que capitanea contra los españoles en 1810 en Michoacán, por unánime acuerdo se toma un estandarte de la virgen en Guadalupe: el que se usaba en las procesiones. Y el cura Morelos, general sucesor de Hidalgo, exigía a los soldados criollos de la liberación que llevaran en sus sombreros por único distintivo «una divisa de listón, cinta, lienzo o papel, en que se declarara ser devoto de la santísima virgen de Guadalupe»[36].

c) *Las principales devociones del «catolicismo popular»*

La vida cotidiana en la cristiandad estaba poblada de numerosas devociones, *pia exercitia* o paraliturgias, que ocupaban todos los días del año y hasta las diversas horas del día. Al levantarse, al ir a trabajar, al comer, al acostarse, al cumplir actos importantes, en todo momento, en todo tiempo, en todo espacio. Era una vida reglada, con exigencias continuas. El «extranjero» a esta vida puede verla desde afuera como monótona o sin sentido. Sólo el «sujeto» de tantas acciones ve en ello una cotidianidad pletórica de significación.

Podríamos distinguir, por una parte, la sacralización del *tiempo*; en segundo lugar, la sacralización del *espacio*; en tercer lugar, las mediaciones o ritos que se usan, y por último los *destinatarios* de las devociones o actos religiosos del catolicismo popular en la cristiandad colonial. Sería necesario, aunque en otra dimensión, recordar lo que pudiera llamarse el *ethos* o el sistema de actitudes existenciales, el *pathos* propio de esta vida cotidiana religiosa.

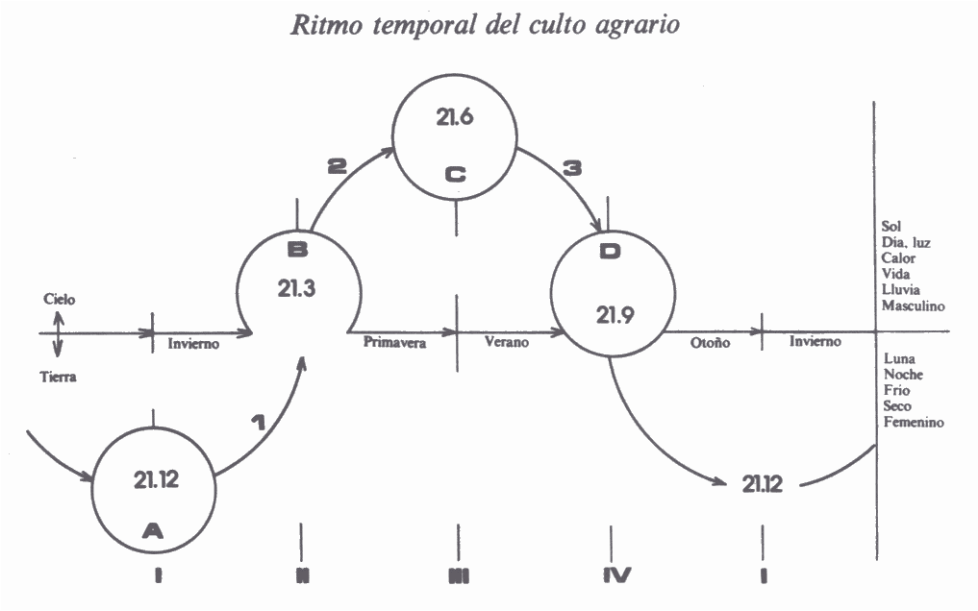
1) *Sacralización del «tiempo»*

Es evidente que hay una liturgia oficial de la Iglesia que se impone junto a la conquista y la evangelización. Esta liturgia tenía un ciclo temporal anual, del que los mismos evangelizadores habían ya perdido su primitivo sentido. Recordemos rápidamente dicho sentido para comprender la difícil situación en que se encontraba el pueblo dominado, el indio del hemisferio sur especialmente, y el negro esclavo (procedente igualmente de África al sur del Ecuador).

Como lo muestra Bourdieu en sus estudios sobre el ritmo temporal al norte del África, podríamos resumir la cuestión en el siguiente esquema.

36. *Sentimiento de la nación* (*1814*): Boletín del Archivo General de la Nación IV/3 (1963).

ESQUEMA 8.5



En todas las culturas del hemisferio norte (pero inviértase en seis meses en el hemisferio sur: el Ecuador pasa aproximadamente a la altura de Quito y del delta del Amazonas en el Brasil), el 21 de diciembre (21.12) es el día más corto del año. Desde allí comienza aproximadamente el año nuevo, que varía si se toma como referencia a la luna (y en este caso la luna nueva determina el año nuevo, como en el caso de Israel y la liturgia católica, a medias, porque al recibir la influencia romana comenzó a regirse en algunas fiestas por el sol y otras por la luna).

El *primer* ciclo festivo entonces es en torno al año nuevo, el adviento (A del esquema 8.5). Es el pleno invierno, frío, en ciertas regiones tiempo seco; época de muerte; rige la luna; la mujer. No es entonces difícil que muchas festividades de la Virgen sean en diciembre. Es el asumir, evangelizar, transformar el culto invernal femenino prehistórico en la nueva fe.

El *segundo* ciclo festivo es en torno al inicio de la primavera (el 21 de marzo) .Es el nacimiento de la vida: el agua (masculino) fecunda la tierra (lo femenino), el cielo origina la vida del campo y nacen las semillas. La fiesta de la vida, la pascua. Si el *Iom Kippur* (el día del perdón) es la fiesta para iniciar la vida nueva sin pecado, ahora en cambio es la fiesta de la alegría. Por ello Jesús resucita: la pascua más que fiesta de la muerte en la cruz es la fiesta de la vida en la resurrección, Este ciclo (B en el esquema) es el segundo momento festivo (II en el esquema). La vida sale del suelo, de ultratumba, de «abajo» y remonta hacia «arriba» (flecha 1).

Cuando viene la cosecha en el verano naciente, el *tercer* ciclo (la fiesta judía de *Sukot* de las tiendas del desierto) se festejan los primeros frutos (desde el 21 de junio en adelante, el ciclo C, hasta el otoño, el 21 de septiembre).

Desde ese momento comienza el camino hacia «abajo», hacia la muerte de la naturaleza, la noche, el reino de la luna (flecha 3).

El *cuarto* de los grandes ciclos anuales es la fiesta de la muerte (D del esquema), se retrasa en general algún tiempo hasta comienzos de noviembre en la conmemoración de *todos los muertos* (más que todos los santos), que marca el pasaje del verano al otoño. Los ciclos agrarios quedan así perpetuados en el ciclo litúrgico. El «tiempo» es sacralizado por el catolicismo popular año tras año.

Estos ciclos, que eran judíos y del primitivo cristianismo de todo el hemisferio norte, se impuso a las culturas amerindianas que, de alguna manera, lo captaron perfectamente porque los veían reproduciendo desde el inicio del neolítico.

Lo lamentable, como lo hemos repetido, se produjo en el hemisferio sur. Se destruyó el ciclo anterior litúrgico y no se colocó en su lugar sino un ciclo invertido. En marzo se festejaba la vida, cuando en realidad comenzaba el otoño, la muerte. Es por ello que el carnaval (en Perú, Bolivia, Brasil, etc.), adquiere tanta importancia. En realidad es la «escapatoria» del catolicismo popular para revivir sus antiguos cultos. De todas maneras, la semana santa es fiesta de la «muerte», no de vida, en el sur .

En Israel el culto pagano fue historificado y por ello se fue alejando de su significación primitiva en referencia a la naturaleza. Con el cristianismo continua más aún esta historificación: ahora es Jesús el *centro* temporal de la liturgia. El año litúrgico del Mediterráneo se impuso en América, pero sin conciencia de lo que en realidad significaba. Se volvió un ciclo ahistórico, como puede verse en todos los enunciados de las fiestas del año:

> Los días que son de guardar para los indios por la bula de Paulo III, son todos los domingos del año, de las cuatro Pascuas los primeros días, el dia de la Circuncisión, dia de la Ascensión, Corpus Christi. de las Fiestas de nuestra Señora, la Natividad, Purificación y Asumpción, y el dia de San Pedro y San Pablo y no otro dia alguno [37].

Estas fiestas se han vuelto como intemporales, «in illo tempore» diría Mircea Eliade, sin referencia a la historia.

A esto debe agregarse el tiempo fuerte del patrono, que en parte reemplaza la fiesta totémica amerindiana (el animal o vegetal que representaba el *ayullu* o al *calpulli*), donde todo el grupo se identifica.

De todas maneras, la «fiesta» es un momento central de la vida personal, de la familia, del grupo, del pueblo, de la ciudad, del virreynato. Es un momento de ruptura de la cotidianidad y un nuevo comienzo. Para las clases oprimidas, para el pueblo, es un momento escatológico, como *ápax* o plenitud que permite vivir la experiencia de la libertad. La fiesta es el momento de alegría colectiva e histórica. La liberación se vive como fiesta en América latina.

En nuestro continente cultural fue la *semana santa* el ciclo preponderante, cristológico entonces. Todo comenzaba con el *carnaval*, adiós festivo a la carne, antes de los ayunos de la cuaresma. De inspiración amerindiana, en Bolivia, es una «diablada» o culto al oscuro dios del mal, *Momo*. Es una danza de los demonios que luchan entre ellos. «En la música, en las costumbres de las *comparsas*, en las danzas y pantomimas, en sus *cargamentos*, se encuentran

37. De la Peña Montenegro, *o. c.*, I. IV, trat. II, prólogo, sec. I, p. 411.

presentes los mitos y los gestos de los antiguos, ligados ahora a la religión traída por los conquistadores»[38].

La semana santa misma tiene una numerosa cantidad de paraliturgias que pueden ser celebradas sin cura ni doctrinero. La *via sacra* o *vio crucis*, donde el pueblo puede expresar todo su dolor de oprimidos, todos los viernes de la cuaresma; el velorio del Calvario, a partir del jueves santo, la procesión del Señor el viernes santo, la fiesta de la resurrección. «La parte más interesante de las conmemoraciones de la semana santa la constituyen los cantos, músicas y textos que se entonan en estas oportunidades. Las *saetas* son coplas sentenciosas y morales que, según consta documentalmente, fueron ya enseñadas por los primeros misioneros»[39]. Una de estas composiciones dice:

Viernes Santo, en aquel día.
está la Virgen María
rezando sus oraciones.
La Magdalena le dice:
-Nuevas le traigo. Señora.
¡Y qué nuevas tan amargas!
A tu hijo lo llevan preso
por la calle de la Amargura
envuelto en una columna.
la corona le quitaron
y espinas le pusieron.
Si no me crees, Señora,
asómate a la ventana:
veréis una procesión
toda bañada de sangre.
Quien rezare esta oración.
quien sabe y no la reza,
quien la oye y no la aprende.
el día del juicio final
sabrá lo que ella contiene[40].

Pero, además, toda semana del año tiene un ritmo especial. El lunes es el día de las ánimas (las antiguas *huacas* de los incas), las del purgatorio. El martes se piensa en los enemigos, en los demonios. El viernes se recuerda la muerte del Señor. Los sábados son consagrados a María. El domingo es el día del señor, en el que se cumple el precepto de la misa y no se trabaja, y en este caso no trabajan ni españoles, criollos, mestizos, indios ni esclavos, bajo gravísima pena mortal.

Algunos meses tienen dedicatoria especial: como el de mayo, para la virgen María.

De todas maneras todo el catolicismo popular colonial reposaba sobre una capa muy endeble, ya que los cultos amerindianos penetraban por todas sus estructuras. «La fiesta religiosa de *todos los santos* y el *día de los difuntos* tienen como finalidad la veneración de los fieles difuntos, con profundo sentido de piedad que no es precisamente el que sugieren las guirnaldas y las masas con forma de animales o de hombres, que se estilan en esas ocasiones, aunque estén precedidas por el signo de la cruz y las oraciones habituales. Es fácil ver allí la presencia enmascarada del culto de los parientes muertos y de

38. J. Monast, *L'univers religieux des aymaras de Bolivie*, Cuernavaca 1966, 176.
39. I. Aretz, *Costumbres tradicionales argentinas*, Buenos Aires 1954, 143-144.
40. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de la Rioja* II, Buenos Aires 1942, 337.

los antepasados, que se visten con ropaje católico para subsistir en todo su esplendor. Lo mismo puede decirse del *velatorio de las ropas*, ceremonia que para nada tiene que ver con el duelo cristiano ni aun en el siglo XVI, o de los banquetes y libaciones que se hacen a las ánimas que recuerdan más el ciclo de creencias autóctonas que el aniversario de la muerte de un ser querido»[41].

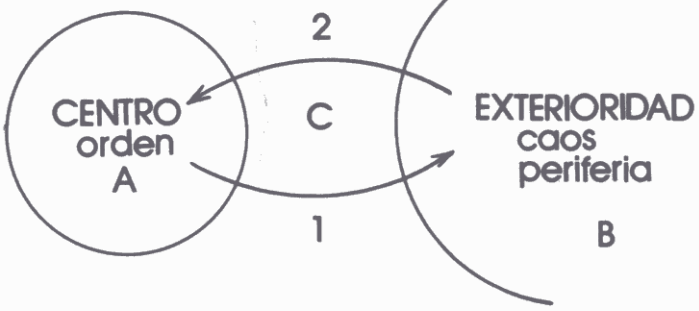
No podemos dejar de llamar la atención, de todas maneras, de las diferencias por clases de la sacralización del tiempo, que nuevamente un cierto populismo ritual oculta frecuentemente. En los concilios y sínodos, en todas las disposiciones litúrgicas, había fiestas propias para la «república de españoles» (blancos, nacidos en España o criollos), había otras fiestas para las «comunidades de indios» (los primitivos amerindianos), y en ciertas regiones las fiestas cambiaban para los esclavos negros. Esta diferenciación ritual por clases y razas nos viene a mostrar un aspecto alienante de la sacralización del tiempo en el catolicismo popular de la cristiandad colonial.

2) Sacralizaci6n del «espacio»[42].

Desde que el monte Sión era *lugar* sagrado, y Cuzco, capital del imperio inca, significa «ombligo» (donde se unían los dioses a los hombres), el espacio «central» es sacralizado. Está claro que frecuentemente el lugar «central» es el de las clases dominantes al menos de los grupos o estructuras de poder (y esto desde las culturas amerindianas hasta la cristiandad *urbana* hispano-lusitana).

ESQUEMA 8.6

Estructura mínima de la espacialidad sacra



C: Espacio intermedio, de prueba
1: Praxis de dominio o control
2: Irrupción de la exterioridad

41. C. R. Lafon, *Ideario religioso primitivo*: Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones folklóricas (Buenos Aires) 2 (1961) 76-77.
42. M. Eliade en su obra *Le mythe de l'éternel retour* expone el tema del espacio (Paris 1949 32 s).

El «lugar» *central* (A) es sagrado. Este puede ser la «tierra santa» de los cruzados, Santiago de Compostela como meta de las peregrinaciones de los caballeros medievales, el santuario a donde se dirigen las peregrinaciones, el lugar utópico de la recompensa, «tierra donde mana leche y miel» de los esclavos de Egipto o la tierra del paraíso para los pueblos Tupi-guaraníticos que se desplazaban por la inmensa cuenca del Amazonas. Aun «el Dorado» de los conquistadores dice algo de estas tradiciones, esta vez secularizada por el afán de oro del capitalismo naciente. El «espacio» es atravesado desde el *caos* (B) hacia el lugar santo, debiendo en el pasaje (C) cumplir alguna prueba, como el desierto que se oponía a los esclavos de Egipto entre la esclavitud y la tierra prometida: espacio intermedio y tiempo de lucha, como las pruebas que debía sufrir el alma de los muertos aztecas para llegar al último de los paraísos o el purgatorio de la tradición cristiana.

El «campo religioso» no es sólo un ámbito de tensiones funcionales (entre sacerdotes oficiales, profetas, shamanes, fieles de clases dominantes y oprimidas), sino que se juegan, también, en la espacialidad: los sacerdotes oficiales ocupan la centralidad sacra, el pueblo (en tiempos de cristiandad) el espacio secundario, periférico, la «exterioridad» controlada.

Los «espacios» están limitados por fronteras, momentos límites «después de los cuales» se pasa a otro espacio: el del enemigo, del demonio, del otro, el mal. Así Roma, España o Portugal, la ciudad colonial capital, la «casa grande» del Señor de los esclavos de la plantación o el ingenio era el «centro». En dichos Centros estaban las jerarquías, las catedrales, las capillas del culto provincial. En la exterioridad estaba la cristiandad de las Indias, allende el mar Océano (espacio C o maligno por excelencia del que se aventuraba a América), la ciudad provinciana del interior o *sertão* («tierra adentro»), el pueblo indígena, el *quilombo* de los esclavos, el campo, *senzala* (el lugar del esclavo, del negro).

Habrá entonces una tensión de espacios. El «catolicismo popular» nace del espacio periférico, despreciado, exterior. Los grandes cultos marianos americanos, por ejemplo la virgen de Guadalupe y de Copacabana[43], surgen «fuera» de la ciudad y en territorio indígena y en lugar de cultos prehispánicos.

Desde el lugar «central» la exterioridad es peligrosa y la misma praxis de dominación o control (la conquista, la explotación económica) (flecha 1 del esquema) necesita auxilio divino en el pasaje por la «prueba» (C). Para ello es necesario un rito de partida (como el que realizaban los mercaderes aztecas antes de comenzar sus largos caminos o los *bandeirantes* antes de iniciar sus andanzas), un rito en el camino, una acción de gracias a la llegada. El dominador tenía un espacio; al conquistado y dominado justamente el inverso. Afirmar la exterioridad como centro es parte de la acción liberadora del catolicismo popular. Hacer un templo en el Tepeyac, en las orillas del lago Titicaca (la «madre de los dioses»), era dar sacralidad centralizada a lo periférico. Era un triunfo simbólico del pueblo.

Todo lugar de peregrinación popular es afirmación de dicho pueblo, acto liberador, pero puede ser igualmente confundir lo simbólico con lo histórico y creer que se ha vencido al dominador por ocupar una centralidad sagrada. De todos modos son momentos de triunfo, de presagios, de anticipación. Toda procesión, de alguna manera, es «ocupar» (como ocupa un ejército el campo

43. Cf. A. Ramos Gavillán, *Historia del célebre santuario de N. Sra. de Copacabana*, Lima 1621; J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México 1977, 466 s.

enemigo) el espacio del dominador: su ciudad, su plaza central, su templo, sus calles. Es un ganar simbólicamente el espacio.

Por ello «salían procesiones casi todas las noches (de la semana santa). El miércoles de la iglesia de Santo Domingo, la de la cofradía de los nazarenos. El jueves, del mismo monasterio, la cofradía de la Vera Cruz, acompañada de los indios, negros y mulatos (*sic*). Esa misma noche salía otra procesión de la iglesia de San Agustín, advocación del Santo Cristo de Burgos. El viernes, también de noche, de la iglesia de la Merced, la Soledad de Nuestra Señora; y de la de San Francisco otra procesión que llevaba más de mil penitentes»[44]. Adviértase cómo es en la noche que los oprimidos salen a ocupar la calle (indios, negros y mulatos), no puede faltar otra procesión de españoles (del Santo Cristo de Burgos). Al menos esa noche el «pueblo» se hacía presente simbólicamente en el «espacio» del *centro* de Lima. la ciudad real.

Una procesión es un acontecimiento colectivo, popular, histórico. Es un «pueblo en marcha». Todos lo viven así. «Habiendo terminado la misa, habiéndose bendecido el estandarte, la muchedumbre comienza a agitarse. Las voces se elevan entre un cruzarse de directivas y consejos para la formación de la procesión. Se verifica la solidez de la estatua y su pedestal correspondiente. A veces cuatro, otras veces ocho hombres la levantan sobre sus espaldas. Las mujeres avivan el incensario. Corren los confites, las serpentinas, las campanas. Por el momento el sacerdote sólo debe observar; cada uno sabe lo que debe hacer. La procesión se pone en movimiento, la estatua sale por la puerta del templo, la fanfarria lanza un ritmo marcial, las campanas aumentan su volumen. Petardos y explosivos suenan en diversos lugares. Sobre la multitud en fiesta, la estatua, cubierta de decoraciones, se bambolea imperturbable al ritmo y la cadencia de los que la llevan. El *santo* comienza a contornear la plaza... »[45].

No es extraño, entonces, que cuando el campesino revolucionario Emiliano Zapata entrara con sus ejércitos en Cuernavaca (puede verse en las fotos de la época, en 1910), parecía una verdadera procesión, y tenía por bandera, aquel cuerpo revolucionario y armado..., a un estandarte de la virgen de Guadalupe. «La devoción a la virgen, y las peregrinaciones y procesiones a sus santuarios son la expresión más clara de la religiosidad peruana del siglo XVI»[46].

Será necesario efectuar en el futuro un atlas del catolicismo popular[47].

3) *Destinatarios de las prácticas del catolicismo popular*

Hemos visto que en las prácticas del catolicismo popular existe siempre un «santo», un «héroe-donador»[48], al que se dirige el culto del devoto. Estos destinatarios, de los que se espera su ayuda, su don, su milagro, forman un verdadero sistema que responde a las necesidades cotidianas del sujeto. Más que objetivamente a partir de exigencias dogmáticas, la estructura de los destinatarios del culto hay que ir a buscarla en el sistema de las necesidades que fundamentan prácticas muy precisas. Estas prácticas tienen su prehistoria en los cultos amerindianos. Por ello se diferencian en cada ciclo cultural

44. F. Armas Medina, *Cristianización del Perú* I, 1953, 425.
45. J. Monast, *o. c.*, 189-190.
46. F. Armas Medina, *o. c.*, 427. Para el Brasil véase la obra de E. Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro*, 1550-1800, 1974, y en especial el tomo II/1 de esta *Historia general*.
47. Cf. R. Vargas Ugarte, *Historia del culto de Maria en Hispanoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Lima 1931.
48. Cf. el esquema 8.3 y 8.4.

prehistórico. Después se imbrican con el catolicismo popular ibérico y forman sistemas de prácticas que pueden ser estudiadas en particular[49].

Observemos algunos de estos destinatarios preferenciales, teniendo en cuenta que la «república de españoles» veneraba a unos, las «comunidades indígenas» a otros, y los mismos esclavos tenían igualmente particularidades. De nuevo el sujeto situado socialmente, a partir de necesidades diferentes, tenía una estructura de destinatarios diversos. El catolicismo urbano se distinguía del rural, y la explotación de haciendas se diferenciaba de las explotaciones de plantaciones tropicales o del colonialismo minero.

a. *Dios, padre eterno*

Sin lugar a dudas, para todos, habría un ser supremo, en los cielos, padre de todos. Sin embargo, la trinidad no era objeto de un culto especial, con excepción de algunas prácticas provenientes de la Península, que se denominaban trisagios, de los cuales Carlos Vega nos habla de uno editado en Cuzco:

> Este Trisagio Sagrado
> vos del coro celestial
> contra el poder infernal
> la Iglesia lo ha celebrado
> y también más exaltado
> es Dios con él: entretanto:
> ángeles y serafines
> dicen Santo, Santo, Santo.
> De la súbita muerte,
> del rayo, peste y temblor.
> el Trisagio por favor
> indemniza nuestra suerte
> y como el brazo fuerte
> nos libre en todo quebranto:
> ángeles y serafines
> dicen Santo, Santo, Santo.
> Dios uno y trino a quien tanto
> arcángeles y querubines,
> ángeles y serafines
> dicen Santo, Santo, Santo[50].

Como puede verse por la letra, el sentido trinitario es más indicado secundariamente que cantado expresamente. Poco y nada se encuentra en las prácticas del catolicismo popular sobre el Espíritu santo, que Monast indica que a veces es confundido con la virgen María entre los aymaras de Bolivia, como la tercera persona de la trinidad.

Por otra parte, debemos indicar que «los documentos que hemos consultado no dan lugar a dudas; desde un comienzo se impuso el término español Dios. Para esto basta referirnos a la *Plática para los indios*, de fray Domingo de Santo Tomás, el más antiguo texto quechua que conocemos, y en donde la

49. Véase la obra citada de G. Giménez, nota 17: v el encuentro de CEHILA celebrado en Salvador de Bahía (*Religiosidade popular*: Vozes 73/4 [1973]; SELADOC, *Religiosidad popular*, Salamanca 1976).

50. Editado en Madrid, 1786 (cit. por J. Aretz, *Costumbres y tradiciones*, 186).

palabra Dios ha permanecido igual en la parte quechua, con la sola diferencia de adoptar las correspondientes terminaciones de la declinación quechua»[51].

Ya hemos indicado que el inca Garcilaso tenía razón en cuanto a la denominación de Dios. Pero el mismo Castillo se preocupa: «Situándonos en el caso de la catequesis de Dios hecha a los habitantes del imperio de los incas: ¿Se buscó algún vocablo propio de la lengua quechua para designar convenientemente a Dios?»[52]. No se buscó; la cristiandad fijó su horizonte de creatividad evangelizadora. Se impuso un nombre *indoeuropeo* de la divinidad.

De todas maneras el «Padre eterno»[53] es un Dios lejano para el catolicismo popular, religiosidad que necesita corporeidad, referencia a una necesidad concreta, que pueda «solucionar» inconvenientes tangibles de la vida cotidiana. Es necesario todo un mundo más próximo, como una degradación «doméstica» de lo divino.

b. *La virgen María*

Las prácticas del catolicismo popular de la cristiandad colonial privilegian, tanto entre españoles, criollos, indígenas o esclavos negros, a la devoción de la madre de Dios, bajo múltiples advocaciones (que frecuentemente para los creyentes del catolicismo popular hasta son agentes diversos y llegan a ser contradictorios). En el proceso evangelizatorio los misioneros partieron frecuentemente de las divinidades femeninas del culto agrario para por un proceso transformativo dirigir la atención a la virgen de Nazaret. Tal es, por ejemplo, el caso famoso de la virgen de Copacabana que, como hemos indicado más arriba, se situó sobre un santuario incaico, y aun preincaico, al sur del lago Titicaca, y se irradió por toda América del sur .

En primer lugar, los indígenas andinos unificaban a la virgen con la pachamama (la diosa tierra). Se nos dice, un misionero, que «me admiré de no ver en sus manos ninguna estatua de la Virgen, ya que los paisanos llevan a las imágenes a *decir misa*. Y les pregunté: -¿Dónde está la imagen? -¡Aquí!, dijo uno de ellos, y me presentó un paquete con tierra»[54].

La virgen y madre tenía en los cultos agrarios camino preparado; así como se había, implantado sobre dichos cultos en Anatolia, en el campo del paganismo donde fermentó la cristiandad bizantina de gran devoción mariana: la *Theotókos*.

Estos cultos surgen, entonces, en lugares de cultos prehispánicos. Se daba así un sentido cristiano al *lugar santo* pagano, tal como aconteció en Europa. El punto de partida, en el ámbito incaico, será una *huaca* (las piedras de formas extraordinarias o de aspecto bello eran divinizadas por los aymarás y quechuas) y el punto de llegada, por ejemplo, la virgen de Copacabana de Punta Corral.

51. J. Castillo Arroyo, *Catecismos peruanos del siglo XVI*, Cuernavaca, 141-142. Por ejemplo, en el caso de la Virgen dice un texto quechua: «Ah, Santa María, Diosa Maman», en *Doctrina cristiana y catecismo* del III concilio Limense, original, 1.

52. J. Castillo Arroyo, *o. c.*, 141.

53. Cf. J. Hernández, *Martín Fierro*, versos 33-34: «Cantando he de llegar, al pie del Eterno Padre... »

54. J. Monast, *o. c.*, 60.

Una tradición había hecho pensar que la Virgen se había aparecido a un pastor el que, para recordar el lugar dejó una piedrecita blanca en el lugar en que se había manifestado la «blanca señora de reluciente cabellera». El antropólogo, después de paciente investigación descubre que «la blanca señora de cabellera reluciente parece que no existe. Sólo se habla siempre de una piedrecita hallada en el camino. No hay tampoco referencia alguna al parecido (de esta piedrecita) con determinada imagen (léase Copacabana), ni tampoco se habla en el relato primitivo de aparición de la Virgen. Sólo se menciona la piedrita, piedrita bonita»[55]. Quien halló la piedrita la llevó al rancho, y poco a poco se la consideró milagrosa. «En este estado de cosas decidió llevar la piedrita a Salta, sede del obispado, para hacerla olear, bendecir. Bendita salió de su cerro y anduvo por valles y quebradas. Su fama se expandió y llegaban peregrinos de tierras lejanas para contemplarla»[56]. En el lugar de la piedrita apareció una imagen que recuerda por su aspecto a la virgen de Copacabana. «Surgió así la advocación de la virgen de Copacabana de Punta Corral. La nueva estructura religiosa ha surgido como resultado de una serie de ajustes sucesivos que han sido el lógico proceso que se inició con la conquista espiritual. Ha seguido los mismos cauces que en el antiguo Perú»[57].

La advocación indicada es una de las tantas que procede del famoso santuario del Titicaca. Ya en 1586 se habla del pueblo, que pertenecía al obispado de La Paz (fundado en 1605). La imagen de nuestra Señora producía muchos milagros y curaciones. Muy pronto en Lima, entre las antiguas cofradías existentes, surge la de Nuestra Señora de Copacabana, cofradía *de indios*. En Santiago de Chile, Vicuña Mackenna nos habla ya de dicha cofradía existente en la catedral en 1676. «En el convento de San Francisco de Santiago, tuvo la célebre de Copacabana, en honor de la Virgen americana de este nombre y que era sostenida *por indios*. La devoción creciente de los viajeros y de las esposas, hijos o novios, hizo construir cuando no iglesias por lo menos capillas o altares a la virgen de Copacabana en todas las provincias que comerciaban con el ganado en pie al Alto y Bajo Perú, desde muy temprano, desde el siglo XVI»[58].

Estaba entonces ligada a la orden franciscana, auténticamente popular, indígena (como la virgen de Guadalupe y tantas otras), y de enorme irradiación. En 1690, cuando el obispo del Tucumán visitó una parroquia de Humahuaca, donde «predicó en la lengua de los indios, al pedir al cura, Antonio de Godoy, los libros de la parroquia, éste le exhibió seis: tres cofradías: la de San Antonio de Padua, la de las Benditas Animas del Purgatorio y la tercera de Nuestra Señora de Copacabana»[59]. En todo el cono sur, en Perú y Bolivia, hasta Ecuador se encuentra la presencia de esta advocación[60].

El culto a la Virgen no sólo se refiere a la tierra madre de los indígenas, sino que también debe tenerse en cuenta que «entre los negros del Brasil, Yemandá, la madre del agua, se identificaba con la Virgen; Xangó, el santo

55. C. F. Latón, *Fiesta y religión de Punta Corral*: Runa X (1967) 1-2.
56. *Ibid*., 3.
57. *Ibid*., 4.
58. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de la Rioja* II, 421-422.
59. *Ibid*., 423.
60. Véase en cada uno de los tomos de esta *Historia general* el capítulo correspondiente a la «vida cotidiana». Consúltese el trabajo ya nombrado de R. Vargas Ugarte sobre *Historia del culto de María en Hispanoamérica*, y mi obra *El catolicismo popular en Argentina*, Buenos Aires 1969. Además J. de Arriaga, *Extirpación de la idolatrio del Perú*, Buenos Aires 1910, edición que reproduce la de J. Contreras, Lima 1621; R. de Lizárraga, *Descripción colonial*, Buenos Aires 1928, etc.

del relámpago y del trueno con san Jerónimo y santa Bárbara; Obá, la diosa del río, con santa Marta o con nuestra señora de los Placeres, etc. Nada de extraño tiene, pues, que durante los primeros años de la conquista los indios, los negros y hasta los mulatos, zambos mestizos, concurriesen con sus disfraces y caretas a festejar a los santos cristianos. Dentro de las misiones, las danzas introducidas fueron reproducción de otras que se realizaban en España, como las danzas de los ángeles, de diablitos o de luchas simbólicas, como las peleas entre moros y cristianos o el simple desfile de personajes grotescos, como los gigantes y cabezones[61].

c. *Jesucristo*

Aunque pueda parecer un poco chocante, debemos admitir, por las multitudes que arrastran los grandes santuarios marianos, que en el catolicismo popular la figura de Jesucristo ocupa un lugar posterior al de la Virgen. Además está como diferenciado en diversas maneras de aparecer, que no siempre se lo identifica con la misma persona: la veneración a la cruz, al Cristo crucificado, a los diversos *Cristos y señores*, al niño Jesús, al santo sacramento eucarístico. Por ello se nos dice que para la conciencia popular «en el mismo rango que los santos se pueden ubicar los cristos y los *señores* a los cuales no se les da sin embargo el nombre de santos porque los españoles no llamaban así a las imágenes de categoría divina»[62].

La predicación hispana del siglo XVI, la espiritualidad medieval latinoibérica en general, dieron preponderancia casi exclusiva al Cristo crucificado (o al menos al del *via crucis* en sus múltiples figuras) sobre el Cristo resucitado. Valgan como ejemplos los casos de Teresa de Avila, Pedro de Alcántara o Juan de la Cruz, los tres santos del siglo de oro, quienes, a diferencia de la espiritualidad bizantina, no nombran casi la resurrección pascual. Es dentro de esta línea de espiritualidad que Juan de Grijalva podía escribir en su *Crónica de la orden de San Agustín* que «la devoción más general es la del santísimo sacramento del altar y la de la cruz, porque fueron estos dos los instrumentos principales de la conversión de los indios»[63]. En realidad el pueblo oprimido latinoamericano se identifica con el sufrimiento del Cristo abatido por encontrarse en situación análoga. Es una cristología del oprimido que encuentra en Cristo un igual.

«La cruz la veneraban con especial predilección. Erigían muchas en los pueblos, pues siempre que cruzaba la calle la ponían; en los caminos, siempre que se dividían; en los montes por asegurarlos y en los valles para hermosearlos; a la amena sombra de los árboles, en alturas, cuando la configuración del terreno presentaba alguna singularidad y en los patios de las casas. En las afueras del pueblo erigían un calvario. En la festividad de la invención de la santa cruz, 3 de mayo, bendecían las cruces la víspera, las enramaban y las llevaban en procesión bajo palio»[64].

Esta cruz se encuentra siempre sobre la puerta de la casa para protegerla de los malos espíritus Esto en México.

En el sur es lo mismo. «La fiesta de la cruz comienza el 3 de mayo y dura 9 días. Es un novenario. Como el velorio de los angelitos esta fiesta suele ser

61. I. Aretz, *Costumbres tradicionales*, 169.
62. J. Monast, *o. c.*, 67.
63. Cita J. Castillo Arroyo, *o. c.*, 254.
64. F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española* I, 413.

pretexto para divertirse bebiendo y jugando juegos de prenda. En la casa donde se festeja la cruz se adorna una mesa con un paño blanco, con flores y gallardetes. En medio se coloca un crucifijo. Frente a este altarcito se congregan los dueños de la casa y los vecinos, a rezar y cantar. Terminados los rezos y los cantos, el dueño de la casa convida con bebida, por lo común vino o aguardiente. Después los jóvenes juegan»[65].

Pero es mucho más. «Con el primer pedazo de carne que echó a la olla, el paisano hace, acompañada de la correspondiente invocación, la señal de la cruz. Comida santiguada, libre de maleficio. Se la santiguó para que el diablo no echase pelos en la comida (*sic*) »[66].

Entre las cruces latinoamericanas pocas tan famosas como la cruz de Chalma, en México. Esta cruz, situada sobre el lugar de culto de divinidades aztecas, es objeto de veneración antigua. Multitudes participan de sus festividades, pero el santuario es visitado todo el año[67].

En 1537 -nos dice Robert Ricard- los agustinos se establecieron en Ocuila. No lejos del pueblo se encontraba una gruta, donde los indígenas tenían costumbre de adorar un ídolo famoso, cuya identidad no se ha descubierto. Los agustinos conocieron la existencia de ese santuario pagano. En 1540 aproximadamente sacaron el ídolo, aunque se desconocen las circunstancias de tal hecho, y lo reemplazaron por un crucifijo que llegó a ser célebre Señor de Chalma, o el San Señor de Chalma, como expresan los indios»[68].

La cruz simboliza, por una parte, a los difuntos pero especialmente como defensa del Maligno:

> Pues nos diste esta señal
> de paz. defensa y honor,
> por la Santa Cruz Señor
> líbranos de todo mal[69].

De manera ya más personificada hay numerosos «Cristos» en cada país, provincia, rincón latinoamericano. El «Cristo del gran poder» de Quito, los Cristos de la Paciencia, Cristos en la columna de la flagelación, Cristo de la Reducción, Cristo de Esquintla, etc.

Lo mismo puede decirse de los frecuentes «señores»: el «Señor de la Quebrada», el «Señor del Perdón», etc.

Otra figura cristológica popular es el «Niño Jesús», no sólo en navidad, sino igualmente llegando a ser objeto de veneración como el «Niño Alcalde» y otras advocaciones. Hay ritos del «arrullo» del Niño como en Ocotepec, la vestición del Niño. «Los padres jesuitas dieron forma litúrgica y social al hecho histórico -un milagro que se le atribuía-, organizándose una cofradía de indígenas devotos de su divino protector. Eligieron al más respetable de los indios convertidos y lo cubrieron con la investidura regia de los incas; diéronle el gobierno inmediato como gran celebrante.

Los caciques obtuvieron el nombre y oficio de alférez. Doce ancianos llamados cofrades formaban el consejo. Todos se dedican al culto y devoción

65. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de la Rioja* II, 340-341.
66. D. Granada, *Antiguas y modernas supersticiones*, Barreiro y Ramos, Montevideo 1896,68.
67. Cf. la obra de G. Giménez ya nombrada.
68. La conquête spirituelle, p. 232.
69. E. ZeballIos, *Cancionero popular*: Revista de Derecho, Historia y Letras (Buenos Aires) (1898) 68.

del Niño Dios, erigido, según la tradición, en alcalde del mundo. Se lo llama el Niño Alcalde y San Nicolás es su lugarteniente en la tierra»[70].

Hay muchas tradiciones sobre el Niño:

Cuando el Eterno se quiso hacer niño
le dijo al ángel con mucho cariño:
-Anda Gabriel, vete a Galilea,
en esa pequeña aldea
donde hay una niña
que quince años cuenta... [71].

Se recuerda especialmente al Niño perdido:

Jesucristo se ha perdido,
la Virgen lo anda buscando
preguntando adónde han visto
una estrella relumbrando[72].

Los villancicos se hicieron famosos en el catolicismo popular desde el siglo XVI. «En 1643 el noveno obispo de Cuzco, Juan Alfonso Ocón, mandó pedir a Madrid muchos villancicos, además de composiciones de los maestros de la capilla real»[73].

En el parágrafo sobre la parroquia nos ocuparemos rápidamente sobre la veneración del santo sacramento, sobre el que hay innumerables coplas simples y que corren de boca en boca:

Alabado sea mi Dios
Bendito y glorificado.
que por el hombre quisiste
el quedar sacramentado[74].

d. *Los santos*

En primer lugar debemos recordar a los santos patronos. Las ciudades hispánicas medievales tenían patronos, pero igualmente los clanes indios tenían totem, lo mismo que los esclavos negros en el África (animales, vegetales o personajes divinos en los que el grupo se identifica). Por este doble motivo, toda fundación de ciudad o pueblo, reducción o parroquia, doctrina o misión hispánica, criolla o indígena, iba seguida de la consagración de la comunidad a un patrono o patrona. Así en la lucha ibérica contra los musulmanes el apóstol Santiago había cobrado un patronazgo simbólico incuestionable. Hemos ya citado el grito de guerra de Cortés contra los aztecas; «Santiago, ¡a ellos!»[75]. Santiago impresionó a los indígenas. Y como se le llamaba en el evangelio «hijo del trueno», los aymaras de Bolivia le denominaban: *Apu-Illapu* (Señor del trueno), convirtiéndose en el Dios de la guerra y el patrono de los

70. J. V. González, *Mis montañas*, cito J. A. Carrizo, *Cancionero popular de la Rioja* II, 406.
71. J. Moya, *Romancero* II, Buenos Aires 1944, 270.
72. *Ibid*., 93.
73. I. Aretz, *Costumbres tradicionales*, 96.
74. Di Lullo, *Cancionero popular de Santiago del Estero*, p. 231.
75. B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, B. Aires 1955, 126.

hechiceros y shamanes. Monast relata que para dichos indígenas «hay un Dios superior y tres dioses inferiores: Santiago, soberano (como denominan a la eucaristía) y la Concepción»[76].

Los patronos, entonces, recibieron especial culto. «En el valle de México podía compilarse un extenso catálogo de santos que poseían fuerzas misteriosas, y de imágenes que según se sabía, habían sangrado, se habían movido, habían sudado o llorado[77]. En Santiago de Tlatelolco la imagen de Santiago montado a caballo y llevando una espada era cargada en las procesiones como conquistador y auxiliar del pueblo; y cuando el pueblo sufría una calamidad, como en la plaga de 1737, Santiago fue vestido como penitente con una corona de espinas y un látigo (para disciplinarse), en lugar de la espada. De esta manera, la imagen respondería a la manera cristiana a los infortunios del pueblo»[78].

A los santos de la Iglesia universal o ibérica (tales como san Pedro y san Pablo, los cuatro evangelistas, y todos los restantes del breviario y del calendario, entre los que había algunos como san Juan Nepomuceno, san Onofre, san Luis de Tolosa, santa Catarina mártir y muchos otros sobre los que se tenían preferencia, no olvidando los santos fundadores como san Francisco, santo Domingo, san Agustín, san Ignacio, y otros muy importantes como san Antonio de Padua, san Francisco Xavier, etc.), a dichos santos de la Iglesia universal debemos agregar los grandes santos americanos[79], entre los cuales hubo algunos verdaderamente populares en vida y poco después de su muerte alcanzaron resonancia profunda en la conciencia cristiana.

La historia de la espiritualidad latinoamericana debería comenzar, de todas maneras, teniendo en cuenta el movimiento español, cuya época clásica se sitúa a mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII[80]. En efecto, un Luis de Granada (†1588), Bartolomé de los Mártires, arzobispo de Praga en Portugal (†1590), Ignacio de Loyola (†1556), Teresa de Avila (1515-1582), Juan de la Cruz (1542-1591), Luis de León (†1591), marcarán profundamente la espiritualidad latinoamericana de la cristiandad colonial.

Recordemos ahora, con sólo sus nombres, algunos de los cristianos que imprimieron con sus vidas profunda influencia en la vida cotidiana de las Indias[81].

San Luis Beltrán, OP (†1581), misionero en Nueva Granada[82].

Bernardino Alvarez (1514-1584), mexicano comprometido con los pobres.

Alfonso Osorio de San Román, OSA (†1584), misionero mexicano.

76. *O. c.*, 32.

77. Véase ejemplos en Ayatzingo, Toltitlán, T1atelolco, Tulantongo, San José, etc.

78. Ch. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, México 1967, 135-136.

79. Cf. J. T. Medina, *Ensayo de una bibliografía extranjera de santos y venerables americanos*, Santiago 1906; E. Vila, *Santos de América*, Bilbao 1968; F. A. Zepeda, *Biografías de los santos y beatos nacidos en el Nuevo Mundo*, México 1909. Puede consultarse en Streit, *Bibliotheca Missionum* I-III, gran cantidad de bibliografía sobre el tema.

80. Cf. Allison Peers, *Studies of the spanish Mystics*, London 1927-1930; R. Ricard, *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid 1964; P. Leturia, *Lecturas ascéticas en los jesuitas del siglo XVI*: Archivo Italiano per la Storia della Pietá 2 (1953) 1-50.

81. Cf. algunas biografías escritas por mí en *Die Heiligen in ihrer Zeit* II, Mainz 1975, y en *Zeugen des Glaubens in Lateinamerika*, Mainz 1980.

82. Como hemos indicado, la bibliografía sobre cada uno de estos santos o beatos puede consultarse en Streit, pero igualmente en los tomos XXIV al XXVII.

Gregorio López (†1596), que llevó vida eremítica en México y del cual el mismo Bossuet escribía que era «una maravilla de nuestros días»[83].

San José de Anchieta. SJ (1534-1597), misionero y fundador de la iglesia brasileña.

Sebastián Aparicio (1502-1600), hermano franciscano en México.

Santo Toribio de Mogrovejo (1538-1606), arzobispo de Lima.

San Francisco Solano, OFM (1549-1610), misionero en Perú, Bolivia y el norte argentino. Llegó al Tucumán el 15 de noviembre de 1590. La tradición cuenta todavía hoy el sentido de sus actos proféticos:

> Dizque lo habían convidado a (san Francisco Solano) a una casa de ricos que habían hecho fortuna con el trabajo de los indios, que era una comida muy grande. Dizque Francisco ya estaba en la mesa con todos los invitados y que se puso en pie. Todos han esperado que bendiga la comida, pero agarró un pan y lo apretó con los dedos. Y dizque, con la sorpresa de todos, que del pan le salieron gotas de sangre y que él ha dicho muy triste: Yo no puedo comer en la mesa que se come el pan masado con la sangre de los humildes y de los oprimidos. Y ahí dizque si ha ido al convento. Dizque él predicaba todos los días para defender a los indios, pero nadie le ha hecho caso[84].

Santa Rosa de Lima (1586-1617), terciaria dominica de Lima y patrona de América.

Beato Roque González (1576-1628), fundador y mártir de las reducciones jesuíticas del Paraguay.

San Martín de Porres, OP (1596-1639), mulato que no fue recibido por su sangre en el claustro dominico, pero que se entregó heroicamente al servicio de sus hermanos pobres, como lego.

Venerable María de Jesús (1579-1637), religiosa de la Concepción de Puebla de los Angeles, su ciudad natal.

Bienaventurada Mariana de Jesús Paredes (1618-1645), lirio de Quito.

Pedro de Velasco (†1649), jesuita mexicano.

Diego Basalenque, OSA (†1651), provincial de México y gran misionero.

San Pedro Claver, SJ (1580-1654), misionero entre los esclavos de Cartagena de Indias.

Venerable Juan de Palafox y Mendoza (1600-1655), obispo de Puebla y autor de obras de espiritualidad muy estimadas en su época.

José de Carabantes (1628-1694), capuchino misionero en Venezuela.

Francisco Camacho (1630-1698), hermano lego de San Juan de Dios limeño.

Melchior de Pontes (1644-1719), jesuita brasileño.

Antonio Margil de Jesús (1657-1716), evangelizador de Guatemala.

Alfonso Massia (1644-1732), jesuita peruano que trabajó en Lima.

Ignacio García (1696-1754), misionero en Chile.

Domingo Muriel, SJ (†1795), jesuita de la generación de los expulsados de América.

María Antonia de la Paz (1730-1799), propagandista en Buenos Aires de los retiros espirituales.

Es evidente que esta lista es incompleta (habría que agregar a Francisco Castillo, del Perú; Felipe Castillo, jesuita; José Betancur, organizador de los Betlemitas; Vicente Bernedo; Cipriano Baraze, mártir entre los Moxos de

83. *Explication de l'Apocalypse* XI.

84. B. E. de Vidal de Battini, *Leyendas de san Francisco Solano*: Selecciones folklóricas Codex (B. Aires) V (1965) 77-80.

Bolivia, etc.), se trata sólo de algunos. ¿Cómo olvidar grandes personalidades como Juan de Zumárraga, el «Tata», Vasco de Quiroga, todavía venerado hoy en Michoacán, y tantos y tantos laicos (españoles, indígenas, mestizos, negros) de los cuales la historia ni guarda testimonio? ¿Cómo no colocar entre los grandes santos a Antonio de Valdivieso, obispo de León, Nicaragua, martirizado en 1550 en la defensa del indígena? Es toda una historia que se deberá escribir un día.

El «santo» era la referencia cotidiana de la fe popular, claro que frecuentemente un santo «mítico», no un santo «histórico», liberador; era el «héroe-donador» que auxiliaba en los menesteres diarios. Para esto se invocaba a san Nicolás de Bari, para aquello a san Felipe Neri, para otra necesidad a san Isidro Labrador, sin olvidar nunca a san José, patrono de carpinteros y constructores. Por qué no nombrar a santa Rita de Casia, san Ramón Nonato, san Bartolomé, san Silvestre del Monte Mayor. Y se llega hasta el extremo, como nos relata Guillermo Furlong, que todos confiaban en algún santo: «los policías en san Miguel arcángel, los cazadores en san Marcos, los perseguidos en santa Catalina y los peones de las estancias confían ciegamente en la protección de *San Son*. Así separan el nombre del mentado héroe de la Biblia, al que imaginan en realidad un santo. A él le imploran fuerza y aguante para el combate en la ruda faena rural. Bajo este impulso, y con la punta de un asta o guampa, los peones se fabrican o mandan fabricar una exigua efigie de *San Son*, en la gallarda actitud de dominar a un toro. Con este *payé* (talismán) que para ellos es reliquia cara, los peones de las estancias trabajan sin temor y hasta con dicha»[85].

Relata Daniel Granada que «en la iglesia en el noreste del Paraguay entraban siempre las mujeres con el pelo tendido. La víspera del día de san Juan Bautista, después de media noche, iban en procesión al río más inmediato, con la cabellera tendida, y se metían al agua, bañándose todo el cuerpo, aun cuando ya el frío del invierno no convida a semejante lavatorio. El santo, que iba delante, era de los primeros en dar el ejemplo. Como sus carnes eran de palo, diría para sus adentros: ¡Ahí me las dan todas!»[86].

e. *Los difuntos*

De raigambre ciertamente amerindiana, pero igualmente ibérica, el culto a las ánimas benditas es central en el catolicismo popular de la cristiandad colonial. Es popular el canto que reza:

> Ven muerte, tan escondida
> sin que te sienta venir
> porque el placer de morir
> no me torne a dar la vida.
> Muerte, ven a mi clamor
> que en ti mi esperanza anida;
> ven, acaba con mi vida,
> ven en silencio profundo;
> a llevarme de este mundo.
> Ven muerte, tan escondida[87].

85. *El colegio de la Inmaculada de Santa Fe*, Buenos Aires 1962, 292.
86. *Antiguas y modernas supersticiones*, Montevideo 1896, 79.
87. J. A. Carrizo, *El tema de la invocación de la muerte*: Boletín de la Academia de Letras (Buenos Aires) XIII/49 (1944) 720.

En el pueblo de Misquic, en el valle de México, la población pasa junto a sus muertos, en el cementerio del pueblo, toda la noche del día de los muertos. Allí hay alimentos, incienso. Sus tradiciones le dictan que sus antepasados pueden volver a sus restos para comer de las ofrendas y poder continuar a cumplir las pruebas para reposar en el paraíso. Es por ello que «el día de difuntos acudían al campo santo y depositaban sobre los sepulcros toda clase de alimentos -y esto en el otro extremo de América-: huevos cocidos, gallinas, patos, mandioca, butifarras, queso. etc. Después de los responsos del cura y de los rezos, el sacerdote distribuía santificados entre los mismos fieles concurrentes los comestibles que ofrecieran a los difuntos»[88].

No debe olvidarse que tanto para los aztecas como para los incas, para chibchas y pueblos amazónicos, el alma debía superar numerosas pruebas contra los demonios. Por ello, en la laguna de Pascuaro, Michoacán, el día de los difuntos se apagan todas las luces del pueblo y se encienden antorchas en el cementerio, para que los difuntos puedan encontrar fácilmente sus restos. El pueblo teme el «ánima que pena»,es decir, el alma que no ha podido reposar en sus restos o en el paraíso. Se transforma en un enemigo, es un demonio, es un mal, del que hay que cuidarse[89].

La doctrina del purgatorio de la cristiandad europea y la *Sullca-Dios* de los incas, lograron su institucionalización en la «hermandad de nuestra señora de los Dolores y ánimas del purgatorio».

En el «Libro de difuntos de la iglesia parroquial de nuestra señora del Rosario de la Bajada, 1764» se puede leer que el obispo escribe en él ciertas recomendaciones:

> Que se entierre a los pobres, que se funde la congregación de la Misericordia, que los entierros se hagan de mañana, que se supriman los velatorios de difuntos en los cuales los vivos gastan la noche en juegos, clásicas borracheras. Prohíbe que a los entierros concurran mujeres *lloronas*, y más cuando muchas (como sucede con las multas, dice el obispo) parece que gritan de estudio, y como que se lo pagan. Dispone que en los entierros de párvulos no se hagan altarcillos para posar, ni haya bailes ni banquetes, porque con dolor de su corazón ha sido informado de escándalos, corruptelas y abusos, que se estilan en estas provincias en la muerte de los párvulos, gastándose o empleándose, no uno sino muchos dias con sus noches. en bailes y escandalosos fandangos[90].

Lo que pasa es que la muerte de los niños, el *velatorio de los angelitos*, era considerado en la misma España como un acto de alegría, porque el «santito» bautizado se iba «directamente al cielo»: «En algunos pueblos -nos dice Luis Montoro en sus *Costumbres populares andaluzas*- la muerte de un niño es, más que ocasión de duelo, motivo de fiesta»[91].

f. *Los demonios*

El espíritu maligno de los cristianos se multiplica en América, porque a aquel espíritu puro negativo que se inspira en las tradiciones del medio oriente (Egipto, Babilonia y pueblos semitas del desierto), viene ahora a sumarse todo el panteón de los dioses amerindianos que fueron considerados por los misione-

88. D. Granada, *Antiguas y modernas supersticiones*, 79.
89. Se trata del actante «enemigo» del modelo indicado en el esquema 8.3.
90. C. B. Pérez Colman, *Historia de Entre Ríos*, Paraná 1936. 393.
91. Cit. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de Salta*, XLII.

ros como ángeles del demonio. El «enemigo», origen del mal y de la *enfermedad*, cubre entonces un espectro amplísimo. Los «espíritus» habitan montañas, valles, quebradas. Vienen con las tormentas, los rayos, el viento. Silban por la noche, se confunden con las «ánimas en pena»; rondan la cotidianidad. Muchos cultos son para congraciarse con el «héroe-donador» y espantar al enemigo, el demonio:

> De allá salió el Maldito,
> con un papel en la mano,
> leyendo está de corrida
> todo lo que había pecado.
> Pero San Miguel decía:
> -Quítate, perro ladrón,
> es pedido de mi Madre
> que esta alma alcance perdón[92].

Entre los aymaras existía el mito de *Kon*, «dios del bramido, del temblor , del terremoto»[93]. El construyó el desierto de la costa peruana como maldición contra los habitantes del oeste del país por haberlo ofendido. El demonio, el diablo, satán, espíritus malignos, *supay*, son agredidos por la gente de campo con la cruz, con amuletos, sortilegios. ¡Ante la cruz el demonio se retira necesariamente!

4) *El «ethos» del catolicismo popular colonial*

Como en los casos anteriores, el *ethos* de la cristiandad colonial estaba diferenciado en diversos estratos sociales. Al fin de esta época, un criollo de clase dominante, héroe venezolano, escribía a su esposa desde Londres, en 1811. Se trata de Luis López Méndez:

> De mucho me ha servido este viaje para confirmar y fortificar mis ideas y mis sentimientos religiosos, y para no separarme de ellos, evitando todo procedimiento que sea contrario y dando a todos ejemplo con una conducta llena de virtudes adelantadas con la práctica diaria de ejercicios cristianos (como aquí los hago en una capilla de franceses católicos muy devotos, en donde todo edifica, la cual está cerca de casa), y frecuencia de sacramentos, hasta salir en la gracia del Señor de esta miserable vida, que no da de sí sino trabajo y dolor, como dice la santa Escritura. Ojalá que el fervor de virtud y devoción que tuve en mi juventud lo hubiese continuado hasta el presente, que a la verdad sería ahora para mí gran dicha. Pero yo confío suplir ahora con mis ansias y mi dolor, todo lo que he faltado hasta aquí. Quisiera al mismo tiempo que tú y todos nuestros hijos jamás se aparten de las sendas del Señor, ni aun se disgusten de andar por ellas, sino con espíritu y buen ánimo caminen sin pasarse hasta llegar al término de nuestra felicidad eterna. Así se lo pido con muchas lágrimas al señor, interponiendo los ruegos de la virgen María, del señor san José, y de todos los ángeles, apóstoles y demás santos. También le pido que se conserve pura la religión en toda pureza en nuestro país, creyendo, confesando y practicando lo que la santa Iglesia católica, la única verdadera y esposa que Jesucristo, nos manda[94].

Así escribía un laico, que pronto se comprometería en las luchas políticas de la emancipación nacional.

92. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de Salta*, 59.
93. J. Monast, *o. c.*, 28.
94. J. Guillén, *Correo insurgente de Londres*, 1811, en J. T. Medina, *Biblioteca hispano chilena*, 129; cit. G. Guarda.

Otro laico, vecino de Santiago de Chile, Manuel Riesco, daba a su hijo Miguel los siguientes consejos a propósito de un viaje a la Península en 1805:

> Confío principalmente en Dios, en Maria Santísima y tu buen Angel Custodio, que poniento tú de tu parte los medios, alcanzarás gracia del Señor Dios Nuestro para vivir arreglado a nuestra Santa Religión Cristiana, católica romana; te conservarás en el santo temor de Dios apartándote de todo lo que sea ofensa suya, combatiendo como buen soldado contra los enemigos de tu alma, mundo, demonio, carne; siendo muy devoto del Arcángel San Rafael, abogado y protector de los viajantes, pues como sabes, lo envió Dios a acompañar al joven Tobías al viaje que hizo a la ciudad de Rages por orden de su padre. Así espero que te librará a ti de tantos peligros como vas a experimentar, particularmente del mayor de todos los males, que es el pecado mortal, poniendo de tu parte los medios, viviendo arregladamente y pidiendo a Dios te ayude con su santa gracia para servirle de todo corazón[95].

Si esto acontecía en las clases españolas y criollas, otra era la realidad entre los mestizos, mulatos, indígenas y esclavos. Mucho de trágico envolvía la cotidianidad de la cristiandad colonial:

> Nace el hombre de repente
> y se entrega a la orfandad
> sin saber lo que será
> en el futuro o presente.
> No imagina que es un ente
> y es su navegar muy lento;
> naufraga y pierde su afecto
> y se reduce a la nada.
> La dicha está declarada:
> Sólo la conoce el tiempo[96].

Este *pathos* trágico popular aumenta en el indígena, en especial de la región andina. Se pregunta el misionero: «Es el indio feliz. Creo que no. No es feliz; está sumiso a sus costumbres, paciente y mansamente triste. Por otra parte, aun en tiempo del imperio inca, aunque poseyera bienestar y virtud, se había acostumbrado a vivir en el trabajo y en una moral sin felicidad»[97]. Para los aymaras, «la moral es el arte de vivir en buenas relaciones con los seres divinos que los rodean y que llenan su vida. El hombre justo es el que mantiene relaciones cordiales con los seres sobrenaturales»[98].

El *ethos* trágico de la resignación alcanza su paroxismo en la opresión que se ejerce sobre la «senzala»[99]. Pero no sólo en «senzala» sino en toda la vida cotidiana. En Salvador de Bahía, por ejemplo, la *ciudad alta* era portuguesa, con los conventos y los santos católicos oficiales. La *ciudad baja*, sobre la playa y el puerto, era la ciudad de los negros, de las cofradías y los candomblés, de los santos del sincretismo[100]. Dos lugares sociales son *ethos* diferentes.

El *ethos* del conquistador lo heredará el encomendero, el hacendado, el señor esclavócrata: ética patriarcal de dominación. El *ethos* de los vencidos,

95. M. Riesco, *Instrucciones que da a su amado hijo Manuel*: Revista Chilena de Historia y Geografía (Santiago) 48 (1923) 434.
96. J. J. Benítez, *Cantares de la tradición oral*: Revista del Instituto Nacional de la Tradición (Buenos Aires) 1/2 (1948) 258.
97. J. Monast, *o. c.*, 126. Podría decirse que, como en la ética kantiana, se había escindido virtud de felicidad, en una moral anticristiana de la resignación («mal entendida»).
98. *Ibid*., 91.
99. Cf. G. Freyre, *Casa-Grande e senzala*, Rio 1978. Véase el tema en E. Hoornaert, en el tomo 2/1, edición brasileña, p. 245 s.
100. Cf. E. Hoornaert, *o. c.*, 270.

del indígena y del africano apresado y vendido como animales, será la ética del campo, rural, de la clase campesina, de los marginales de las ciudades, de los mendigos y empobrecidos. Todos, sin embargo, aceptan una misma religiosidad de fondo, aunque con diverso sentido:

> En el mar está tronando
> y en la cordillera llueve,
> sin la voluntad de Dios
> ninguna paja se mueve.
> Yo no le temo a la muerte
> ni al rayo, ni a la centella,
> porque me habrá de librar
> Santa Bárbara, doncella[101].

La sabiduría popular cubría con su manto a todos:

> Para que mudes de vida,
> no esperes, pues, fiel cristiano,
> un tiempo futuro incierto
> teniendo el cierto en la mano.
> El infierno está cubierto
> de los que no se enmendaron
> con tiempo, porque esperaron
> un tiempo futuro incierto[102].

2. *El sujeto comunitario de la vida cotidiana*

El sujeto de la vida cotidiana del catolicismo popular de la cristiandad no era un individuo privado. Era una comunidad. La comunidad familiar en el caso de los europeos (españoles o portugueses) o los criollos, en la «república de españoles»; el pueblo o comunidad étnica en el caso de los indios; la *senzala*, el *quilombo*, el grupo de esclavos o de negros para los africanos. Eran comunidades las que practicaban dicha religiosidad. Esas comunidades, sin embargo, tenían distinta función social y ocupaban diversas posiciones en el control del poder y la distribución de la riqueza.

El proyecto de la conquista y colonización se apoyaba fundamentalmente en la familia española o portuguesa y en las ciudades. Desde esos dos polos (familia europea, después criolla, pero siempre de raza blanca, y desde las urbes protegidas por ejércitos y de donde partían todos los caminos) también se organizaba la vida cotidiana de la cristiandad. La *familia patriarcal urbana* o la del *senhor de engeho* (rural pero con todas las comodidades urbanas: la «casa grande» era como una ciudad en el campo). Ya el cardenal Cisneros en 1518 había indicado la necesidad de que los indígenas vivieran «cerca de los pueblos de los españoles, porque según se cree, por otra vía no podrán ser cristianos, ni políticos»[103].

Vázquez de Espinosa cuenta en 1630 unas 120 ciudades, pueblos o villas de españoles y criollos, en tomo a las cuales se desarrollaba la vida «política». Desde esas comunidades urbanas se debía irradiar a la «república de indios» -al menos ese fue el proyecto inicial- el cristianismo:

101. J. A. Carrizo, *Cancionero popular de Salta*, LV.
102. *El cristianismo en los cantares populares*, en *Cancionero popular de la Rioja* II, 325.
103. Magnus Moemer, *La corona española y los foráneos en los pueblos de los indios de América*, Estocolmo 1970, 23.

> Los encomenderos (tienen) dos obligaciones de las que nacen todas las demás: la obligación de la enseñanza espiritual y la enseñanza política, de las cuales la principal es la primera[104].

Lo mismo debía hacer el señor de las haciendas, de las minas, de las plantaciones, de los ingenios. En realidad, se había pensado en la familia como medio para evangelizar desde el comienzo de la conquista. En 1503 se indicaba que «algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias, y las mujeres cristianas con algunos indios, porque los unos y los otros se comuniquen y enseñen, para ser adoctrinados en las cosas de nuestra santa fe católica»[105]. Este tipo de matrimonios mixtos fracasaron. Lo que hubo fue dominio sexual del varón hispánico sobre la mujer india. Nunca hubo matrimonio de españolas o portuguesas con indios.

La violencia de la dominación hizo en cambio comprender que era bueno separar a los españoles de los indígenas. Por ello franciscanos y jesuitas, siguiendo las experiencias de Vasco de Quiroga, quieren que ambas «repúblicas» no se mezclen:

> Estando juntos se los van comiendo (a los indios), así como los peces grandes a los menudos cuando están todos dentro de un estanque, y así no les dejan casas, ni tierra, ni planta que ponen, ni la hija, ni la mujer, y sobre esto han de servir dellos para todo cuanto quisieran hacer, sin echar el español mano a cosa de trabajo[106].

Será necesario, entonces, cuando se hace referencia a la familia, saber bien de qué familia se está hablando. Pero en todas ellas pesa la dominación patriarcal del dominador sobre la mujer hispánica o lusitana, sobre la mujer criolla, mestiza, mulata o esclava. La dominación política y económica es igualmente una dominación sexual. De Cortés se dice que «era con demasía dado a las mujeres y celoso de guardar las suyas». De Hernando de Soto, que sin mayores escrúpulos aceptaba las muchachas principales que le van dando los caciques, sentencia Oviedo: «Quisiera yo que, juntamente con las excelencias de la cruz y de la fe que este gobernador les dijo, les dijera que él era casado o que los cristianos no han de tener más que una mujer, ni haber acceso a otra, ni adulterar». Como es obvio, el efecto que esta conducta producía en los naturales, a los cuales se les predicaba la moral cristiana, era grave: quienes tenían un verdadero harem «no las querían dejar -refiere Motolinía-, ni bastaban ruegos, ni amenazas, ni sermones, ni otra cosa que con ellos se hiciese, para que, dejadas todas, se casaran con una sola en la paz de la Iglesia, y respondían que también los españoles tenían muchas mujeres, y si les decíamos que las tenían para su servicio, decían ellos que también las tenían para lo mismo»[107].

En la familia española o lusitana debemos distinguir la constituida por la aristocracia de *conquistadores* y los *primeros pobladores*, de las de los que vienen después, los *vecinos*, y por último los simples *moradores* que ya no participaban ni en la elección del cabildo. Eran diversos estratos de familias

104. A. de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, I. II, trat. X, prólogo, 239.
105. M. Moerner, *o. c.*, 22.
106. *Ibid*., 30, citando carta de Jerónimo de Mendieta al rey en 1565.
107. O. Guarda, *Los laicos en la cristianización de América*, Santiago 1973, 189. Véase en esta *Historia general* II/1, de E. Hoornaert, ed. brasileña, p. 370 s, la situación en Brasil esclavócrata y patriarcal.

dentro de la clase dominante, urbana, ya que «es natural que los españoles prefirieran habitar en ciudades. Aun cuando solían ser de extracción campesina, el legado cultural del país de origen estaba impregnado de elementos urbanos. Además, si los pocos miles de hombres venidos a Indias se hubieran dispersado por el continente, habrían quedado tenuamente diluidos y, a la postre, habrían sido absorbidos por la sociedad aborigen»[108]. Era una necesidad geopolítica de la dominación .

A estas familias debemos agregar las de los funcionarios del rey, gobernador, capitán general, alcalde mayor, justicia, corregidor, y en su cúspide el virrey.

En el siglo XVII, escribía Baltasar Dorantes que en México «vive Dios que he visto morir en esta ciudad dos o tres hijos y nietos de conquistadores calificados de hambre»[109]. Las fracciones dominantes eran ahora la *aristocracia rural* (hacendados y plantadores), verdadera organización feudal de la familia por *mayorazgo* (heredaba sólo el hijo primogénito, y las mujeres entraban a convento), donde la hacienda o casa grande tenía en su zona central una capilla o iglesia y hasta un capellán que oficiaba de párroco o doctrinero. Era el prototipo de la familia patriarcal católica de la cristiandad indiana. Las familias de los grandes *mineros* (de la plata, el oro) vivían aún en mayor riqueza, pero con una organización más burguesa, frecuentemente urbana. Lo mismo las familias de los grandes *mercaderes* enriquecidos con el monopolio de Sevilla o Cádiz. Poca nobleza de Castilla hubo en Indias, ya que el rey no dejó que se constituyera una sociedad autonomista.

La familia del *pueblo llano*, tratantes, tenderos, tendajones, pulperos, buhoneros, jornaleros eran los moradores hispánicos o lusitanos pobres o empobrecidos. Formaban gremios para la defensa de sus intereses. Los pintores, doradores, toneleros, sederos, silleros, cordoneros, etc., corporaciones semejantes a la edad media en Castilla o Portugal. Había también familias de blancos, tales como trabajadores del campo o mineros, rancheros y terrazgueros.

Todas estas familias, europeas o criollas, son las que vivieron su catolicismo de manera profunda, tenaz, ya que encontraban en su fe el muro que los diferenciaba del mundo del otro, del indígena, del esclavo, del mestizo, del campo. Era el catolicismo patriarcal, minero, hacendatario, urbano, de profunda diferencia social y racial; de un racismo sutil pero que llegaba a los detalles mínimos de la existencia. El mito de la no existencia de racismo en América latina debe ser superado definitivamente.

Sin lugar a dudas, las mejores familias cristianas, de donde salía una santa Rosa de Lima, eran de los españoles o lusitanos; de los criollos, vecinos o moradores, la clase intermedia urbana. Era un catolicismo letrado, de lectura de libros devocionales, de catecismos, de obras de piedad, y hasta de meditación de la Biblia. De ella nos habla admirablemente Gabriel Guarda[110]. Pero muy diversa era la familia indígena de las culturas urbanas, de plantadores o nómadas.

En efecto, la familia en las comunidades indígenas se disuelve en el todo social. Si la familia blanca o criolla era la célula de la fe, defensa de la cristiandad contra el paganismo, la célula de la vida religiosa (cristiana o no)

108. N. Sánchez Albornoz, *La población de América latina*, 99.
109. Cit. J. Vicens Vives, *Historia de España y América* III, 1961, 519.
110. Cf. la obra citada sobre *Los laicos en la cristianización de América*.

era para el indígena su «comunidad» toda: su clan, su pueblo, su comarca, su tribu, su raza. La «república de los indios» vivía su fe colectivamente. Ya no podía existir en su casa (como en la del hacendado o *senhor de engenho*) una capilla: sólo unas velas, una imagen o un icono, un pequeño y pobre altar en la pared de la única habitación dc su rancho, bohío, casita. Colectivamente levantaban el templo de la Doctrina donde venía o no un cura, misionero o religioso. Ellos aprendieron a vivir su vida religiosa autónomamente.

Algunas familias indígenas vivían en torno a las ciudades hispánicas (*yanaconas, tlalmatecas, mayeques*, *naborías, labor íos*, etc.). Estos se fueron mestizando, adquiriendo de alguna manera ciertas prácticas autónomas familiares, fuera de su pueblo. Los miembros de las comunidades indígenas (*hatunrunas, machehuales*, etc.), continuaron con sus prácticas antiguas algo modificadas. El grupo familiar, de todas maneras, recibió el impacto de la dominación; el varón indígena fue asesinado o dominado; la mujer india fue usada en el «servicio personal» (en el trabajo doméstico y en el concubinato con el macho blanco dominador).

ESQUEMA 8.7

Población de las Indiàs Españolas, hacia 1570

Regiones	Pueblos de blancos	Blancos		Negros, mestizos y mulatos	Indios		Población total
		Vecinos	Total		Tributar.	Total	
Méjico	35	6464	30.000	25.000	773.000	3.500.000	3.555.000
Centroamérica	26	3.050	15.000	10.000	120.000	550.000	575.000
Antillas	24	1.440	7.500	56.000	370	22.150	85.650
Colombia	30	2.000	10.000	15.000	170.000	800.000	825.000
Venezuela	12	260	2.000	5.000	60.000	300.000	307.000
Ecuador	30	1.300	6.500	10.000	190.000	400.000	416.500
Perú	15	5.000	25.000	60.000	300.000	1.500.000	1.585.000
Bolivia	6	1.350	7.000	30.000	160.000	700.000	737.000
Chile	11	1.900	10.000	10.000	100.000	600.000	620.000
Paraguay	1	300	3.000	5.000	—	250.000	258.000
Argentina	2	—	2.000	4.000	—	300.000	306.000
Uruguay	—	—	—	—	—	5.000	5.000
Totales	192	23.064	118.000	230.000	1.873.370	8.927.150	9.275.150
Tanto por ciento del total:			1,25	2,45		96,3	100

Sólo en las reducciones hubo una vida cristiana indígena autónoma. Sin embargo, la expulsión de los jesuitas fue el fin de esta experiencia prototípica.

La familia de los esclavos negros pudiera decirse que no existió, o las hubo en muy poca medida. El africano vivía en la *senzala*, lugar común para todos los esclavos. No había célula propiamente familiar. Los matrimonios no eran alentados por los señores del ingenio.

La cuestión del matrimonio, de todas maneras, era una ardua cuestión en las Indias. Los mismos españoles dejaban a veces a sus mujeres en España y se casaban nuevamente en América. El obispo De la Peña Montenegro explica:

> Pongan cuidado en que vuelvan a España los que siendo casados dejaron sus mujeres por venirse a las Indias, encargando juntamente a los virreyes, que a los tales no les permitan dilaciones y moratorias en las Indias: la razón en que se fundan es la propia naturaleza del matrimonio... Por lo cual se usa acá en las Indias mandar en los Edictos generales, que pena de excomunión denuncien de los que viven en estas partes casados en España[111].

Por otra parte, así como los señores de esclavos unían a machos y hembras sin matrimonio para tener más esclavos -costumbre bárbara y no cristiana guiada por las razones del dios capital y que era costumbre entre esclavistas cristianos de Hispanoamérica y el Brasil-, «los mismos encomenderos se sirven de sus encomendados en todos sus menesteres y obras, así del campo como de casa, como si fuesen esclavos suyos», dice el obispo De la Peña. «Y por no carecer de este servicio, ni del de los hijos que les nacen e hijas, procuran ordinariamente que no contraigan matrimonio con las mujeres que son de otras encomiendas. Y así por la mayor parte acontece que los mismos encomenderos señalan las mujeres de sus encomendados, para que con ellas se hayan de casar. Respóndese (a la cuestión de la sección XII), que privar a uno de aquello en que tiene dominio, es pecado mortal de injusticia... Por esta razón el concilio Tridentino, en la ses. 24, cap. 9, declara por excomulgados a todos aquellos que a sus súbditos les compelen a casarse contra su voluntad»[112].

En este contexto la situación de la mujer cristiana fue sumamente difícil. La mujer hispánica o lusitana, o criolla blanca, debió soportar la humillación de una moral hipócrita y dualista: el varón podía ejercer su machismo con la mujer de las clases dominadas, con la india o la esclava. Mientras que la mujer de la clase dominante debía guardar virginidad hasta el matrimonio o fidelidad hasta la muerte. Por el contrario, el varón de clase dominada debía soportar el ultraje de su hija y de su mujer, bajo pena de castigo y hasta de muerte. Si a esto se agrega la situación de la mujer en la misma iglesia, donde el varón ejerce todos los oficios ministeriales esenciales, sólo le quedaba la consagración como religiosa en órdenes femeninas y las terceras órdenes o cofradías. De todas maneras allí logró expresar su creatividad cristiana. Claro es que, de todas maneras, su lugar fundamental en esta sociedad machista la ocupó como madre, educadora del niño, transmisora de la fe en el ámbito cotidiano[113].

En la familia cristiana colonial la vida estaba reglada por las horas de oración. Oraciones de la mañana, oraciones antes de las comidas, oraciones del *angelus* al atardecer, el rosario, las novenas, la enseñanza del catecismo.

Estas familias formaron cristianos. Es necesario reconocerlo. En el pasado los historiadores conservadores mostraban la heroicidad y claridad de la fe de los conquistadores contra las críticas de los liberales del siglo XIX. Por nuestra parte, no podemos ocultar los condicionamientos históricos y estructurales dentro de los cuales se encontraban los actores de la historia. Pertenecer a una

111. *Itinerario para párrocos de Indios*, l. III, trat. IX, sec. XI, 375-374.
112. *Ibid*., sec. XII, 374-375.
113. Sobre este tema, V. Rezende Vasconcelos, miembro de CEHILA-Brasil, está realizando investigaciones sobre: La mujer en la historia de la Iglesia en nuestro continente. Cf. J. González, *La mujer en las misiones*, México. 1946.

clase dominante hace del sujeto individual responsable de las prácticas de su clase. Una historia de la Iglesia no puede declarar inocentes a los autores de crímenes irreparables. Pero, al mismo tiempo, es necesario considerar el ámbito personal de la «conciencia posible», y es aquí donde puede verse el fruto de la formación de la familia cristiana, aun en los casos extremos de los violentos conquistadores. ¿Quién como Gonzalo de Pizarro fue injusto aun sobrepasando todo condicionamiento de clase? ¿Quién como él fue responsable de enormes crímenes? Sin embargo, en el fuero de su conciencia individual tuvo clara conciencia de sus crímenes. Escribió en su testamento:

> Con mi malicia e ignorancia e persuasión del diablo muchas veces ofendí a mi Dios y Criador y Redentor, quebrando sus mandamientos e no cumpliendo las obras de misericordia ni usando mis cinco sentidos como se debla, ni haciendo las obras que según nuestra Santa Fe Católica era obligado; de todo ello me arrepiento y acuso e confieso e demando perdón y en su santísima piedad me encomiento... Perdono por el su amor y reverencia a todos aquellos que me han ofendido e injuriado... rogando por ellos y así mismo por el su santo nombre demando perdón a los que yo ofendi y he ofendido e suplico a su Santísima Trinidad e Magestad reciba esta mi petición y me perdone desde ahora el punto y día de mi finamiento[114].

Este tipo de sentimientos subjetivos no pueden ser ignorados. Surgieron ciertamente en el *ethos* de una familia, que formaba una conciencia cristiana que podía trascender sus condicionamientos, y por ello es posible la conversión, la traición a su clase, el arrepentimiento. Desde Antonio de Montesinos, Las Casas y tantos otros, dicha trascendencia es posible; lo que no niega la maldad e injusticia estructural de la dominación.

3. *Organismos estructurados de las prácticas del catolicismo popular*

Junto a los gremios de vecinos y moradores, tanto en la «república de españoles» como en las «comunidades de indios» o entre esclavos, surgió el único tipo de organización que permitía a los sujetos individuales de las diversas clases sociales y fracciones de las mismas integrarse en estructuras religiosas con significación social y hasta política. Son las cofradías, las hermandades, las «terceras órdenes» laicales de gran importancia en una historia de la Iglesia de América latina. «Los religiosos -nos dice G. Guarda- como en el caso de las beatificaciones, disponiendo de medios de apoyo por parte de sus institutos y de tiempo suficiente para redactarlas, contribuyeron, a través de sus obras, a crear una imagen, si no falsa, por lo menos incompleta del proceso evangelizador de Hispanoamérica... Nos atreveríamos a llamarla, en lo que a la parcela de su cristianización se refiere, imagen clerical de su historia... Deseo aportar más luces sobre la acción laical en nuestra Iglesia»[115]. Tenemos conciencia que esta tarea se cumplirá con el esfuerzo de toda una generación de historiadores. Por ello, lo que sigue, son más hipótesis que conclusiones o síntesis, todavía prematuras.

Por ser el organismo sumamente institucionalizado y de mucha vigencia social, el Patronato intervenía en la constitución de estas instituciones:

114. R. Porras Barrenechea, *El testamento de Pizarro*: Cuadernos de Historia del Perú l (1936) 58.
115. *o. c.*, 10.

> Ordenamos y mandamos, que en todas nuestras Indias -indica la Real Cédula del 5 de mayo de 1600, de Felipe III-. Islas y Tierra firme del mar Océano, para fundar cofradías, juntas, colegios o cabildos de españoles, indios, negros, mulatos u otras personas de cualquier estado o calidad, aunque sea para cosas y fines píos y espirituales preceda licencia nuestra... Que los prelados informen de los hospitales y cofradías de sus distritos[116].

Las cofradías son estructuras eclesiásticas laicales (como la Acción Católica en el siglo XX). «En la época colonial las cofradías cumplían funciones religiosas y también sociales, pues además de ocuparse de las festividades del Santo Patrono, del cual eran devotos los cofrades que la componían con la renta de sus bienes se ayudaba a los miembros que estuvieran en mala situación económica y, en otros casos, se crearon y sostuvieron escuelas, cumpliendo así una labor social en la comunidad. Las cofradías estructuradas sobre grupos sociales económicamente dominantes, cumplieron dentro del conglomerado con una labor de tipo económico: actuaron como institución bancaria, prestando dinero a interés y supliendo, en parte, las dificultades monetarias tan comunes en la época colonial»[117].

En efecto, cada cofradía tenía, con mayor o menor riqueza, alguna *obra pía* que sustentaba las obras del grupo. Así la «Cofradía del Montón», en la jurisdicción de Carora (Venezuela), tenía en 1791 varias haciendas y hatos, bajo la mayordomía de don Antonio de Montes de Oca. Tales eran: Hacienda de Agua Blanca, Hacienda Santa Bárbara, Hato El Cardonal, Hato Guediche, varios atajos de yeguas denominados El Alférez, El Basto, Paiba, El Francés y El Manchado[118]. Como puede observarse era una cofradía rica. Por ello el obispo Mariano Martí dedicaba buena parte de las rentas a una escuela en Carora.

De todas maneras debe distinguirse claramente entre la *obra pía* que puede o no tener una cofradía, y la cofradía misma; esta última es lo que en realidad nos interesa. Por otra parte, cabe indicarse, las *obras pías* podían tener varios fines: hospitales, capellanías, dotes para muchachas pobres (tanto para casarse como para entrar en la vida religiosa), conventos, escuelas, misas, etc. Es necesario considerar que esta fue una de las maneras por las que la Iglesia acumulaba bienes de «mano muerta» que con el tiempo significaban buena parte de la riqueza de una región.

Muchos miembros ricos de las cofradías dejaban sus bienes a la Iglesia. Podemos leer que en el tomo I, Sección *Obras pías*, del Archivo arzobispal de Caracas, n. 3, del año 1694, consta que: «doña Catalina Mejía de Avila murió en Caracas en 1671 y dejó una hacienda de 40.000 árboles de cacao y esclavos para beneficio y que dejó cierta dote anual a doncellas pobres y el resto para otras obras pías»[119]. Este hecho de dejar como herencia a esclavos negros era un hecho normal en la cristiandad colonial. Las órdenes religiosas, las cofradías, los hospitales, poseían obras pías para sufragar gastos de obras de misericordia. Grandes haciendas con esclavos permitían a los jesuitas llevar a cabo sus misiones en California. ¿No era una contradicción explotar al esclavo africano para ayudar a una doncella pobre? En su tiempo no se vio así. Se

116. *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias*, I. I, tít. IV, ley 25, fol. 34.
117. E. Tronconis de Veracoechea, *Las obras pías en la Iglesia colonial venezolana*, Caracas 1971, 21. Véase de la misma autora *Tres cofradías de negros en la Iglesia de San Mauricio en Caracas*, Caracas 1976.
118. Archivo Arzobispal, sección *Obras pías* I, Leg. 3 (Caracas); cit. E. Tronconis, *o. c*.
119. Art. E. Tronconis, p. 39.

trataba de una cuestión que se situaba más allá de la conciencia crítica posible. Sin embargo no era así. Alonso de Sandoval (1576-1652), el maestro de Pedro Claver, había ya clamado contra la injusticia que se cometía contra el esclavo negro. Pero pocos o ninguno escuchó la voz que dejó estampada en su obra *Naturaleza*, *policía sagrada y profana*, *costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etíopes*, editado por Francisco de Lira, Sevilla, en 1627[120].

Las cofradías debieron fundarse en primer lugar en Santo Domingo, pero en ningún lugar cobraron tanta importancia como en México y Lima. El origen de las cofradías en México «se encuentra en la actividad de Pedro de Gand, quien fundó en San José de los Naturales, antes de la llegada de Zumárraga, la cofradía del santísimo sacramento. Cada una de las grandes procesiones de la semana santa era organizada por una cofradía. Cofradía de las ánimas del purgatorio y del cordón de san Francisco (tercera orden); cofradía de san Juan Bautista, de san Diego de Alcalá, de la santísima Trinidad, de la «Vera Cruz», de la «Soledad», de la Misa de difuntos. Todas estas cofradías eran orientadas por los franciscanos, de quienes dependía San José de los Naturales. Las dos órdenes restantes tenían igualmente cofradías. Fray Tomás de San Juan, de los dominicos, fundó la cofradía del santo Rosario, que adquirió gran desarrollo posterior. En cada uno de sus conventos los agustinos fundaron igualmente una cofradía de las ánimas del purgatorio, que celebraba la misa el lunes por los difuntos, y otra cofradía de nuestra Señora, que hacía decir misa el sábado por los vivos. Además existía una cofradía «de sangre», de los flagelados, que organizaban las procesiones de la cuaresma, con los *pasos* (*del via crucis*), con antorchas y estandartes»[121].

Al comienzo de este capítulo hablamos del *trabajo*, como la actividad por excelencia aceptable a Dios, como culto. Las cofradías se organizaban a partir de las clases sociales, de las razas (que no era sino un modo de disfrazar las clases), en la división del trabajo. «La cofradía de san José, del gremio de carpinteros, fundada en Lima en 1560 con licencia del arzobispo Loaisa, contaba con capilla propia y sus nuevas constituciones fueron aprobadas en 1584. Los gremios de carpinteros, albañiles y canteros indios y morenos se agrupaban a su vez en otras, como la de san Juan Bautista de los pardos, en la iglesia de Santa Ana, la de nuestra señora de los Reyes, en San Francisco, o la de san Miguel Arcángel en el Cercado. Como lo expresaba muy bien la solicitud de fundación de la primera, su creación se hizo «para que sea amparo de la cristiandad y porque para alcanzar cualquier cosa de Dios nuestro Señor uno de los medios es la oración». En 1630 había en la ciudad 57 cofradías. A juzgar por la vasta literatura que dejó y la calidad de algunos de sus miembros, la de la expectación del parto de nuestra Señora fue una de las más importantes de Lima, ciudad en que las cofradías proliferaron con tal exceso que en el III concilio de 1583 se declaraba que en cuanto sea posible se reduzcan a menor número y no en licencia para ordenarse otras de nuevo sin causa de mucha importancia»[122].

120. En el Colegio de México esta obra está catalogada bajo el número Manuscrito *MP 200* (microficha).

121. R. Ricard, *La conquête spirituelle*, 220.

122. Acción III, cap. 44. Cf. G. Guarda, *o. c.*, 133. El autor indica entre otras las *Constituciones de la congregación y esclavonía de la congregación y Escuela de Cristo*, México 1774; *congregación de la Santa Escuela de Christo*, México 1806; *El Congregante perfecto*, manuscrito, siglo XVIII, Biblioteca del Colegio San Ignacio, Santiago; *Constituciones de la arquicofradía del*

En 1554 se fundaron las primeras cofradías para indígenas en Lima. Sus miembros daban de comer a los más pobres, visitaban los enfermos, tenían instrucción religiosa y celebración de misa, meditaciones espirituales.

Veamos la cuestión un poco más de cerca[123]. Una cofradía tiene como finalidad «el aprovechamiento espiritual y el aspirar en todo al cumplimiento de la voluntad de Dios, de sus preceptos y consejos, caminando a la perfección cada uno según su estado y las obligaciones de él, con enmienda de la vida, penitencia y contrición de los pecados, mortificación de los sentidos, pureza de conciencia, oración, frecuencia de los sacramentos, obras de caridad y otros exercicios santos»[124]. Componen la congregación 24 sacerdotes y 48 laicos, presididos por el *Obediencia*. Era una comunidad en el espíritu de san Felipe de Neri, que se reúne cada jueves por la tarde. «Acabadas las oraciones, lee el *Obediencia* alguna consideración devota sobre el punto que se dio para meditar el jueves antecedente y se tiene media hora de oración mental»[125]. Los miembros de la congregación asisten a los hospitales[126], sirven la comida a los enfermos[127], se disciplinan[128], practican la caridad con los enfermos y los difuntos[129].

La obra más en boga para todos los miembros de las cofradías o congregaciones era el *Congregante perfecto*. *Manual breve en que se ponen los bienes y exercicios en que han de emplearse los que se alistan en las congregaciones*. Sólo en Santiago de Chile los más célebres de San Antonio de la Caridad, la Hermandad del Rosario de las Benditas Animas, en la catedral; de la Candelaria, de negros y mulatos libres, aprobada en mayo de 1610, en San Agustín; las de Nuestra Señora de Belén y la de San Crispín, de zapateros, ambas en la Merced; la de Jesús Nazareno y de los Desamparados en San Lázaro; la de San Antonio, San Diego de Alcalá, la Soledad y Nuestra Señora de Copacabana, en San Francisco; la de Nuestra Señora de los Reyes y la del Rosario, ambas del siglo XVI en Santo Domingo.

Cuando se viene a observar cuáles eran las obligaciones diarias del cofrade, se descubre, por ejemplo, que diariamente debían rezar tres *pater* y tres *aves* por los pobres cautivos, en el caso de la orden tercera de la Merced, visitar periódicamente los presos en las cárceles y a los enfermos. Es interesante anotar, como en toda América, que los próceres de la emancipación participaban en dichas cofradías. Así vistió el hábito de La Merced Bernardo O'Higgins liberador de Chile, y Agustín de Eyzaguirre, primer presidente de la República, que había sido en 1806 Pro Ministro de la Orden. Es decir, la cofradía era un lugar de expresión y práctica socio-política en la época de la cristiandad colonial.

Arcángel S. Miguel, México 1793; *Constituciones de la congregación de N. Sra. de Covadonga*, México 1795; *Constituciones de la congregación y amable esclavitud del Divino Corazón de Jesús*, Lima 1759; *Constituciones del Orden Tercero de Sancta María de la Merced*, Lima 1741; *Constituciones para el régimen y gobierno del V. Orden Tercero de los Siervos de María*, México 1791. Se encuentra en la biblioteca del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE), México (Tlalpan), muchas constituciones, devocionarios, sermonarios de la época colonial.

123. Todo lo que sigue va tomado en gran parte de la obra de G. Guarda, *Los laicos en la cristianización de América*, 78-138.

124. *Constitución de la Congregación y Esclavonía*, XX, 5.

125. *Ibid*., XX, 19.

126. *Ibid*., XX, 21.

127. *Ibid*., XX, 40.

128. 1bid., XX, 20.

129. *Ibid*., XX, 42.

ESQUEMA 8.8

Centros urbanos españoles según Vázquez de Espinosa (1630)

Caribe

1. La Habana (Cuba) (1200).
2. De la Vega (Jam.) (500).
3. Santo Domingo (República Dominica na) (600).
4. San Juan de P. Rico (300).

México

1. Mapimi (100).
2. Saltillo (100).
3. Cuencamé (300).
4. Durango (400).
5. Fresnillo (100).
6. Zacatecas (1000).
7. Ramos (300).
8. Tampico. (200).
9. Santiago de los Valles (200).
10. San Luis de Potosí (500).
11. Guadalajara (600).
12. Guanajuato (300).
13. Querviarétaro (500).
14. Celaya (o Salaya) (400).
15. Apaseo (500).
16. México (15.000).
17. Valladolid (400).
18. Toluca (200).
19. Tlaxcala (500).
20, Xalapa (200).
21. Cholula (500).
22. Puebla (3.000).
23. Atlisco (1.000).
24. Tepeaca (400).
25. Veracruz Vieja (100).
26. Veracruz (400).
27. San Juan de Ulúa (100).
28. Oaxaca (500).
29. Mérida (600).
30. Chiapas (250).

América Central

1. Cartagena (1.500).
2. Cáceres (100).
3. Zaragoza (300).
4. Vélez (100).
5. Leiva (150).
6. Tunja (600).
7. La Palma (200).
8. Mariquita (150).
9. Bogotá (2.000).
10. Popayán (300).
11. Pasto (300).
12. Trinidad (200).
13. Pamplona (400).

Ecuador

1. Quito (3.000).
2. Guayaquil (400).
3. Chimbo (100).
4. Riobamba (400).
5. Cuenca (500).
6. Loja (300).
7. Zaruma (200).

Perú

1. Chachapoyas (200).
2. Piura (100).
3. Cajamarca. (100).
4. Trujillo (400).
5 Santa (100)
6. Huanuco (100).
8. Lima (9. 900).
9. Callao (700) .
10. Cañete (100)
11. Chincha (100).
12. Huancavelica (400).
13. Huamanga (Ayacucho) (400).
14. Cuzco (3.500).
15. Pisco (150).
16. Ica (200).
17. Arequipa (300).

Bolivia

1. La Paz (200).
2. Cochabamba (300).
3. Oruro (1.000).
4. Potosí (4.000).
5. Sucre (1.100).
6. Misque (200).
7. Santa Cruz de la Sierra (300).

Colombia

1. Guatemala (1.000).
2. Trujillo (Honduras) (100).
3. Vanadolid (Honduras) (200).
4. Tegucigalpa (Honduras) (100).
5. Sonsonate (Guat.) (200).
6. San Salvador (El Salvador) (200).
7. San Miguel (El Salvador) (100).
8. Granada (Nic.) (250).
9. Realejo (Nicaragua) (100).
10. Cartago (Costa Rica) (100).
11. Portobelo (Panamá) (150).
12. Panamá (Panamá) (500).
13. Villa de los Santos (Panamá) (200).
14. Ocaña (100).
15. Riohacha (100).

Venezuela

1. San Cristóbal (100).
2. Mérida (300).
3. Trujillo (200).
4. Tocuyo (100). 1 J .(100)
5. Coro (100).
6. Valencia (100).
7. Caracas (300).
8. Cumangoto (150).
9. Cumaná (200)
10. Margarita (250).

Chile

1. Arica (100).
2. La Serena (100).
3. Santiago (500).
4. Concepción (200).

Argentina-Río de la Plata

1. Jujuy (100).
2. Concepción del Bermejo (250).
3. Tucumán (250).
4. Santiago de Estero (400).
5. La Rioja (250)
6. Córdoba (500)
7. San Jerónimo del Río de Bermejo (100)
8. Santa Fe (150).
9. Buenos Aires (200).
10. Asunción (Paraguay) (650).
11. Guayra (Brasil) (200).

Los miembros de las cofradías se formaban cristianamente por ejercicios espirituales entre los que deben incluirse las lecturas. Entre las obras más usadas estaba el *Consuelo y Oratorio espiritual de obras devotas*, pedida por los libreros de Lima, o *El perfecto christiano*, de Juan González de Critana. Entre muchas otras se editaba en Lima en 1712 el *Compendio de lo que debe creer y conviene que sepa todo christiano*, y en 1791 en México se daba a luz un *Breve instrucción a los christianos casados*, entre otros. Fray Alonso de Herrera escribía en Lima y editaba en 1627 la obra *Espejo de la perfecta casada* (edición de Andrés S. Palomino), usándose igualmente la *Instrucción de la mujer christiana* de Juan Luis Vives, en venta en Lima desde 1606.

A esto habría que agregar centenares de devociones como, por ejemplo: *Novena al glorioso anacoreta y sacerdote San Onofre*, de Francisco de Vega, abogado de esta Real Audiencia, ed. María Rivera, México, 1765, en pequeño formato y para los devotos. O *Trecena a la gloriosa Virgen y mártir S. Catharina*, *a los trece días de su prisión*, por un franciscano, editado por el famoso impresor de devocionarios J. Jáuregui, Calle de San Bernardo, 1777, en México. Es interesante indicar que además de la oración para cada día de la «trecena», se indica igualmente el uso del cilicio, el flagelarse tantas veces por día, y otras penitencias y ayunos. Era una espiritualidad laical de sacrificios corporales hasta excesivos. Otro novenario dice: *Novena de Nuestra Señora la Virgen María de Bethlen*, de Juan de S. Antonio de S. Juan de Dios, editado por J. Jáuregui, México 1786[130].

Junto a estas lecturas pías se accedía directamente a la Escritura, aunque en círculos de las clases dominantes. Irbing Leonard indica que se «proseguía sistemáticamente la tarea de traducir la palabra de Dios a las lenguas nativas y de difundirla a los habitantes del Nuevo Mundo»[131]. Zumárraga en su *Regla cristiana* recomendada la lectura de la Escritura[132]. En inventarios de libros se encuentran 53 biblias, 33 evangelios, 4 ejemplares de la Vulgata, 6 concordan-

130. Cf. *Novena a honra del gloriosíssimo san Luis obispo de Tolosa*, por un sacerdote, México 1780; *Sacro quinario en cinco días a san Juan Nepomuceno*, México 1788; *Novena a la gloriosa Virgen americana Santa Rosa*, México 1786, etc.

131. *Los libros del conquistador*, México 1953, 176.

132. Cf. *Doctrina breve muy provechosa*..., México 1544; nueva edición por J. Almoina, México 1951, 294.

cias. En las listas de libreros aparecen biblias en hebreo, y nuevos testamentos en griego[133]. Son numerosísimas las obras de comentarios a la Biblia. En primer lugar los Salmos[134], el Cantar, Eclesiástico, los profetas, el nuevo testamento, etc.

En las listas de los libreros había gran cantidad de obras de los santos padres: Basilio, Cirilo de Alejandría, Pseudo Dionisio, San Ambrosio, Atanasio, Clemente, Gregorio, León Magno, etc.[135]. Entre los latinos es san Agustín el más leído, pero igualmente santo Tomás, san Bernardo, san Buenaventura, san Anselmo y Alberto Magno. En 1605 Miguel Méndez, librero, tenía en existencia 34 *Confesiones* de S. Agustín, para sus clientes.

Un lugar aparte merece la *Regla christiana breve*, «para ordenar la vida y tiempo del cristiano que quiere salvar y tener su alma dispuesta para que Jesucristo more en ella. Impresa por mandato del reverendíssimo Señor don fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, del Consejo de su Majestad», en México 1544. No se trata de un mero catecismo, sino de una obra destinada a «proficientes para dar regla en la vida cristiana a los que van aprovechando»[136]. Es decir, es un texto dirigido a laicos pero ya cristianos y con intención de perfección. Tiene dos partes. La primera consiste en siete documentos, una exhortación y dos adiciones, basándose en numerosos textos de la Escritura, de los Padres de la Iglesia, de teólogos, ascetas y santos. La segunda tiene tres momentos: uno dedicado a la meditación de la pasión de Cristo, otro a la oración mental y el tercero a la preparación «de la buena muerte». Como franciscano que era el obispo Zumárraga pensó en una regla para todo cristiano y por ello el tercer «documento» trata el tema de «Cómo se ha de concertar la persona y familia de cada un christiano». El gran obispo enseñaba, en teología de la liberación:

> Mirad, pues, hermanos, a Christo *cuando veis al pobre*, compadeceos de él, servidle con vuestras limosnas, apiadadle con vuestras propias manos. Ymagen viva del rey soberano *es el pobre*, *ángel* que os viene con mensajes del cielo[137].

Pide el obispo que se lea siempre la sagrada Escritura[138], y que se rece al Señor por una intención particular:

> Por los estados y oficios del pueblo christiano y por la conservación desta gran tierra y por la conversión y christiandad de los Indios y salvación dellos y por todos los infieles que Dios los convierta[139].

Es sabido que el viejo obispo pensó con su amigo Betanzos partir como simple misionero a la China para convertir a los infieles. Entusiasmos de una Iglesia que con las limitaciones de su época no deja de ser ejemplar .

No debe olvidarse que al mismo tiempo que los laicos españoles y criollos, y algunos grupos de indígenas, algunos mestizos y esclavos, formaban parte de cofradías y congregaciones laicales. La gran mayoría del pueblo, las comunidades indígenas, seguían su vida cotidiana en las doctrinas, en parroquias rurales,

133. Cf. I. Leonard, *o. c.*, 280, 339, 357.
134. Cf. G. Guarda, *o. c.*, 87-90.
135. Cf. I. Leonard, *o. c.*, 275 s.
136. Regla, XIII.
137. Regla, p. 86 y 98.
138. *Ibid*., 293.
139. *Ibid*., 385.

o simplemente en su vida precristiana. Pero aun en estas regiones existieron cofradías. «Una explicación de la cofradía (entre indígenas) es la que toma en cuenta su función comunal, su utilidad para la población indígena no especializada y para la iglesia, y su desarrollo a fines del siglo XVI y en el siglo XVII. Para el indígena la cofradía apareció como una institución aceptable para los blancos, pero no blanca y, en cierta medida, antiblanca. Para el clero, la cofradía indígena era un medio de asegurar un ingreso eclesiástico regular partiendo de una población reducida. Los gastos de las tesorerías de los pueblos y los gastos de cofradías tienen muchos puntos de semejanza en los siglos XVII y XVIII, ya que unos y otros incluían pagos al clero, mantenimiento de funciones eclesiásticas especiales y cuidado de las ceremonias eclesiásticas. Las cajas de comunidad y las cofradías se dividían así la obligación indígena de asegurar a la iglesia. Para una población indígena cristianizada o parcialmente cristianizada, la cofradía ofrecía *una organización comunal* en una época en que las comunidades tradicionales, los pueblos, sufrían grandes pérdidas de población y el ataque de los españoles. Por eso el auge de las cofradías puede ser considerado en cierta medida como una respuesta o *alternativa* a la decadencia de los pueblos»[140]. Nuestro autor comenta que «esta interpretación de la cofradía puede ser apoyada por una consideración de otras instituciones del cristianismo indígena. Una era la fiesta, financiada por la comunidad y la cofradía, en la que cada comunidad celebraba el día de un santo titular y otros días santos del calendario cristiano. Del lado del cristianismo oficial se contaban las fiestas específicas del calendario y el culto cristiano que se celebraba en ellas. Del lado indígena estaban los trajes, las danzas y máscaras, los despliegues públicos y el sentido de participación especial en funciones colectivas»[141]. En su *Monarchia indiana*[142] explicaba Juan de Torquemada que ésta fue la «manera como los indígenas mostraron por primera vez su obediencia a la Iglesia».

En la cofradía del santísimo Cristo de Burgos en Culhuacán, en 1770, los miembros pagaban al mayordomo dos reales por su admisión, un real al mes, seis reales por la fiesta de la Ascensión (fiesta de la patrona del pueblo) y un real en noviembre por el día de todos los santos; unos 19 reales (algo más de lo que se pagaba por tributos a la corona). Con ellos se pagaban 45 misas al año. En ese año la cofradía adeudaba al cura 350 pesos, lo que exigió a los miembros doblar sus cuotas; todo esto produjo acciones violentas.

Muchas veces para pagar los costos de la cofradía se cultivaban algunas tierras. En todos los casos las tierras eran «tierras de santos», y un indígena podía referirse, sin sentir que hubiera nada raro en la idea, a «las tierras poseídas por las imágenes santas que están dentro de la Iglesia»[143]. Puede decirse, entonces, que en México, la cofradía rural indígena cumplió muchas de las funciones del *calpulli* (familia ampliada totémica). Otro sentido en cambio tienen las cofradías sostenidas por grupos de artesanos indígenas que aparecieron en la ciudad de México a fines del período colonial, tales como la «cofradía que se desarrolló entre los miles de trabajadores del tabaco, indíge-

140. Ch. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México 1964, 134.
141. *Ibid*.
142. III, 220 s, Madrid 1923.
143. Archivo General de la Nación (México), *Clero secular y regular*, vol. 16, exped. I, rol. 41.

nas y mestizos»[144]. En estos casos se trata de la cofradía clásica urbana, a semejanza y por reacción de las cofradías de españoles y criollos.

Pero lo importante para concluir es que «cualquiera sea la profundidad de las respuestas individuales al cristianismo, es claro que la Iglesia, al perseguir sus propios fines, *alimentó y preservó las formas comunales de vida entre los indígenas*»[145].

Este es el hecho mayor que nunca deberá olvidarse en la historia latinoamericana, hecho que irrumpirá desde el fondo de la historia popular en el siglo XIX, ante los avances del liberalismo, del capitalismo, y donde encontrará al catolicismo popular como defensa arraigada de los intereses de los oprimidos.

4. *La comunidad parroquial*

De la misma manera que en el caso de la familia o las cofradías, la parroquia debe diferenciársela por su implantación de clase. Hay parroquias de blancos, hispanos o lusitanos, de criollos acomodados, de clase urbana dominante. Es la parroquia clásica europea, ahora americanizada. La de las grandes ciudades (México, Lima, Puebla, Cuzco, La Plata, Santa Fe, Santo Domingo, San Salvador de Bahía, etc.), en la parte central de la cuadrícula de la ciudad, junto a la plaza y la catedral.

Existen después las parroquias de pueblo llano, mezclado con mayoría de mestizos o mulatos, con «mamelucos», con indígenas que comienzan a mezclarse con la población urbana: marginales, asalariados parciales u ocasionales. En tercer lugar están las parroquias de indios propiamente dichas, en pueblos exclusivamente de indígenas: son las *doctrinas*. No debe olvidarse que las haciendas o plantaciones, con encomienda o peonaje asalariado indígena o con esclavos africanos, funcionaban con sus capillas e iglesias como parroquias o parte de parroquias. Además, las misiones, reducciones u otro tipo de pueblos de misión, constituían igualmente parroquias específicas con características propias. Había entonces gran diversidad de comunidades parroquiales, y comúnmente sólo se piensa en las minoritarias, las que había en menor número: la parroquia de blancos, urbana, clásica.

La parroquia es además la institución donde se articulan las estructuras eclesiásticas y las del pueblo cristiano. Es el lugar donde se reúnen las instituciones ministeriales y las que se han ido creando desde la base el catolicismo popular. Por ello, en la parroquia, no es sólo el párroco el agente único, sino que el pueblo es también agente, organiza actos, hace decir misas para estos o aquellos motivos, se reúne con finalidades propias.

En primer lugar, y aunque sea aparentemente un aspecto externo, impresiona todavía en el presente el esfuerzo en la construcción de las iglesias parroquiales, alguna de ellas inmensas (que después serán usadas como catedrales en muchos casos) y de arte refinado de la época. La *Recopilación* indica en su libro I, título II, ley 3:

> Las iglesias parroquiales se hicieren en pueblos de españoles, sean edificio durable y decente, y la costa que en ella se hiciere se reparta y pague dos tercias partes: la una de nuestra hacienda Real, la otra a costa de los vecinos encomenderos de los Indios, y la otra de los Indios que hubiere en ella y su comarca.

144. Ch. Gibson, *o. c.*, 133.
145. *Ibid*., 137.

En otra parte, ley 6, se manda:

> Mandamos... tengan mucho cuidado de que en las cabeceras de todos los pueblos de Indios, así los que están incorporados en nuestra Real Corona como los encomendados... se edifiquen iglesias donde sean doctrinados y se les administren los Santos Sacramentos, y para esto se aparte de los tributos que los Indios hubieren de dar a Nos y a sus Encomenderos cada año lo que fue re necesario.

Podemos ver entonces que en «pueblos de españoles» y en «pueblos de indios» las disposiciones eran análogas: la iglesia debía edificarse a costa de los tributos. Esto explica la belleza y originalidad del arte colonial latinoamericano[146].

Desde ahora debemos indicar que no existe un trabajo científico sobre la comunidad parroquial en la época colonial latinoamericana. Los trabajos son dispersos.

Deberíamos recordar, para dar una visión de conjunto, que a mediados del siglo XVIII había en México aproximadamente 844 parroquias, distribuidas de la siguiente manera: 202 para la arquidiócesis de México, 101 para Antequera u Oaxaca, 150 para Puebla, 120 para Michoacán, 90 para Guadalajara, 76 para Yucatán, 60 para Durango, 45 para Chiapas[147].

Y para dar un ejemplo, podemos ver que había parroquias propiamente urbanas y otras de población marginal: En Puebla de los Angeles (México), en el siglo XVIII había tres parroquias. La de la catedral, en su capilla del Sagrario, como se acostumbraba, para blancos, españoles y criollos, para mulatos e indios. Estos últimos, clases dominadas, tenían otra capilla propia. Había un sacerdote en lengua castellana y otro en lengua tlaxcalteca. La capilla de San Marcos fue organizada como parroquia en 1769. San José era la tercera parroquia, con casi la mitad de la ciudad. Los indígenas, tan numerosos en la zona, se organizaban alrededor de la ciudad en otras tres parroquias sustentadas por el clero secular. La de Santa Cruz (desde 1684), la del Angel Custodio (desde 1618) y la de San Sebastián, la primera de ellas desde 1546[148].

Veamos un poco más de cerca la parroquia de indios, ya que la parroquia de españoles es más conocida, y refirámonos de manera especial al tratado del obispo de Quito De la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de Indios*.

En primer lugar, y vista la cuestión desde la institución ministerial, el cura está en la parroquia «para que allí de su mano sus feligreses reciban los santos sacramentos como lo dice el Tridentino, *sess. 24, cap. 13 De reformatione*»[149]. Pero habrá que hacer diferencia entre párrocos de españoles y de indios:

> Se dice párrocos Doctrineros, porque al principio, cuando se descubrió este Nuevo Mundo, así los clérigos como los religiosos que con los primeros descubridores y conquistadores pasaron de España a estas partes, lo primero que hicieron con los Indios, después que tuvieron alguna noticia de su idioma, fue enseñarlos y catequizarlos en los misterios de nuestra Santa Fe... Se les ordenó que todos los días enseña en la doctrina a los indios, como se refiere el Conc. Limense 2, núm. 32, por estas palabras: Con precepto, que todos los Curas enseñen a los Indios valores y mujeres y muchachos no sólo en romance sino también en su lengua, el Padre Nuestro, el Ave María, y el Credo y los Mandamientos de

146. CEHILA tiene un proyecto sobre el arte cristiano latinoamericano.
147. Cf. M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* IV, 83.
148. Cf. M. Fernández Echeverría, *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla de los Angeles* II, México 1931, 229.
149. *O. c.* III, 2.

ESQUEMA 8.9

*Algunas Obras Pías en Venezuela**

Lugar de la donación	*Fundador*	*Año*	*Tipo*	*Jurisdicción*	*Finalidad*
Caracas	Catalina Mejia de Avila	1671	Hda. Chuao	Caracas	Hospital, Capitania, Dotes } en Caracas
Carora	Pedro Velásquez de Mendoza	1715	Casas y yeguas	Carora	Hospital en Carora
Caracas	Maria Marín de Narváez	1692	Hda. San Nicolás de Cocorote	San Felipe	Hospital y Hospicio } en Caracas
Caracas	Maria Muñoz de Narváez	1696	Efectivo	Caracas	Hospicio en Caracas
Caracas	Silvestre Mampalao y Soler	1706	Hda. Cumanibare	Barquisimeto	Dotes, Hospitales, Conventos } No especificado
Caracas	Domingo de Sosa	1744	Efectivo		Cofradia en Caracas
Maracaibo	Francisco Ortíz e Inés de Basto	1775	Casa y efectivo	Maracaibo	Hospital en Maracaibo
Carora	Pedro José Ferrer	1780	Tierras	Carora	Cofradias en Carora
San Sebastián de los Reyes	Sebastián Díaz		Hda. Cata	Valencia	Dotes. No espec.
Choroni	Diego de Ovalle		Hda. Choroni	Valencia	Dotes. No espec.
Carora	Bienes de las Cofradias		Hda. La Yagua, Hda. Agua Blanca, Hda. Sta. Bárbara, Hato en el sitio de San George, Hato El Cardonal, Hato Guediche, Atajo de yeguas	Carora	Cofradias en Carora y Escuelas
Pto Cabello	Maria Francisca Marrero		Casas	Pto. Cabello	Hospital en Pto. Cabello
La Guaira	Martín de Iriarte y Maria Josefa Gual	1817	Casas	La Guaira	Enfermeria para mujeres en La Guaira
Guanare	Pbro. Juan Luciano Alzuru	1819	Casa	Guanare	Casa de misericordia en Guanare
San Felipe	Manuel de Aguilar	1780	Hda. Candelaria	Macagua	Capellania en San Felipe
El Guapo	Rita Matamoros	1857	Hda. Managua	Barcelona	Misas en Barcelona
Choroni	Pedro José y Santiaga de Ovalles	1858	Efectivo	Choroni	Dotes. No espec.
Caracas	Ana Poleo de Landaeta	1863	Casa	Caracas	Misas en Caracas
Caracas	Simón Marciano de Malpica y Josefa de Ponte		Hda. Tocorón y efectivo	Villa de Cura	Colegio de Niñas en Caracas

* E. Tronconis de Veracoechea.

> Dios y de la Iglesia, de modo que lo tengan en la memoria. Y de esta primera y forzosa ocupación tuvo principio llamar a los Beneficios de indios *Doctrinas*, y a los párrocos *Doctrineros*[150].

En la época colonial se definía una parroquia en los siguientes términos:

> Parroquia no es otra cosa que una división del cuidado de sus ovejas, reducido a una Iglesia, donde concurren los feligreses a ser administrados, lo cual ha de tener señalado distrito, limitado con sus términos[151].

Puede observarse un sentido un tanto «externo» (templo, espacio) y un tanto «pasivo» de la comunidad («cuidado», «ovejas»). De todas maneras, queda bien indicado la cuestión que es, por parte del cura, una responsabilidad, una carga, un *officium*.

En todos los casos debe preceder una presentación del Patronato, para la elección del doctrinero, y un examen, en especial de la lengua de su doctrina. Por ello, cuando un religioso ha sido examinado en la lengua de una doctrina y fuera cambiado a otra de otra lengua, «ha de ser de nuevo examinado»[152]. Con el tiempo, a fines del siglo XVIII, especialmente dada la inspiración del «catolicismo ilustrado», como veremos, las doctrinas pasaron a manos de los seculares. Era necesario que el cura de indios «haya de tener edad de veinte y cinco años, y ser de loable vida y costumbres, y científico, lo que basta para ser pastor de almas»[153].

Es importante indicar lo estricto que se era en la cuestión de la lengua, dimensión a veces ignorada por los historiadores:

> Los sacerdotes que no saben la lengua de los indios, habiendo otros que la sepan, y cuando las aceptan, pecan mortalmente cuando pretenden *Doctrinas*[154].

A tal punto la cuestión es grave que, sin saber lengua y ocupando el beneficio en lugar de otro que la sabía, el nombramiento es nulo[155]. Pero hay algunos casos más difíciles, y es cuando hay muchas lenguas en una Doctrina:

> El padre Joseph de Acosta, consultado en el Perú, dice que en los repartimientos y Doctrinas donde hay muchas lenguas, como en Salinas, Moyabamba, Tucumán, Santa María del Puerto, en las Barbacoas, donde un solo cura doctrinaba dieziseis naciones, con otras tantas lenguas diferentes, cumplirá con su conciencia el Doctrinero que aprendiere dos o tres las más comunes entre ellos[156].

150. *Ibid*., 2.
151. *Ibid*., 3.
152. *Ibid*. , 6; Cf. *Recopilación*, I. I, tit. XV, completo con 34 Leyes: *De los religiosos doctrineros*, 131 s.
153. De la Peña Montenegro, *o. c.*, 8. Por «científico» debe entenderse que «muchas veces acontece que el que es menor en ciencia sea gigante en la virtud y prudencia, y como con esto edifica más que con la ciencia, así la virtud hace más digno» (*Ibid*.). En la obra de Ch. Gibson citada (p. 112), hay un cuadro interesante sobre la fundación de diversas parroquias mexicanas y su secularización (es decir, pasó a los «seculares»). Hay igualmente un cuadro de doctrinas en 1570 (p. 110), donde puede observarse que franciscanos y dominicos colocaban de 2 a 5 religiosos por parroquias, mientras que sólo uno (siempre) en las parroquias seculares, aunque en Huehuetoca hubiera para un secular 4.800 habitantes, tantos como en Tacuba (4.700) para 4 religiosos. En otro cuadro puede observarse, sin embargo, que llegan hasta 7 seculares para una ciudad como Xochimilco (p. 116).
154. De la Peña, *o. c.*, sec. IX, 21.
155. *Ibid*., sec. X-XII, 22 s.
156. *Ibid*., sec. XVI, 32.

Como puede verse, la solución no es fácil: se trata de aprender «dos o tres» lenguas.

Hay otro asunto que por inusual hoy no dejó de tener monta en el siglo XVI y siguientes. Se trata de la cuestión tratada en el concilio de Trento (significa que en Europa también era un asunto de significación), *ses. 25, cap. 15, De reformatione*, de si el hijo del cura puede ocupar, en el caso de ordenarse sacerdote, la doctrina de su padre; a lo que se responde que no podrá ocupar «ningún oficio aunque sea de canto»[157]. De la misma manera se condenaba hasta la excomunión, siguiendo el concilio Limense, el que el doctrinero juegue juegos de suerte[158].

De todas maneras, al correr de tiempo la Iglesia fue perdiendo parte de su autoridad espiritual sobre el pueblo de indios. «La incapacidad de la Iglesia para completar el programa de conversión tan fervorosamente iniciado puede atribuirse a diversas causas interrelacionadas. Entre el clero, el primitivo optimismo decayó y hubo reconciliación con otras clases españolas. La encomienda había servido en un principio a las órdenes mendicantes como algo que debía criticarse y como un foco de atención hostil; pero después de mediados del siglo XVI, los eclesiásticos aceptaron la encomienda y ya no pudieron mantener convincentemente su posición como defensores de la vida del espíritu en oposición a la opresión de los encomendados. Los principios eclesiásticos contra el trabajo forzado y la exacción de tributos parecían incompatibles con la propia necesidad de la Iglesia de tributos de mano de obra indígenas»[159]. El alejamiento de muchos indígenas de las doctrinas muestra la poca confianza en la estructura oficial y no se debió tanto a la disminución del personal eclesiástico, ya que mientras el clero aumentaba en número bajaba su autoridad. «Los números del clero en las diversas doctrinas registradas alrededor de 1670 indican que la proporción más alta, un clérigo por cada 130 familias, se logró en Santa, mientras que la proporción más baja, un clerigo por cada 4.800 familias se produjo en Huehuetoca. El número promedio de familias por cada clérigo fuera de la capital de México en 1570 fue de alrededor de 1,125, pero bajó a cerca de 380 a mediados del siglo XVII con el descenso de la población. En 1570 el clero superaba en número a los encomenderos alrededor de tres a uno, y a los corregidores alrededor de seis a uno»[160].

Sin lugar a dudas, la cuestión económica vino a alejar frecuentemente al doctrinero de su propio pueblo. Los condicionamientos de la estructura de la cristiandad comprometían igualmente la función parroquial, clave en la organización de la articulación de la Iglesia con la sociedad política en el nivel regional. Era, al fin, una parroquia de cristiandad, y no podía evadir su horizonte. Por ello, por ejemplo, la mano de la obra indígena para la edificación de los templos dependía de los caciques (como trabajo «voluntario») o del reclutamiento («forzado») cuando el poder de los caciques se fue debilitando. Cuando declinó la fidelidad de los indígenas en dichos trabajos, se fueron haciendo más odiosos, y el doctrinero comenzó a ser considerado como un encomendero, como un miembro de la clase dominante. Por otra parte los doctrineros debían recibir un salario: o de los encomenderos cuando servían su encomienda, o de los fondos reales cuando cuidaban de una comunidad «bajo

157. *Ibid*., sec. XX, 39.
158. *Ibid*., tratado XI, 125 s.
159. Ch. Gibson, *o. c.*, 115.
160. *Ibid*., 113.

la corona». Pero como, ya la hemos visto, el tributo se pagaba frecuentemente de la lista del cumplimiento del precepto (de comulgar y confesarse anualmente), para el indígena era lo mismo cumplir con ciertas obligaciones eclesiales que tener que pagar el tributo al Estado. Del tributo sacaba el clero lo necesario para su sustento, ya que no se cobraba al indígena diezmo (todo esto después de largas disputas entre religiosos y clérigos seculares).

Las comunidades indígenas tenían «caja de comunidad» para fiestas y otros fines religiosos, pero no se usaban para pagar al cura. De todas maneras había limosnas o contribuciones caritativas por parte de los ya pobres indígenas. Claro que, se pregunta el tratadista: «¿están en buena conciencia los curas que las pascuas encierran a los Indios que no ofrendan fundados en costumbre?»[161]. A lo que se responde que «las ofrendas han de ser voluntarias y libres y no por fuerza»[162], lo que nos muestra que acontecía frecuentemente que las limosnas u ofrendas eran exigidas:

> Y están estas imposiciones tan entabladas que a los indios que faltan y no ajustan la parte que les cabe, los azotan, y cobran por fuerza; no siendo debido por la tasa de la visita, no por estipendio, ni camarico, ni por sínodo, sino por costumbre antigua usada de muchos antecesores doctrineros. Pongo por ejemplo, en algunos Beneficios compelen a los Indios a que los Domingos... todas las personas que van a Misa, hombres y mujeres, chicos y grandes, cada uno lleve un huevo para el cura, y con tanto rigor... que hay pueblo en que juntan dos mil huevos cada Domingo de estos[163].

De todo esto se deduce que «la iglesia del período colonial tardío era una institución compleja y rica. Sus doctrinas recibían ingresos de rentas de tierras, hipotecas, cofradías, hermandades, organizaciones caritativas y otros fondos e inversiones, además de las contribuciones regulares de los miembros de la parroquia»[164]. Claro que había muchas diferencias: entre Tlatelolco que recibía 4.444 pesos de dichas atribuciones, y San Antonio de las Huertas en México sólo 62 pesos[165].

La parroquia era, sin embargo, el *lugar* de la distribución de los sacramentos[166], el lugar del culto oficial de la Iglesia, donde se cumplían los preceptos y donde se aprendía la «doctrina»; esta última cuestión la trataremos en la *sección II,1* de este capítulo.

La pila bautismal era un lugar central en la iglesia parroquial. Se bautizaba en la parroquia. Sin embargo, no fue así desde el comienzo. El obispo de la Peña expone en este largo texto el estado de la cuestión, que tiene un doble valor: explicar la cuestión, pero desde una teología latinoamericana del siglo XVII:

> Aquellos primeros apóstoles varones, hijos del seráfico Francisco, que tanto trabajaron en la Viña del Señor, y nueva Iglesia Indiana, viendo que eran pocos los ministros y muchos los que venían al gremio de la Iglesia pidiendo el agua del bautismo, consultaron con hombres doctos (particularmente con fray Juan Tecto, que lo era mucho por haber leído

161. De la Peña, *o. c.*, 1. I, trat. V, sec. VI, 83.
162. *Ibid*.
163. *Ibid*., trat. VI, sec. II, 86.
164. Ch. Gibson, *o. c.*, 129.
165. Cf. *Noticias de Nueva España en 1805*: Boletín del Instituto Nacional de Geografía y Estadística, época I/II (1864) 3-41, da una lista de ingresos de cerca de 1.800 parroquias.
166. Sería muy importante realizar un estudio de los *Manuales de administración de Sacramentos* tan numerosos (Cf. Streit, *Bibliotheca Missionum*, tomos citados arriba).

> Theología catorce años en la Universidad de París), si ¿sería lícito bautizarlos sólo con palabras y agua, dispensando en las ceremonias de la Iglesia? y fue común parecer de todos, que se podía dejar, porque juzgaron por imposible que un pobre sacerdote, aunque fuera de bronce pudiese en un día decir Misa, rezar el oficio divino, predicar, desposar, velar y enterrar, catequizar, aprender la lengua, ordenar y componer sermones en ella, enseñar a los niños a leer y escribir, examinar matrimonios y concertar a los discordes, defender a los que poco pueden, y bautizar mil personas, guardando con ellas las solemnidades del Bautismo. ¿Qué saliva había de bastar para ponérsela a tantos, aunque a cada paso fuera bebiendo? ¿En qué iglesia o templo los habían de meter de la mano, cuando se bautizaban en el campo, como en tiempo de San Juan a las orillas del Jordán? Y así por estas como por otras razones dispensaban en las ceremonias y bautizaban más de seis millones con agua y palabras no más[167].

Sobre el número de los bautizados, ciertamente en Nueva España fue muy elevado por la concentración demográfica que había, como hemos visto. «En una carta de Zúmarraga al Capítulo general de Tolosa, el 12 de junio de 1531, los franciscanos habrían bautizado desde 1524 más de un millón de infieles. Martín de Valencia, en su carta del 17 de noviembre de 1532 a Carlos V, indica como mínimo un millón doscientos mil bautizados para el período 1524-1532. Pedro de Gante, en otra carta del 27 de junio de 1529, habla de catorce mil bautizados por día. Y cuando en 1536, Motolinía redactaba el capítulo tercero de su *Tratado segundo*, se bautizaban en Tlaxcala de trescientos a quinientos niños. El evaluaba en cerca de cinco millones los indios bautizados entre 1524 a 1536»[168]. Esta última cifra no es absurda, porque la evangelización dio un gran salto adelante después de 1530, y según los cálculos demográficos de Cook-Borah bien pudieron bautizarse en México tal número de indígenas.

Las tareas del bautismo las cumplían hasta los mismos obispos:

> Yo bautizo tres días en la semana -decía el obispo de Tlaxcala, Julián Garcés el 26 de marzo de 1541-, y confirmo juntamente los que bautizo. Cada semana bautizo trescientos veinte o treinta, nunca menos de trescientos y siempre más, a donde tantos nacen sin comparación muchos menos mueren ¿qué gente habrá?[169].

El que se habían bautizado como cuatro millones es un número que se generalizó[170]. Si los franciscanos usaron métodos masivos, los dominicos no bautizaron en menor cuantía, convirtiendo también «en tropel»[171]. En Guadalajara, por ejemplo, el número fue altísimo, y sólo fray Juan de Tapia había bautizado unas diez mil personas, sin contar mujeres ni niños[172].

De todas maneras, en 1536 termina una época y comienza otra. Nos dice el tratadista en pastoral indiana:

> Pero después que vinieron a las Indias clérigos y religiosos de otras órdenes (que los franciscanos), hubo variedad de opiniones sobre estos bautismos, juzgando muchos que a los indios los debían bautizar con las ceremonias que usa la Iglesia en toda la Christiandad.

167. De la Peña, *Itinerario para párrocos de Indios*, I. III, trat. I, sec. X, 279.
168. R. Ricard, *La conquête spirituelle*, 112.
169. Carta que hemos citado en nuestra obra *El episcopado latinoamericano*, Apéndice documental, Doc. 10, n. 11 (tomo VIII, Sondeos 71, 1970, 144 s.).
170. Cf. García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México* II, México 1886, 178; J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* I, México 1870, 266.
171. Cf. *CODOIN-Am*. V, 454.
172. R. Ricard, *Études et documents pour l'histoire missionaire de l'Espagne et du Portugal*, Peigues, Louvain 1931, 51.

> Y llegó a tanto esta discordia e inquietud, que después de haber consultado a los obispos y prelados de las Indias, audiencias y letrados, sin determinar cosa llevaron la cosa al Consejo Real, y de allí al Pontífice, que lo era entonces Paulo III[173].

En efecto, el 1 de junio de 1537 Pablo III, con su bula *Altitudo divini consilii*, y no sin relación a la carta que le enviara el obispo de Tlaxcala Julián Garcés, dirimió la cuestión exigiendo que se cumplan cuatro condiciones para el bautismo de los indígenas: el agua del sacramento bendita, el catecismo y el exorcismo individual, la sal, saliva, cabello y candela aplicado a los bautizados, y el óleo de los catecúmenos puesto junto al corazón. La cuestión de fondo era la cuestión del catecumenado, institución abandonada hacía siglos por la cristiandad latina y a la que se refería el obispo de Michoacán, el Tata Vasco de Quiroga, quien fue el primero en exigir que se diese «buen catecismo» a los indios antes del bautismo.

De todas maneras, hubo que simplificar el ritual dadas las circunstancias:

> Atendiendo a la necesidad del tiempo abrevieron el exorcismo cuando fue posible, rigiéndose por Misal romano, antiguo, que traía inserto un breve oficio, y aún de aquel se abreviaron ciertas cosas, de aquí vino a tener principio el *Manual* que llaman *mejicano* -dice el obipo quiteño[174].

Los obispos, no se piense, no eran favorables al método rápido. El obispo de México, Alonso de Montúfar, decía en carta del 15 de mayo de 1556: «Nueva theología es menester para decir y creer que algunos de los adultos (bautizados) se salvan (entre los indios)»[175].

Y el obispo de Puerto Rico, Nicolás de Ramos, escribía igualmente en otra carta del 19 de enero de 1589: «No les sirvirá ser baptizados (a los indios de la Isla Margarita) que para mayor pena y tormento»[176].

Por Quito, el obispo Pedro de la Peña informaba continuamente: «En Yumbos se bautizaron y confirmaron más de veinte mil ánimas»[177]. «En Salinas bauticé y confirmé más de quince mil ánimas»[178]. «En Zamora bauticé otras más de seis mil»[179].

Y así podríamos ir por región hasta llegar al extremo sur del continente: «En la altura de 43 grados, cerca del Estrecho de Magallanes, bauticé algunos adultos y los casé de mis manos» -dice el obispo Luis J. de Oré, obispo de la Imperial[180].

Pasados los primeros tiempos de la evangelización en masa, el bautismo se impartió en las parroquias, con todas las exigencias rituales y con una catequización progresiva, colectiva, que durará siglos y que no ha concluido todavía en el siglo XX[181].

Por el bautismo entraban en la cristiandad, «y así bien podéis entrar en la iglesia, que es la Casa de Dios»[182]. Era fiesta solemne:

173. De la Peña, *o. c.*, 279.
174. *O. c.*, 280.
175. *AGI*, México 336.
176. *AGI*, Santo Domingo 172.
177. Carta del 4 de junio de 1580; *AGI*, Quito 76.
178. *Ibid*.
179. Carta del 2 de abril de 1579; *Ibid*.
180. Carta del 22 de febrero de 1627; *AGI*, Chile 60.
181. Para la cuestión del bautismo en Brasil, véase el tomo II/1, edición brasileña, p. 301 s.
182. De la Peña, *o. c.*, 281.

> Convocaban todos los pueblos comarcanos a aquel Pueblo donde había bautismo solemne, al enramaban las iglesias, los patios, las calles y las casas, sin que dejasen ramo verde en el bosque, ni flor hermosa en el campo. Poníanse en procesión todos los adultos que habían de ser bautizados, aderezados con las mejores mantas que tenían. Salían los ministros con sobrepellices y estolas, una cruz delante con acólitos y crismeras. Hacían los exorcismos del Manual romano y en acabado de bautizarlos, les ponían guirnaldas tegidas de flores[183].

La parroquia, por medio de los sacramentos restantes (confesión, eucaristía, matrimonio y extremaunción), articulaba las prácticas cotidianas de la cristiandad, y, en mucho, con aquel sentido tridentino de lo que se «recibe por la virtud y eficacia *ex opere operato*»[184]. Es decir, el sentido religioso de más de un sacramento residía más en su imcomprensibilidad que en su misterio. El mero hecho de ser celebrados en lengua latina alejaba completamente al pueblo, tanto español o criollo, indígena o esclavo, de su significación litúrgica original. Esta incomprensibilidad de la liturgia oficial es la causa principal del nacimiento y crecimiento del catolicismo popular. Podría decirse que había *dos prácticas religiosas paralelas*: la del cura de la parroquia, doctrina o misión, y la de los asistentes (más que participantes) o «consumidores del bien sagrado» (como diría Bourdieu) cuyo control escapaba a su dominio. Por desgracia, y en gran parte, estos sacramentos eran estructuras de poder del clero sobre el pueblo.

La *confesión*, con los padrones de confesiones anuales, con el conocimiento de lo que acontecía en la comunidad (conocimiento que permitía como hemos visto, hasta descubrir la organización de una rebelión indígena, por ejemplo), con el dominio de la subjetividad en su fuero interno; la *misa*, como liturgia que suplantaba totalmente al sacerdocio precristiano y reducía a los sabios de la antigua religión a simples hechiceros, y que exigía al pueblo, a los laicos, a una pasiva asistencia no participativa; la *extremaunción* que estaba estrechamente ligada al momento de la muerte, a la herencia de los bienes; el *matrimonio*, cuyo registro único se situaba en la iglesia; todo esto daba al clero cé un poder real, inmenso, sobre el pueblo. Era la manera concreta como la cristiandad se articulaba realmente con el pueblo cristiano dominado, en especial en el caso de las clases dominadas.

El sacramento de la confesión, en su práctica individual y privada tal como la se comenzó a acostumbrar en el mundo latino lejos ya de las prácticas primitivas de la Iglesia, era perfectamente aceptada por la república de se españoles, en uso en la Península. En cambio, para las comunidades indígenas y para los esclavos, esta práctica individualista nunca fue aceptada (hasta el día de hoy). De ello queda testimonio en los tratados de la época:

> No hay que reparar mucho en que esta gente (los indígenas) venga sin contrición (o dolor de las faltas), porque los más de ellos tienen *ignorancia invencible* de que el dolor es necesario para el valor del sacramento[185].

Pero ya que no vienen con dolor subjetivo ante el pecado, la cristiandad ideó un método pedagógico de creación de terror, de miedo, de espanto ante el pecado. Del «dolor subjetivo de la contrición» se pasó al «miedo objetivo del pecado». Y así se nos indica:

183. *Ibid*., 282.
184. *Ibid*., 49.
185. *Ibid*., I. III, tratado de la Confesión, sec. I, 293.

> El alma del pecador está como cercana de un ejército de perros, leones, toros, serpientes y otros fieros animales que la espantan con sus bramidos, y la despedazan con sus bocas, y la desgarran con sus uñas, y como gusanos la muerden, royendo la conciencia... Importa mucho para mover la voluntad de los ignorantes -dice el obispo quiteño- a que amen la virtud y aborrezcan el pecado, que no pierda de vista el entendimiento las penas del pecado en el infierno, y se las ha de pintar con espíritu y viveza, diciendo que el infierno es una caverna, y seno muy ancho... el suelo es un cieno de pestilencial olor, lleno de culebras ponzoñosas, donde estarán los condenados echados unos sobre otros... Vívoras y otras mil sabandijas ponzoñosas, que les estarán siempre mordiendo y chupándoles las entrañas e hinchándolos de ponzoña, ya con azotes terribles que les darán los demonios, como crueles verdugos y ministros de la Divina Justicia, y con prisiones y ataduras de grillos, cadenas y esposas, con que estarán aprisionados sin poder moverse[186].

No hemos citado el largo texto íntegro para no cansar al lector, pero hubiera sido bueno para comprender el método pastoral de la cristiandad de Indias para crear en los indígenas el «acto de contrición». Ya fray Pedro de Córdoba OP, compañero de Antón de Montesinos, había hecho tales descripciones del infierno en la introducción de su catecismo de 1520. Por ello «podrá usar (el doctrinero) para unos el miedo y con otros alentarlos a la virtud con la grandeza del premio que tienen los buenos en la Gloria, y para ambos intentos hallará muy vivas consideraciones en el primer tomo de las Meditaciones del padre Puente, el tratado de fray Antonio de Molina, y sobre todo en las Meditaciones de la muerte e infierno del padre Francisco de Salazar» -terminaba diciendo el obispo pastoralista[187].

De igual modo, la devoción subjetiva e individualista ante la eucaristía era casi inexistente entre los indígenas. Para la cristiandad «los indios son tan poco devotos de llegarse a la Mesa Sacrosanta del Altar que apenas hay alguno o muy pocos, fuera de la Pascua de Resurrección, que reciban este Sacramento»[188]. Para la cristiandad de Indias el sentido comunitario de la eucaristía había perdido sentido, no así para el indio que poseía un sentido colectivo de su religiosidad. Por ello, lo que para el español era accidente externo, para el indígena tenía sentido social e histórico. El esplendor del culto era, en la magnificencia de las fiestas litúrgicas, mayor causa de devoción que un fervor individual u subjetivo. Los altares iluminados, los tapices, las flores, y muy especialmente la música, eran el complemento eucarístico necesario.

En cuanto a la música, se usaron en los primeros tiempos todo tipo de instrumentos, los propios de cada cultura. La flauta, la corneta, la trompeta *real* y *bastarda*, el trombón, la jabela, la chirimía en México, la vihuela de arco, el atabal (especie de tambor), y muchos otros. Como en ciertas regiones se exceptúa a los músicos de pagar el tributo, hubo tal cantidad de ellos que habíase convertido en un problema social. Fuera de los oficios se habían transformado en «grandes holgazanes». El concilio mexicano de 1555 tomó medidas severas y prohibió instrumentos populares en el templo, sólo permitiendo el órgano como instrumento eclesiástico.

De todas maneras, la misa era la práctica central de toda parroquia. Celebrada cada día en las cabeceras o pueblos con parroquia, semanalmente en ciertas capillas centrales, mensual o anualmente en otras.

Mucha importancia tenía, como se ha indicado arriba, el sacramento de la extremaunción, que dice relación a toda la problemática de la muerte, sus

186. *Ibid*. , sec. XIII, 304-305.
187. *Ibid*., 305.
188. *Ibid*., trat. VI. sec. VI. 343.

cultos, el «campo santo» o cementerio junto a la iglesia parroquial, y la presencia del sacerdote que escuchaba frecuentemente la última voluntad del moribundo. La misma *Recopilación* indicaba por real cédula de Carlos V del 1 de mayo de 1543 que:

> Encargamos a los provinciales, prelados y otros religiosos y clérigos, que tengan mucho cuidado en los sermones, consejos y confesiones de dar a entender a los vecinos cómo deben principalmente tener atención en las buenas obras que hicieren y mandaren en sus últimas voluntades a aquella tierra, iglesias y lugares píos y personas pobres... [189].

Lo cierto es que en el momento supremo, «en algunos casos, cuando la persona sentía remordimientos de conciencia, durante su vida o en el momento de la muerte hacía un legado pío con el fin de subsanar en parte los errores cometidos»[190]. En efecto, las *obras pías* surgían frecuentemente en estas circunstancias y ligadas a la extremaunción.

Es así que el fiel cristiano que había sido bautizado en la pila bautismal de la parroquia terminaba sus días en el campo santo junto a los miembros de su familia que le habían antecedido. En los días de muertos o de los difuntos, era ese mismo cementerio objeto de un culto especial con prácticas que, ciertamente, el mismo cura no sabía interpretar ni explicar. La religión del pueblo cristiano de clases oprimidas, indígenas y esclavos, volvía a superponerse a la religión oficial de la parroquia de la cristiandad. Mientras una rendía culto a sus difuntos que volvían a la vida cotidiana, otra celebraba la misa en latín con el lejano rito romano.

5. *Los hospitales*

Esta institución es mucho más de lo que su simple nombre sugiere. No era sólo el lugar para curar enfermos. Era el centro de una comunidad indígena, el lugar desde donde se irradiaba un sinnúmero de prácticas de ayuda y solidaridad para el grupo.

Es necesario saber diferenciar claramente muchos niveles de vida comunitaria, que concuerdan con diferentes experiencias pastorales o estructuras ministeriales de la cristiandad indiana. En primer lugar las ciudades de españoles y criollos (tal como las hemos visto en la descripción de Vázquez de Espinosa). En segundo lugar las ciudades indígenas anteriores a la conquista (como México-Tenochtitlán, Cuzco, Tlaxcala, etc.). En tercer lugar, las comunidades constituidas entre indígenas plantadores (ni nómadas ni urbanos propiamente dichos) que fueron llamadas *reducciones*. Pero, y en cuarto lugar, dentro del horizonte de las culturas agrícolas altamente pobladas, se «redujeron» igualmente los caseríos dispersos a pueblos (en la América nuclear o en regiones circunvecinas) sin ser propiamente reducciones (ni *aldeamentos*). Estas comunidades fundadas por los misioneros con indígenas agricultores de alta civilización constituyeron las *doctrinas* propiamente dichas, y en ellas florecieron preferentemente los «hospitales» de los que queremos hablar brevemente.

Desde 1503 se había dado instrucciones reales a Nicolás de Ovando para organizar pueblos o villas, con cabildo indígena, con regidores y *hospitales*[191].

189. Libro I, tít. XVIII, ley 4, fol. 155.
190. E. Tronconis de V., *Las obras pías en la Iglesia colonial*, 4.
191. Cf. C. Viñas y Mey, *El estatuto del obrero indígena en la colonización española*, Madrid 1929, 142-144.

Y de allí en adelante en numerosas reales cédulas (de 1523, 1534, 1538 y otras muchas) se insiste en reunir a los indígenas en pueblos para que lleven vida «política» o de «policía» (civilizada).

Bartolomé de las Casas, lo hemos visto, había propuesto que se organizaran «comunidades» de aldeanos españoles e indígenas. Pero fue el oidor de la audiencia de México y primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, el que desde 1531 organiza lo que se denominarán después «pueblos hospitales». Uno estaba situado cerca de la ciudad de México, y otro junto al lago de Pátzcuaro en región de tarascos. Ellos incluían, fuera del edificio central reservado para los enfermos y la dirección del mismo[192], escuela, talleres de artesanías, casas particulares para los miembros de la comunidad y sus familias. Cada núcleo de casas denominadas familias tenían un patio central y una porción de terreno para cultivar lo que fuera menester para la familia. El hospital era el propietario de todas las tierras (como una *obra pía*) y de los animales, de donde vivían miembros, enfermos y asalariados externos. En el centro de todo conjunto había un patio con una capilla, abierta de ambos lados, de tal forma que los enfermos entraran por una puerta y los demás miembros por otra. Era en realidad una «comunidad cristiana con comunidad de bienes». Todo lo que se cosechaba se ponía en común y se repartía de la siguiente manera: en partes iguales para cada una de las familias; otra parte para el hospital y sus enfermos; se reservaba una tercera parte para los pobres, por si hubiere sequía para prever alguna hambruna. Los vestidos de todos los miembros eran muy simples, tanto entre las mujeres como entre los hombres. Todas las funciones era electivas. El miembro que no cumplía con sus deberes era expulsado de la comunidad sin miramientos. Estos hospitales de «la Santa Fe», como les denominó Vasco de Quiroga, serán los mejores ejemplos en su género.

Estos hospitales generaban en su rededor aldeas que iban creciendo con el tiempo. En otros casos, en especial, las tres órdenes (franciscanos, dominicos y agustinos, y muy especialmente estos últimos que sobresalieron por su capacidad organizativa de estos «pueblos» *nuevos*), se lanzaron a la organización *civilizadora*, de dichas comunidades urbanas, cuyo mayor esfuerzo se daba en el nivel *material* como eficaz signo evangelizador .

Entre los mixtecos, por ejemplo, el dominico Francisco Marín sobresalió por sus grandes obras. Entre los tarascos la obra del franciscano Juan de San Miguel. En Uruapán será el padre Ponce quien organiza los barrios siguiendo la cuadrícula renacentista, que era el modelo que se usaba en todo pueblo nuevo.

Estos pueblos o villas, construidos en torno a una plaza cuadrada donde se encontraba el convento de la orden y la iglesia, y cuyas cuadras eran trazadas rodeando dicha plaza, todo en forma cuadrangular y en ángulos rectos, que en algunos casos llegaban hasta treinta mil habitantes, como en el caso de Atotonilco en tiempo del padre Alonso de Borja, estaban enteramente bajo el poder de los religiosos, también en el nivel político, económico e ideológico.

Estas villas o pueblos eran *cristianos* desde su fundación. Su *tianguis* o mercado estaba bajo la custodia de los religiosos, quienes tenían igualmente poder sobre la *horca* (en el ángulo de la plaza, para cumplir con la justicia), el tribunal de justicia y la prisión del pueblo. La nueva comunidad, a veces de diferentes etnias indígenas, elegían sus gobernadores, alcaldes, regidores, fiscal mayor. Este último se encargaba del control de la vida religiosa.

192. Cf. M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* I, p. 414-417.

El hospital se situaba igualmente en la plaza central o en lugar principal, y cumplía las funciones indicadas, de algunos de los hospitales de Santa Fe del «Tata» Vasco.

Se nos dice que «el caso de los hospitales tal vez sea el más elocuente. Sólo en México, entre los siglos XVI y XVII, se fundan ciento cincuenta y nueve, en su inmensa mayoría a iniciativa de seglares, incluidos de manera especial los indígenas. Desde los grandes hospitales fundados a su costa por Hernán Cortés, de los cuales el de la Concepción es dotado con un patrimonio de 40 mil ducados, hasta los de 12 mil ducados que exhibe la Ciudad de Los Reyes, en todos ellos se manifiesta la generosidad y el interés seglar. En Tajimarca, don Andrés y otros caciques fundaron en 1550 uno para indios y otro para españoles; nueve años más tarde los naturales de Jacona sustentan el hospital y el convento de San Agustín, donándoles estancias, molinos, ganado y tierras de pan llevar; en 1533 don Pedro Cuiniharángary y su mujer dotan el hospital de Santa Fe con valiosas tierras y el cacique Nicolás, al de Huiramángaro. Han hecho los indios -advierte Motolinía- muchos hospitales donde curan los enfermos y pobres, y de su pobreza los proveen abundantemente, porque como los indios son muchos, aunque dan poco, de muchos pocos se hace mucho, y más siendo continuo, de manera que los hospitales están bien proveídos, y como ellos saben servir tan bien, que parece que para ello nacieron, no les falta nada, y de cuando en cuando andan por toda la provincia a buscar los enfermos»[193]. Como muestra G. Guarda estos hospitales son, en gran parte, obra de seglares, de laicos.

Era tanta su importancia, que en la *Recopilación*, libro I, título IV, se dedica casi exclusivamente a la cuestión de los hospitales:

> Encargamos y mandamos a nuestros virreyes Audiencias y gobernadores, que con especial cuidado provean que en todos los pueblos de españoles e indios de sus provincias y jurisdicciones, se funden hospitales donde sean curados los pobres enfermos y se exercite la caridad cristiana[194].

Es evidente que estos hospitales eran tanto «de españoles como de indios»[195], y que en realidad funcionaban como una especie de seguridad social mancomunada, ya que había aportes sistemáticos para poder tener derecho a ellos:

> Porque los Indios de Perú pagan un tomín para su hospitalidad (léase: hospitalización), que entra en poder de ellos corregidores y alcaldes mayores de sus pueblos, y se gasta el noveno y medio, que según la erección de cada iglesia está aplicado para su curación en los hospitales de cada ciudad y padecen mucha necesidad los que viven fuera de ellas... [196].

Se trata entonces de una institución relevante de asistencia al pueblo, que merecerá en el futuro un estudio sistemático.

193. G. Guarda, *o. c.*, 159-160.
194. Ley 1, fol. 23.
195. *Ibid*., ley 5.
196. *Ibid*., ley 7.

II. NIVEL IDEOLÓGICO EN LA VIDA DE LA CRISTIANDAD

Consideraremos sólo algunos aspectos de la compleja estructura ideológica de la vida cotidiana del pueblo cristiano en la época colonial latinoamericana. Por una parte, será importante referirnos al inicio de la vida de la fe a través del aprendizaje del catecismo, instrumento pedagógico por excelencia de la cristiandad, y algunos otros métodos de enseñanza de la época. Las escuelas, colegios, seminarios y universidades, en cambio, formaban los cuadros de las estructuras eclesiásticas propiamente dichas. La teología era el nivel explícito y académico de la autoconciencia de la cristiandad misma en su ideología de fondo. Por último, el aparato de control en esta instancia, aparato eclesiástico pero igualmente político o estatal, el santo oficio de la inquisición, no puede olvidarse. Con él se cierra, de alguna manera, la estructura en el nivel de justificación de toda la totalidad histórica concreta latinoamericana en la época colonial. El nivel del arte del barroco por ejemplo, lo postergamos para que sea expuesto en otro proyecto de CEHILA sobre la *Historia del arte cristiano latinoamericano*.

1. *El catecismo y otros instrumentos pedagógicos de enseñanza*[197]

El aprendizaje del cristianismo, de la praxis cristiana, se efectuaba en la Iglesia primitiva en la vida misma de la comunidad cristiana de base, en las ciudades que orillaban el Mediterráneo. Igualmente en la cristiandad colonial latinoamericana es en la comunidad familiar o comunal, en la parroquia, en la ciudad donde se «aprendía» a ser cristiano.

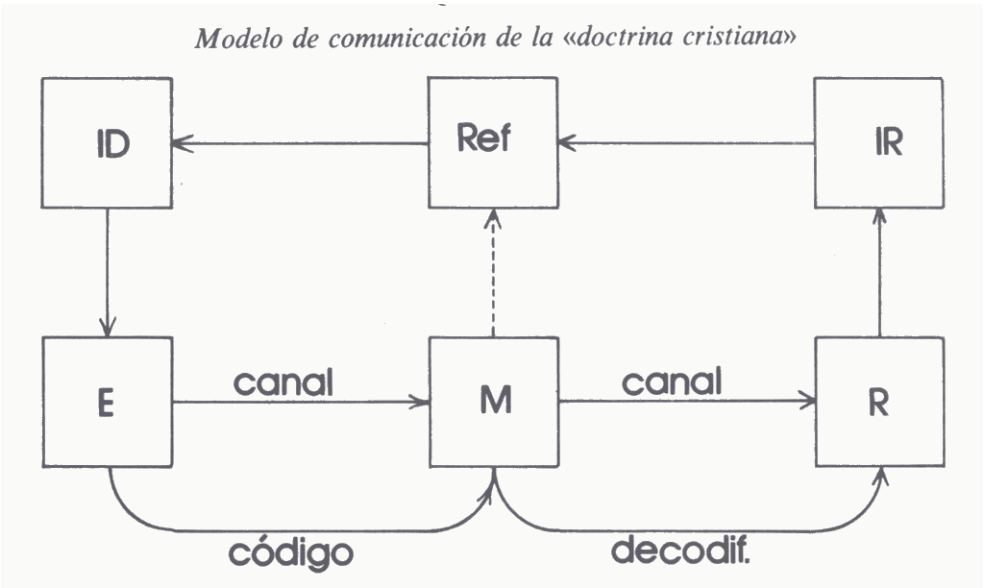
Así el cura de indios tenía por obligación fundamental la exigencia «de enseñar la Doctrina Cristiana a los Indios»[198]. Si había «doctrineros» era porque enseñaban la «*doctrina* cristiana». Claro que la *doctrina* no era sólo ni principalmente el catecismo. La doctrina era la totalidad de explicaciones o estructuras ideológicas que la Iglesia ministerial, por sus estructuras explícitamente docentes, organizaba en vista de *informar intelectualmente*, pero también formar existencialmente en toda la vida, al pueblo cristiano, sean españoles, mestizos o mamelucos, indígenas, esclavos negros, mulatos, zambos, etc. La totalidad de la población recibía una cierta «información» por diversos canales.

La «doctrina cristiana» (ID: información doctrinal), es codificada por un doct.rinero o predicador (E: emisor) en un cierto mensaje (M), sea oral, escnto, representado teatralmente o en pintura. Para la trasmisión entonces

197. Recuérdense entre los primeros la *Doctrina christiana en lengua mexicana*, escrita por Pedro de Gante (1486-1572), editada en Amberes en 1528 (posteriormente por Juan Pablos, México 1553; de la edición de 1547 no hay ejemplar completo). O la obra *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios*, de Pedro de Córdoba, editada en México en 1544. O *Manual de adultos* de 1539 editada por Juan Gromberger, México 1540. De todas maneras, véase una lista importante en Streit, *Bibliotheca Missionum* II, 51-53, 61-62, 108, 287-330, 380-382; para el Brasil, vol. 11, 331-359; además 678-738, 765-771. También hay referencias en vol. III/349-421, para Brasil 422-446, e Hispanoamérica en p. 447-454, 688-723 y 1007-1008. Enorme cantidad de referencias.

198. De la Peña Montenegro, *o. c.*, I. I, trat. IV, 61.

ESQUEMA 8.10



del mensaje usa un cierto canal (el púlpito en la predicación, la impresión escrita como catecismo o folleto, etc.). El pueblo cristiano, el indígena o español, recibe (R: receptor) el mensaje que debe decodificar en sus propios códigos de los cuales la lengua, las estructuras mentales de la cultura, los usos, son las pautas principales. Una vez que ha decodificado el mensaje aprende la «doctrina cristiana» (ID) como información recibida (IR), que dice referencia (Ref. : referente) a la realidad de la experiencia cristiana: lo que contiene la «doctrina cristiana».

En la cristiandad el pueblo cristiano era educado continuamente en su vida cotidiana. Para ello los párrocos, seculares o religiosos, los doctrineros, tenían una obligación fundamental:

> Entre las obligaciones que tiene el cura para con sus feligreses, la que más debe continuar , es enseñarles la Doctrina Christiana, enseñándoles lo que deben creer y obrar para salvarse[199].

Es una obligación que se debe cumplir aun en caso de «temor de la muerte»[200], o en casos extremos cuando todavía los indígenas no han sido «civilizados»:

> Para evitar, pues, con prudencia estos peligros, podrá el Doctrinero ir acompañado de muchos indios, los más fieles, y ministros de justicia, y algunos españoles... pues hay muchas veces donde están tan caribes y bárbaros, como en su gentilidad[201].

A la doctrina se los llamará por la campana, aunque algunos no asistan «por gusto de los encomenderos»[202]. Y aunque algunos recomienden el castigo de azote para los que no asisten, indica el obispo:

199. *Ibid*., 61.
200. *Ibid*., 63.
201. *Ibid*., 63.
202. *Ibid*.

> Lo mejor es usar del que algunos grandes Doctrineros daban, cuando viéndoles tiernos en la fe, en vez de azotes, galeras, excomuniones, anathemas, horca o poner a Indio en tres palos, era mostrarle el rostro triste, más o menos conforme el delito... no recibir el huevo, el plátano (la limosna) o lo que traía *para ver la cara al Padre*, como ellos dicen[203].

Si la doctrina contenía todo lo necesario para salvarse, en realidad era aprendible sólo desde el momento que tenían «capacidad para distinguir el bien del mal moral», y no sólo «pleno discurso y suficiente uso de razón»[204]. Y por ello hasta pasados «los diez años ordinariamente hay poca capacidad para conocer la obligación de la Misa, lo que excusa el pecado mortal en no oír Misa»[205].

Pero se entendía por el acto esencial de la doctrina la enseñanza del catecismo:

> Es muy breve y clara la resolución de lo que en esta Sección se pregunta, pues el Concilio limense II, p. 2, núm. 32 y 33, lo tiene dispuesto por las siguientes palabras: «Con precepto que todos los curas enseñen a los indios, varones y mujeres y muchachos, no sólo en romance sino *también en su lengua*, el Padre Nuestro, y el Ave María, el Credo y los Mandamientos de Dios y de la Iglesia, de modo que tengan en la memoria, y los adultos de ser bautizados y también que entiendan lo dicho, conforme a su capacidad, y recen a menudo las oraciones, especialmente el Credo y Padre Nuestro en los tiempos que se juntan en la Iglesia, y cuando se acuestan y levantan de dormir»... Esta doctrina la debe enseñar el Doctrinero todos los días a los muchachos y muchachas obligándolos a que acudan a ella, hasta que tengan diez años... y si el Doctrinero dejase de enseñar la Doctrina, como lo dispone el Concilio, peca mortalmente[206].

Lo cierto es que cada misionero de la primera hora tenía un esquema aproximado de lo que enseñaba a los indios. Su canal normal era la lengua oral, al principio en español (o en portugués) y por medio de niños varones que aprendían la doctrina y la enseñaban primero a las muchachas y después a los adultos en su lengua. Pero, lentamente, los misioneros comenzaron a predicar en la lengua de los indígenas.

Fue en México, y no en las Antillas, donde se imprimió el primer catecismo. Hubo dos en la primera hora, uno corto y otro largo. El catecismo corto fue de fray Alonso de Molina, franciscano, y se denominó *Doctrina cristiana breve*, en castellano y náhuatl, impreso en México en 1546. El mismo fraile publicará en 1555 un *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*. En la Junta de obispos de 1546 se recomendaba esta *doctrina*. El autor tenía conciencia que se trataba de una adaptación de los catecismos existentes en la Península ibérica. Ello nos llama a reflexión. En realidad no hubo, sino con excepciones y veremos una de ellas, doctrinas adaptadas para el mundo distinto y original de los amerindianos. Sino sólo traducciones a lenguas indígenas de una estructura catequética hispánica o portuguesa. No hubo entonces un esfuerzo doctrinal. La cristiandad indiana copiaba en esto los esquemas ya fijados, esclerosados, de la cristiandad ibérica. La *Doctrina cristiana breve* mexicana del 1546 copiaba en parte la estructura de la *Doctrina pueril* de Raimundo Lulio[207] .En el siglo XV, y dirigido para musulmanes, el jerónimo fray Pedro de Alcalá escribió también una *doctrina*. Lo cierto es que

203. *Ibid*. , sec. 3, 64.
204. *Ibid*., sec. 6, 67.
205. *Ibid*., 68.
206. *Ibid*., sec. 9, 69-70.
207. Cf. J. H. Probst, *Carèctere et origine des idées du bienhereux Raymond Lulle*, Toulouse 1912, 176-189; véase R. Ricard, *o. c.*, 125.

la *Doctrina* de Molina tenía la siguiente temática dividida en dos, partes (y no tres como la de Lulio, que eran: educación religiosa, moral y científica), que son las siguientes: En la *primera parte* se trataban ocho cuestiones (el signo de la cruz, credo, padre nuestro, ave María y *Salve regina*; catorce artículos de fe: siete sobre la divinidad y siete sobre la humanidad de Jesucristo; los diez mandamientos, los cinco preceptos de la iglesia, los siete sacramentos, el pecado: venial, mortal, los siete capitales y la confesión general). En la *segunda parte*, para los más adelantados, nueve cuestiones (las virtudes cardinales y teologales, las obras de misericordia, los dones del Espíritu santo, los sentidos, las facultades del alma, los enemigos del alma, las beatitudes, los cuerpos gloriosos y los deberes del padrino del bautismo).

No tenía ninguna originalidad ni significa ninguna adaptación para la realidad americana (aunque fuera en náhuatl). La obra de Zumárraga, *Regla cristiana breve*, como hemos visto, no era en realidad un catecismo sino una obra para conducir espiritualmente a los ya avanzados.

Por el contrario, la *doctrina larga* fue escrita por Pedro de Córdoba, el que fuera de la comunidad dominica en Santo Domingo en tiempos de Montesinos, editada en castellano en 1544 y en náhuatl en 1548, e igualmente recomendada por la Junta de 1546. Se denomina *Doctrina christiana en lengua española y mexicana*, editada por Juan Pablos en 1548, y mandada imprimir por el mismo Zumárraga, conteniendo 156 folios. La obra está dividida en sermones. Esta obra clásica tiene como introducción un *Confiteor*, y los sermones se distribuyen de la siguiente manera. El primero sobre los mismos misioneros:

> Amados y muy queridos hijos míos. Sabed y tened por cierto que nosotros los religiosos os amamos de todo nuestro corazón y voluntad. Y por este amor que os tenemos venimos con muy grandes trabajos desde muy lejanas tierras, pasando muy grandes mares con muchas tempestades y peligros de muerte por veniros a ver a estas vuestras tierras... [208]

Luego, del sermón segundo al cuarto trata de la divinidad creadora providente, trinidad. Del sermón quinto al décimo del paraíso terrestre y Adán y Eva, de la inmortalidad del alma, del pecado original, de los demonios, del pecado y penitencia, del juicio final. Del sermón, once al diecisiete trata de Jesucristo: encarnación, nacimiento, pasión y muerte, resurrección, ascensión y nuevamente el juicio final. Siguen tres sermones sobre los mandamientos, siete sobre los sacramentos, dos sobre las obras de misericordia, y los diez últimos sermones sobre diversas cuestiones: el purgatorio y el infierno, la virginidad, la iglesia católica y el sumo pontífice, la cruz, el bautismo y otras doctrinas, terminando con la oración dominical, la *salve* y el ave María.

Más adaptado que el anterior, de todas maneras es sólo una aplicación de la doctrina tal como se enseñaba en la Península ibérica.

Debemos recordar, además, que en 1561 aparece en Portugal el catecismo de Marcos Jorge, que tendrá mucha influencia. Pero no será sino hasta 1566, con la aparición del catecismo romano tridentino[209] que la catequesis se irá unificando progresivamente. Y esto muy especialmente, ya no sólo en México desde la primera parte del siglo XVI, sino igualmente en América del sur ,

208. Folio XI, rev.

209. *Catechismus ad parrochos ex decreto Sacr. Concil. Tridentini*, en cuya edición del 1781, editado por J. de Ibarra en Mantuae, y cuyos capítulos centrales son: *De symbolo apostolorum, De sacramentis, De praeceptis decalogi, De oratione dominica*, con 495 páginas.

donde el III concilio peruano de santo Toribio hizo imprimir una *Doctrina cristiana y catecismo*, de 94 folios, editado por Antonio Ricardo en Lima en 1583, elaborado en gran parte por José de Acosta, el gran teólogo jesuita del concilio[210]. Este catecismo era concebido como «un catecismo más breve para *rudos*»[211], «y en su lengua». Es interesante anotar que aún en 1944 se indicaba a los párrocos del Perú que se «siga el catecismo de santo Toribio»[212], fecha en la que todavía se usaba dicho catecismo.

Muy pronto aparecieron también otros catecismos, ahora venidos de España, y que se impusieron en la población española, criolla y mestiza. En primer lugar el *Catecismo y exposición en breve de la Doctrina Cristiana* de Gerónimo de Ripalda (1537-1618), editado por primera vez en Hurgos en 1591, y que tuvo en México innumerables ediciones213. En 1599 aparecía el *Catecismo de la doctrina cristiana* de Gaspar Astete (1537-1601), jesuita que estudió en Salamanca, y que había escrito en 1594 su obra espiritual sobre *El gobierno de la familia y estado del matrimonio*, de amplia divulgación entre laicos.

Hubo muchos otros, pero deseamos todavía recordar el Catecismo para uso de los párrocos, hecho por el IV concilio provincial mexicano, publicado por el conocido impresor J. de Jáuregui en 1772, en México, con 504 páginas, y que contenía: De lo que debemos creer (desde la p. 3), de los sacramentos (desde p. 53), de lo que se ha de obrar (mandamientos, preceptos, obras de misericordia, pecados capitales, virtudes cardinales o teologales, dones del Espíritu santo, desde p. 157), y de lo que se ha de pedir (desde p. 405).

Todos ellos, de todas maneras, nunca fueron catecismos adaptados a la realidad del indígena, tampoco del esclavo, y ni aún a la realidad americana para blancos y criollos.

Pero hay excepciones y queremos referirnos a una de ellas. Fray Gonzalo Lucero, misionero entre los indios mixtecos, tenía un método catequético propio. Lentamente, sin apuros, paso a paso iba explicando a los indígenas la doctrina. Comenzaba por los aspectos negativos, para probar a los indios que adorar al sol, la luna y las estrellas no era racional, dándole explicaciones cosmológicas y astronómicas. Claro es que les informaba sobre los conocimientos de la época, y por ello sobre una esfera pintaba los astros y les indicaba cómo dicha esfera daba vueltas alrededor de la tierra (según los estudios precopernicanos o anteriores a Galileo). Lo cierto es que dichas esferas y astros obedecían la ley de Dios pero no eran divinas. En esto se asemejaba a los padres apologistas contra las teologías helenístico-romanas. Dios era entonces el primer motor cósmico, creador del cielo y la tierra, de los seres vivientes y del hombre. Dios daba a los méritos el cielo y a las culpas un castigo ejemplar. De allí mostraba la inmortalidad del alma, el paraíso, el infierno y la redención. Usaba grandes figuras pintadas dejándolas expuestas en lugares públicos, y explicando en ellas toda la doctrina.

En una de estas pinturas se representaba un río y un lago («grandes aguas»)[214], donde navegaban dos canoas. Una, llena de indígenas hombres y

210. Cf. J. Castillo Arroyo, *Catecismos peruanos en el siglo XVI*, Cuernavaca 1967.
211. Prólogo de la *Doctrina cristiana* de 1583, p. 5, reverso.
212. Cf. Amigo del Clero (Lima) 1430 (julio 1944) 12.
213. Hemos podido consultar, entre otras, la editada por Pedro de la Rosa, Puebla 1808, 188 páginas; y todavía en 1877 aparecía el *Catecismo del padre Ripalda*, ampliamente comentado por Santiago García Mazo, C. Bouret, México, 444 páginas.
214. Cf. R. Ricard, *o. c.*, 130.

mujeres, con cilicios y disciplinas, orando acompañados por ángeles con ramos en las manos. Iba hacia el paraíso salvando obstáculos que los demonios le anteponían. La otra canoa iba con indígenas borrachos plenos de vino, peleando, matándose unos a otros, cometiendo actos deshonestos. Esta canoa iba en dirección del infierno, con sus demonios y llamas de vivos colores.

En realidad era un tomar en cuenta las creencias prehispánicas de las pruebas que debían cumplir las almas después de muerta la persona. Estas creencias, presentes en todas las culturas prehispánicas desde las zonas del sur hasta los aztecas y «chichimecas» en el norte, eran entonces evangelizadas e insertas en una cierta visión cristiana de la época. No era en este caso sólo traducir un catecismo, sino adaptarlo al mundo simbólico comprensible para el mundo precristiano.

Los agustinos por su parte no fueron, como los franciscanos o dominicos, particularmente creativos en cuanto a la catequesis. De todas maneras, reunían cada mañana a los indígenas en el atrio de las iglesias. Al comienzo, en especial a los niños, les daban dos sesiones diarias de catecismo (a la mañana y a la tarde), hasta dos horas en cada una de ellas. Con el tiempo se fue disminuyendo la duración. En los *pueblos de visita*, cuando no había religiosos nombraban un *fiscal* que tenía plena responsabilidad en la enseñanza de la doctrina.

Un método pedagógico de la mayor resonancia fue el *teatro* o los autos *sacramentales* que los mismos misioneros sugirieron, pero que frecuentemente los mismos indígenas compusieron en sus propias lenguas, y con elementos de sus propias culturas. Es una de las mediaciones evangelizadoras que deberían ser estudiadas más detenidamente, dado el carácter visual de la memoria indígena, y por el dramatismo que imprimían a la representación de los relatos que se presentaban al público, a veces muchos miles, tanto indígenas como españoles.

En las culturas prehispánicas existían representaciones que se asemejaban al teatro, por ejemplo entre los aztecas, pero en la época colonial podríamos decir que surgió un nuevo género de representaciones religiosas, que frecuentemente estuvieron relacionadas a la iniciativa de los franciscanos. Entre ellas caben citarse la *Toma de Jerusalén*, que se representaba en Tlaxcala, o el enfrentamiento de «moros y cristianos» (y los indígenas en favor de los cristianos), la *Tentación de Jesucristo*, la *Predicación de san Francisco a los pájaros*, el *Sacrificio de Abrahán*, la *Adoración de los reyes*, el *Juicio final*, la *Caída de Adán y Eva*, y muchas otras[215].

Bartolomé de las Casas relata que en un caso, el *Juicio final*, delante del virrey Mendoza y del obispo Zumárraga, más de ochocientos actores representaron el auto sacramental, desempeñando sus roles a la perfección[216]. Se llegaba en algunos casos hasta representar cuatro autos en una festividad. En la de san Juan Bautista de 1538, tal como relata Motolinía en su *Historia de los indios de Nueva España*[217], a la mañana temprano se comenzaba por la

215. Sólo para México cabe recordarse: *Adoración de los Reyes en lengua mexicana*, Florencia 1900; *Sacrificio de Isaac en lengua mexicana* (*1678*), Florencia 1899; *Destrucción de Jerusalén, escrita en el siglo XVII*, Florencia 1907; *Comedia de los Reyes*, Florencia 1902. Cf. J. García Icazbalceta, Representaciones religiosas de México en el siglo XVI, en Opúsculos varios II, México, 307-368; Francisco A. de Icaza, *Orígenes del teatro en México*: Boletín de la Real Academia Española II (1915) 56-75.

216. Cf. Apologética historia III, Madrid 1958, 150 s.

217. L. I, cap. 15.

anunciación a Zacarías del nacimiento del santo, la que duraba una hora; la anunciación de nuestra Señora, que también duraba una hora; la visitación de nuestra Señora a Elizabet. Después de la misa se representaba el nacimiento de Juan Bautista.

Es evidente que los indígenas participan en este tipo de teatro no sólo como los actores de auto sacramental, pero incluyendo a sus respectivos pueblos en los actos del pasado. Así en la *Toma de Jerusalén* en el momento de tomar la plaza contra los musulmanes, los escuadrones de tlaxcaltecas tras el estandarte y protección de san Hipólito (su patrón), junto a los españoles con el de Santiago, vencían a sus enemigos. De la misma manera los misioneros modificaban a veces los relatos bíblicos cuando no eran muy edificantes para las noveles comunidades cristianas. Así, por ejemplo, como todavía los indígenas estaban muy cerca de sus antiguas tradiciones de poligamia, en el *Sacrificio de Isaac*, Agar, la concubina de Abrahán, no aparecía como tal, ni se entendía cómo era que su hijo Ismael era hermano de Isaac. De la misma manera, cuando en la *Destrucción de Jerusalén*, del relato valenciano de Pedro Pascal, cuando las madres hambrientas llegaron a comer a sus propios hijos, desaparecen estas escenas en el texto nahuatl, porque estaban igualmente frescas las imágenes de los sacrificios humanos y del comer sus cuerpos ritualmente.

Era tal la impresión entre los que asistían, que cuando caen Adán y Eva en el pecado, el público estallaba en llanto. «Y así muchos de ellos tuvieron lágrimas y mucho sentimiento, en especial cuando Adán fue desterrado y puesto en el mundo»[218].

Por todo ello podemos comprender que se dijera que «tengo larga experiencia -decía un franciscano en 1599, Juan Bautista- que con las comedias que de estos y otros ejemplos he hecho representar las Cuaresmas, ha sacado nuestro Señor por su misericordia gran fruto, limpiando y renovando conciencias envejecidas de muchos años en ofensa suya»[219].

Todavía en nuestro tiempo, con las *pastorelas* y las representaciones de la semana santa, siendo estas teatralizaciones no sólo famosas en diversas partes de América latina sino igualmente en Filipinas, se sigue mostrando popularmente el fruto de aquella catequización primitiva.

2. *Diversas instituciones educativas*

Hemos ya indicado que en la cristiandad de Indias la Iglesia tenía la hegemonía absoluta en el nivel de la educación. Esta se impartía fundamentalmente con la misma doctrina, de manera que enseñar el catecismo a los niños y enseñarles a leer y escribir iba frecuentemente a la par. Junto al aprender el catecismo y el leer y escribir, se contaba y cantaba. Aritmética y gramática muy simples pero que sobrepasaban en mucho la que en ninguna otra colonia de la época se intentaba. Recuerda Clarence Haring que en Francia la enseñanza se extendió al nivel primario al pueblo en parte y sólo desde 1789, mientras que en América se obligaba a cada municipio, aunque indio, a tener su escuela primaria[220].

218. Cf. Motolinía, *o. c.*
219. Cita Fr. Pimentel, *Historia crítica de la poesía en México*, México 1892, 127.
220. Cf. *El imperio hispánico en América*, 215-240; A. Egaña, *Historia de la Iglesia española en América* II, p. 598 s. y 1072 s.

ESQUEMA 8.11

Niveles y tipos de enseñanza

<table>
<tr><th colspan="5">TIPOS DE ENSEÑANZA</th><th>Niveles</th></tr>
<tr><td colspan="5">Catecismo
Doctrina</td><td>I</td></tr>
<tr><td colspan="3">Colegios o escuelas primarias
de criollos y españoles (varones y niñas)</td><td colspan="2">Colegios de hijos de caciques
e indígenas (varones y mujeres)</td><td>II</td></tr>
<tr><td colspan="5">Colegios o establecimientos
preparatorios para estudios superiores.
Instituciones de Segunda Enseñanza</td><td>III</td></tr>
<tr><td>Colegio
Seminario
Conciliares</td><td>Colegios o
Escuelas
Catedralicias *
(Maestrescuela)</td><td>Colegios
Misionales de
la Propaganda
Fide (OFM, etc.)</td><td>Colegios
Universitarios
de los jesuitas
u otras Ordenes</td><td>Facultades
con Bachillerato
y licencia
en artes y teología</td><td>IV</td></tr>
<tr><td colspan="4"></td><td>Grados
de Maestro
y Doctor</td><td>V</td></tr>
</table>

Nivel I. Enseñanza común o universal cristiana
Nivel II. Primeras letras
Nivel III. Preparatorias sin reglas fijas (optativas)
Nivel IV. Nivel de tercer grado o universitario
Nivel V. Universidades propiamente dichas (sólo Lima y México en 1553)

* En las catedrales debía haber un lector de teología según el Concilio limense II, capítulo de españoles, cap. 73.

a) *La primera enseñanza*

El primer esfuerzo educacional sistemático, a manera de escuela primaria, se llevó a cabo en México en 1523, gracias a la labor ejemplar del primer maestro en América: Pedro de Gante (1480-1552), primo del emperador Carlos V, que llegó en dicha fecha a México, donde siempre residió, sin volver a la Península, mero lego franciscano que nunca quiso alcanzar el sacerdocio por humildad y fundó en Tezcoco un centro de formación para niños indígenas (dándose prioridad siempre a los hijos de caciques). Fue el mismo quien posteriormente fundó la gran escuela franciscana en San Francisco el Grande en México, que dirigió durante 40 años, y donde asistían más de mil alumnos[221].

En 1525 era uno de los doce apóstoles franciscanos, Martín de Valencia, quien funda un colegio en México, y en 1531 se organiza otro en Tlaxcala por el franciscano Alonso de Escalona. Podría decirse que esta orden se especializó en colegios primarios, numerosos entre ellos para indios. Los jesuitas, en cambio, tenderán a organizar colegios preparatorios para la universidad y universidades (en este último nivel los dominicos también trabajarán activamente).

La escuela era concebida como una dependencia adjunta al convento franciscano, al mismo tiempo que la doctrina catequética, dividida frecuentemente (sobre todo en las grandes culturas indígenas de México, la región maya, chibcha y entre los incas del Perú) entre niños de la aristocracia indígena y la «genta baja». En el siglo XVI la enseñanza de los indígenas era en su propia lengua, en nahuatl, maya, aymara o quechua, y no en castellano. Esto presentaba una dificultad para enseñar a leer, ya que había que adoptar un nuevo alfabeto. Pedro de Gante, en la escuela de Tezcoco, enseñaba las letras usando objetos que los niños pudieran ver: la A era un compás invertido y una escalera; la B una especie de guitarra; la C una herradura de caballo. Procuraba además que la primera letra fuera de la palabra con la forma de la misma letra. La C: herradura de Caballo. La función civilizadora de los misioneros fue en este nivel, como en otros muchos, siempre tenida en cuenta y agradecida por los indígenas, que vieron así alguna posibilidad de defensa ante el violento dominador de la conquista.

En Cuzco, de la más alta cultura americana junto a México, se encontró igualmente el terreno abonado para el trabajo cultural. Los dominicos tenían en 1550 unas 60 escuelas, pidiendo fray Tomás de San Martín 3.000 pesos oro de ayuda al rey en dicha fecha. En 1542 en el Chincha había una escuela a la que asistían 7000 niños[222]. Pedro de Sarmiento fue encargado por el capítulo de Cuzco, con 400 pesos de sueldo, para regentar una escuela catedralicia para niños de coro.

Los agustinos también organizaron escuelas en cada convento, y en Yahuitlán (México), Jordán de Santa Catalina tenía una escuela de más de 400

221. Cf. M. Pazos, *Los franciscanos y la educación literaria de los indios mexicanos*: Archivo Ibero-Americano II/13 (1953) 1-59; E. Chávez, *El primero de los grandes educadores de América, fray Pedro de Gante*, México 1934; J. García Icazbalceta, *La instrucción pública en México durante el siglo XVI*, México 1893, 176.

222. Cf. F. Mateos, *Escuelas primarias en el Perú del XVI*: Missionalia Hispanica 8 (1951) 591-599; C. Bayle, *España y la educación popular en América*, Madrid 1934; P. Foz y Foz, *La revolución pedagógica en Nueva España (1754-1820)* I-II, Madrid 1981.

estudiantes. En Tiripitío, Michoacán, célebre centro de enseñanza, los niños entraban a la escuela a los ocho años, y en un estilo mixto (parte ideográfico y parte alfabético) se expresaban correctamente, además de cantar y usar instrumentos de música y labranza, ya que todas comenzaron a ser, incipientemente, escuelas técnicas, siguiendo el ejemplo de Pedro de Gante, que los ejercitó en pintura, escultura, arte de la construcción, del cultivo de la tierra, etc.

En 1563 los dominicos, en 1603 los agustinos y en 1604 los franciscanos y jesuitas organizaron escuelas en Santa Fe de Bogotá. Poco después las escuelas se hicieron igualmente parroquiales. El III concilio Limense de Toribio de Mogrovejo encargaba a los curas organizar escuelas en cada parroquia, en 1583.

Podríamos ir región por región, así en 1565 los franciscanos organizan las primeras escuelas en Tucumán, en 1622 en La Rioja, desde 1540 comenzaban las labores escolares en La Plata (Bolivia actual), en Santiago de Chile en 1589 eran más de 400 niños, sin contar con los indígenas (regentados en tres colegios de mercedarios, franciscanos y jesuitas); en Buenos Aires en 1610 los jesuitas fundan El Salvador, famoso colegio.

En especial no podemos olvidar que las misiones jesuíticas en el Brasil partían de la enseñanza. Entre todos recordemos la escuela *Meninos de Jesús* que el padre Nóbrega fundaba en Bahía poco después de su llegada en 1549, para niños de portugueses y de nativos.

Sin lugar a dudas la obra de la Iglesia en este nivel fue gigantesca, aunque podría criticarse en el sentido de decir que justificaba así ideológicamente la praxis de dominación sobre el indio y lo preparaba a la obediencia del nuevo orden de cosas. Esto es cierto, pero, dadas las explicaciones del asunto -en cuanto que constituían las estructuras objetivas de la cristiandad en la totalidad histórico concreta de las Indias-, no puede dejarse de considerar el mérito de muchos cristianos en este esfuerzo realmente evangelizador .

Un capítulo especial es la educación de las niñas[223]. Fue Zumárraga, de acuerdo con la emperatriz Isabel de Portugal, quien llamó a seis religiosas españolas para encargarlas de la educación de niñas indígenas, que hasta entonces habían sido educadas por los franciscanos. El mismo Zumárraga traía ocho maestras de regreso de su viaje a España, cuando fue acusado por el presidente de la primera audiencia. En 1534 había en México ocho colegios para niñas: México, Tezcoco, Otumba, Tepeapulco, Huetjotzingo, Tlaxcala, Cholula y Coyoacán. Se les enseñaba la lectura y escritura, catecismo, y rezaban las horas de la Virgen; la costura y el bordado, oficios domésticos, canto. Vivían rigurosamente internas desde los siete años hasta los doce. A esa edad se casaban con ex alumnos de los colegios misioneros.

En Lima en 1550 fue nuevamente fray Domingo de Santo Tomás quien se ocupó de fundar el primer colegio para indias, llamado San Juan de la Penitencia, abierto en 1553 bajo la dirección de los franciscanos. En 1576 era sustituido por nuestra Señora del Socorro. En Cuzco se organizaba en 1551, junto al convento de Santa Clara, otro colegio para niñas. Mateo Pastor de Velasco y su mujer organizan privadamente un colegio para niñas de los ocho

223. Cf. A. Ortega, *Las primeras maestras y sus colegios escuelas de niñas en México*: Archivo Ibero-Americano 31 (1929) 259-276 y 365-387; J. García Icazbalceta, *El colegio de niñas,* en *Opúsculos varios* II, México 1896, 427-434; O. Furlong, *La cultura femenina en la época colonial*, Buenos Aires 1951; R. A. Molina, *La educación de la mujer en el siglo XVII*: Historia (Buenos Aires) 3 (1956).

hasta los dieciséis años, obra benemérita y realizada por laicos sin ningún afán de lucro, sino como consagración a los naturales. La primera colegiala, Ursula de Atocha, recibió 1.000 pesos de dote para poder casarse «decentemente», como se decía en la época. Unas 117 alumnas vivían y se educaban en 1640 en los monasterios de las abadesas de Lima.

En Chile fueron las monjas agustinas de Santiago las que fundaron el primer colegio para niñas, de la alta clase criolla; lo mismo acontecía en Argentina, en torno a las «Beatas de la Compañía». De esta manera la mayoría de las mujeres criollas sabían leer y escribir, no así las naturales.

En 1615, gracias al obispo Martín de Loyola, abría sus puertas en Asunción una «Casa de doncellas recogidas», bajo la orientación de doña Francisca, con más de 70 alumnas.

En Nueva Granada, a comienzos del siglo XVII, había en Bogotá tres conventos de monjas, entre las que se encontraban muchas maestras de niñas. Lo mismo puede decirse de las ciudades de Tunja y Pamplona.

En Ecuador había conventos femeninos en Quito, Cuenca, Loja, y sólo en la capital los cuatro monasterios femeninos tenían cada uno escuelas para niñas. María de Jesús, santa quiteña, cuenta que «a los seis años de edad aprendió a leer, escribir, tocar varios instrumentos y cantar»[224].

Esto no quiere decir que el «machismo» no era la ideología hegemónica que sufría cada mujer. Nadie como sor Juana Inés de la Cruz luchó contra dicho «machismo» y pocas sufrieron tan profundamente su dominación. Esta mujer latinoamericana (1651-1695) debió soportar la discriminación de la mujer en todos los niveles. Hija del capitán Pedro Asvaje y Vargas y de Isabel Ramírez, vecinos de la hacienda San Miguel Nepantla, de Chimalhuacán, en Chalco (a trece leguas de la ciudad de México), firmaba Juana Ramírez, como su madre. El mismo virrey, marqués de Mancera, fue su protector, admirado de su talento. Debió disfrazarse de jovencito para poder conocer la universidad por dentro y tomar algunas clases (tal era la imposibilidad de la mujer de hacer estudios superiores). Su asombrosa memoria e inteligencia le permitieron ya a sus 17 años conocer el latín y el nahuatl y adentrarse en teología, estudios escriturarios, cánones, filosofía, matemática, historia, poesía y estudios humanísticos en general. Dotada para las técnicas, inventó un sistema nuevo de anotar la música, y, ya como religiosa, durante muchos años fue la ecónoma de su comunidad. Muy joven entró de religiosa, en 1667, al convento de Santa Teresa, pero en 1668 profesará con las religiosas del convento de San Jerónimo. «Su celda más parecía una academia llena de libros, que pasaban de cuatro mil volúmenes, y de instrumentos músicos y matemáticos. Distribuía el tiempo en los actos de piedad y en la observancia de la regla; en el estudio y en sostener constante correspondencia con los sabios y literatos de su tiempo»[225]. No habiéndose casado para no estar bajo la autoridad de un varón, debió soportar en sus últimos días, todavía joven ya que moría a sus 44 años de edad, al mismo obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, quien con fecha del 25 de noviembre de 1590 le obligaba a dejar «las letras profanas» para darse sólo a la religión. Obedeció sor Juana a aquel varón, y vivió sus últimos años en medio de las penitencias y la oración, que pronto dieron cuenta de su frágil cuerpo en una peste de su comunidad, pero antes

224. O. Furlong, *o. c.*, 55.
225. M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* III, 443.

habiendo servido a sus hermanas y contrayendo por ello la enfermedad. Moría el 17 de abril, a sus 27 años de religiosa. Quedará para la historia de la Iglesia como la que comenzará el proceso, todavía inconcluso en la Iglesia, de la liberación de la mujer. Como decía: «Oh hombres que acusáis a la mujer sin razón, siendo que sois la ocasión de aquello que culpáis».

Otro tipo de enseñanza que debería interpretarse como primario eran las escuelas de aprendizaje técnico para niños indígenas. Fue también Pedro de Gante el primero en organizarlas, del cual se dice «omnes artes illis (a los indios) ostendit, nullius enim nescius erat»[226]. Junto a la Iglesia de San José de los Naturales, enseñaba artes y oficios, tales como herrero, carpintero, albañil, zapatero, orfebres, escultores o tallistas, que edificarán maravillas: todo el arte colonial del siglo XVI, iglesias, altares, coros, ornamentos sagrados, vasos, candelabros[227]. Especialmente famosa fue la «Escuela quiteña» y a manera de ejemplo podemos recordar al colegio de San Andrés. «En el programa de enseñanza constaba la formación de los alumnos para toda clase de artesanía. El arte de construir se insinuaba con el ejemplo y el ejercicio. Las artes manuales se desarrollaron con las exigencias del culto religioso. Al principio, el apostolado tenía que atender a la vez a los indios y españoles. El resultado fue la formación de las artes plásticas y la exteriorización de la fe religiosa en imágenes y ceremonias de ingenuo dramatismo, que interesaban a la par a los neófitos y a los conquistadores»[228].

b) *La enseñanza universitaria*

Este tema, muy estudiado, ha dado sin embargo motivo a múltiples confusiones. En primer lugar, debe aclararse que la enseñanza «secundaria» -la intermedia entre la primaria y la universitaria- nunca tuvo un estatuto claro. Por ello se pasaba de las primeras letras a la universidad de múltiples maneras, en general estudiando «gramática», que en realidad era latín, a veces griegos, y las «humanidades» en general.

Ya hemos visto la existencia de seminarios o colegios seminarios, o seminarios conciliares para la formación del clero o aun de los religiosos. Entre ellos había escuelas o colegios conventuales para sus sacerdotes, y posteriormente los colegios de misiones de la *Propaganda fide*, que ya hemos visto[229].

En primer lugar debemos indicar que no hubo en Lusoamérica, en Brasil o el Maranhão, nivel universitario propiamente dicho, pero sí colegios de nivel universitario. En Hispanoamérica, en el siglo XVI, en realidad hubo dos universidades en su sentido pleno y estricto: la de México y Lima. Hubo muchos y famosos centros o colegios universitarios, que las historias llaman «universidades», pero en realidad nunca tuvieron el grado de Coimbra o Alcalá de Henares (si no es el caso de las dos universidades *pleno iure* nombradas).

En la *Recopilación* se copia la real cédula del 21 de septiembre de 1551, por la que se fundan las dos universidades hispanoamericanas:

226. Cf. R. Ricard, *o. c.*, 255.
227. Como hemos indicado arriba, este tema será abordado en el proyecto de CEHILA sobre la historia del arte cristiano latinoamericano.
228. J. M. Vargas, *Historia de la cultura ecuatoriana*, Quito 1965, 49.
229. Cf. el cap. 7 sec. II, 1.2 de esta obra.

Sor Juana Inés de la Cruz.—Museo Nacional (México)

ESQUEMA 8.12

Algunos colegios universitarios o universidades

Año de fundación o inicio	Nombre de la institución de tercer nivel o tipo de enseñanza	Ciudad	País actual
1551-1553	San Ildefonso (1588-1611)	México	México
1551-1553	San Marcos	Lima	Perú
1572	Colegio de los jesuitas	Bahía	Brasil
1573	Colegio de los jesuitas	Río	Brasil
1575	Colegio de los jesuitas	La Paz	Bolivia
1576	Colegio de los jesuitas	Pernambuco	Brasil
1577	Colegio de los dominicos	Potosí	Bolivia
1611	San Javier	Mérida	Yucatán
1621	El 9 de julio Gregorio XV firma el breve *In supereminenti apostolicae sedis specula* *		
1623	San Francisco Javier (más un colegio de los dominicos)	Santiago	Chile
1623	Colegio de los Jesuitas y seminario	Córdoba	Argentina
1623	Real y Pontificia universidad San Francisco Javier	Charcas	Bolivia
1623	San Ignacio (con el colegio mayor San Bernardo, en oposición al seminario San Antonio Abad)	Cuzco	Perú
1623	San Gregorio (existía desde 1603 el colegio agustino San Fulgencio)	Quito	Ecuador
1623	Academia Javeriana (con colegios en Tunja y Cartagena). Había además la Universidad Santo Tomás de los dominicos (desde 1580), la San Buenaventura (1606) y gimnasio agustino	Santa Fe	Bogotá
1623	Colegio jesuita	Guatemala	Guatemala
1623	Universidad Santo Tomás (desde 1537)	Sto. Domingo	R. Dominicana
1623	Colegio jesuita	Manila	Filipinas
1623	Colegio jesuita	S. Luis de Potosí	México
1625	San Ildefonso	Puebla	México
1625	San Ignacio	Querétaro	México
1625	Colegio jesuita	Tepozotlán	México
1677	Colegios jesuitas	São Paulo	Brasil
		Vitoria	Brasil
		Recife	Brasil
1680-1682	Colegio universitario	Huamanga	Perú
1686	Colegio universitario	Chiapas	México
1688	Colegio universitario	Guadalajara	México
1700-	Máximo	Maranhão	Brasil
	Colegio universitario	Pará	Brasil
1724	San José (hay universidad San Jerónimo)	La Habana	Cuba

* Este breve estipula que se puede fundar un colegio mayor o universidad cuando no hubiera otro centro de enseñanza similar en 200 millas (70 leguas) a la redonda. Da facultades para otorgar grado con al menos cinco años de estudios.

> Para servir a Dios nuestro Señor y bien público de nuestros Reinos, conviene a nuestros vasallos, súbditos y naturales tengan en ellos Universidades y Estudios generales donde sean instruidos y graduados en todas las ciencias y facultades a los de nuestras Indias, y desterrar de ellas las tinieblas de la ignorancia, creamos, fundamos y constituimos en la ciudad de Lima de los Reynos del Perú, y en la ciudad de México de la Nueva España, universidades y Estudios generales[230].

El grado de ambas universidades es pleno, máximo, con posibilidades de otorgar maestría y doctorado en diversas disciplinas, en especial en artes, filosofía y teología:

> Tenemos por bien y concedemos a todas las personas, que en las dichas *dos Universidades* fueren graduados, que gocen en nuestras Indias, Islas y Tierra firme del Mar Océano, de las libertades y franquicias de que gozan en estos Reynos los que se gradúan en la universidad y Estudios de Salamanca[231].

Y, de esta manera, todas las restantes leyes sobre la universidad se refieren siempre a la de México y de Lima, aunque se nombran también otras, cuando se dice:

> En las ciudades de Santo Domingo, de la Isla Española, Santa Fe del Nuevo Reyno de Granada, Santiago de Guatemala, Santiago de Chile y Manila de las Islas Filipinas, está permitido que haya Estudios y Universidades, y que se ganen cursos y den grados en ellas por el tiempo que ha parecido conveniente[232].

Ya veremos este caso, mucho más numeroso que el indicado en esta real cédula, de lo que podríamos llamar «centros universitarios» de segundo nivelo universidades no de *pleno iure*. Lo que pasaba era que un «colegio», cuando estaba en una ciudad universitaria (como Lima o México) era más bien un lugar de residencia de los estudiantes, y donde cursaban algunas disciplinas complementarias. Pero, en cambio, cuando el colegio estaba lejos de una ciudad universitaria (como en el caso de las nombradas en la ley 2), cobraba toda la fisonomía de una universidad *menor* con facultad para otorgar grados. Al comienzo, bachillerato, después, licencia, y llegaban hasta doctorado (aunque no maestría).

De todas maneras podemos distinguir tres etapas en la cuestión del origen y expansión de la enseñanza superior .Una *primera etapa* del nacimiento de centros de enseñanza más o menos caóticos, según las exigencias de cada ciudad de españoles (porque, debe decirse en justicia, este tipo de enseñanza se realizó en torno a la «república de españoles» o criollos, y por extensión a ciertos mestizos e indios). Estos centros, como hemos dicho, pueden organizarse en torno a una catedral, de un convento o monasterio, en especial dominicos o agustinos, a una comunidad religiosa. Servían al mismo tiempo para formar sacerdotes y religiosos, pero también tenían alumnos externos, laicos, que estudiaban principalmente derecho, aunque también artes (donde se comprendía matemática, astronomía, principios de medicina, etc.). Puede decirse que prácticamente toda ciudad hispanoamericana, y numerosas brasileñas o maranahenses del siglo XVII en adelante, tenían este tipo de centro. A veces sumamente humilde, con dos o tres maestros, casi siempre religiosos o

230. Libro I, tít. XXI, ley 1, fol. 191.
231. *Ibid*.
232. *Ibid*., ley 2, fol. 191.

clérigos. La hegemonía de la Iglesia en este sentido era prácticamente *absoluta*.

Esto nos explicará, posteriormente, a partir de la mitad del siglo XVIII, el enfrentamiento entre la Iglesia y la oligarquía con ideología burguesa emergente. Habrá una encarnizada lucha por la hegemonía ideológica de la sociedad civil que terminará aproximadamente a fines del siglo XIX con el triunfo parcial de la ideología burguesa, de la ilustración o el positivismo, fisonomías latinoamericanas muy diversas a las europeas, aunque frecuentemente se las rotule con la misma denominación.

La *segunda etapa* fue la fundación de las dos universidades indicadas arriba. El proceso había comenzado mucho tiempo atrás, a petición de las audiencias y después virreyes, de la necesidad de tener universidades. En 1551 se fundan por disposición real, aprobadas posteriormente por la bula respectiva. Es en México, como veremos más adelante, donde comienza efectivamente en 1553, antes que en Lima, la vida universitaria. Es en torno a la facultad de teología que giran las restantes. Es por ello una universidad católica cuya finalidad principal es garantizar, como hemos dicho, la hegemonía ideológica sobre la sociedad civil. La monarquía hispánica se apoyaba entonces en la Iglesia, por la alianza que hemos ya indicado entre Iglesia-Estado que se articula en el «modelo» de cristiandad[233].

La universidad de México es inaugurada el 25 de enero de 1553, el día de la conversión de san Pablo, por ello el colegio se llamará de San Pablo. Los catedráticos fueron nombrados oficialmente en la casa de la audiencia el 21 de julio. Era un momento culminante de la cristiandad de Indias, un acto como de independencia ideológica, aunque todavía los contenidos expresarán una dependencia estructural que, de todas maneras, comenzará ya desde el mismo siglo XVI a manifestar un espíritu, un deseo de autonomía, que crecerá más desde comienzos del siglo XVII y eclosionará pujante desde la segunda mitad del siglo XVIII. Para tener una idea de este fenómeno, nos dice un autor que en su bibliografía sobre la filosofía en la época colonial234:

> El 17% de los trabajos o estudios pertenecen al siglo XVI; el 8% al siglo XVII, y el 75% al siglo XVIII. El 90% de los trabajos del siglo XVIII son escolástica modernizada. Debemos llamar la atención sobre dos hechos: el primero, que el siglo XVII es el siglo olvidado en la historiografía filosófica latinoaméricana; el segundo, que los estudiosos se ocupan más en buscar la influencia moderna que en examinar el movimiento escolástico mismo[235].

Es interesante indicar, entonces, que más que un siglo olvidado, el siglo XVII fue más bien un siglo de adormecimiento, de estabilización no innova-

233. Véase J. Jiménez Rueda, *Historia de la cultura en México*, México 1950; M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* II, 313 s; Cr. Plaza y Jaén, *Crónica de la Real y Pontificia universidad de México*, México 1931; L. A. Eguiguren, Alma Mater. *Orígenes de la universidad de San Marcos*, Lima 1939; L. R. Altamira, *El seminario conciliar. Colegio Mayor de la universidad de Córdoba*, Córdoba 1943; G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata* (*1536-1810*), Buenos Aires 1952; J. Jouanen, *Historia de la Compañia de Jesús en la antigua provincia de Quito*, Quito 1941; J. T. Medina, *La instrucción pública en Chile desde sus orígenes hasta la fundación de la universidad de San Felipe*, Santiago de Chile 1905; L. Paz, *La universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco de Xavier en Charcas*, Sucre 1941; J. A. Salazar, *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*, Madrid 1946; P. Vargas Sáez, *Historia del Real Colegio Seminario de San Francisco de Asís de Popayán*, Bogotá 1945; S. Méndez Arceo, *La Real y Pontifica universidad de México*, México 1952.

234. Cf. W. Redmond, *Bibliography of the philosophy in the 1berian colonies of America*, The Hague 1972, donde cataloga 1154 obras filosóficas.

235. *Ibid*. XI.

dora, de estructuración algo repetitiva de la cristiandad. El siglo XVI fue el constitutivo. El siglo XVIII, sobre todo su segunda mitad, fue en realidad un nuevo comienzo, una ruptura, el inicio ya del siglo XIX. En la vida universitaria esto se vivió palpablemente.

En Lima, los dominicos habían comenzado sus cursos en su propio claustro el 1 de julio de 1548. La orden había organizado bajo su responsabilidad «estudios generales». La creación de la universidad recayó entonces sobre los dominicos. Pero rápidamente el arzobispo Loaysa intentó independizarla. Por ello, aunque fundada en 1553, por la aplicación de la real cédula, todavía el 5 de octubre de 1566 Loaysa desconocía la existencia de la universidad. Por intervención secularizante del virrey Francisco de Toledo, en 1571 se nombra primer rector secular al doctor Pedro Fernández de Valenzuela. Los dominicos protestaron, pero la universidad se trasladó junto a la iglesia de San Marcelo, lugar donde los agustinos habían vivido antes. Puede decirse que sólo en 1577 se constituyó definitivamente el claustro, y se dio prioridad al prior dominico, en recuerdo de sus servicios prestados. Desde 1571, además de filosofía y teología, se dictaban cátedras de medicina. Durante tres años se enseñaban artes o filosofía, cuatro años de teología, cinco de derecho canónico, derecho civil por otros cinco años, medicina durante tres.

Junto a las dos universidades crecieron «colegios mayores», en donde vivían los estudiantes, y donde se dictaban cátedras complementarias. Así en México, existían en 1588 los colegios de San Bernardo, San Gregorio y San Miguel, que se unificaron en ese año en el colegio de San Ildefonso. Sus alumnos seguían diferentes caminos: unos se consagraban sacerdotes, otros .entraban a la Compañía, otros comenzaban la carrera burocrática como laicos. (En 1645 había entre internos y externos la cantidad de 800 estudiantes, y en 1680 llegaban a 1.500. La enseñanza incluía latín, retórica, filosofía y teología[236].

En Lima, por ejemplo, existía desde 1582 el colegio jesuítico de San Martín, donde pasaron más de 5.000 estudiantes a lo largo de casi dos siglos[237]. Pero además habría que nombrar a los colegios reales de San Felipe y San Marcos, fundado por el virrey Toledo. La segunda etapa se cumplió entonces desde 1551.

La *tercera etapa* en el origen y crecimiento de la enseñanza superior comeni0er9-de julio de 1621, con el breve *In supereminenti apostolicae sedis specula* de Gregorio XV, que fue solicitado por los jesuitas, para conferir grados académicos a los estudiantes que cursaban estudios en los colegios de la Compañía de América y Filipinas. Felipe IV dio el pase del breve con la real cédula del 26 de mayo de 1622, donde se especificaban tres cuestiones: que dichos centros de estudios no debían estar a menos de 200 millas (70 leguas) de otra universidad (al comienzo sólo las de México y Lima, pero posteriormente de algunas de éstas nuevamente fundadas). Que tuvieran al menos 5 años de estudios. Y cumpliéndose estos requisitos se extenderían grados académicos (bachiller, licenciado, y en algunos casos hasta doctorado y maestría). Con esta disposición romana y real se elevan a un nivel verdaderamente universitario, pero menor que las de México y Lima, un buen grupo de colegios que hasta este momento habíanse visto impedidos de expedir títulos

236. Cf. F. Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España* II, México 1842, 72 y 248 s.

237. Cf. R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* II, 511-512.

académicos. Y de allí viene la confusión. Muchos centros fueron fundados antes del 1622, pero sólo pudieron ser elevados a rango universitario desde 1623, fecha en que la real cédula pudo comenzar a implementarse en América. Pero rápidamente surgió un conflicto. Los dominicos, por ejemplo, tenían igualmente colegios y claustros de enseñanza, y de inmediato disputaron a los jesuitas el derecho a ser los que regentaran la nueva universidad. y como debía estar al menos a 200 millas de la más cercana, el primero que tuviera en una ciudad un colegio universitario excluía a todos los demás del derecho de fundar una universidad *menor*.

Podemos indicar el 1623 como la fecha en la que un número bien determinado de colegios jesuitas alcanzaron grado universitario. Se cuentan entre ellos los colegios de Cuzco, Santiago de Chile, Córdoba del Tucumán, Santa Fe de Bogotá, Quito, Charcas o Chuquisaca, en el sur. Y en el norte Santo Domingo, Santiago de Guatemala. Habría que agregar el colegio de Manila, para cerrar la lista del 1623. Hubo posteriormente otros, como ya veremos. Fueron aproximadamente 9 centros universitarios menores, o colegios que podían expedir títulos académicos. La universidad de la Plata, o de Charcas, será promovida en 1798 al mismo nivel de las dos anteriores, de México y Lima, y con las prerrogativas de Salamanca[238].

Tomemos ahora algunos ejemplos para comprender la complejidad de la situación cuando se pretende describir la vida universitaria en una ciudad concreta. En *Quito* cuando llegan los jesuitas en 1586 comienzan a enseñar latín, en 1590 fundan la explicación del trienio en artes y filosofía. Cuando en 1594 enseñan por primera vez teología proponen la unión con el seminario San Luis ya existente para la formación del clero de la diócesis. Desde ese momento se habla entonces del colegio universitario de San Luis. Los agustinos, por su parte, logran breve y real cédula para fundar un centro de enseñanza universitaria, la universidad San Fulgencio, pero no del rango de México o Lima. Por el breve *In supereminenti* del 1621, los jesuitas organizan su universidad de San Gregorio. Por su parte los dominicos inician en 1681 su propia universidad, ya que obtienen de Inocencio XI la misma facultad que agustinos y jesuitas, con el nombre de San Fernando. Rápidamente es impugnada por los jesuitas en 1684, porque temen que pueda ascender al nivel de las de Lima o México. Sólo en 1694 el Consejo de Indias dictamina que las tres universidades menores tendrán iguales derechos. Los franciscanos, además, regentaban su colegio San Buenaventura, con famosa biblioteca que existe hasta el presente. La parificación de cuatro centros (excluyendo el seminario de San Luis) fue concedida por Clemente XI en 1704, con el breve *In apostolicae dignitatis*, del 24 de junio, válido también para Santa Fe de Bogotá.

En efecto, en *Santa Fe* los dominicos habían fundado estudios generales en 1580, en lo que será la universidad Santo Tomás de Aquino, lo mismo que en Tunja y Cartagena. Los jesuitas por su parte fundaron un colegio en 1616, el que, como hemos visto, se transformó en 1623 en la universidad o Academia Javeriana de Santa Fe. Pero en 1639 los dominicos lograban que su centro de estudios fuera Universidad, por lo que los jesuitas debían renunciar a la posibilidad de tener universidad (por el requisito de las 200 millas). Había en Bogotá, además, el colegio de San Buenaventura de los franciscanos desde

238. Cf. L. Paz, *o. c.*, 220-225.

1606, y otro de los agustinos. Estos últimos habían fundado un centro en 1575, pero sólo en 1603 comenzaron a enseñar disciplinas universitarias, que desde 1697 tenía rango propiamente universitario. Todos ellos, igual que los jesuitas, estaban en Tunja y Cartagena igualmente[239].

En Santiago de *Guatemala* fueron igualmente los dominicos, con el colegio Santo Tomás fundado en tiempo del primer obispo Marroquín (que moría en 1563), los que inician la vida de estudios superiores, pero sólo el 1 de octubre de 1624 tienen la prerrogativa de expedir grados[240]. Los franciscanos igualmente tenían una cátedra de teología desde 1573, y los mercedarios desde 1610. Cuando los jesuitas hacen efectivo el breve *In supereminenti* del 1621, como puede suponerse, se entra nuevamente en conflicto. Comienzan largos pleitos, los que al fin terminan por la fundación de la universidad propiamente dicha por la real cédula del 31 de enero de 1676. Sólo que el 7 de enero de 1681 se inauguran los cursos en el colegio de Santo Tomás de los dominicos, con presencia de todas las órdenes, de la audiencia y cabildo. Los estatutos de la Universidad de San Carlos fueron aprobados en 1686 por el Consejo de Indias.

Ya hemos indicado más arriba que fue en *Santo Domingo*, por obra de los dominicos, donde el 28 de octubre de 1538, por la bula *In apostolatus culmine* de Pablo III[241], se organizó el primer centro de América de enseñanza de tercer nivel. Esta universidad siguió existiendo hasta el siglo XVII, pero nunca tuvo nivel universitario de primera importancia. A tal punto que cuando se pensó fundar un seminario conciliar, se realizó el proyecto uniendo el colegio y la Universidad de Gorjón (como se llamaba) para constituir el seminario[242]. En 1632 seguíase leyendo gramática, artes y teología escolástica y moral. Al llegar los jesuitas, sólo en 1650, fundan igualmente un colegio, pero no será de nivel universitario hasta la cédula real de Felipe V, del 26 de septiembre de 1701; tampoco tuvo demasiada importancia.

En *Cuzco* el breve de 1621 permitía otorgar grados al colegio San Bernardo de los jesuitas. Se fundaba así la universidad San Ignacio el 6 de febrero de 1623, sin que dejara de existir el nombrado colegio. Pero hubo dos cuestiones. En primer lugar, la universidad de Lima protestó por la cercanía de Cuzco, y logró detener la actividad universitaria, hasta que el Consejo de Indias permitía su normal funcionamiento el 2 de marzo de 1630. En segundo lugar , el seminario San Antonio Abad, conciliar, pretendía igualmente el grado universitario. Sólo en 1692, por un breve de Inocencio XII el 1 de marzo, el seminario alcanzará dicho nivel, por lo que existieron en Cuzco dos centros universitarios en teología: el bernardino y el antoniano.

En *Charcas*, Chuquisaca, existía el colegio de los jesuitas, San Juan. Por el conocido breve de 1621 comenzó a funcionar en el colegio San Juan la universidad San Francisco Xavier. La apertura se llevó a cabo el 27 de marzo de 1624. Alcanzará gran prestigio, y aun después de la expulsión de los jesuitas logrará tener un nivel hasta mayor que en Lima y México, en especial en sus propuestas ideológico emancipatorias. La Academia Carolina, en 1776,

239. Cf. C. Bayle, *El legado de España en América* II, Madrid 1954, 439-454.

240. Cf. Castañeda Paganini, *Historia de la Real y Pontificia universidad de San Carlos de Guatemala*, Guatemala 1947,49.

241. Cf. J. Tate Lanning, *Academic culture in the spanish Colonies*, Nueva York 1940. 12-13.

242. Cf. A. Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México*, México 1955, XII s.

fue expresión de esta pujante ciudad de importantes movimientos intelectuales platenses.

En Santiago de *Chile* existía también un centro dominico de estudios y cuando los jesuitas pensaron fundar universidad en base a su colegio del beato Campión (que se transformó en 1625 en la universidad San Francisco Xavier), interpusieron los dominicos un recurso en base a un breve anterior de Pablo V de 1619. Después de disputas y cambios de residencia, llegaron al fin a ponerse de acuerdo en que cuando el obispo concediera grados ninguna orden contradeciría a la otra. El obispo Salcedo dio además a la Compañía la responsabilidad de educar a sus seminaristas. Pero será sólo en 1747 cuando se inaugure la universidad San Felipe, fundada por real cédula del 28 de julio de 1738.

La universidad de *Córdoba* del Tucumán, que tuvo un oscuro principio en el seminario de Santiago del Estero de Trejo y Sanabria, y en el colegio de los jesuitas de Córdoba (debe recordarse que los jesuitas fundarán el Máximo de Buenos Aires, de la Inmaculada Concepción en Santa Fe, lo mismo que en Salta y Mendoza), se benefició del breve del 1621, y por ello se presentaban ante el cabildo los documentos el 23 de enero de 1623. Las constituciones, fueron aprobadas por el Consejo de Indias el 13 de enero de 1680 Luego de la expulsión de los jesuitas, en 1767, la universidad quedó durante un tiempo sin rumbo fijo, hasta que fue constituida como la Universidad real de San Carlos, secularizada el 11 de enero de 1808.

Posteriormente a estos ocho centros (a los que habría que agregar Manila, en Filipinas) hubo otras varias universidades menores, por llamarlas de alguna manera. Caben destacarse algunas, como las de Huamanga, fundada por el obispo Cristóbal de Castilla en 1680, centro cultural de la región minera platense de Huancavélica y Castrovirreina. Inocencio XI daba las bulas en 1682. Desde 1575 existía universidad en La Paz; en 1577 se fundó la de Potosí, en claustros dominicos o agustinos. En 1774 los dominicos organizan igualmente un centro de estudios superiores en Asunción del Paraguay. Los franciscanos leían filosofía y teología en Montevideo desde el siglo XVIII. En Venezuela, donde existía el seminario de Santa Rosa, sólo en 1722 se aprobó por Felipe V la fundación de la universidad en Caracas, por bula de Inocencio XIII. En 1724 se organizaba el colegio jesuítico de San José en La Habana, Isla de Cuba, de donde procederá la universidad San Jerónimo, principal centro educativo del país, donde fue muy pronto conocido el pensamiento de la Ilustración.

«En solo Nueva España a fines de la era colonial había alrededor de cuarenta colegios seminarios, diecinueve de los cuales preparaban estudiantes para graduarse»[243]. Así en Puebla de los Angeles desde 1578 existía el colegio que se llamará después de San Jerónimo, pero será en realidad el colegio de San Ildefonso desde 1625 el que tendrá grado universitario. En Veracruz organizan otro, y aunque desde 1599 estaban en el puerto, sólo puede organizarse en el siglo XVII por la oposición del obispo Palafox y Mendoza. Famoso fue el colegio de Tepoztlán, en región otomí, además de escuela y seminario era el noviciado de los mismos jesuitas. En Yucatán, en la ciudad de Mérida, desde 1611 se pensaba organizar un colegio, el San Javier, por real cédula de Felipe III, pero sólo en 1618 comienzan los cursos. De la misma

243. Cf. J. T. Lanning, *o. c.*, 26.

manera en San Luis Potosí, por el breve de 1621, se funda colegio en 1623. En Querétaro se hace lo propio en 1625. En Chiapas se fundaba el colegio en 1686; en Guadalajara en el mismo año, teniendo en 1688 cátedras de filosofía y teología, y de donde se desmembrará el seminario San Juan Bautista en 1696.

Podríamos seguir la descripción en América central, en Nueva Granada, pero no podemos olvidar que en Lusoamérica hubo igualmente colegios beneméritos. Recordemos las fechas de fundación de los colegios de Brasil: en 1572 en Bahía, en 1573 en Río, en 1576 en Pernambuco, en 1677 en Sâo Paulo y Recife. A mediados del siglo XVII en Vitoria, y en el siglo XVIII los colegios del Maranhão y Grão-Pará.

3. *Para una historia de la teología*

Se ha propuesto ya en CEHILA el proyecto de una *Historia de la teología en América latina*, después del simposio realizado en Lima de 1980. Por ello sólo bosquejaremos algunas indicaciones sobre un tema que deberá ser mucho más trabajado en el futuro.

La teología era la reflexión que «cerraba» la estructura ideológica de la cristiandad indiana, y tuvo en su larga historia de tres siglos tres momentos claramente discernibles. La reflexión teológica ante el descubrimiento, la conquista y la evangelización de América; las primeras generaciones del siglo XVI. La estabilización escolástica y académica desde la fundación de las universidades (desde 1553 entonces), que llenará desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII. La presencia de una teología modernizante, con influencia de la Ilustración, pero aún más, una reflexión más articulada a la burguesía emergente en Europa, que de alguna manera coincidía con los intereses de la oligarquía criolla. La lucha por la hegemonía ideológica desde mediados del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX, constituye una verdadera etapa de la historia de la teología, es decir, el tercer momento de desarrollo. Esta tercera etapa, sin embargo, la expondremos en parte en el próximo capítulo, y en parte como antecedente de la *segunda época*[244].

La *Historia de la teología católica* de Grabmann trae unas «breves indicaciones acerca de la teología en Hispanoamérica»[245]. ¿Cuál ha sido el desarrollo de nuestra teología? ¿Cuáles sus períodos más importantes? ¿Cuál es el sentido de cada uno de ellos?

a) *La teología profética ante la conquista y la evangelización (desde 1511)*

El descubrimiento de América por españoles y portugueses significa una revolución geopolítica sin precedentes en la historia mundial.

Fuera de algún hermano lego franciscano, fue Antonio de Montesinos, OP († 1545) quien, por orden de su prior Pedro de Córdoba, OP, lanzó en 1511 el

244. Véase el tomo I/2 de esta *Historia general*. Como contexto consúltese A. Melquiades, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid 1976. Véase la publicación del simposio organizado por CEHILA en Lima, 1980: *Materiales para una historia de la teología latinoamericana*, DEI-CEHILA, San José 1980 (ed. portuguesa en Paulinos).

245. W. Grabmann, *Historia de la teología católica*, Madrid 1940, 350 s.

primer grito crítico-profético en América. En aquel 30 de noviembre el clérigo Bartolomé de las Casas oye el sermón en favor de los indios contra los encomenderos. Sólo en 1514 se convierte a la causa de la justicia.

Su conversión profética, de un pensador que después será tan prolífero en obras como profundo y práctico en sus conclusiones, podría considerarse como el nacimiento de la teología de la liberación latinoamericana. El mismo Bartolomé escribirá en su *Testamento* (1564), cincuenta años después:

> Dios tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos y oídos, que de nosotros los españoles han rec*Ibid*o contra toda razón y justicia, y por reducirlos a su libertad prístina de que han sido despojados injustamente, y por *liberarlos* (sic) de la violenta muerte que todavía padecen[246].

Bartolomé de las Casas al igual que un José de Acosta, SJ (1539-1600) en el Perú, Bernardino de Sahagún, OFM († 1590) en México, entre otros, son los teólogos de la primera generación o al menos de los que se enfrentaron a la realidad de su tiempo con ojos menos ideológicos que sus compañeros de conquista o evangelización. Considérese en el texto que proponemos la claridad con que expone la contradicción principal de su época y cómo muestra el ocultamiento ideológico en el que viven sus contemporáneos:

> Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos y acabamientos de aquellas gentes, si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará, porque la ceguedad (¡he aquí el fruto de la ideología!) que Dios por nuestros pecados ha permitido en grandes y chicos, y mayormente en los que presumen y tienen nombre de sabios y pretenden mandar el mundo por los pecados de ellos, y generalmente de toda ella, aún digo, esta oscuridad de los entendimientos (¡se indica nuevamente el en-cubrimiento ideológico!) tan reciente, que desde setenta años que ha que comenzaron a escandalizar, a robar e matar y extirpar aquellas naciones, no se haya hasta hoy advertido (sic) que tantos escándalos e infamias de nuestra santa fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estados y señoríos ajenos, y, finalmente tan universales asolaciones y despoblaciones hayan sido pecado y grandísima injusticia[247].

Para nuestro «teólogo de la liberación» el pecado socio-político del momento es la conquista. Esa praxis es «pecado y gravísima injusticia», pero «no se ha hasta hoy advertido» (visto) por la «ceguera» u «oscuridad de los entendimientos». Es decir, el *sentido* real de la praxis no es conocido; se trata de una ideología que encubre la realidad a todos: a los adultos y niños y también a los sabios y gobernantes.

Bartolomé no sólo se opone a un Juan Ginés de Sepúlveda (el teólogo que justifica la esclavitud natural del indio) sino que va mucho más allá que el progresista europeo Vitoria. Bartolomé reconoce que habría razón para hacer la guerra contra el indio en el caso que fuera un pueblo bárbaro o absolutamente incivilizado y que cometiera continuamente actos contra toda razón. Pero lo que pasa es que ninguna de esas condiciones se cumple entre los indios, porque de «todas las universas e infinitas gentes a todo género crió Dios (a los indios) las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más

246. *Obras escogidas* V, 539.
247. *Ibid*.

humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, que hay en el mundo»[248]. Bartolomé tiene un aprecio incalculable por el indio, el pobre, el oprimido. Por ello, la guerra de la conquista es absolutamente injustificada; no hay ninguna razón para hacerla y es necesario que se les «restituya lo que les ha sido robado y hoy roban por conquistas y por repartimientos y encomiendas y los que de ello participan no podrán salvarse»[249]. Pero es más porque «las gentes naturales de todas las partes cualquiera de ellas donde habernos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima y raemos de la faz de la tierra y este derecho les durará el día del juicio»[250]. Bartolomé entonces justifica la guerra de liberación de los indios contra los europeos.

Sus tratados teológicos como el de *Unico modo*, la *Historia de las Indias*, la *Apologética historia sumaria* (tratado de religiosidad precristiana), cantidad de opúsculos, memoriales, defensas, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, los *Dieciséis remedios para la reformaci6n de las Indias*, el *Argumentum apologiae*, *Los tesoros del Perú*, etc., todos ellos parten de la praxis de un gran cristiano. Conquistador, cura encomendero, litigador ante reyes y cortes o consejos, organizador de experiencias agrarias, misiones y comunidades, novicio, estudiante, escritor, polemista, defensor y abogado ante los tribunales, atraviesa en pleno siglo XVI más de diez veces el Atlántico, etc. Desde su praxis de defensa y liberación del indio piensa y escribe su teología militante, teología toda ella política, tal como lo muestra Juan Friede[251]. Pero además es una teología histórica[252], concreta[253], con sentido antropológico[254] y con intención operativa[255].

Esta teología no-académica o preuniversitaria, no porque esté contra la universidad sino porque fácticamente todavía no existían en América latina esas casas de estudio, pero además porque nacía en el fragor de la lucha misma y no como fruto de exigencias más o menos artificiales de la vida de algún claustro profesoral, esta teología crítico-profética era misionera, formaba hombres de acción, clarificaba normas, descubría pecados estructurales y personales. Todo esto anticipó en cuatro siglos la actual experiencia de la teología creativa en América latina. Es necesario que se estudie bien el primer esfuerzo teológico en nuestro continente para encontrar entre nosotros un primer modelo situado en estas costas del Atlántico del ejercicio de una correcta reflexión sobre la praxis cristiana en situación colonial «periférica». Bartolomé vislumbró en su inicio la dominación imperial europea; enjuició en

248. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, V, 136.

249. Consúltese el texto en el *Memorial al Consejo de Indias 1565*, propuesto y comentado en la edición de J. B. Lassege, *La larga marcha de las Casas*, Lima 1974, 387 s.

250. *Ibid*.

251. *Bartolomé de las Casas: precursor del anticolonialismo*, México 1974.

252. Mientras que Bartolomé escribió su *Historia de las Indias*, un José de Acosta redactó su *Historia natural y moral de las Indias*. Véase sobre este último L. Lopetegui, *El padre José de Acosta*, Madrid 1942.

253. Esta teología se encuentra implícita en cartas, discusiones, controversias, «memoriales», apologías, predicaciones, catecismos. No es universitaria por su estilo literario.

254. Por su parte Bartolomé escribió una *Apologética historia sumaria*, mientras que José de Acosta su *De procuranda indorum salute*, que, como la del dominico, era una obra apologética. El gran Bernardino de Sahagún recogió materiales de lo que sería *Historia de las cosas de Nueva España* (ed. Pedro Robledo, México 1938), que es la primera obra en el sentido de la antropología como ciencia, por su método en la recolección de testimonios.

255. Esta teología formaba agentes misioneros, obispos; iluminaba leyes (como las «Leyes Nuevas» de 1542, que debían suprimir la encomienda), justifica políticas, etc.

su comienzo la expansión opresora mundial del «centro»; condenó así la totalidad del sistema que se organizaba: «es injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía»[256]. Lo mismo puede decirse de Antonio Manuel de Nóbrega o Vieira en Brasil[257], aunque con diferencias.

Esta fue la teología elaborada y sustentada en la acción de centenares de misioneros de la primera hora de nuestra iglesia latinoamericana, antes que se organizara la cristiandad de Indias.

b) *La teología académica de la cristiandad colonial (1553-1808)*

El 3 de junio de 1553, en la ciudad de México, abre los cursos universitarios de teología el profesor Francisco Cervantes de Salazar, maestro de retórica y elocuencia. Esta inauguración académica de la teología, en un claustro que otorgaba títulos como los de las universidades de Alcalá y Salamanca, es el inicio formal de una tradición que durará dos siglos y medio. Sin embargo, por real cédula de Felipe II, del 21 de septiembre de 1551, y por la bula correspondiente, se fundaban las universidades de Lima y México, comenzando así la vida universitaria en América. En las cátedras estuvieron: en prima, Pedro de la Peña, OP; en escritura, Alonso de Veracruz, OSA; en decretales y cánones, Pedro Morones; en artes, Juan de García; en leyes, Bartolomé Frías; en gramática, Blas de Bustamante, y en retórica, el arriba nombrado[258]. Durante 4 años se cursaban los estudios. El 19 de septiembre de 1580 se funda además la cátedra obligatoria de lengua nahuatl en México y quechua o aymara en Lima. En 1630, sólo en México hay 500 alumnos, la mayoría hacen teología; hay 10 alumnos de derecho civil, 14 de medicina. En 1775 han alcanzado el grado en la nombrada universidad 1.162 doctores.

Por real cédula de Felipe IV del 26 de mayo de 1622, ya lo hemos visto, y con bula de Gregorio XV del 9 de julio del año anterior, se fundaron colegios mayores con posibilidades de dar título académico.

El joven estudiante, en la brillante Lima del siglo XVII, comenzaba sus cursos en tomo al 19 de octubre y los terminaba el 31 de julio. Su curso de prima comenzaba a las 8.15 horas hasta las 9.15, a la que le seguían quince minutos de repetición. A las 9,30 comienza secunda y a las 10,30 había repetición a cargo de los alumnos. Por la tarde, de las 14 a 14,30, clase de

256. *Historia de las Indias*, I. III, cap. 79, 357.

257. Véase el tomo II/l de esta *Historia general*, 322 s.

258. Sobre la teología académica en la época colonial de la cristiandad puede consultarse, además de las historias de las Iglesias por países (como M. Cuevas para México, Groot para Colombia, Vargas Ugarte para el Perú, J. Vargas para el Ecuador, Cotapos para Chile, Bruno y Furlong para Argentina), bibliografías tales como: J. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVII y XVIII*, México 1951 (bibliografía en p. 397-414); la *Bibliotheca Missionum* de Streit, desde el t. I (1916 en adelante); J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México 1931; O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México 1950 (donde se encuentra material sobre teología); J. Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, México 1946; C. B. Plaza y Jaén, *Crónicas de la Real y Pontificia universidad de México*, citada; F. Ossores, *Historia de todos los colegios de la ciudad de México desde la conquista hasta 1760*, México 1929. De cada país podría elaborarse una bibliografía como esta de México. En México, por ejemplo, no pueden olvidarse los trabajos teológicos del obispo de Puebla, Palafox y Mendoza, *Obras, I-XVII* Madrid 1762. Obras como la de Guillermo Furlong sobre la filosofía del Plata -que incluye también material sobre teología- no son frecuentes. Visiones de conjunto como las de P. Henríquez Ureña, por tan generales al fin no son útiles (*Historia de la cultura de América hispánica*, México 1947).

quechua; a partir de esa hora, clase de moral o escritura. Los sábados había «sabatina» o defensas de tesis; una vez por mes la más importante; y una vez por año las grandes disputas. La segunda escolástica reinaba indiscutiblemente. En lógica, Aristóteles; en teología, la *Summa* de Tomás de Aquino en sus diversas interpretaciones salmanticenses (dominicos), suareciana (jesuitas), agustina y escotista (franciscanos).

México brilló en el «siglo de oro», el siglo XVI; Lima en el siglo XVII de cultura barroca; Chuquisaca o Charcas en el siglo XVIII, el del humanismo jesuita (hasta 1767 en que fueron expulsados). Tomemos algunos ejemplos del siglo XVI. Desde una fuerte formación lógica, ya que no debe olvidarse que un Antonio Rubio (1548-1615) fue autor de una *Lógica mexicana* (que en 1605 tuvo una edición en Colonia entre muchas otras), que se tenía como libro de texto en Alcalá, fue profesor en México y en Córdoba del Tucumán[259], desde esa formación lógica el alumno accedía a teología con posibilidades de oír, por ejemplo, a Alonso de Veracruz (1504-1584), autor de numerosas obras; entre otras de un comentario al libro de las *Sentencias*, otro a las epístolas de san Pablo, una *Relectio de libris canonicis*, y aun una *Relectio de dominio in infideles et iusto bello*[260]. Este teólogo, como otros, era uno de los primitivos misioneros, que de Tiripitío (población indígena) pasó como prior de Tacámbaro en 1545, y de allí al convento de Atotonilco el Grande entre indios otomíes, para ser elegido provincial mexicano en 1548, tiempo en que le toca la responsabilidad académica.

Si consideramos el contenido de esta teología en su relación con la realidad de su tiempo, podremos descubrir sus condicionamientos ideológicos. El último teólogo nombrado niega que el rey tenga derecho propio para dominar a los indios deban pagar elevados tributos, pero admite el sistema de las el fin de evangelizarlos, y este poder puede otorgarlo a los reyes. Por ello, fue justo quitar el dominio a Moctezuma, rey azteca, ya que así de gentes bárbaras podrían devenir civilizadas y cristianas. Contra el obispo Montúfar niega que los indios deban pagar elevados tributos, pero admite el Sistema de las encomiendas. Puede entonces verse que toda la teología de la cristiandad de las Indias occidentales fue en el mejor de los casos reformista, es decir, ocultaba la contradicción y la injusticia que el grupo «lascasiano» había criticado, condenado.

Allí estaba, colega de Veracruz, Pedro de la Peña, OP († 1583), profesor admirado de prima, que abandonará la cátedra para misionar en Verapaz (1563-1565) y por último para ser insigne obispo de Quito (1565-1583), autor de comentarios a la *Summa*. Un Bartolomé de Ledesma, OP († l604), autor de un conocido tratado *De iure et iustitia*, y de *Sumario de los siete sacramentos* pedido por el arzobispo de México. Pedro de Ortigosa, SJ (1557-1626) escribió un *De natura theologiae*, *De essentia Dei*, comentarios de la *Secunda secundae*; Andrés de Valencia, SJ (1582-1645) editó un *Tractatus de Incarnatione*; el fecundo Juan de Ledesma (1576-1636) escribió dieciséis volúmenes, de los cuales sólo se conserva uno: *De Deo uno*. Pedro de Pavía, OP († 1589)

259. El trabajo de Walter Redmond sobre la filosofía en Latinoamérica colonial no tiene paralelo en teología. Sería muy útil que alguien se lanzara a la tarea. Hablamos de la ya citada *Bibliography of the philosophy in the Iberian colonies of America*, The Hague 1972.

260. Cf. E. Burrus, *Alonso de la Veracruz: Defense of the American indians*: The Haythrop Journal 4 (1963) 225-253; cf. W. Redmond, *o. c.*, 781-783. Además B. Junquera, *El maestro Alonso de la Veracruz*: Archivo Agustiniano 8 (1935).

hizo conocer *De sacrosanto sacramento eucharistiae*. La lista se haría muy larga si sólo de México en este siglo nombráramos a Esteban de Salazar, OSA, Andrés de Tordehumos, OSA, Juan de Gaona, OFM, Bernardo de Bazán, OP, Francisco de Osuna, OFM, Pedro de la Concepción, Juan López Agurto de la Mata, etc.

Si tomáramos ahora como ejemplo la universidad de Chuquisaca en el siglo XVIII, podríamos leer lo que el provincial jesuita recomienda a sus religiosos:

> Estudiad, pues, la metafísica, pero inmediatamente habéis de emplearos en la física general, la que os manifestará en común la armoniosa composición del universo; para refutar vigorosamente el *Emilio* de Rousseau, el *Diccionario filosófico* de Voltalre; el *Sistema de la naturaleza*, de Holbach; el *Examen de la religión*, de Marechal; las *Cartas persianas*, de Montesquieu y semejantes monstruos de la impiedad, abortados por los incrédulos de este siglo[261].

Un Tomás Falkner, alumno de Newton, que dicta clases en Córdoba del Tucumán en 1763, inaugura la cátedra de matemáticas enseñando a Leibniz, Wolff, Newton, Locke, Gassendi y Descartes. Sus alumnos pasaban después a teología. En sólo Chile los jesuitas tenían bibliotecas hasta con veinte mil volúmenes, «la mayoría de las obras científicas y literarias generalizadas en Europa hasta mediados del siglo XVIII»[262]. Un Domingo Muriel (1734-1795) era versado en escrituras, concilios, historia eclesiástica, derecho civil, eclesiástico, municipal, de España e Indias; conocía además el francés, italiano, griego, latín y hebreo[263].

De todas maneras esta teología fue imitadora de la segunda escolástica y por ello doblemente ideológica: porque ya lo era en Europa, y porque al repetirse en América encubría no sólo las injusticias del antiguo continente sino además las del nuevo. Sin embargo, una historia documentada de nuestra teología mostrará muchos aspectos críticos o desideologizantes, como por ejemplo et tratamiento teórico del tipo de propiedad guaraní expuesto por el padre Muriel en la universidad de Córdoba del Tucumán, que se distinguía de todos los conocidos y que es la que permitió la organización de las famosas reducciones del Paraguay[264] de tipo socialista o de propiedad común de los productos del trabajo, experiencia que tuvo importancia en el siglo XVIII francés, protohistoria de lo que después será llamado el «socialismo utópico», por la influencia que ejerció sobre personas tales como los sacerdotes Meslier , Mably o Morelli. Este tipo de propiedad no fue negada por ningún teólogo colonial. Habría en ella una crítica anticipada a la propiedad burguesa.

Por su parte, Portugal influyó igualmente sobre el Brasil desde la famosa universidad de Coimbra; no tuvo como España interés en fundar grandes universidades, pero sí numerosos colegios. De todas maneras, la vida teológica fue pujante, aunque igualmente imitativa. En la colonia lusitana la presencia jesuítica fue mucho mayor que en Hispanoamérica, y desde antes de Antonio Vieira (1608-1698) formaron la conciencia de la Iglesia en el Brasil colonial[265].

261. Cita de G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires 1947, 617.

262. F. A. Encina, *Historia de Chile*, Santiago 1930, 550.

263. Cf. J. Miranda, *Vida del venerable sacerdote don Domingo Muriel*, Córdoba 1916. De Muriel se conoce *Fasti novi orbis*, Venecia 1776, una *Rudimenta juris naturae et gentium*, Venecia 1791, y una *Collectanea dogmatica de seculo XVIII*, Venecia 1792, entre sus numerosas obras.

264. La obra más completa sobre el tema de las reducciones del Paraguay es la de Guillermo Furlong, *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Buenos Aires 1962.

265. Cf. mi artículo sobre Vieira incluido en *América latina, dependencia y liberación*,

4. *La inquisición*

Como ninguna otra institución eclesial, la inquisición fue sin ningún lugar a dudas un aparato ideológico del Estado español y portugués. Con autorización pontificia, es verdad, se trata, intrínsecamente, de una «institución estatal» que garantiza la hegemonía del Estado sobre la sociedad civil, sobre las clases dominadas, coaccionando para que desaparezcan todos aquellos que perturban el consenso social.

Si es verdad que Gregorio IX la fundó en 1231 como institución de coacción interna en la misma Iglesia romana, sólo Sixto IV permite su organización en España en 1478 bajo la propuesta de los reyes católicos. Fue un organismo que en manos del Estado permitió la unidad ideológica del reino. Estaba en total dependencia de los monarcas y con una excelente organización, que le diera fray Tomás de Torquemada, OP, su primer inquisidor general. Hubo tribunales en todas las ciudades importantes españolas[266].

En España, Portugal e Hispanoamérica -porque en Brasil no se instaló el Tribunal de la inquisición, sino que se enviaban comisarios[267]- se organizaba bajo el control de un presidente, dos inquisidores, un fiscal, un secretario, un contador, un alguacil y algunos otros empleados. Es interesante recordar la institución de los «familiares» que funcionaban de hecho como espías, y que frecuentemente producían las denuncias. Es necesario recordar que en la cristiandad de las Indias, ser «familiar» era una prerrogativa que se tenía al mismo nivel que un «hidalgo». Para formar parte se requería antecedente «incontaminado» de herejía y buena conducta por varias generaciones, al mismo tiempo que «pureza de sangre»; no podían ser ni moros, ni judíos, ni mestizos, por generaciones. Era un codiciado privilegio que los excluía de los tribunales de justicia ordinarios y sólo se incoaba el proceso en la misma inquisición. Es sabido que lo que viciaba todo el procedimiento era el secreto de los testimonios y la imposibilidad de organizar una verdadera defensa. Además, la eliminación física del reo, por la pena de muerte, era un sistema usual en la época por razones de estado, pero injustificable para una Iglesia misionera, popular. Era un sistema interno a la cristiandad, como totalidad político-religiosa, incomprensible, por ejemplo, para un cristiano primitivo o de una Iglesia de comunidades de base, ya que al increyente o disidente, en vez de convertirlo o pacientemente esperar su momento se lo asesinaba. El cristianismo de los mártires se había convertido en la cristiandad martiriza-

Buenos Aires 1973. 52 s. Véase M. Pereira de Quiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México 1969.

266. Consúltese en primer lugar las obras de J. Toribio Medina, *La primitiva Inquisición americana*, Santiago 1914; o la *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México 1952; o aun la *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Cartagena de Indias*, Santiago de Chile 1889; la *Historia del tribunal de la Inquisición en Lima*, Santiago 1956; *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Santiago 1952; *El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las provincias del Plata*, Buenos Aires 1945; B. Lewin, *Los judíos bajo la Inquisición hispanoamericana*, Buenos Aires 1960; del mismo autor: *La Inquisición hispanoamericana. Judíos protestantes y patriotas*, Buenos Aires 1962; A. Baião, *A Inquisição en Portugal e no Brasil*, Lisboa 1906; E. Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanische Protestantismus und der Inquisition im 16.Jahrhundert*, Gütersloh 1902; E. Chinchilla Aguilar, *La Inquisición en Guatemala*, Guatemala 1953; la reciente traducción de R. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España*, México 1981.

267. Cf. tomo II/1 de esta *Historia general*, 326 s.

dora. Esto se justifica como aparato de Estado pero no como pastoral eclesial; como práctica coactiva de la hegemonía ideológica de los dominadores y no como acción caritativa de la comunidad para con los que están fuera del evangelio, mensaje de buena nueva y no tribunal temporal que tiene prisiones, tortura, da la pena de muerte; juicio absoluto e irrevocable que sólo podría tener por juez a Dios mismo: juicio final que debería ser infalible para tamaña pena más allá de todo juicio finito, humano, falible. La teología que justificaba el tribunal de la inquisición toca la esencia política del «modelo» de cristiandad en su equívoco fundamental: la comunidad de los pobres, de salvación en Cristo, se ha transformado en la piedra angular de la coacción hegemónica del Estado opresor.

Desde este punto de vista no importa que las muertes hubieran sido menos de lo que algunos críticos dijeron, o que, aun en ciertos casos, llegó a ser muy apreciada, claro que por la «república de los españoles» acomodados. Es una institución esencialmente viciada de la confusión de la justicia interna de la Iglesia («cuando un hermano pecare... »), que no puede sino ser corrección *fraterna* dirigida a la convicción interna, y la justicia coactiva del Estado («los príncipes de este mundo... »). El servicio se transforma en asesinato; la conversión del pagano en eliminación física del cuerpo del disidente.

Por ello no podía faltar en la *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias*, el título XIX, *De los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición*[268]:

> Nuestros gloriosos progenitores, fieles, y católicos... fundaron en estos nuestros Reynos el Santo Oficio de la Inquisición, para que se conserve con la pureza y entereza que conviene... El inquisidor Apostólico General en nuestros Reynos... ordenó y proveyó que se pusiese y asentase en aquellas provincias el Santo Oficio de la Inquisición (Real Cédula de Felipe II, del 25 de enero de 1569; ley 1). Ordenamos y mandamos que los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición, eregidos y fundados en nuestras Indias Occidentales, estén y residan en la ciudad de los Reyes de las provincias del Perú, y en la ciudad de México y de la Nueva España, y en la ciudad de Cartagena de la Tierra Firme y tengan los ministros y distritos que les están señalados[269].

En realidad los primeros inquisidores, como delegados de la inquisición de España, fueron designados en la persona del prior vicario dominico de La Española, fray Pedro de Córdoba, y del obispo de Puerto Rico, Alonso Manso. Fue el 22 de julio de 1517, cuando el cardenal Cisneros, inquisidor general, concedía estos poderes a sus comisarios en Indias. El 7 de enero de 1519, el cardenal Adriano de Utrecht (futuro papa), prové a los nombrados como inquisidores generales. Pedro de Córdoba nombró a fray Martín Valencia, OFM, uno de los «doce», como comisario de la inquisición en Nueva España. Cuando llegó en 1528 el vicario general de los dominicos Vicente de Santa María, toma a cargo la comisaría de la inquisición.

El 27 de junio de 1535, don Alfonso Manrique, arzobispo de Sevilla, inquisidor general de España, nombra a Juan de Zumárraga como inquisidor apostólico de México. Le tocó como inquisidor juzgar al ex alumno del colegio de Santiago de Tlatelolco, don Carlos Chichimecatecotl, de la nobleza de Tezcoco, acusado de errores contra la fe, de rebelar a su pueblo contra los españoles, alejar a sus hijos de la educación española. El reo se arrepintió, retractó sus pensamientos y actos, pero de todas maneras fue llevado al

268. Cf. *o. c.* , fol. 159 s.
269. Real Cédula del 26 de diciembre de 1571, ley 3.

cadalso y quemado vivo[270]. Por este y otros motivos el tribunal desapareció durante algunos años de México. Sin embargo, el obispo Alonso de Montúfar pedía que se instalara, en 1561, para evitar «la pestilencia luterana» en las Indias. Este había sido en Granada calificador del santo oficio, y ejerció dichos poderes en México aunque no tuviera investidura oficial. En 1556 se efectuó el proceso contra Robert Thompson, inglés, náufrago. Fue condenado a dos años de *sambenito* y un año de prisión en Castilla, es decir, fue trasladado a Sevilla. En Yucatán se condena a un inglés y diez franceses por luteranos, herejes y sacrílegos»[271]. Se encuentran igualmente nombres tales como Gabriel de Amberes en Oaxaca, Gerald Albert Guldres en Guadalajara, todos acusados de protestantes.

Lo cierto es que por la real cédula del 25 de enero de 1569 se instala primero en México y Lima un tribunal de la inquisición con plenos poderes. Sólo en 1610 se hará lo propio en Cartagena de Indias.

Es sabido que fue Pedro Moya y Contreras, el futuro arzobispo de México, que fue fiscal del tribunal en las Canarias, doctor en derecho en Salamanca[272], el primer inquisidor .

Llegaban los inquisidores el 18 de agosto de 1571 a San Juan de Ulúa. El 4 de noviembre, después de pregón público en todos los rincones de la ciudad, en la catedral, se procedió al juramento de ayudar en todo lo posible al funcionamiento del tribunal. Todos los ciudadanos, desde el virrey hasta el último esclavo, juraban bajo pena de excomunión mayor, secundar los designios del Santo Oficio.

La consigna del tribunal era: «Si tu ojo o tu pie o tu mano derecha te es ocasión de pecado, córtalo y arrójalo lejos de ti» (Mt 5,29-30). Para poder cumplir con dicha justicia, creemos que muy lejana a la del evangelio (ya que en último caso es la persona misma la que debe proceder a «cortar» su miembro pero no otra, y menos un tribunal político-ideológico del Estado), el inquisidor se fundaba en el texto de Villadiego, *Tractatus contra haereticam pravitatem* del 1483, y las *Instituciones de Toledo de Fernando de Valdés del 1561*. De los 902 procesos del tribunal de México, hasta 1600, 744 fueron por motivos morales, 68 por herejía, 50 por judaísmo y 40 por otros motivos. De los 902 procesos fueron 600 declarados culpables. La mayoría sufrían privadamente las penas. No eran públicos sino algunos casos mayores. Hubo sin embargo 17 condenas a muerte.

Tomemos tres autos públicos en México. El 28 de febrero de 1574, con gran pompa (y como una verdadera fiesta de la «república de españoles» que distraía en la siesta colonial), se procesaron 71 reos. Grandes prédicas, mucho boato, trompetas, cantos, efervescenica. Cinco hombres fueron acusados de fornicación, hasta 200 azotes se llevaron de pena. Por bígamos, 26, teniendo mujer en España e Indias: azotes, destierro y galeras; seis por irreverencia. Por simpatía hacia Lutero siete ingleses, y un Ortiz u otro Tejo: los azotes fueron permuta, dos por prisión en conventos. Fueron también juzgados después un grupo de 14 ingleses de la flota que comandaba John Hawkins.

En 1575, cinco fueron condenados por palabras injuriosas, 25 por bigamia, uno por «hereje luterano» -un tal Guillermo Cornelio, que había llegado con Hawkins.

270. Cf. J. T. Medina. *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 13.
271. Cf. M. Cuevas, *o. c.* II, 259 s.
272. Cf. J. T. Medina, *o. c.*, 32.

ESQUEMA 8.13

Expansión de la imprenta en América hispana

Más importante fue el proceso de 1596, el «auto grande» donde fueron llevados a la hoguera nueve familiares de Luis Carvajal, «cristiano nuevo» convertido del judaísmo, que dejando la península, por la persecución que España produjo en Portugal contra los judíos y judaizantes, él mismo cristiano convencido, llegó a prosperar en Pánuco, y por ello llevó a muchos de sus familiares hacia México. Entre ellos había quienes celebraban la ley mosaica. Hasta la esposa del gobernador se contaba en su número. Fueron acusados en el proceso del 13 de abril de 1589. Hubo destierros, azotes, prisión, pero también muerte al ser quemados vivos, «por judaizantes perniciosos»[273].

En Lima el tribunal se ocupó más bien del retorno a la idolatría de los indígenas incas, en rebeldía siempre latente. Pero nunca hubo un juicio propiamente por una herejía que se hubiera generado en el reino. Lo mismo puede decirse de Cartagena, de donde dependían el reino de Nueva Granada y todo el Caribe.

273. *Ibid*., 120-135.

Cada ciudad de españoles tenía al menos un comisario de la inquisición, o algún «familiar»; por ello, aunque estuviera formalmente constituido en sólo tres capitales, su acción se hacía sentir hasta en los últimos rincones de la cristiandad. En Brasil, hemos dicho, su acción fue menos coactiva y como no hubo constitución formal de tribunales, sólo visitadores realizaban esporádicamente su acción de vigilancia.

Como puede explicarse, al emerger la burguesía ilustrada, comenzará la decadencia de la inquisición, que había garantizado la hegemonía ideológica no sólo de la monarquía sino igualmente de la decadente nobleza, y había imposibilitado la expansión del capitalismo. Por ello, en la segunda mitad del siglo XVIII su influencia se reducirá completamente, hasta ser abolida en las Cortes de Cádiz del 22 de febrero de 1813. Su desaparición misma es un momento fundamental en la crisis del «modelo» de cristiandad.

Recuérdese que la entrada e impresión de libros, instrumento material esencial para la comunicación social de la época, estaba firmemente controlada. En la *Recopilación* se disponía:

> Nuestros jueces y justicias de estos Reynos... no consientan ni permitan que se imprima, ni venda ningún libro, que trate de materias de Indias, no teniendo especial licencia despáchada por nuestro Rey de Indias[274]. Porque los herejes piratas con ocasión de las presas y rescates, han tenido alguna comunicación en los puertos de las Indias, y esta es muy dañosa a la pureza con que nuestros vasallos creen, y tienen la Santa Fe Católica, por los libros heréticos y proposiciones falsas... [275].

Todos estos libros e impresos «los recojan y hagan de ellos lo ordenado por el Consejo de la Inquisición, y no consientan ni den lugar a que permanezcan ni queden en aquellas provincias»[276].

De esta manera el cerco que «protegía» la cristiandad se cerraba férreamente. Pero, en realidad, era un cerco externo, coactivo, político. La desaparición de este «cerco» será el fin de la cristiandad, como «modelo», pero el inicio de un largo proceso eclesial hacia la práctica de otro «modelo» de la misma Iglesia.

III. *EL PROTESTANTISMO EN LA CRISTIANDAD AMERICANA*[277]

1. *El protestantismo europeo*

El surgimiento del protestantismo en Europa está ligado a los movimientos de reforma de la iglesia medieval de cristiandad. Se inscribe dentro de un proceso más amplio de transición del feudalismo al capitalismo. Más que una reforma que unos quieren limitar al siglo XVI, se trata de un largo período de transición que va del siglo XII hasta el siglo XVIII y que abre el camino a la sociedad moderna e industrial. Se trata más bien de una serie de reformas a través de las cuales el protestantismo aparece como el elemento motor de

274. Título XXIV, ley 1, fol. 213.
275. *Ibid*., ley 13, fol. 216.
276. *Ibid*., ley 7, fol. 214.
277. Esta sección III está a cargo de lean Pierre Bastian (México).

ruptura del cuerpo «christianum» en un proceso de diferenciación religiosa que abre el camino al mundo burgués-capitalista[278].

Los cuatro momentos de las reformas son los que van dentro de un mismo movimiento de las sectas medievales a la reforma protestante y de la reforma católica (contrarreforma) al protestantismo ascético.

a) *El primer momento*

Las sectas medievales han sido numerosas, desde los movimientos recuperados dentro de las órdenes religiosas, pasando por los grupos milenaristas y los movimientos que fueron objeto de la persecución dentro de la Iglesia católica. Tres de ellos son determinantes para la explosión protestante del siglo XVI y tendrán una influencia más o menos directa sobre la constitución de las iglesias de la Reforma. El movimiento de Pedro Valdés surge como herejía urbana reivindicando la pobreza, la traducción de la Biblia en lengua vulgar y una fraternidad misionera. Más que contra la estructura de la Iglesia se oponen al dualismo cátaro. Representan un movimiento misionero laico dentro del espíritu de la reforma gregoriana, que vendrá a ser dogmáticamente herético cuando sea expulsado de la Iglesia.

Sin continuidad directa, pero retornando algunas intuiciones y reivindicaciones de los valdenses, el teólogo de Oxford, John Wycliffe (1320-1384), se opone a la riqueza y al centralismo administrativo del papado para promover, o más bien inspirar, la pobreza como ideal del sacerdote, quien debe estar al servicio de los laicos. La Biblia es el instrumento privilegiado de la salvación y sus seguidores, los sacerdotes pobres o «lollardos», difunden una religión de tipo evangélico centrada en la Escritura.

Con Juan Huss (1369-1415) la protesta de los lollardos se radicaliza en Bohemia. Huss lleva las ideas más radicales de Wycliffe a la práctica, formando un movimiento religioso político autónomo frente al poder romano. La rama conservadora del movimiento husita, los calixtinos, reivindicaron una reforma de la clerecía, el acceso de los laicos al cáliz y la liturgia en lengua vulgar. No tardaron en reintegrarse a la ortodoxia católica. Los más radicales, los «taboritas», catalizaron la protesta social de las clases dominadas urbanas y rurales en una revuelta armada defendiendo la creación de una iglesia nacional en Bohemia, con un gobierno político democrático y la supresión de la propiedad privada. Destrozados en 1435 por las fuerzas católicas, son los Hermanos Moravos los que retornaron los ideales del Tabor, pero rechazando la violencia.

Estas sectas medievales, cuyo éxito fue muy relativo, se vinculan a las aspiraciones de una piedad laica urbana liberándose progresivamente del dominio clerical romano en el gran proceso de transformación de las relaciones ciudad-campo y del acceso a la independencia de los poderes políticos nacionales frente al papado. Son el germen del estallido del siglo XVI.

278. Ver al respecto las obras de E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México 1951; M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid 1955; J. Ségui, *Christianisme et société. lntroduction a la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris 1980.

b) *La Reforma protestante*[279]

En las reformas luteranas y calvinistas se mantiene el proyecto unitario del catolicismo medieval. Como lo demuestra bien Ernst Troeltsch, Lutero como Calvino encierran el conjunto de las relaciones sociales dentro de una visión religiosa que se impone al mismo mundo profano. Sin embargo, las dos reformas se diferencian en la comprehensión de la relación de la Iglesia y del Estado.

Lutero rompe con Roma cuando fija sus 95 tesis sobre la puerta de la iglesia de Wittemberg el 31 de octubre de 1517. Pero son la «disputa» de Leipzig (27 de junio de 1519), el discurso en la dieta de Worms (18 de agosto de 1521) y los cuatro tratados publicados en seguida[280] los que van a enmarcar los pasos hacia una nueva iglesia independiente de Roma, fundamentando los argumentos teológicos de tal ruptura que aparecieron en la confesión de Augsburgo en 1530. El sacerdocio universal de los fieles, la justificación gratuita por la fe sola y la autoridad de la Escritura fuera de toda tradición serán los pilares teológicos del luteranismo, que van a modificar la geografía política y religiosa de la Europa medieval. Lutero estará muy preocupado por mantener la unidad orgánica forjada por el catolicismo medieval entre Iglesia y Estado. Sin embargo, con el propósito de defender lo adquirido, terminará sometiendo la Iglesia al Estado de los príncipes alemanes. Éstos tendrán en la mano numerosas prerrogativas eclesiásticas tales como el control de la doctrina, la nominación de los pastores, el mantener el buen orden de los oficios y de la liturgia. La teología de los dos reinos llevó al luteranismo a una sumisión al Estado y a la aceptación de las desigualdades sociales en un orden social fundado sobre la propiedad privada. El trabajo vendrá a ser el lugar por excelencia de la exigencia ética del cristiano y de la ascesis intra-mundana. Esta concepción, muy conservadora, del orden social, llevará a la confrontación de Lutero con los grupos más radicales anabautistas de Thomas Münzer, destrozados militarmente en la batalla de Frankenhausen (1525), en la cual los príncipes, legitimados por los propios escritos de Lutero, aplastaron la revuelta económica, política y religiosa de los campesinos y artesanos del sur de Alemania[281].

Calvino (1509-1564) quedará también ligado a los ideales de la cultura unitaria del *Corpus christianum*, pero forja una nueva concepción de las relaciones de la Iglesia y del Estado en un sentido de complementaridad y no de subordinación. Ambos tienen que rendirse servicios mutuos. La eclesiología calvinista defiende una autonomía interna de la institución eclesiástica en cuanto a doctrina, liturgia, organización, nominación de pastores y disciplina. Por su lado, el Estado tampoco se encuentra subordinado a la Iglesia; esta última tiene el deber de recordarle los fines últimos de la vida colectiva e individual: procurar la gloria de Dios tal como está expresada en las Escrituras. La teología calvinista ofrece la interpretación del misterio de la predestinación no para atemorizar al creyente sino para liberarlo del tormento de la

279. Se puede consultar: E. G. Leonard, *Historia general del protestantismo* I, Madrid 1967 (la reforma bibliographie, tomo 1, p. 317-388); P. Chaunu, *Le temps des reformes*, Paris 1975.

280. Estos tratados son: *El papado de Roma, Llamado a la nobleza cristiana, El cautiverio babilónico de la Iglesia y El tratado de la libertad cristiana.*

281. E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid 1968.

salvación. El creyente es predestinado y la certeza de tal acontecimiento se manifiesta en la profesión, donde perfección en el trabajo, control de sí mismo, espíritu de decisión y de iniciativa son valores intrínsecos al nuevo hombre reformado, como «esbozo de lo que iba a ser la civilización moderna»[282].

En la *Institución de la religión cristiana*, que resume toda la teología de Calvino, subraya que la Iglesia tiene un solo fundamento: la «*sola scriptura*». En este fundamento escriturario de la eclesiología está la raíz del movimiento de las sectas del protestantismo ascético que va a romper con la cristiandad medieval de manera radical y procurará radicalizar las exigencias de los reformadores del siglo XVI. Es precisamente desde la reforma anglicana (1550) que surgen las sectas más numerosas y radicales. La reforma del siglo XVI, frenada por el concilio de Trento (1543-1563), cuyos decretos favorecen una renovación de la Iglesia católica, está reconocida jurídicamente según el principio de «cuius regio, eius religio». El protestantismo, que surgió como expresión de la inmensa mutación económica y social que vivió la Europa en transición hacia el «mundo moderno», tendrá su expresión más democrática en estas sectas que van a mantener el movimiento de la «Iglesia reformada siempre reformanda».

c) *Las sectas modernas o el protestantismo ascético*

A partir del siglo XVI las sectas protestantes, cuyo principio se encuentra presente en la reforma luterana y calvinista, van a multiplicarse paralelamente a las iglesias «nacionales». No tienen ningún lazo histórico directo con las sectas de la edad media y se desarrollan más bien desde factores determinantes que estaban presentes en el protestantismo del siglo XVI. En las doctrinas de Lutero y Calvino se encuentran elementos sectarios como los conceptos de Iglesia pura, de sacerdocio universal y el consecuente rechazo de la jerarquía, la crítica a la objetividad sacramental.

Por otro lado, los reformadores decepcionan por el limitado resultado de su acción a nivel ético principalmente. En fin, las nuevas iglesias no han evitado una cierta rigidez administrativa y clericalización. Estos factores conducen a las capas disidentes al corazón mismo de la Reforma: la Biblia, particularmente a los textos de contenido ético como el «Sermón de la montaña». La ruptura que estos grupos emprenden irá más allá de la Iglesia y se enfrentará a la sociedad dominante.

Dos tipos de sectas van a surgir del siglo XVI al siglo XVIII. Las sectas radicales y violentas que buscan cambiar totalmente el orden vigente. Entre ellas se encuentran el movimiento anabautista en Suiza, Alemania y Holanda con figuras como Thomas Münzer y Menno Simons, y las sectas del Commonwealth cromweliano (1648-1659), período de excepcional efervescencia en

282. E. Leonard, *Histoire generale du protestantisme* I, París, 305; H. Strohl, *O pensamiento de la Reforma*, São Paulo 1963; A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Geneve 1959;W. J. Durant, *La Reforma, historia de la civilización europea desde Wyclif a Calvino* (1930-1564), Buenos Aires 1960; T. Lindsay, *Historia de la Reforma*, Buenos Aires 1969;W. Goetz, *La época de la revolución religiosa*; *la Reforma y la contra Reforma (1500-1600)*, Madrid 1930; J. Lortz, *Historia de la Reforma*, Madrid 1963; L. Febvre, *Martín Lutero, un destino*, México 1956.

Inglaterra (Diggers, Levellers y hombres de la quinta monarquía)[283]. Espera de la parusía, abolición de la propiedad privada, negación de la iglesia establecida y gobierno democrático caracterizan a estos grupos cuya efervescencia religiosa no duró mucho. Desembocaron como los anabautistas en grupos pacifistas menonitas o en las sectas inglesas de la sociedad de los Amigos (*Quákeros*), en la cual el pacifismo vino también a ser un elemento central. Este segundo grupo de sectas expresa una protesta puramente religiosa, tomando en el nivel político posiciones más o menos conservadoras. Sustituyen un universo confesional por otro. Además de las sectas pacifistas, ya mencionadas, se difundieron los bautistas a partir de 1608, y los congregacionalistas (1610). Durante el siglo XVIII un «avivamiento» religioso se desarrolló en Alemania a partir del fin de la guerra de los 30 años (1648) bajo la influencia del teólogo Spener y de los «Colegios Pietatis». Este pietismo alemán alcanzó, con una ética de la renunciación, a las clases dominantes luteranas y tuvo su expresión popular en la resurrección del movimiento de los Hermanos Moravos sobre las tierras del conde de Zinzendorf, quien fundó la comunidad de Herrnhut, cuyo influjo misionero se hará sentir hasta en las Antillas británicas durante este mismo siglo. En Inglaterra, desde el interior de la iglesia anglicana, surgió a la par con el pietismo alemán un movimiento de «avivamiento» y de piedad inspirado por los hermanos Juan y Carlos Wesley. La insistencia sobre la experiencia religiosa individual y sentimental, la ascesis, la importancia acordada al laicado y la oposición a la cultura moderna, así como su participación para las reformas del momento (liberación de los esclavos y actividades filantrópicas) caracterizaron al metodismo como movimiento disidente de la iglesia anglicana que iba a cobrar una gran dimensión en las colonias novo-inglesas. Este protestantismo ascético tendrá un impacto particular en la formación del mundo moderno, en particular, estructurará la conciencia social de las colonias inglesas de América.

d) *La Reforma en España*

Al finalizar el siglo XV, España vive un gran movimiento de inquietud religiosa y de reforma de la Iglesia llevada a cabo por el cardenal Ximénez de Cisneros, quien fue provincial de los franciscanos del reino de Castilla, arzobispo de Toledo y primado de las Españas. Con su estímulo, como hemos dicho, se traducen en lengua vernácula las obras devotas latinas y se hacen traducciones parciales de la Biblia. La universidad de Alcalá fue el motor de la difusión del espíritu renacentista, buscando educar religiosamente al pueblo iletrado, y llevando una reforma eclesiástica mediante sínodos. Se publicaron las obras de Erasmo, las cuales se difundieron en toda la península, impactando por su crítica del aparato religioso y la búsqueda de una reforma, o más bien depuración, de las prácticas religiosas[284].

283. C. H. George-K. George, *The protestant mind of the english reformation 1570-1640*, Princeton 1961; C. Hill, *Society and puritanism in pre revolutionary England*, London 1964.

284. Sobre la reforma en España véase: M. Bataillon, *Erasmo y España, estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México 1950; F. de los Ríos, *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, México 1957; J. C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México 1979; M Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1928; J. de Valdés, *Diálogo de doctrina christiana*, Buenos Aires-México 1946; T. M'Crie, *Historia de la Reforma en España en el siglo XVI*, Buenos Aires 1950.

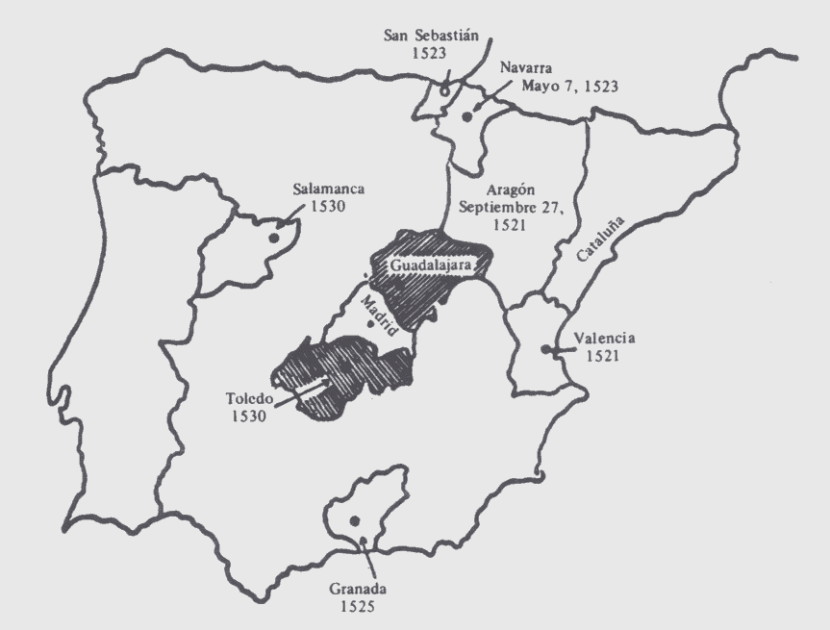
Esta renovación religiosa condujo a una crisis de la cual fueron una expresión característica «los alumbrados». Estos grupos que surgieron al finalizar el siglo XV y a principio del siglo XVI, se creían iluminados por Dios directamente, recibiendo «una luz interior». Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz fueron los que dieron sistematicidad a las ideas de los grupos de alumbrados en una línea mística cuyos conceptos centrales eran los de «purificación», «iluminación» y «perfección», tres grados necesarios para el conocimiento de Dios. Es en este ambiente de fermento religioso, doblemente alimentado adentro por la reforma de Cisneros, y afuera por la difusión de la reforma luterana a partir de la dieta de Worms (1521), donde surge el gran reformador español Juan de Valdez, quien estaba en correspondencia con Erasmo, y quien ya antes que Lutero había adelantado en su *Diálogo de doctrina cristiana*, publicado en 1529, que «una persona justificada no ejecuta buenas obras para ser justificado... sino más bien porque está en *Cristo* y Dios le justifica en Cristo»[285]. Valdez, formado por la Universidad de Alcalá en plena reforma cisneriana, es influenciado por las ideas erasmistas que habían invadido España y lleva al extremo el movimiento de reforma, desarrollando una teología de la gracia y no de las obras. Eso lo llevó muy tempranamente a afrontar el tribunal del Santo Oficio de la inquisición en 1529.

Huyó hacia Italia cuando supo que por segunda vez iba a tener que comparecer en 1531. Mientras tanto, las obras de Lutero parecen haber penetrado en España de manera limitada entre 1521 y 1531, son quemadas por la inquisición. Carlos V, iniciado el concilio de Trento, se vuelve adalid del catolicismo como fundamento de la cristiandad europea, y Felipe II aplicará rigurosamente las decisiones del concilio de Trento con una política contrarreformista estricta. Después de una fase anti-judaizante (1490-1520), el tribunal de la santa inquisición perseguirá el fantasma del luteranismo en España (1520-1570), impidiendo eficazmente por varios siglos la difusión de ideas protestantes en la península. En el Nuevo Mundo la persecución del luteranismo se inicia desde que los tribunales son instalados en Lima y México (1571), y no cesará hasta la independencia latinoamericana.

2. *Presencia protestante en la cristiandad colonial latinoamericana*

La conquista y la reforma son dos acontecimientos paralelos. Cuando Lutero se presenta frente al joven emperador Carlos Ven la Dieta de Worms (28 de enero de 1521) y mantiene su doctrina con la famosa respuesta «no puedo de otra manera», faltan tres años para que los doce apóstoles de Nueva España desembarquen en San Juan de Ulua (1524). La conquista tendrá consecuencias directas sobre la Reforma. Permitirá al emperador financiar las costosas guerras europeas con la plata y el oro de las Indias, frenar la expansión de la Reforma y limitar el poder político de los príncipes protestantes. Sin embargo, las potencias protestantes europeas no van a tardar en extender el campo de batalla hasta los mares perdidos del sur y las Antillas. Corsarios y piratas, desde la primera mitad del siglo XVI, van a incursionar sobre las costas del nuevo continente, trayendo libros «heréticos» y amenazando establecer colonias.

285. J. C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España*, 515.



Pauta de la infiltración luterana. Las zonas rayadas indican el área geográfica de los alumbrados. Tomado de: Nieto, José C., *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México 1979, 550.

La respuesta de Felipe II (1556-1598) no se hará esperar mucho. En 1569 la santa inquisición será extendida a las colonias americanas y en 1572 desembarcan en Nueva España los jesuitas, primeros soldados de la contrarreforma.

La conquista espiritual, como lo apunta bien Alejandra Moreno Toscano, llevará como marca definitiva el peso de la contrarreforma y el espíritu del concilio de Trento. Así lo entiende fray Juan de Torquemada, historiador del siglo XVII, refiriéndose a fray Martín de Valencia, cuando anota que «la capa de Cristo que un Martín, hereje, rompía, otro Martín católico y santo (cosía)», agregando a la Iglesia un mayor número de fieles de los que había perdido[286]. En este momento en el cual los reyes católicos mandan hacia el nuevo continente sus soldados y sacerdotes, las iglesias protestantes surgidas de la reforma concentran en Europa todo su esfuerzo, estando demasiado atareadas en las disputas teológicas y en la defensa de sus derechos recién adquiridos. Así, tanto por la barrera levantada por la santa inquisición, como por la necesidad de consolidar la Reforma en Europa, pocos serán los intentos de penetración durante el período de dominio marítimo español. Estas tentativas fracasarán rápidamente por la ausencia de un poder naval. Pero a partir del fin del siglo XVI, con la victoria sobre «la invencible armada española» (1588), los ingleses consiguieron la hegemonía sobre los mares, lo que les permitió la conquista de unas islas del Caribe y la colonización de costas inhóspitas casi sin presencia española sobre el continente. Estas tierras bajo dominio británico, holandés o danés, serán la cuna del protestantismo latinoamericano. Dos períodos nos descubren la dinámica de la época: el primero, de dominio

286. A. Moreno Toscano, *El sigo de la conquista,* en *Historia general de México*, México.

marítimo español y de fracaso de tentativas de establecimiento de colonias protestantes; este primer período de tentativas fracasadas de implantación, va de los inicios de la conquista hasta la toma de posesión de la isla de Jamaica por la expedición de Cromwell, que definitivamente asegura la presencia inglesa en la región (1655). El segundo, de hegemonía británica, holandesa, danesa y francesa, cuando surgen iglesias protestantes en las islas del Caribe bajo control de dichas potencias y en algunos enclaves continentales. Es un protestantismo que se desarrolla en las márgenes del imperio hispano-lusitano, por la expansión política y económica de las naciones protestantes europeas. Basada en la esclavitud, esta expansión económica será legitimada por las iglesias establecidas y es solamente a fines del período cuando algunas de ellas se involucraron en la lucha abolicionista que triunfara en 1838.

a) *Tentativas fracasadas de implantación (1492-1655)*

Cuatro son las tentativas de colonización y numerosos los actos de la inquisición en contra de piratas y corsarios protestantes.

1) *La colonia de los Welser en Venezuela (1528-1546)*. Los Welser, banqueros de Carlos V, tenían su centro de actividad en Augsburgo, ciudad alemana recientemente pasada a la Reforma, con filiales en Sevilla y Zaragoza donde controlaban el mercado del azafrán. En 1526 Carlos V se casó con Isabel y para sufragar los gastos de la boda tuvo que acudir a estos banqueros, quienes pidieron que les cediera Venezuela. Carlos V aceptó y autorizó a los alemanes Enrique Ehinger y Jerónimo Sayler a conquistar y establecerse en Venezuela. Estos primeros titulares traspasaron sus derechos a Ambrosio Alfinger y a Georg Ehinger desde 1528. Alfinger fue gobernador y Nicolás Federmann fue vice-gobernador de la colonia. Ambos eran luteranos y firmantes de la confesión de Augsburgo. La mayoría de los comentaristas católicos de la época tomo Bartolomé de las Casas, Oviedo, Castellanos y Herrera concuerdan en que la colonización alemana fue terrible. Según Las Casas, «de ahí resultó la perdición y la ruina total de esta provincia, pues conociendo sus soldados que no llevaban intención de poblar en nada lo que conquistasen... pues sólo había de tener utilidad lo que cogiesen de encuentro sin que les detuviesen la piedad ni los atajase la compasión; como furiosos desatados talaron y destruyeron amenísimas provincias y deleitosos países»[287]. Buscaban oro y se dedicaron aún más al tráfico de esclavos. Según Voloida Tetelboim[288], «se calcula que vendieron más de un millón de indígenas como esclavos en los mercados de Santa Marta, Jamaica, las islas San Juan y en la propia Española, donde tenía sede el tribunal superior de la Real Audiencia».

Con los años la mutua aversión entre alemanes y españoles fue agudizándose. Alfinger murió envenenado por indígenas, otros fueron degollados por españoles, y muchos murieron de enfermedades tropicales. Uno de los raros en sobrevivir y morir en España fue Nicolás Federmann, quien logró publicar su *Bella y agradable narración del primer viaje de Nicolás Federmann, el joven*

287. *Colección de las obras del venerable obispo de Chiapas, Don Bartolomé de las Casas, defensor de la libertad de los americanos*, París 1822, 171.

288. V. Teitelboim, *El amanecer del capitalismo y la conquista de América*, La Habana 1979, 150.

de Ulm. Murió enjuiciado por los tribunales y preso por los propios Welser, quienes «le demandaron por robo de 115.000 pesos en oro y piedras preciosas» y «por haber arruinado el país y las gentes que le habían sido confiadas»[289], poniendo fin a la presencia luterana. No compartimos la opinión del historiador luterano Lars Qualber, quien afirma que «por el año 1532 la colonia había aceptado la fe luterana»[290], aunque no parece dudoso que los alemanes enviados sí hayan sido luteranos. Entre ellos se encontraban 50 maestros mineros enviados «para que con su industria y saber hallen los yacimientos y venas del oro que en ellas hay». Todos parecen provenir de la región de Augsburgo, recién ganada al luteranismo. Sin embargo, como lo subraya Enrique Otte, «la presencia de luteranos se consideraba peligrosa para los indios, por lo cual la Corona, en la cédula del año 1535 prohibió la entrada de alemanes sin licencia del Consejo»[291] de Indias. Además, ya desde 1528 se había mandado a fray Antonio de Montesinos «para el buen tratamiento de los Indios de la dicha provincia y su conservación a nuestra Santa fe católica para que no se les haga agravio ni cosa contra su voluntad»[292]. Los alemanes, por su lado, no parecen haber mostrado interés alguno en la evangelización de los indios. Las cédulas reales confirman los comentarios en torno a su actitud, cuya única guía fue el anhelo de oro, con el saqueo como medio para procurárselo.

2) *La colonia hugonote en Río de Janeiro (1555-1560)*. Durante el reinado de Enrique II, huyendo de las persecuciones, unos hugonotes franceses, bajo el mando del almirante Nicolás Durand de Villegagnon, emprenden un viaje con la meta de establecer una colonia en tierras americanas. Apoyados en el proyecto por el almirante Coligny, jefe del partido hugonote francés, y por el propio Calvino, organizan dos expediciones. La primera llega el 11 de octubre de 1555 a la actual bahía de Río de Janeiro, logrando establecerse en una isla que bautizan «Fuerte Coligny». Reciben el apoyo de los indígenas, que esperan encontrar en los nuevos llegados unos aliados contra la crueldad de los portugueses. Frente al éxito de la misión piden a Coligny y a Calvino refuerzos y unos misioneros. Éstos llegan a principios de 1557.

Tenemos sobre esta segunda expedición un excepcional testimonio de uno de los participantes, Jean de Lery .Su *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*[293], publicado en 1578, nos restituye una experiencia incomparable; la

289. Citado por Teitelboim, *o. c.*, La cédula 343 del 30 de abril de 1547 dice: «los dichos gobernadores por ellos nombrados no han curado de mirar por el servicio de su majestad o por sus intereses... dejando de entender de la poblar, inquirir en saber los secretos de la tierra dando lugar sus capitanes de ellos por sí, por sus intereses, en lugar de aumentar la población de haberse disminuido». En E. Otte, *Cédulas relativas a Venezuela*, 381. Sobre el tema: J. Friede, *Los Welser en la conquista de Venezuela*, Edición conmemorativa del IV centenario de la muerte de Bartolomé. *Welser, jefe de la Compañía alemana de Augsburgo*, Caracas-Madrid 1961; E. Otte, *Die Welser in Santo Domingo*, en Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Görrer-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft (editores). *Festschrift für Johannes Vincke II*. Madrid 1962. 504 p; E. Otte, *Cedulario de la monarquía española, relativa a la provincia de Venezuela (1429-1552)*, Caracas 1959; Id. (ed.), *Cédulas reales relativas a Venezuela (1500-1550)*, Caracas, Edición de la fundación de John Boulton y la fundación Eugenio Mendoza, 1963; K. Haebler, *Die Uberseischen Unternehmungen der Welser und ihrer Gesellschaft*, Leipzig 1903.

290. L. Qualber, *A history of the christian church*, 415, citado por N. Wilton, *Bosquejo y bibliografía para una historia del protestantismo en América Latina*, Barcelona 1977, 179.

291. E. Otte, *Cedulario de la monarquía española... XVIIV*.

292. Id., Cédulas reales relativas a Venezuela, Cédula 116 del 22 de abril de 1528, 184.

293. J. de Lery, *lndiens de la renaissance. Historie d'un voyage fait en la terre de Brésil*, 1557,

única misión protestante en el siglo XVI. Este breve paréntesis abierto en 1555 se cerrará el 11 de mayo de 1560 con la caída de la colonia francesa en las manos del general portugués Mem de Sa. Dos elementos nos parecen caracterizar al evento; en primer lugar, la colonia como refugio donde estallaron en la frontera con lo desconocido las querellas teológicas que sacudían a Europa; en segundo lugar, la hermenéutica del otro que hace Jean de Lery de los indios tupis.

La expedición había respondido a un doble interés, político y religioso, para «extender el reino de Jesucristo, Rey de Reyes y Señor de Señores, y los límites de su príncipe soberano en países tan lejanos». De hecho el interés político dominaba; permitía al rey Enrique II y a Coligny encontrar una salida al problema religioso interno y aseguraba presencia francesa en el nuevo mundo, manteniendo la oposición a la bula del papa Alejandro VI que había dividido las tierras nuevas entre España y Portugal, dejando de lado a Francia.

Esto nos permite entender por qué la isla de los franceses fue menos un centro misionero que una modalidad exótica del «refugio». «Fuerte Coligny» debía ser una pequeña Ginebra donde se podría practicar el culto reformado en toda libertad. Por esto, entre la gente de la segunda expedición encontramos a los pastores ginebrinos Chartier y Richier y al propio Lery que había estudiado teología. Apenas llegados, la primera preocupación fue la de constituir una iglesia reformada celebrando la santa cena: «los ministros habiendo previamente preparado y catequizado todos los que iban a tomar parte en ella»[294]. El 3 de abril siguiente se hicieron «las primeras bodas a manera de las iglesias reformadas» durante el culto[295]. Sin embargo, muy rápidamente la situación se fue deteriorando. Villegagnon deseaba solamente un cambio de costumbres y no la negación de la autoridad católica, en particular en lo que tocaba a la eucaristía. Llegados el 7 de marzo, los hugonotes parten ya al final de octubre del mismo año. Algunos que no pudieron partir con la expedición de regreso tuvieron que refugiarse en tierra firme, donde fueron perseguidos por Villegagnon, intimándolos a dejar su fe reformada.

Redactaron la primera confesión de fe reformada del continente que aparece consignada en *Las actas de los martirios*[296], publicado por Jean Crespin en Ginebra en 1561. Esta confesión de fe redactada en 17 puntos por Jean du Bordel, Matthieu Vermeil, Pierre Bourdon y André Lafon, por orden de Villegagnon, sirvió a este último para condenar a los tres primeros, los que fueron ahogados.

Murieron defendiendo su fe sin haber ni siquiera tratado de evangelizar a los indios tupis. La aventura misionera había degenerado en polémica religiosa. Ponía un fin a lo que hubiera podido ser a lo mejor un experimento puritano similar al que realizaran más tarde los anglosajones en Nueva Inglaterra.

presentado por Anne Marie Chartier, Paris 1972. Id., *Journal de bord de lean de lery en la terre de Brésil*, 1557, presentado y comentado por M. R. Mayeux, Paris 1957. M. Certeau, *L'Ecriture de l'historie*, Paris 1975, en particular capítulo V: *Ethono-graphie, l'oralité ou l'espace de l'autre: Léry*, p. 215-248. En lo que toca al dossier Lery ver *Ibid*. la nota, p. 219-221.

294. J. de Lery, *Journal de bord de* ..., 106. Véase lo expuesto or Klaus van der Grijp, en el tomo II de esta *Historia general*.

295. *Ibid*. , 118.

296. J. Crespin, *Los mártires de Río de Janeiro*, México 1955. Ver La confesión de fe en p. 109-114. También el artículo de E. Leonard, *La confession de foi brésilienne de 1557*: Archiv für Reformationgeschichte 49 (1958) 204-212.

«La inconstancia y variación de Villegagnon» en materia de religión provocó el desembarque de la misión hugonote entre los indígenas tupis de la costa. «Esos, comenta Lery , nos fueron incomparablemente más humanos»[297]. El texto que nos ha dejado Lery está lleno de encanto en torno a la naturaleza, la fauna y la flora del nuevo mundo. Más que una descripción de lo que está descubriendo, su relato trata continuamente de yuxtaponer la realidad nueva del más allá, a la realidad vivida en el más acá, la Europa del siglo XVI. El descubre que los tupis no son unos salvajes irracionales, sino más bien una sociedad que tiene mucho que decir al europeo. La preocupación de Lery no es el oro ni la búsqueda del enriquecimiento, sino más bien la de traducir esta realidad «salvaje» de los tupis, descubriendo en «el otro» a la vez la diferencia y la identidad. La diferencia se restituye en una clasificación de la novedad, la identidad permite considerar estos hombres «extraños» como iguales.

Como lo subraya Michel de Certeau, «después de la confusión lingüística de la isla Coligny, este amplio cuadro del mundo salvaje es una epifanía de cosas, el discurso de una efectividad. Cierto, el contenido está en un principio dado como antinómico, pero ha sido trabajado de manera a devenir humano, un mundo que rinde justicia a la verdad ginebrina. Así una realidad está ya acá nutriendo el enunciado de Lery .Lo que separa el occidente de aquella, no son más las cosas sino su apariencia: esencialmente es un idioma extranjero. De la diferencia constatada queda solamente un idioma a traducir»[298]. Lery mantiene a la vez la distancia y la proximidad frente al indígena. Si nada es exactamente lo mismo en la forma, todo es comparable en cuanto a la esencia. Hay que enseñar a los indígenas la vida eterna, pero ellos nos pueden instruir sobre nuestra vida mortal. A través de esta hermenéutica del otro, podemos decir que Lery descubre un orden por el cual da gracias a Dios cantando el salmo 104. El contacto con los indios se hace sin embargo sin preocupación alguna de pedagogía religiosa. Lo que sin duda desde un punto científico, como lo ha reconocido Lévi Strauss[299], ha sido la condición para un acercamiento etnológico de la sociedad Tupinamba, hace del relato de Lery uno de los primeros textos de la literatura etnológica y expresa, sin embargo, el límite mismo de la conciencia protestante del siglo XVI. Anne Marie Chartier lo dice con exactitud: «La infidelidad de Roma a la Palabra impacta más al protestante que la salvación de las almas paganas, y el lugar de todo esfuerzo proselitista está en el seno de la cristiandad misma. Aquí se tiene una de las razones del atraso general de la misión protestante en relación a la católica y, en este caso particular, la casi indiferencia de Lery frente a la no conversión de los salvajes»[300].

3) *Tentativa hugonote en Florida 1564-1565*. En 1564 algunos hugonotes se establecieron sobre la costa de Florida. En 1565 Pedro Menéndez de Avilés logró, en poco más de dos meses, destruir todos los establecimientos franceses. «Sólo uno de los jefes, René de Landonniere, logró escapar con 30 hombres. Unos 24 que dijeron ser católicos salvaron la vida, pero los demás, en número de cerca de 600, fueron degollados sin piedad»[301].

297. J. de Lery, *Journal de bord de...*, 131.
298. M. de Certeau, *o. c.*, 232.
299. CI. Lévi Strauss, *Tristes tropiques*, Paris 1960, 64.
300. A. M. Chartier, presentado en J. de Lery *lndiens de la renaissance...*
301. R. Guerra, *Manual de historia de Cuba*, La Habana 1971, 80-81.

4) *Piratas, corsarios y protestantes enjuiciados por la inquisición (siglos XVI y XVII)*. En España, la reforma religiosa iniciada por el cardenal Ximénez de Cisneros a fines del siglo XV había fomentado un renacimiento religioso en torno a la traducción de la Biblia en lengua vernácula, que se concretó en el movimiento de «1os alumbrados» (iluminados directamente por Dios). La universidad de Alcalá vino a ser el semillero de lo que se ha llamado «1a crisis religiosa», que produjeron teólogos tales como Pedro Ruiz de Alcaraz y Juan de Valdez, desarrollando teologías muy cercanas a la teología luterana, que muy tempranamente circulaba en España[302], si la política europea de Carlos V, y en particular después del concilio de Trento la de Felipe II, no hubieran conducido a reforzar en todo el imperio así como en las recientes colonias la persecución de las herejías a través del tribunal de la santa inquisición. Establecida muy tempranamente en Santo Domingo y luego en Nueva España[303], la inquisición tendrá tres sedes definitivas en el continente: Lima (1569), México (1571) y Cartagena de las Indias (1610). El edicto de Cartagena condena como herejías a «1a ley de Moisés, la secta de Mahoma, la secta de Lutero, la secta de los alumbrados y diversas herejías». En torno a «1a secta de Lutero» dice[304]: «Nos los inquisidores contra la herética gravedad y apostasía, en la ciudad y obispado de Cartagena. ..a todos los vecinos y moradores estantes y residentes en todas las ciudades, villas y lugares de este nuestro districto... si habéis oído decir que alguna o algunas personas hayan dicho, tenido o creído que la falsa y dañada secta de Martín Lutero y sus secuaces es buena, o haya creído y aprobado algunas opiniones suyas, diciendo que no es necesario que se haga la confesión al sacerdote, que basta confesarse a sólo a Dios, y que el Papa ni sacerdotes no tienen poder para absolver los pecados; y que en la hostia consagrada no está el verdadero cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, y que no hay purgatorio, y que no hay necesidad de rezar por los difuntos, y que no son necesarias las obras, que basta la fe con el bautismo para salvarse, y que cualquiera puede confesar y comulgar, uno a otro, debajo de entrambas especies, pan y vino, y que el Papa no tiene poder para dar indulgencias, perdones ni bulas, y que los clérigos, frailes y monjas se pueden casar; o que hayan dicho que no ha de haber frailes ni monasterios, quitando las ceremonias de la religión, o que hayan dicho que no ordenó ni instituyó Dios las religiones, y que mejor y más perfecto estado es el de los casados que el de la religión, ni el de los clérigos ni frailes, y que no hay fiestas más de los domingos, y que no es pecado comer carne en viernes, ni en cuaresmas ni en vigilias, porque no hay ningún día prohibido para ello; o que hayan tenido o creído alguna o algunas otras opiniones del dicho Martín Lutero y sus secuaces, o se hayan ido fuera destos reinos a ser luteranos». Con esta definición del luteranismo, la represión se dirigió en primer lugar contra los piratas (a cuenta propia) y corsarios (al servicio del rey) de las potencias protestantes europeas que desde 1540 invadían el mar Caribe, buscando romper el exclusivismo comercial con las colonias. Entre ellos encontramos a británicos (anglicanos y presbiterianos), franceses (hugonotes de Bretaña),

302. Sobre la reforma en España nos inspiramos de: J. C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México 1979; F. de los Ríos, *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, México 1957. T. M'Crie, *Historia de la Reforma en España en el siglo XVI*, Buenos Aires 1950.

303. R. E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*, México 1981.

304. J. T. Medina, *La inquisición en Cartagena de Indias*, Bogotá 1978.

holandeses (reformados) y alemanes (luteranos). La mayoría están acusados bajo el término genérico de «luteranos», aunque poco a poco el tribunal irá distinguiendo a luteranos de calvinistas. También fueron condenados súbditos de Carlos V proveniendo del norte de Europa, que eran tan numerosos como los judíos[305], habiendo recibido la autorización de emigrar a las colonias. La política contrarreformista española de Felipe II reprimirá gran número de ellos. Es interesante notar que dentro de la lucha por el poder entre el clero recular y clero secular, la inquisición sirvió para condenar la línea humanista y utópica del clero regular después del concilio de Trento bajo acusaciones de ser herejes luteranos, en Nueva España en particular[306]. Otra actividad sistemática de la inquisición en contra de las ideas de la reforma fue la censura y el control continuo de los libros que llegaban o circulaban. Si consideramos la recopilación de Báez-Camargo[307], de los condenados por herejía luterana en las colonias americanas del siglo XVI al siglo XVIII, encontramos 310 juicios y 58 casos suspectos. En todos los casos se trata de laicos y de unos cuantos corsarios. La mayoría eran extranjeros; raros eran entre ellos los españoles y los criollos. Habrá sólo 27 ejecuciones, de las cuales los dos tercios tienen lugar a fines del siglo XVI, y el tercero restante a principio del siglo XVII, período de dura política contrarreformista. Los otros condenados abjuraron aparentemente de su creencia. El tribunal de la inquisición entró en lenta decadencia a fines del siglo XVIII., «resultado de circunstancias políticas, diplomáticas y militares entre España, Francia e Inglaterra que hicieron difícil para el santo oficio castigar a los heréticos extranjeros... Era también difícil si no imposible de contener ideas políticas foráneas»[308]. Sin embargo el santo oficio habrá sido el instrumento más eficaz para impedir toda penetración protestante en territorios hispano americanos durante tres siglos. Son las ideas de la Ilustración las que rompieron el dique[309].

5) *La colonia holandesa de Pernambuco (1624-1654)*. A fines del siglo XVI las provincias del norte de los Países Bajos se organizan en república liberándose del poder español. La tolerancia religiosa viene a hacer de la joven república un país de refugio para todos los grupos protestantes perseguidos por el resto de Europa. Durante el siglo XVII los marineros holandeses, aliados con los ingleses, dominan los océanos y consiguen invadir una parte del nordeste del Brasil, estableciendo una colonia cuyo centro será Recife. El príncipe Mauricio de Holanda extiende la conquista con la toma de Bahía en 1630, y proclama la tolerancia religiosa sobre el modelo de la metrópoli. Llegan pastores holandeses de tradición reformada estableciendo varias congregaciones. Sin embargo en 1564 los portugueses, reconquistando este territorio, ponen fin al intento de divulgar la reforma en tierras americanas.

En término general, en las colonias inglesas, holandesas y danesas se «empleó el sistema lento de adoctrinación; sistema que como el lascasiano

305. R. Greenleaf, *o. c.*, 203-221.
306. *Ibid*., 126-167.
307. G. Báez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición*, en *Ibero-América*, México 1960; Jiménez Rueda, *Corsarios franceses e ingleses en la Inquisición de la Nueva España*, México 1945; Id., *Herejías y supersticiones en el Nuevo Mundo*, México 1946.
308. R. Green1eaf, *The Mexican inquisition and the enlightment*: New México, Historical Review XLI/3 (1966) 190.
309. Sobre la Inquisición: E. A. Chinchilla, *Inquisición en Guatemala*, Guatemala 1935; H.C. Lea, *The Inquisition in the Spanish dependencies*, New York 1908.

estaba empeñado en convencer y poner a los indios (y negros) en camino estrictamente individual y racionalista (no emocional) de salvación». Se trataba de encaminar y no de salvar a las almas «dado que este último era la resultante de una acción generosa, misteriosa y gratuita del Señor quien daba la luz de la fe a uno y se la negaba a otro»[310].

Así la igualdad de los hombres bajo el doble criterio de la razón calvinista, de la razón «común al conjunto del género humano y de la corrupción ligada al pecado original»[311] era solamente aparente, pues en el éxito intramundano como es sabido se aseguraba la posible elección y se manifestaba el acierto vocacional y la dimensión auténtica del ascetismo[312].

La colonia holandesa de Pernambuco es un caso más interesante para comparar la evangelización hispano católica y protestante en América latina. Aunque los holandeses hayan preferido radicar en las ciudades (Recife), pues las grandes propiedades siguieron en mano de los portugueses, y se hayan dedicado con más intensidad al comercio y a las artesanías, «el Brasil portugués y el Brasil holandés no presentan diferencias en cuanto al régimen de producción y de distribución de la riqueza producida. Lo único que varía es la religión»[313]. Los holandeses llegan con la ética calvinista en torno a la dignidad del trabajo de la santidad de la vocación, buscando sustituir el trabajo servil por el trabajo libre. Pero la población holandesa concentrándose en las ciudades, y faltando mano de obra en los campos de caña de azúcar, «se ven obligados por la presión de los intereses económicos, más fuertes que la moral de Calvino»[314], a recapturar a los esclavos fugitivos.

Como lo apunta bien Roger Bastide, «la ética calvinista flota como una imagen desprovista de todo dinamismo creador, por encima de una realidad que la niega descaradamente»[315]. De ahí la interpretación de los pastores, único recurso para salvar la lógica calvinista, explicando la derrota y la expulsión como cólera e irritación divina: «El Consejo se inclina a considerar que entre otras cosas Dios se muestra irritado porque en estas tierras no supimos tomar las medidas necesarias para que la existencia de Dios y de su hijo Jesucristo llegase a conocimiento de los negros, dado que el alma de estas pobres criaturas cuyo cuerpo empleamos en nuestro servicio debió haber sido arrebatado a la esclavitud del diablo»[316].

b) *La implantación del protestantismo en Las Antillas (1655-1838)*

En la guerra hispano inglesa y por la derrota infligida a la flota española, la marina británica consiguió la hegemonía sobre los mares. A partir de 1625, empiezan a atacar los dominios españoles buscando establecer bases para el comercio en el Caribe[317].

310. J. A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana en Norteamérica*, México 1976.
311. R. Bastide, *El prójimo y el extraño*, Buenos Aires 1973.
312. J. A. Ortega y Medina, *o. c.*, 314.
313. R. Bastide, *El próximo y el extraño*, 110.
314. *Ibid*., 110.
315. *Ibid*., 112.
316. *Ibid*.
317. Nos inspiramos en J.R. Wilson, *Obra morava en Nicaragua*: *trasfondo y breve historia*, San José de Costa Rica 1975; A. S. Berky, *The Mosquito Coast and the story of the first*

En 1625 el capitán Sussex Cammock, oficial de la Sowers Island Company, había logrado ocupar la isla Bermuda. Poco después descubre las islas Providencia y Henrietta (San Andrés) y a partir de 1630 organiza La Providence Company, que se establece además en las islas de la Tortuga. En 1633, Cammock llega a Cabo Gracias a Dios y luego a Bluefield, desarrollando un comercio exitoso con los indígenas costeños. Unos años después (1639) otros ingleses desembarcan sobre el litoral, en la boca del río Belice, logrando establecerse. Sin embargo en 1641 la isla de Providencia es devastada por Francisco Díaz de Pimienta, portando un duro golpe a la Providence Company.

Los ingleses consiguieron bases muy sólidas con la expedición organizada por Oliver Cromwell en 1655 con el fin de atacar posesiones españolas en el Caribe. En esta operación capturan a la isla de Jamaica, donde muy pronto se van radicando los primeros colonos ingleses, desarrollando las plantaciones de azúcar para abastecer la metrópoli. Levantan templos recibiendo el apoyo del Estado para la implantación del anglicanismo. Además, varios grupos misioneros bautistas, metodistas y moravos (1754) van a evangelizar a los esclavos negros, hasta cristianizar a toda la población a fines del siglo XVIII. Un proceso similar se desarrolla en las otras posesiones inglesas del Caribe (Bermuda, Barbados, islas Leeward, Trinidad). Así en Barbados en 1680, ya se nombraban 11 templos. Sin embargo, no es hasta el año 1701 que se creó la «Sociedad para la propagación del evangelio» con el objeto de evangelizar a las colonias británicas[318]. La alianza anglo-miskita (1640-1820) facilita la penetración de colonos británicos (14.000 en 1770) sobre la costa atlántica centroamericana. Durante el siglo XVIII, varios misioneros establecen iglesias anglicanas (Nathan Price a partir de 1748) y moravos (Christian Federick Post a partir de 1762). Sólo la Honduras británica quedará en mayoría católica.

Los holandeses también desarrollaron en sus colonias americanas una actividad religiosa durante el siglo XVIII. En 1735 los moravos, bajo el impulso del propio conde de Zinzendorf, empezaron obras misioneras en la Guayana holandesa. Sin embargo, el protestantismo se limitó a las capas dominantes; las poblaciones negras conservaron el catolicismo original.

En 1698, 1.200 escoceses presbiterianos intentaron establecerse en el istmo de Panamá. En 1700 abandonaban el intento.

Schwekfelder missionary enterprise among the Indians of Honduras from 1768 to 1775, Norristown (Pa.) 1953; K. Scott Latourette, *A history of christianity* III, New York 1953; ver en particular *Christianity in British and Latin America in XIX th*, p. 1279 s; A. W. Schartschneider, *Through five hundred years, a popular history of the Moravian church*, Behlehem (Pa.) 1974; J. González, *Historia de las misiones*, Buenos aires 1970. A fines del período que estamos estudiando (1797-1800), los moravos trabajaban en las islas del Caribe con 67 misioneros y en Sudáfrica con 25. Cf. J. A. Parker, *A church in the sun; the story of the rise of Methodism in the island of Granada*, London 1959; C. F. Jenkins, *Tortola: a quaker experiment of long: a tripin the tropics*, London 1923; K. Larsen, *De dansk-ostindiske koloniers historie*, Kobenhavn 1908; J. Pedersen, *Den dansk kirkes historie*, Kobenhavn 1951; Expansión misionera Morava en el Caribe: 1732 Santo Thomas, 1754 Jamaica, 1756 Antigua, 1790 Trinidad y Tobago, 1795 Kitts, 1738 Guayana británica, 1735 Surinam. En Antigua en 1769, 14 convertidos, en 1791. 7.000 convertidos entre los negros. «Such an impact did the early missionaries have upon the island that planters were led to free their slaves in 1844, 4 years before an act parliament decreed such freedom» (A. W. Scartschneider, *o. c.*, 68). J. Berckel, *The success of the moravian missions in Nicaragua and Honduras*, Bethlehem (Pa.) 1975; E. Williams, *History of the people of Trinidad and Tobago*, London 1964; GI. Williams, *The expansion of Europe in the eighteenth century*, London 1966; E. Williams, *Capitalism and slavery*, New York 1966.

318. J. A. Ortega, *La evangelización puritana en Norteamérica*, México 1976, 1!!6.

ESQUEMA 8.14

Distribución de la población total de la América latina según la diversidad de culto: 1804

I. CATOLICOS ROMANOS			22.486.000
a) América española continental		15.985.000	
Blancos	2.937.000		
Indios	7.530.000		
Razas de mezcla y negros	5.518.000		
b) América portuguesa		4.000.000	
c) Estados Unidos, Bajo Canadá y Guayana francesa		537.000	
d) Haití, Cuba, Puerto Rico y Antillas francesas		1.964.000	
		22.486.000	
II. PROTESTANTES			1.081.000
a) Guayanas inglesa y holandesa		220.000	
b) Antillas inglesas		777.000	
c) Antillas holandesa y danesa		84.000	
		1.081.000	
III. INDIOS INDEPENDIENTES NO CRISTIANOS			820.000
		Total	24.387.000

Tomado de Alejandro von Humboldt, *Ensayo político sobre Nueva España*, México 1959, 65-66.

ESQUEMA 8.15

Protestantes condenados a muerte por la Inquisición en Hispanoamérica: siglo XVI-XVIII

Siglo	Total condenados a muerte	Corsarios	Españoles	Extranjeros
XVI	18	14	3	1
XVII	9	0	7	2
XVIII	0	0	0	0

Fuente: G. Báez Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, México 1959.

En fin, los daneses conquistaron las islas Vírgenes (Santo Tomás y Santa Cruz) en 1666. Sirvieron estas islas de refugio a hugonotes franceses proveniendo de la isla de Saint-Kitts en 1672. La población negra fue evangelizada por moravos (1732) y anglicanos. De manera general podemos decir que la evangelización en las islas inglesas y holandesas no fue masiva como en el caso de Nueva España o el Perú, sino más bien selectiva, por la acción de las sectas puritanas inglesas.

La Iglesia anglicana tuvo una política de legitimación de los intereses coloniales, en cuanto que las sectas promovieron la evangelización y dos de ellas (metodistas y bautistas) lucharon en favor de la abolición de la esclavitud. Ya la expedición a Jamaica organizada por el propio Cromwell contaba con siete capellanes cuya instrucción había sido llevada por el puritano John Milton. El Código de la esclavitud (*Slave Code*) de Jamaica (1696) contenía instrucciones precisas que raras veces fueron ejecutadas, en los términos siguientes: «Todos los dueños y dueñas deben esforzarse... en la instrucción de sus esclavos en los principios de la religión cristiana y facilitar su conversión y hacer lo máximo para prepararles al bautismo»[319].

Un siglo más tarde, R. C. Dallas, en su *Historia de los Cimarrones*, describe la situación religiosa en Jamaica como siendo la de un aparato colonial bien establecido. «En las 20 parroquias de Jamaica se encuentran 18 iglesias y además capillas. Cada parroquia tiene un rector, quien en lugar de recibir diezmos se mantiene gracias a impuestos que pagan los habitantes para este propósito a los respectivos miembros de la junta parroquial. El valor anual de los beneficios eclesiásticos de la Iglesia varía de cien libras hasta mil», pero las grandes tierras beneficiales «aumentan ese valor en una o dos veces». La isla es parte de la diócesis del obispo anglicano de Londres, y es el gobernador quien nombra o destituye a los clérigos y «quien es juez en asuntos relativos a la ley eclesiástica». Los párrocos por su lado están «obligados a dedicar determinada parte de su tiempo cada domingo, antes o después de la celebración del culto divino, a la instrucción de toda persona de color libre y de todo esclavo, deseosos de ser bautizados e instruidos en las doctrinas de la religión cristiana»[320]. La resistencia de los negros a la cristianización puede evaluarse por la actitud de los «cimarrones» deportados de Jamaica a Nueva Escocia en 1797. Un año después «hacían pocos progresos en el conocimiento de las doctrinas cristianas, pues el bautismo de los niños era el único punto ganado: porque ni los matrimonios ni los funerales eran solemnizados de acuerdo con las reglas de la Iglesia»[321].

La iglesia anglicana participaba de los beneficios de la esclavitud y como lo apunta Eric Williams en su investigación de las demandas de indemnización formuladas por los plantadores al gobierno después del acto de abolición de la esclavitud, «aparece que los propios clérigos eran dueños de esclavos. Los de la Isla de Vincent tenían 208, los de Tobago 216, los de St. Kitts 126, los de Barbados 105, en Jamaica 22 clérigos (encabezados por el rev. H. Philpotts Señor y Obispo de Ex eter) poseían 3.495 esclavos por los cuales el gobierno británico les dio 62.335 libras»[322]. Las sectas puritanas en un principio no

319. C. H. Robinson, *History of the christian missions*, Edimburgh 1915, 392.
320. R. C. Dallas, *Historia de los Cimarrones*, La Habana, 1980, 33 y 266.
321. *Ibid*., 246.
322. E. Williams, *Some historical reflection on the church in the Caribbean, an adress by Dr. The Rt. Hon. Eric Williams*, *Prime minister of Trinidad and Tobago to the synod of the south*

parecen haberse opuesto a la esclavitud. William derrumba el mito de la oposición cuáquera a la esclavitud apoyándose sobre datos de 65 plantadores cuáqueros de la isla de Barbados en 1680, que poseían en total 3.307 acres de tierra y 1.631 esclavos.

También los moravos tenían muy fácilmente esclavos, como por ejemplo en las islas Vírgenes (danesas). Es solamente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII que los metodistas empezaron a desarrollar una obra evangelizadora con un contenido antiesclavista. Se confrontaron a la persecución de parte de los plantadores en todas las islas. La persecución se incrementó con el desarrollo de la lucha antiesclavista en la metrópoli. En Trinidad el gobernador prohibió a los pastores metodistas el título de reverendo y les obligó a cerrar su misión. En Barbados el 26 de octubre de 1823 los plantadores destruyeron la capilla metodista, acusados de ser agentes de la «villana sociedad africana» (para la abolición de la esclavitud). Son los bautistas, cuya labor iniciada por los americanos en 1814 había sido retomada por los ingleses en 1831, quienes más firmemente apoyaron la lucha antiesclavista a través de la acción de Willian Knibb, en Jamaica.

Knibb, con algunos otros pastores bautistas, desarrolló una fuerte campaña de información en la metrópoli sobre las condiciones de vida de los esclavos. Una carta del rev. John Smith mandada en 1822 a la Sociedad Misionera de Londres, nos describe la situación en Guayana británica:

> En la colonia hay unos 400 esclavos por 5 blancos capaces de llevar armas. Los esclavos viven en chozas... de las cuales los sacan a las 6 de la mañana los capataces haciendo restallar sus látigos como lo harían a caballos o al ganado. El trabajo sigue hasta las 6 de la noche y muchas veces aun durante la noche. El descanso dominical no está observado debidamente, pues están empleados de otra manera. Los esclavos trabajan en equipos bajo la supervisión de un capataz negro. Los castigos consisten en tirar al suelo a un hombre o una mujer, manos y pies atados a un poste, y a golpearlo con un látigo, a veces hasta un centenar de latigazos. Cuando el trabajo no se ha terminado, se pone al esclavo atravesado en los cepos en una cárcel y se le guarda ahí toda la noche. Frecuentes son los casos en los cuales los esclavos, después de crueles golpes, hayan sido detenidos varios días y aun semanas en los cepos, con el fin de esconder las marcas dejadas en sus espaldas. Los únicos muebles autorizados para el esclavo son una olla de hierro para la familia y una cobija para cada individuo. Los niños esclavos no tienen tiempo de limpiar sus chozas, en las cuales guardan sus aves domésticas de tal manera que el estado de insalubridad es inconcebible. Su comida consiste en legumbres y pescado salado. Su vida moral es naturalmente muy baja y depravada; pero aun en eso podemos compararla favorablemente con la de los blancos, cuya licencia y profanación son abominables.

La insurrección de los esclavos en Jamaica durante la semana de navidad en 1831, ha sido sin duda alguna apoyada por la labor: de misioneros como Knibb. Los misioneros fueron acusados de ser los iniciadores de la rebelión y se trató de expulsarlos de la isla. Knibb mientras tanto viajó a Inglaterra y redobló su campaña en las iglesias en junio de 1832. Es solamente en agosto de 1833 que el «Acta de emancipación» fue aprobada por el parlamento para entrar en vigor progresivamente a partir del 1 de agosto de 1834, considerando un período de cuatro años en los que los esclavos se liberarían progresivamente. Paradigmático parece ser el relato que nos hace Dennis James del momento de la liberación, en 1834, en la isla de Antigua: «El 31 de julio de

Caribbean District of Methodist Church at Tranquility Church, Port of Spain, on 24th of January 1973, Port of Spain, Public relation division, office of the prime Minister, 1973, 18 p. Nos inspiramos en este excelente trabajo para todo este capítulo.

1834 los esclavos se agruparon en la iglesia histórica de Spring Gardens, de St. John, Antigua, y Bennet Harvey, un misionero moravo, les predicó sobre el texto: "Santifíquense ustedes, pues mañana el Señor hará maravillas entre ustedes". Mientras el misionero predicaba la santificación y la apaciguación, James subraya la interpretación que los propios esclavos hacen de su liberación en términos bíblicos». Un poco después de las 11 de la noche se oyó como un trueno que aumentó de intensidad cuando se aproximaba la media noche. Los pasantes exclamaban: «It's Massa breakin de chains, hallelujah» (Es Moisés rompiendo las cadenas, alleluhia). Al discurso misionero se oponía la tradición liberadora del Éxodo. Sin embargo, la liberación interpretada como santificación borraba la liberación como insurrección, ubicando las iglesias al lado del nuevo orden emergente, antiesclavista, que iba a importar a chinos, indios, alemanes y otros trabajadores asalariados para quebrar la resistencia negra.

Podemos concluir que durante la época colonial el protestantismo se desarrolla entonces en las fronteras geográficas del imperio hispano-lusitano. Durante un primer período (1492-1655) no hay sino intentos de parte de las potencias protestantes europeas de contrarrestar la presencia hispano-lusitana sobre el continente. Todos los intentos fracasaron. Por un lado, podemos anotar que ni en el caso de los hugonotes franceses ni en el caso de los holandeses encontramos una visión evangelizadora y misionera de parte de los pastores calvinistas involucrados. Lery se interesa por el indígena tupinamba en una perspectiva más antropológica que misionera. Los pastores holandeses tienen que retroceder en cuanto a su idea de libertad frente a las leyes del mercado colonial y la necesidad de asegurar la competencia fundada sobre una mano de obra esclavizada. Por otro lado, ni los unos ni los otros tenían un proyecto de sociedad alternativo al proyecto hispano-lusitano. Las colonias antillanas inglesas, holandesas y danesas serán la demostración de esta carencia. A partir del segundo período (1655-1838) el protestantismo se encuentra directamente ligado a la expansión económica y política de las potencias protestantes en la región, como instancia legitimadora de las relaciones esclavistas de producción; se tardará mucho en desarrollar una actividad misionera sistemática. Las compañías colonizadoras británicas, holandesas y danesas emprenderán sus actividades durante los años de mayor decadencia económica de Gran Bretaña, y servirán de modelo a las sociedades misioneras emergentes como lo apunta Troutman: «La mayoría de las sociedades misioneras (han sido) organizadas según el patrón de las corporaciones comerciales operando en un país dado o en sus extensions coloniales para producir ganancias a través de la manufacturación, las ventas, finanzas o lo que sea»[323]. Es precisamente en esta década de los años 1630 a 1640 que llegan 16.000 colonos británicos a la colonia de Bahía de Massachussets. Al mismo momento en el Caribe «comenzaron a llegar igualmente grandes cantidades de colonos ingleses primero (1624) a San Cristóbal, y luego a Barbados que no había sido poblada hasta la llegada de los ingleses en 1627; ya en 1643 la minúscula isla tenía una población de 37.000 habitantes»[324]. En el Caribe, sin embargo, no se van a desarrollar experiencias democráticas similares a los «holy experiments» de las colonias novoinglesas. La evangelización emprendida por las iglesias protestantes que mandaban pastores y misioneros con los convoyes de las compañías,

323. Ch. Troutman, *On missions as corporations 1976*, inédito (citado por Costas Orlando. *La empresa misionera, un instrumento de domesticación*: Taller de Teología [México 1979] 44).

324. A. J. Frank. *La acumulación mundial 1492-1789*, México 1979. 84.

será legitimadora de las jerarquías sociales coloniales creadas por la economía de plantación. Los negros importados por el comercio triangular desde África, serán convertidos muy rápidamente por grupos metodistas, bautistas y moravos. Sin embargo, como lo anota Elsa Goveia, los franceses católicos y los ingleses protestantes de las Indias occidentales, a pesar de sus diferencias religiosas mostraron asombrosas similitudes en cuanto a las actitudes religiosas y al comportamiento de ambos frente a los esclavos[325]. La actitud hacia los esclavos aún estaba determinada, no tanto por razones religiosas sino más bien por relaciones de número, como lo muestra bien Harry Hoetink en su estudio comparativo de las relaciones raciales en Curação y Surinam, ambas colonias dominadas por el mismo protestantismo holandés:

> A finales del siglo XVIII, el número de blancos y de negros en Surinam era de 3.000 a 5.000 respectivamente. En Curação el número de blancos era poco más o menos el mismo, pero el de esclavos era una décima parte del correspondiente a Surinam. Estas cifras independientemente de toda otra consideración ayudan a explicar el más severo trato que recibían los esclavos en Surinam[326].

Aún podemos subrayar que las misiones moravas, metodistas y bautistas emprenden sus labores a partir de la segunda mitad del siglo XVIII[327]. Es decir, en un momento de decadencia económica cuando «el interés británico se estaba desplazando, primero, hacia Norteamérica y la India, y tras la pérdida de aquella, todavía más hacia la última. En Jamaica la mayor de las islas azucareras británicas, entre 1775 y 1791, el 23 % de las 775 plantaciones fue vendida por deudas, el 12 % pasó a manos de depositarios y el 7 % fue abandonado»[328].

En otras palabras, la evangelización de los esclavos pudo contribuir en alguna manera a la emancipación de ellos antes del decreto del parlamento británico de 1838. Los metodistas se opusieron desde un principio al esclavismo[329] y los bautistas (William Knibb) en Jamaica en 1831 estuvieron ligados a las revueltas negras. Sin embargo, debemos subrayar que esta expresión religiosa de la revuelta se dio en un momento funcional a la política de modernización de la economía colonial. Ya podía pasar la explotación extrema (en las Indias occidentales hacia mediados del siglo XVIII), pues como lo anota D. B. Davies, «un paternalismo más relajado solía aparecer cuando los precios descendían, cuando eran escasos los incentivos para maximizar la producción»[330].

Por otro lado, debemos subrayar que las colonias puritanas novoinglesas fundaron su acumulación primitiva determinante para su expansión durante el siglo XIX, y por eso mismo determinante para la historia de las misiones, sobre el comercio y la explotación de las Indias occidentales. Además, como lo anota Gunder Frank[331], «la riqueza acumulada en Nueva Inglaterra se basó

325. E. V. Goveia, *Coment on anglicanism, catholicism, and the negro slaves*, en L. Foner-E. Genevese, *Slavery in the New World*, Englewood Cliffs 1969, 181-182.
326. H. Heotink, *Race relations in Curasão and Surinam*, en L. Foner-E. Genovese, *o. c.*, 131-182.
327. K. S. Latourette, *A history of christiany* III, New York, 1283.
328. A. G. Frank, *o. c.*, 167.
329. K. S. Latourette, *o. c.*, 1019 y 1336.
330. D. Br. Davis, *The comparative approach to American history: slavery*, en L. Forner-E. Genovese, *o. c.*,73.
331. A. G. Frank, *o. c.*, 181.

esencialmente en su propio ángulo del comercio triangular... Hacia mediados del siglo XVIII, el tráfico de esclavos de Nueva Inglaterra era triangular como el tráfico de Liverpool, pero más sencillo y aún más simétrico. Estaba basado fundamentalmente en tres artículos: ron, esclavos y melazas. En su puerto de origen la embarcación tomaría una carga consistente principal o exclusivamente en ron... En África el ron se cambiaría por cuantos esclavos pudieran pagar, a menudo a la tasa de 200 galones por esclavo. El negro cargamento sería vendido en las Indias Occidentales y parte del producto invertido en melazas, compradas generalmente en las islas españolas o francesas, donde eran más baratas. En la última esquina del viaje el navío llevaría las melazas nuevamente a Nueva Inglaterra, para destilarlas y producir más ron para comprar más esclavos»[332].

Sin duda alguna, para los novoingleses todo este tráfico era parte del plan divino, como testifican estas palabras de John Adams, uno de los padres de la independencia y libertad norteamericana: «El comercio de las islas de las Indias occidentales es parte del sistema norteamericano de comercio. No pueden pasarse sin nosotros ni nosotros sin ellos. El Creador nos ha puesto en el globo en tal situación que nos ofrecemos oportunidades mutuamente»[333]. En la misma época de la independencia americana (1778), Jamaica contaba con «más de 200.000 esclavos repartidos en 775 plantaciones»[334], y la joven república americana con millones. Durante el siglo XVII, todos los cristianos, con la excepción de los cuáqueros, admitían la esclavitud. Después de usar a los indígenas como esclavos los puritanos de Nueva Inglaterra habían asegurado la trata de negros. Sin embargo, a partir de la mitad del siglo XVIII y por las razones que hemos subrayado, humanistas y filántropos luchan por la abolición de la esclavitud. Wesley, fundador y organizador del metodismo, sostiene este movimiento y denuncia «esta execrable infamia, lo cual es el escándalo de la región»[335]. El gran «avivamiento» del pietismo va a despertar a las conciencias cristianas mientras los revolucionarios proclaman los derechos de todos los hombres. En Haití, un movimiento revolucionario negro proclama la república en 1804 con Dessalines y Toussaint Louverture.

En las colonias inglesas, holandesas y danesas la emancipación será más lenta, y más que el espíritu de Wesley, el movimiento libertario de los esclavos haitianos despertó la conciencia de los negros protestantes de las Antillas.

332. O. P. Mannis-M. Cowley, *Black cargoes; a history of the Atlantic slave trade*, 1518-1865, New York 1962, 159-160.
333. Citado en E. Williams, *Capitalism and slavery*, New York 1966.
334. A. G. Frank, *o. c.*, 108.
335. C. J. Bertand, *Le methodisme*, Paris 1971.

9

LA CRISTIANDAD COLONIAL EN LA ENCRUCIJADA

En este capítulo, término y síntesis de la *primera época,* de esta *Introducción,* trataremos la crisis de la cristiandad en el crecimiento colonial del siglo XVIII, pero al mismo tiempo intentaremos exponer algunas hipótesis de periodización general de la *primera época,* en vista de un comprensión cronológica del material de los tomos restantes de esta obra.

I. Crecimiento y crisis del siglo XVIII

Se podría decir que desde el 1759 hasta 1831 (es decir, desde la coronación de Carlos III de España o la expulsión de los jesuitas de Portugal hasta el papa Gregorio XVI) se produce el resquebrajamiento de la cristiandad americana, la crisis de la emancipación y el comienzo de la constitución de las naciones latinoamericanas. Estos 70 años forman una unidad. Como el tema se tratará igualmente como introducción de la *segunda época,* exponemos la cuestión de manera resumida.

1. *Situación romana y política peninsular metropolitana*

Todo el siglo XVIII, pero especialmente su segunda mitad, manifiesta la presencia de un regalismo creciente, un absolutismo monárquico que es un verdadero modelo de cristianismo: la «ilustración católica». Sin embargo, debe tenerse en cuenta, es esencialmente la emergencia de la burguesía como clase la que pretende la hegemonía en los países semiperiféricos de la Europa capitalista, como España y Portugal. El trasfondo de la cuestión de la «expulsión de los jesuitas», en último término, es toda la poblemática de una lucha de hegemonía ideológica para crear el consenso en la sociedad civil. Por ello, toda la burguesía europea (en especial la portuguesa, española y francesa, pero también otras) ataca a la estructura eclesial más *moderna* para poder ejercer la hegemonía ideológica burguesa, hegemonía que exigía la eliminación de la Iglesia en dicha función. Desde 1760 (año de la aparición del *Contrato social* de Rousseau, y en especial del *Emilio* como manifiesto de una pedagogía que entregaba a la burguesía un método nuevo) hasta 1781 (año de la aparición de la *Crítica de la razón pura* de Kant, ontología que fundaba en último término la formación ideológica burguesa) se producirán acontecimientos determinantes para el desenlace del proceso emancipatorio que precipitará la crisis de la cristiandad de Indias.

a) *Roma y la expulsión de los jesuitas*

Desde el tratado de Westfalia (1648) el papado había perdido poder en las decisiones políticas entre los Estados europeos. Por ello, desde Clemente XI (1700-1721) hasta Clemente XII (1730-1740), pasando por Inocencio XIII (hasta 1724) y Benedicto XIII (hasta 1730), es una época sin demasiado relieve [1].

Clemente XI será responsable, en la historia de las misiones, de la decisición final de la cuestión del rito chino y malabar, como hemos visto. El 20 de noviembre de 1704, se publica el decreto de prohibición de dichos ritos. Maillard de Tournon lo hizo concer en Nankin en 1707. Allí comenzó la persecución de los cristianos. En toda la cuestión de la sucesión al trono de España, tras la muerte del retrasado mental de Carlos II, acontecida el 1 de noviembre de 1700, el papa se inclina hacia Felipe V, nieto de Luis XIV, lo que le valió que el emperador Leopoldo I ocupara los Estados pontificios. Entonces Clemente apoyó al archiduque Carlos, lo que le valió que Felipe V rompía ahora con el papa. En realidad no sabía cómo situarse ante la cambiante política europea.

Fue sólo con Benedicto XIV (1740-1758) [2], elegido en el cónclave más largo desde el cisma de Occidente, como de alguna manera el pensamiento ilustrado irrumpe en Roma. Al decir «ilustrado» queremos indicar *burgués*, ya que la Ilustración no es sino el pensamiento ideológico y filosófico articulado a los intereses de la clase emergente en toda Europa: la burguesía. Fue un papa débil, que siempre hizo grandes concesiones. Ante los reyes de la época se inclinó repetidamente y no en favor de los intereses de la misma Iglesia, menos aún en favor de causas populares.

El concordato con España en 1753 permitió que el rey sacara ventaja en todo, y con ello otorgó el Patronato de todas las diócesis españolas, lo que antes sólo se había entregado para Granada y las Indias. De todas maneras la paz de Aquisgrán de 1748 permitió un respiro a los estado pontificios durante medio siglo.

Lo más grave, sin embargo, fue que en Roma comenzó a crecer un grupo político encabezado por el general de los agustinos, Vázquez, el embajador español en Roma, Roda, y algunos prelados de la Curia. Las condenas definitivas sobre la cuestión de los ritos (de 1742 a 1744), el cierre de las misiones en el extremo oriente debido a esta política equivocada patrocinada por los teólogos de la Sorbonne, con fuertes influencias jansenistas y galicanas, fue configurando la presencia de lo que llamaremos el «catolicismo ilustrado» o la ideología teológico-política articulada a la burguesía triunfante. La posición se dibuja difícilmente, ya que junto a posiciones francamente positivas se estructura un conjunto que deja ver, sin embargo, la clara justificación de las monarquías que permiten el crecimiento de la burguesía, del capitalismo emergente:

1. Cf. J. Rogier-G. de Bertier-J. Hajjar, *Nueva historia de la Iglesia* III, Madrid 1977, 17-239; E. Prechin-E. Jarry, t. XIX de la *Histoire de l'Eglise* de Fliche-Martin, Paris 1956; de varios autores la *Handbuch der Kirchegeschichte* (ed. castellana, t. VI, 1978, 182 s); F. Montalbán-B. Llorca-R. Villoslada, *Historia de la Iglesia católica* IV, Madrid 1958; Cf. *Historia de la Iglesia en España* IV, Madrid 1979.

2. La misma bibliografía, en la *Historia de la Iglesia* de Jedin, ed. castellana, vol. VI, p. 793 s; vol. VII, 1978, p. 43-164 (que corresponde al tomo VI/1 de la edición alemana).

El *catolicismo ilustrado* favoreció la traducción de la Biblia a lenguas vernáculas; elevó la tradición antigua de la Iglesia en desmedro de la Edad Media y de la escolástica; fue liturgista y hostil a las revoluciones populares; crítica en la historiografía eclesiástica; entusiasta de la parroquia y reticente frente a las Ordenes; favorable al poder de los obispos y concilios en menoscabo del papado; adicta, en fin, a las autoridades seculares y a su intervención en la disciplina interna de la iglesia. Muchos de sus representantes colaboraron con el Estado bajo el josefinismo austríaco y toscano, con la Constitución civil del clero y con el nuevo galicanismo napoleónico[3].

La cuestión tiene su importancia porque, de una u otra manera, el primer liberalismo o la ilustración americana de fines del siglo XVIII pero igualmentela del siglo XIX (incluyendo el liberalismo propiamente dicho de la segunda mitad de este siglo), se inspira en posiciones que no son anticristianas, sino que adoptan un cierto *modelo* de cristianismo, aun de catolicismo, y por ello tiene igualmente un nuevo modelo de la Iglesia, la cristiandad césaro-papista coherente con el naciente capitalismo que pasa ya del mercantilismo al industrialismo. La Europa protestante aplica este modelo de Iglesia sin oposición alguna, ya que las Iglesias protestantes (luteranas, calvinistas, anglicanas, evangélicas, etc.) nacen dentro de este modelo. Mientras que en países católicos (como Francia, Portugal, parte del Imperio, España, en Italia, etc.) es el propio catolicismo el que se divide a partir de diferentes opciones políticas, económicas, ideológicas, lo que determina diferente concepción en la articulación de la Iglesia en la sociedad política y civil.

El modelo de cristiandad de los Austrias, aunque controlaba a la Iglesia hasta en los más mínimos detalles, había dado ciertamente una gran autonomía a la Iglesia en cuanto al manejo y control del *contenido* de la hegemonía ideológica. La inquisición, por ejemplo, actuaba a partir de criterios de ortodoxia intraeclesiales, aunque hubiera problemas por cuestión de personas o por adherir o no al rey. La oligarquía española y de las Indias daba a la Iglesia total confianza en el nivel ideológico, y, más, el catolicismo español o portugués era la quintaesencia ideológica del sistema.

Por el contrario, cuando irrumpe la burguesía, esta encuentra que la ideología católica, heredada de la cristiandad medieval, *feudal en el nivel económico,* basada en una preponderante presencia en el Estado de la clase noble y guerrera que limita el poder del Estado en la persona del rey, es su principal enemigo en la cuestión tan central en el momento de la toma del poder (o en la preparación a la toma del poder) de la *hegemonía.* En efecto, el «catolicismo ilustrado» no es una posición anticatólica, o exterior al catolicismo, a la Iglesia. Por el contrario, es una posición interna, es una división (dentro del horizonte de la ortodoxia, aunque algunos sobrepasaron este límite) debida a diferentes opciones prácticas. En efecto, inclinarse por la traducción de la Biblia (valor incuestionable y duradero) en oposición a la escolástica es debilitar la teología católica tridentina sobre la que se había arquitectonizado toda la contrareforma. Se debilitaba al enemigo, a la fracción de clase contraria: la burguesía cortaba de raíz a la nobleza, a los resabios feudales, su cultura teológica. Era como el *Emilio* de Rousseau, huérfano, sin antecedentes, sin tradición inmediata. El apoyo a la liturgia y la lectura de los Padres contra la devoción popular medieval o la historia inmediata de la

3. M. Góngora, *Aspectos de la Ilustración católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814):* Historia (separata) (1969) 45. Muchos de estos aspectos serán tratados en el tomo I/2, como antecedentes de la emancipación nacional.

Iglesia, daba nuevamente a la clase emergente el poder controlar el discurso sin tener expertos en el bando contrario. El capitalismo mercantil o los grupos todavía feudalizados no tenían tantos expertos en los estudios exegéticos y lingüísticos (recuérdese que las grandes editoriales o imprentas son ya fruto del capitalismo industrial, y las ediciones del siglo XVII, tanto de biblias como de los santos padres, están en manos de la floreciente y nueva industria de impresores: holandeses, alemanes, etc.). Por supuesto, el apoyo estratégico de las clases en retirada, en derrota, es el papado. En el ámbito nacional, y la burguesía tiene intereses nacionales bien precisos —de allí la necesidad de un Estado fuerte, aunque sea monárquico, para unificar el mercado nacional y permitir la universalización de las mercancías producidas en serie—, las órdenes religiosas son un estorbo supranacional. Su implantación en toda Europa y aun en la periferia colonial les permite defenderse con mayor facilidad ante las pretensiones nacionalistas y hegemónicas de la burguesía naciente y del Estado nacional, el equívocamente llemado «regalismo» o las monarquías absolutas. Las órdenes son supranacionales, las parroquias con pequeños ámbitos lugareños. El «catolicismo ilustrado» busca entonces aliados en la misma Iglesia. La burguesía no se enfrenta a la Iglesia en bloque sino que lo hace penetrando en ella y ocupando firmes lugares dentro de la tradición. Se inclina así por los obispos, concilios, Biblia, santos padres, nueva historiografía crítica, y por apoyar los valores nacionales (de allí el galicanismo, el jansenismo, el antiultramontanismo: lo ultra-montano, más allá de los Alpes, es sinónimo de extranjero, ajeno, más allá de los intereses nacionales de la burguesía naciente). Se opone por ello mismo a la santa sede, a las escolásticas, al feudalismo medieval, a la inquisición, a la historiografía apologénica, a las Ordenes religiosas, a las devociones populares. En este último punto,«devociones populares», se encuentra un talón de Aquiles esencial: la burquesía es una nueva clase dominante que debe reconstruir su hegemonía ideológica en la sociedad civil, en las clases dominadas. Mal que bien estas clases han asimilado por siglos el «catolicismo popular» de las cristiandades. Dicha formación ideológica es ahora un enemigo de la hegemonía burguesa en el nivel del consentimiento. Es el *consenso* que exige el capitalismo, para transformar al siervo de la espada del feudalismo en asalariado libre que venda su trabajo, y todo esto en libertad, con asentimiento interno, como lo que es *natural,* lo que se desprende de la naturaleza de las cosas (y de allí del concepto de *nature)*[4]. En Rosseau la *culture* contra la *civilisation* no es sino la elevación del concepto burgués del hombre como «naturaleza» y el concepto feudal y medieval del hombre elevado al nivel de «anti-naturaleza» o «civilización». No se critica a la Iglesia en bloque, pero sí a los católicos anclados en el orden feudal medieval o a los que con un concepto moderno del hombre optan por los pobres, por los nuevos oprimidos de la nueva clase en el poder; son los enemigos del «catolicismo ilustrado», del catolicismo articulado a los intereses de la naciente burguesía, del capitalismo industrial también naciente.

Es en este horizonte, en esta coyuntura, como debe comprenderse la cuestión de la expulsión de los jesuitas. Los mismos jesuitas no han llegado a comprender la última instancia de su expulsión. No se debe a sadismo psicológico, a enemistad personal o a confabulaciones contra la Compañía. De esta manera no se explicaría lo universal del fenómeno y el apoyo que tuvieron

4. Véase mi obra, *Filosofía ética latinoamericana* III, México 1977, sobre la «pedagógica» de Rousseau.

dentro de la Iglesia. Se debe a una obvia reacción europea de la burguesía contra sus enemigos estratégicos dentro de la Iglesia, vencidos los cuales la Iglesia dejaba de ser enemiga de los intereses burgueses del capitalismo industrial naciente.

En general las órdenes nacidas en el medievo (franciscanos, dominicos, etc.), habían sabido convivir con el feudalismo (aunque se originaron como crítica a dicho sistema, en especial los mendicantes). No tenían «mentalidad» *moderna*, basada en la ética del trabajo individual y la propiedad privada. Por el contrario, los jesuitas, están vinculados con el nacimiento mismo de la «modernidad». No sin importancia, por ejemplo, es el hecho de que el mismo René Descartes hubiera estudiado en un colegio jesuita en la Flèche. El «examen de conciencia» ignaciano es todo un acto de *autoconciencia* de una subjetividad que tiene control sobre su praxis. Los jesuitas tenían un espíritu moderno, habían nacido en el nacimiento del capitalismo (español, francés, italiano y renacentista) y significaron la institución modernizante por excelencia de la Iglesia católica. La llamada «contrareforma» es en verdad una adaptación modernizante de la Iglesia. Es por ello que más de 10.000 jesuitas en solo los países latinos y católicos (incluyendo las Indias y el Brasil) eran una fuerza gigantesca que se anteponía a la pretensión burguesa de la hegemonía ideológica sobre la sociedad civil de dichos países católicos. Volvemos a repetir, en los países protestantes la burguesía había triunfado ampliamente en dicho proceso hegemónico, porque había eliminado el catolicismo feudal, medieval, renacentista y hasta modernizado.

Lo importante en resaltar, y que nunca se indica, es que la persecución burguesa anti-jesuita generará una contestación también anti-burguesa jesuítica que se apoya frecuentemente en experiencias pre-capitalistas, pero, al mismo tiempo y esto es lo esencial, se constituye quizá como la primera crítica post-burguesa. Queremos señalar este aspecto de extrema importancia para el presente latinoamericano del fin del siglo XX (hoy no habrá ya «catolicismo ilustrado» sino «catolicismo progresista», articulado a la expansión del capitalismo a través de las corporaciones transnacionales). Todo partía de la opción por los pobres al mismo tiempo que articulado a aquellos de las clases dominantes que se oponían a los inteseres de la burguesía de la metrópoli (burguesía inglesa, holandesa y francesa, principalmente, pero en el siglo XVIII igualmente la portuguesa y española que funcionaban ya como burguesías semi-periféricas con respecto a los países centrales del capitalismo). Los jesuitas habían valientemente optado por los pobres: servían a las experiencias más avanzadas misionales de la época. Desde los miserables californianos o de la Pimería Alta, pasando por todo México y Centro América, hasta llegar al Orinoco, a los Llanos de Nueva Granada, a las selvas ecuatorianas y peruanas, hasta los moxos y chiquitos en Bolivia, o los chirguanos y muchos otros. De todas maneras, el casi medio millón de indígenas organizados, misionados, civilizados y defendidos en las reducciones guaraníticas fueron, en último término, la cuestión detonante fundamental. Y esto se relaciona a lo esencial de nuestra hipótesis de la lectura de toda esta crisis coyuntural y de enormes consecuencias para la historia mundial.

Fue entonces a Benedicto XIV a quien le tocó comenzar un período de franca decadencia del papado ante la burguesía europea. A las exigencias regalistas de España se agregaron las de Portugal. El papa débil fue de concesión en concesión. En especial el papa nombró un visitador de la

Compañía en Portugal, tal como lo exigía José de Carvalho e Melo, en 1758, en nombre del cardenal portugués Saldanha, amigo de Pombal, con lo cual se dan las últimas puntadas a la lucha ideológica por la hegemonía.

Pero será Clemente XIII (1758-1769) el hombre de la derrota. La campaña contra la Compañía tenía ya más de un siglo; había hecho correr mucha tinta, especialmente en Francia (donde existía el capitalismo más avanzado dentro de los países católicos), por la cuestión de los ritos. Muchas veces una cuestión (como la de los ritos, la cuestión de Palafox y otros obispos latinoamericanos, las reducciones, etc.) era excusa para lanzar un ataque. Lo táctico era la excusa; lo estratégico era el debilitamiento de la Compañía como el más fuerte valuarte de ideologías que podía oponer firme resistencia a la hegemonía ideológica burguesa.

Por el tratado de Madrid de 1750, entre Portugal y España, España recuperaba Montevideo como colonia del Sacramento, pero Portugal se apropiaba de todo el territorio de las misiones donde los padres jesuitas tenían muchas reducciones. En 1756 se obligaba a los padres a salir de dichos territorios con indígenas, bienes y todo, hacia tierras hispánicas. Pero los indígenas resistieron armados la ocupación. Comenzaba así la «guerra guaranítica» (un siglo antes de la «guerra del Paraguay» en 1870, dos derrotas históricas del valiente pueblo guaraní). Españoles y portugueses atacaron conjuntamente. A esto debemos recordar las guerras entre paulistas y mamelucos contra los jesuitas, y de los colonos de Asunción contra la Compañía. En general puede decirse que la *opción por los pobres* de los seguidores de Ignacio los malquistó con las oligarquías criollas tanto de Brasil como del Plata. Todo esto repercutía en las metrópolis, que por los motivos indicados arriba (la lucha por la hegemonía ideológica de la burguesía) encontraba demasiados amigos de los enemigos americanos de la compañía. El Paraguay, entonces, se transformó en la excusa táctica de la lucha estratégica contra los jesuitas.

Allá por el 1743 había aparecido una obra, entre tantas, de Ludovico Antonio Muratori con el título: *Il Cristianismo felice nelle missioni dei Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*[5]. En ella se habla largamente de la «comunidad cristiana» de bienes (*Ibid.*, 78-93), y de la «puesta en común del producto del trabajo». Las ediciones se sucedieron[6]. En fin, en Europa se hablaba del «bon sauvage», que no es tanto el indígena del siglo XV descubierto por Colón, sino el guaraní, humilde, disciplinado, inclinado a la música, al trabajo manual, *a la comunidad de bienes*, sin propensión al egoísmo ni la propiedad privada.

Es por ello que Sabastián José de Carvalho e Melo, marqués de Pombal, que controlará durante 27 años el destino de Portugal, acusa a los jesuitas de ser los instigadores del atentado perpetrado el 3 de septiembre de 1758 contra José I. La lucha simultánea contra la nobleza y los jesuitas, y las medidas económicas de Pombal, muestran bien su inspiración burguesa. El breve del papa *In specula supremae* del 1 de abril de 1758, nombrando al cardenal Saldanha, preparó el camino para que Clemente XIII al fin consintiese la expulsión de los jesuitas de Portugal, en junio de 1759.

5. Impreso por Duca di Modena, Venecia, 196 páginas.

6. Las hay en 1752, 1754, etc.; en francés en 1754, 1757, etc. La obra conoció una inmediata edición alemana, inglesa y en otras lenguas.

Cabe recordarse que el papa había defendido a la Compañía por la bula *Apostolicum pascendi* ante el parlamento de París. El papado tenía conciencia que los jesuitas lo defendían, así como el jesuita F. A. Zaccaria escribe contra Nicolás Hontheim (Justino Febronio) cuando niega en 1763 el primado pontificio. Lo cierto es que en septiembre de 1759 deben abandonar Portugal alrededor de 1.000 jesuitas, y cerca de 500 el Brasil y el Maranhão, a lo que habría que agregar los que se encontraban en el Africa y Asia portuguesas.

La campaña contra los jesuitas puede considerarse como una de las primeras realizadas en su sentido actual. Pombal organizó una verdadera campaña publicitaria. En 1757 aparecía en Lisboa un libelo de 85 páginas titulado: *Relação abbreviada da Republica que os religiosos jesuitas das provincias de Portugal e Hespanha, estabelecerão nos dominios Ultramarinos.* Se le dominó el «libelo de Pombal». Tuvo en 1758 una edición francesa en Amsterdam, una edición italiana publicada en Lisboa en el mismo 1757, en español apareció en 1758 pero igualmente en Lisboa, lo que muestra que era el mismo Pombal que hacía traducir la obra y la publicaba en Lisboa. En 1758 aparece la edición alemana en Amsterdam. Esta obra fue seguida de otra impresa en Lisboa en 1758: *Riflessioni di un portoghese sopra il memoriale presentato da' PP. Gesuiti alla Santita Clemente XIII.* Ya traducido al italiano, para uso en la Curia romana. En 1760 comiénzase la edición de una obra en 4 volúmenes de 220 páginas aproximadamente cada uno sobre: *Nouvelle interessanti in proposito degli affari del Portogallo e dell'attentato commesso,* impreso en Regenzza Elvetica, Berna, que aparecerá en el mismo 1760 en francés en Amsterdam (publicado por Michel Rey), y hasta 1762 aparecen igualmente en alemán. Es interesante indicar que todas estas obras no se publican en España hasta 1767, cuando en la imprenta real, en Madrid, se editan los cuatro tomos, hasta 1784. En este momento entraba España también a su lucha por la hegemonía ideológica.

Aparecerá igualmente un *Annales de la société des soi-disant jésuites,* en cuatro tomos (de más de 800 páginas cada uno), en París. En el mismo 1767 Jozeph de Seabra da Sylva publica *Deducção chronologica e analytica,* editado por Miguel Manescal de Costa en Lisboa, que como todas las obras nombradas es una violenta acusación contra los jesuitas. La traducción italiana se edita en el mismo año en Lisboa. En 1770 aparece en Lisboa un libelo difamatorio sobre *Regno Gesuitico del Paraguay,* de B. Ibáñez de Echevarry, y muchas otras. Es claro que aparecieron igualmente obras en defensa de los jesuitas como *Litterae Benedicti de Fonseca* sobre la vida de Malagrida, pero muchas permanecieron inéditas, como los 7 volúmenes que se encuentran en la Biblioteca Colombina de Ajaccio, de los padres Burgos-M. Rodríguez, escritas entre 1761-1763: *Historia persecutionis Societatis Jesu in Lusitania Sebast. Josepho Carvalho Mello sub Josepho I.*

Por su parte el parlamento francés (donde la burguesía se hacía presente), desde su tradición galicana y jansenista, logra igualmente que Clemente acepte la expulsión de los jesuitas de Francia, y ya en abril de 1762 se confiscan sus bienes y en agosto comienza la expulsión física. Ahora eran más de 3.000 jesuitas franceses los que conocían el exilio. El 1 de diciembre de 1764 se declaraba suprimida en Francia a la orden.

Mientras tanto había llegado al poder de España el rey Carlos III en 1759, aconsejado por el Pombal español: Tanucci. En este caso la excusa táctica fue la rebelión popular de 1766 —debida a la política del rey contra el pueblo

oprimido—, y se tomó como chivo emisario a los jesuitas. Es ahora el rey de España el que imita el proceso propagandístico. En Madrid en 1767, aparece una obra: *Recueil des Pièces originales concernant l'expulsion des jésuites du Royaume d'Espagne,* que se difunde por toda Europa. El 2 de abril del mismo año aparece en 24 páginas y en francés, impreso igualmente en Madrid: *Sanction pragmatique de la Majesté catholique.* En 1767 se imprime en Venecia, por Colombani, una traducción italiana de una carta del rey español al papa: *Raccolta prima di quanto è sequito ai Gesuiti per li Regni della Spagna.*

Lo cierto es que el 27 de febrero de 1767, sin indicar razones, se expulsa a los jesuitas de España y de las Indias, confiscando sus bienes. Eran 2.800 jesuitas los que parten de España, y más de 2.200 de las Indias (5.000 miembros entonces). El 21 de octubre se los expulsaba de Nápoles, el 7 de febrero de 1768 de Parma y Piacenza, el 22 de abril de Malta. María Teresa de Austria se mantuvo neutral, pero solo el zar de las Rusias protegió a los jesuitas hasta su reorganización a comienzo del siglo XIX.

En efecto, Clemente XIV (1769-1774), a quien los círculos ilustrados recibieron con satisfacción, se inclinó ante el embajador de España en Roma, José Moñino, nombrado en 1773. Se trataba de dar la última embestida para suprimir del todo y en todas partes a la Compañía de Jesús, tal eran los términos de la lucha hegemónica ideológica en Europa católica. El 19 de abril de 1773, por el breve *Dominus ac Redemptor noster,* se suprime la Orden fundada por San Ignacio. Fue uno de los momentos más tristes del papado, un como suicidio ante el poder burgués emergente. El mismo general de la Compañía, Lorenzo Ricci fue encarcelado en el Castillo de Sant'Angelo hasta su muerte.

Mientras tanto la zarina Catalina II de Rusia prohibió suprimir la Compañía. Pío VI aprobó la conducta de los rusos. Será sobre este último reducto sobre el que 41 años después, el 7 de agosto de 1814, por la bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum,* Pío VII reorganiza la orden. En 1815 salían de Moscú.

Clemente XIV, fue un papa débil, vencido, triste. Suprimió la bula de la cruzada *(In Coena Domini),* con lo que debilitaba más a la Iglesia, permitió el desmembramiento de Polonia en 1772, que desaparecerá del mapa en 1795.

Es en este contexto en el que querríamos plantear dos cuestiones. La circunstancial aparición en la escena del obispo de Puebla, Palafox y Mendoza (lo que ha falseado para partidarios y enemigos su figura preclara), y la difusión por parte de los jesuitas en toda Europa de una ideología antiburguesa que al fin se transformará en post-burguesa.

En el momento en que todos los que organizaban una nueva hegemonía se movían contra los jesuitas, ellos mismos colocaban sobre el pedestal al obispo de Puebla de los Angeles. El argumento, decían (y junto a él colocaban obispos del Paraguay, Manila, etc.), se cifraba en lo siguiente: el santo obispo Palafox fue perseguido por este grupo indigno de gentes. El mismo año de la expulsión de los jesuitas de España y las Indias, el 13 de diciembre de 1769, se aprueba en Roma el proceso para la beatificación de Palafox, que será desde ahí «Servi Dei». El gran obispo era un hombre del siglo XVII, como lo hemos mostrado en otro capítulo. Sus *Discursos espirituales* habían sido editados por Francisco Martínez en Madrid, en 1641, o su obra sobre *Virtudes del indio* en 1650. Pero cuando se trata de atacar a los jesuitas la figura de Palafox, de Bernardino de Cárdenas con su *Memorial* del 1652, o Melchor Maldonado, obispo de Tucumán (con sus cartas de 1655), o Felipe Pardo de Manila, son la

excusa táctica de la lucha estratégica por la hegemonía contra los jesuitas. En 1644 Palafox había publicado una protesta de 274 páginas tituladas: *Alegaciones en favor del clero, estado eclesiástico i secular, españoles e indios del obispado de Puebla, sobre doctrinas que su execución del S. Concilio de Trento removió el ilustrísimo obispo don Juan de Palafox, en pleito con las sagradas religiones de S. Domingo, S. Francisco y S. Agustín.* Ya en el siglo XVII había comenzado a ser Palafox pretexto para el ataque de los jansenistas contra los jesuitas. Así habían aparecido en 1669 hasta 1695, 8 tomos, sobre el tema: *La morale pratique des jésuites,* donde se hablaba del obispo de Puebla. Y en 1659 aparecía en París *Lettres de'l Illustrissime Jean de Palafox,* poco después en Madrid, en 1666, *Vida y virtudes de J. de Palafox.* Pero es en el siglo XVIII, y en torno a la expulsión de los jesuitas que Palafox aparece como el gran campeón anti-jesuita (que en realidad no lo fue). En 1760 se publica en Venecia *Nuove lettere del venerable Mons. Giovanni di Palafox.* En 1761 comienza su proceso y se inicia la publicación de sus *Obras,* en varios tomos impresos por Gabriel Ramírez, en Madrid, desde 1762, que alcazarán el número de 13 volúmenes. Lo que pasa es que, coyunturalmente, algunas de sus posiciones sostenidas un siglo antes coinciden con las pretensiones de la burguesía: crítica a las órdenes en apoyo de los obispos regalistas (fortalecimiento del Estado entonces).

Por ello muchos jesuitas se han sentido obligados a criticar a Palafox para defender a la Compañía, no comprendiendo que en realidad es necesario deslindar la política concreta de un excelente obispo celoso de los objetivos de sus diócesis y de la defensa de su clero secular, y el «católico ilustrado» del siglo XVIII, antijesuita.

En segundo lugar, una cuestión de mayor importancia aún. Hemos dicho que fue en torno a las experiencias misioneras jesuitas en especial contra las reducciones guaraníticas, donde se buscaron argumentos para su persecución. Ello puso a las misiones en el centro de la disputa, de la opinión pública europea de la época. Veamos algunos ejemplos de estas obras que fueron formando opinión:

1721. Juan Mateo Mange, *Historia de la Pimería Alta,* editado después en *Documentos para la historia de México,* IV serie (1856), p. 225-402.
1725. Anónimo, *Regimiento y leyes sobre as missoens do Estado do Maranhão,* ed. Antonio Manescal, Lisboa.
1726. Gerónimo Herrán, *Relación historial de las misiones de los indios que se llaman Chiquitos,* ed. Manuel Fernández, Madrid, 452 p.
1733. Dominico de Araujo, *Chronica da Companhia de Jesus da Missião do Maranhão* (MS, 69 p. fol. Bibl. Publ., Evora).
1735. *Cartas do P. Antonio Vieyra,* ed. Congrega. do Oratorio, Lisboa, t. I-III.
1736. Miguel Olivares, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile* VII (1874), 563 p.
1741. José Cassani, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada, Llanos, Meta y río Oricono,* ed. Manuel Fernández, Madrid, 618 p.
1741. José Gumilla, *El Orinoco ilustrado y defendido. Historia natural, civil y geográfica,* ed. Manuel Fernández, Madrid, 580 p.
1754. Pedro Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay,* ed. Manuel Fernández, Madrid, t. I (460 p.), t. II (826 p.), t. III (1760, con 773 p.).
1756. Pierre François de Charlevoix, *Histoire du Paraguay,* ed. Didot, Paris, t. I (489 p.), t. II (476 p.), t. III (407 p.), t. IV (414 p.), t. V (461 p.), t. VI (460).
1759. Miguel Venegas, *Noticias de la California y de su conquista temporal y espiritual,* ed. Manuel Fernández, Madrid, t. I (240 p.), t. II (564 p.), t. III (436 p.).

Hemos entonces llegado al tiempo de la expulsión de los jesuitas; el tono de las obras cambia y cambia un poco después la lengua y el lugar de las ediciones, realizadas en la diáspora:

1761. Anónimo, *Arrest des Inquisiteurs, ordinaires et députés de la S. Inquisition, contre le Père Gabriel Malagrida, jésuite,* Lisbonne 20 septembre 1761, ed. Antoine Rodrigues, Lisboa, 66 p. Obra traducida al italiano (Lisboa, 1761). Recuérdese que la Malagrida fue llevado en 1756 a Setubal y el 21 de septiembre de 1761 fue quemado vivo. Un verdadero santo del Brasil.
1768. Bernhard Nusdorfer y otros, *Neue Nachrichten von den Missionen der Jesuiten in Paraguay,* ed. Juan de Escandon, Hamburgo, 307 p.

Comienzan a publicar los jesuitas fuera de los países católicos, en su defensa, explicando sus experiencias en las reducciones guaraníticas.

1770. José Cardiel, *Breve relación de las misiones del Paraguay,* en Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes,* Barcelona 1913, 514-614.
1779. F. X. de Charlevoix-Morrelli, *Historia Paraguajensis,* Venecia, 608 p. El coautor es el famoso profesor de Córdoba del Tucumán.
1780. Francisco Xavier Clavigero, *Storia Antica del Messico,* ed. Gregorio Giasini, Bologna. t. I-IV (1781). Moría Clavigero en 1787 en Roma, en el exilio, lejos de su amada Veracruz tropical donde había nacido en 1731.
1780. *Histoire du Paraguay sous les jésuites* (obra crítica de B. Ibáñez de Echevarry), ed. Arkstée-Merks, Leipzig, 368 p.
1783. Martin Dobrizhoffer, *Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation in Paraguay,* ed. J. Edlen, Kurzbek, 564 p. El autor (1717-1791) es uno de los jesuitas germanos que fueron grandes misioneros en América, en Santa Fe, actual Argentina.
1789. Francisco Xavier Clavigero, *Storia della California,* ed. Modesto Fenzo, Venecia, t. I (276 p.), t. II (212 p.).
1789. Giuseppe Jolis, *Saggio sulla Storia Naturale della provincia del Gran Chaco,* ed. Lodovico Genestri, Faenza, 600 p.
1790. Francisco Javier Alegre, *Institutionum theologicarum,* ed. Antonio Zatta, Venecia. Este autor escribió la *Historia de Compañía de Jesús en Nueva España,* ed. C. M. Bustamante, México 1841, t. I-III. Moría en el exilio en 1788.
1790. Antonio Julián, *Transformazione dell'America o sia Trionfo della S. Chiesa su la rovina della monarchia del Demonio in America dopo la conquista fatte da'monarchia della Spagna,* ed. Casaletti, Roma. Es decir, la Compañía manifiesta así su articulación con todo el movimiento emancipatorio criollo, antimonárquico, pero, aún más, como veremos, anticipa una crítica antiburguesa.
1791. Francisco Xavier Eder, *Descriptio Provinciae Moxitarum in Regno peruano,* ed. Cowsil, Regl. Budapest, en la capital checoslovaca se hablaba entonces de los moxos de Bolivia.
1794. Ignaz Pfefferkorn, *Beschreibung der Landschaft Sonora,* y se indica: «A los costos del autor», Köln, 455 p.
1798. Franz Xavier Weigl, *Nachrichten über die Verfassung der Landschaft von Maynas,* ed. Johann Eberhard, Nürenberg.

Y podríamos aumentar indefinidamente la lista. Todas estas obras hicieron conocer en Europa un tipo de vida desconocido, en especial en aquello de que la propiedad privada no era de derecho natural, ya que los primitivos indios plantadores, desde California hasta el Paraguay o los Abipones, ponían sus bienes en común. No es entonces difícil comprender que un Meslier, al criticar como cura secular que era a los benedictinos con sus grandes propiedades, exigiera mayor pobreza en Francia, o que un Mably propusiera la «ley de la reforma agraria». No es extraño tampoco que un Babeuf muriera bajo la guillotina de la revolución burguesa triunfante como el primer «mártir de la libertad», como escribía a sus hijos al despedirse de ellos para siempre. En efecto, ¿el fundador del «socialismo utópico» no se inscribe acaso en la tradición católica de los abbés Meslier y Mably, y éstos dentro de la tradición

que inauguran los jesuitas en América latina? Al ser expulsados en América los jesuitas, que se habían comprometido y optado por los pobres, ¿no habían generado no sólo una ideología emancipatoria nacionalista y criolla y antimonárquica, sino igualmente antiburguesa?

La expulsión de los jesuitas, el acontecimiento más importante para la Iglesia en Europa y especialmente en América luso-hispánica en el siglo XVIII, responde a la lucha ideológica por el control y la hegemonía de la burguesía emergente para crear el consenso en la sociedad civil. ¿No fueron acaso los mismos jesuitas los que expandieron por toda Europa (desde Rusia hasta Alemania, Holanda, Italia y demás países) la utopía guaranítica de la comunidad de bienes? ¿No serán ellos el caldo de cultivo sobre el que nacerá el socialismo? He aquí una hipótesis de lectura, y nada más.

Roma había dejado de tener autoridad espiritual ante los estados burgueses. Ganada por la burguesía la lucha ideológica y conquistada la hegemonía en universidades, colegios y hasta seminarios, luchas que seguirá en todo el siglo XIX, la revolución francesa de 1789 es un nuevo ataque a la Iglesia dirigida ahora por Pablo VI (1775-1799). Es ahora toda la Iglesia la que sufre la secularización de sus bienes, la persecución ideológica. Por su parte, el papa morirá en el exilio, debiendo abandonar Roma, que acontecía en 1799 en Valence. La crisis de la Iglesia romana era profunda y pensaban algunos que había llegado su fin. El siglo XVIII significó un duro golpe a la Roma medieval y aun tridentina, y las exigencias de renovación, pobreza, dignidad se impondrán lentamente en el largo trayecto del todo el siglo XIX.

b) *La España de los Borbones*

El siglo XVIII fue para España el de la entrada a profundas reformas exigidas por una mentalidad burguesa semiperiférica. Si la primera revolución agrícola europea (entre el siglo XI al XIII) permitió un aumento considerable de la población, y esto gracias a la rotulación de nuevas tierras antes cubiertas de selvas, pantanos o cultivadas por otros pueblos, la segunda revolución agrícola se basa principalmente, en su primer momento, en la transformación de los sistemas de cultivo, para sólo en un segundo momento innovar los instrumentos de labranza[7]. Esta segunda revolución comenzó en Inglaterra a inicios del siglo XVII. En España fue especialmente en Cataluña donde la agricultura se renovó profundamente[8], lo que permitió aumento de población y ascenso de la producción textil y de intercambios comerciales. En Cataluña no hubo sólo aumento de áreas cultivadas, sino irrigación nueva, policultivo y todo vinculado a la comercialización. Es verdad que no toda España llegó a adelantos como Cataluña pero de todas maneras se vio el influjo de una cierta mentalidad que propiciaba un programa de desarrollo capitalista. Jovellanos presentaba al Consejo de Castilla a fin de siglo, en 1795, una propuesta de «desamortización, cercado de los terrenos comunales y venta a particulares; enseñanza de la agronomía y tecnificación del agro»[9]. España pasará en este siglo de unos 7.5 millones de habitantes en 1700 a 10.5 millones según el censo

7. Cf. J. D. Chambers-G. E. Mingay, *The agricultural revolution 1750-1880*, London 1966; E. A. Crigley, *Historia y población*, Madrid 1969.
8. Cf. P. Vilar, *La Catalogne dans l'Espagne moderne*, Paris 1962.
9. C. Cardoso-H. Pérez Brignoli, *Historia económica de América latina* I, 122.

de 1797[10], contando con más habitantes Galicia (con 1,3 millones al fin de siglo), seguida por Cataluña (850 mil), Sevilla (750 mil), Granada (700 mil), Valencia (820 mil), por citar algunas. Es interesante anotar que es en Asturias, Burgos, Vizcaya, Alava y Guipúzcoa (todo el norte) donde hay más del 10% de la población de origen noble, mientras que en las provincias de mayor población los nobles son menos del 1%[11]. Castilla tenía 4.5 millones y Madrid alcanzaba unos 200 mil habitantes, Barcelona 115 mil, Sevilla 96 mil, Cádiz 70 mil, Valencia 80 mil. Los Borbones pretendían aumentar la población porque creaba mano de obra, mercados suficientes y soldados para las ambiciones de dominio europeo. Los nobles eran unos 722 mil en 1768; disminuyeron a unos 480 mil en 1786. El ascenso de la burguesía significaba la pérdida de la hegemonía por parte de la nobleza. Un nuevo bloque histórico iba tomando el poder. En 1768 eran todavía un 7.2% de la población, pero en 1786 sólo un 3.8%.

Si se tiene en cuenta la población masculina en edad productiva los porcentajes serían los siguientes: los nobles 15%, el clero un 5%, los militares un 2%, los empledos en las instituciones públicas 1%, artesanos y comerciantes 10%, campesinos un 60%, criados y domésticos un 7%. Es decir, en 1786 había unos 191 mil eclesiásticos seculares y regulares[12]. En 1737 eran unos 250 mil, lo que indica una sustancial merma, debido, entre otras causas, a la política del «catolicismo ilustrado» que con Felipe V comenzó a aumentar las exigencias para entrar al estamento clerical. En 1786 el clero secular alcanzaba la cifra de 70 mil, con 22,5 mil párrocos. El clero regular llegaba a 62 mil. Las religiosas en cambio sólo llegaban a unas 33.5 mil. En Valladolid sobre 21 mil habitantes de la ciudad entre clero, religiosos y religiosas llegaban al millar. En Burgos, con 9 mil habitantes, tenían 14 parroquias, 22 conventos masculinos y otros tantos de religiosas[13].

Si es verdad que todavía la nobleza detentaba la mayor parte de la propiedad de la tierra (unos 28 millones de fanegas en 1800), la Iglesia tenía unos 9 millones, quedando para los pequeños campesinos en su totalidad unos 17 millones. En Avila, por ejemplo, 950 mil fanegas eran de la nobleza terrateniente trabajada en mayorazgos, 240 mil de la Iglesia, y sólo 8,1 mil trabajadas por labradores plebeyos. Lo peor era que muchas de las tierras de la Iglesia eran de «manos muertas» y, por ello, los economistas de la época (Macanaz, Ustáriz, Campillo, Gándara, Campomanes, etc.) coincidían en la necesidad de impedir nueva acumulación de tierras por parte de la Iglesia. Poco a poco se comenzó a pensar en la desamortización de los bienes eclesiásticos: pías obras, cofradías, hospicios, fundaciones, etc. El *Informe* de Jovellanos de 1784 es un buen ejemplo de un plan presentado ante Carlos IV. El Estado capitalista necesita afirmarse y lo haría sobre las propiedades de «manos muertas», en manos de la nobleza y la Iglesia. Los ataques nunca eran directos, sino como exigencias del «catolicismo ilustrado», desde dentro de la Iglesia y como necesidad de renovación. Esto acontecerá en América desde el fin de la Guerra de Emancipación. El primer liberalismo —y aun el segundo de la segunda mitad de siglo XIX—, serán siempre una posición que arranca con el «catolicismo ilustrado».

10. Cf. J. Vicens Vives, *Historia de España y América* IV, 1961, 8.
11. *Ibid.*, 35.
12. *Ibid.*, 18.
13. *Ibid.*, 80.

En 1795 Carlos IV decreta la enajenación forzosa de los bienes de las fundaciones religiosas benéficas, hermandades, a lo que debemos agregar la confiscación realizada a los jesuitas en 1767. Todo esto lo llevó hasta sus últimas consecuencias la Corte de Cádiz. De la misma manera las tierras comunales y la de la Mesta fueron pasando a la propiedad privada. A más de 4 millones de hectáreas ascendían las tierras vecinales[14].

Fue la naciente burguesía la clase que tuvo el favor de los Borbones, utilizados para menguar el poder de la nobleza y la Iglesia. En primer lugar las universidades. No es difícil comprender que sea en 1770 cuando se ordena planificar nuevamente la enseñanza —al año siguiente de la expulsión de los jesuitas, y para dar contenido al triunfo de la lucha ideológica por el control de la hegemonía—. Pero no fue fácil; la escolástica estaba profundamente arraigada.

El siglo XVIII podría dividirse para España en tres partes: la «guerra de la sucesión», de 1700 a 1714; la primera fase de las reformas en la Península (1715-1765), y la fase de las reformas del comercio colonial (1765-1789). Habría todavía una cuarta fase finisecular hasta la ocupación napoleónica de España.

Cuando moría el pobre Carlos II en el 1700 sin sucesión, comienza la «guerra de la sucesión» de una España irremediablemente semiperiférica del capitalismo central europeo. Felipe V (1700-1724 y 1724-1746) Borbón, es la presencia francesa en España. Carlos de Ausburgo pretendía igualmente el trono, pero en 1711 es elegido emperador y abandona su pretención de reinar en España. Desquiciada internacionalmente y sitiada externamente, España debe firmar la paz de Utrecht el 11 de abril de 1713[15], donde cedía alguna de sus posesiones en Italia y los Países Bajos y permitía a Inglaterra llegar a las Indias con un barco de 500 toneladas, lo que fue una excusa para que comenzara un gran comercio que partía de Londres, Liverpool y Bristol.

Terminada la guerra, la Iglesia española se encontraba con un nuevo estado de cosas, con un Estado que comprendía de otra manera que los Ausburgo su articulación con la Iglesia. Ese nuevo tipo de relaciones puede ser denominado «regalismo» o «catolicismo ilustrado». En primer lugar se trataba, como ya lo hemos dicho, de alcanzar el Patronato universal de todas las diócesis españolas. Ya Francisco Solís, obispo de Córdoba y virrey de Aragón, había en 1709 escrito un memorial *Sobre los abusos de la corte romana por lo tocante a las regalías de Su Majestad Católica y jurisdicción que reside en los obispos*. Fue a Roma el abate Alberoni, con aspiraciones cardenalicias, para firmar un primer concordato el 17 de junio de 1717. Pero poco efecto tuvo la medida y pronto al año siguiente desaparece Alberoni. El inspirador de las reformas en la línea de «catolicismo ilustrado» fue el obispo de Málaga, Gaspar de Molina, desde 1735 presidente del Consejo de Castilla. Se pretendía controlar todo nombramiento en las provisiones eclesiásticas. Lentamente se llegó a un nuevo concordato, el de 1737, pero la cuestión del Patronato real universal se postergó. De nuevo se planteó la cuestión en 1741, pero Benedicto XIV, buen jurista, rechazó los pretendidos derechos españoles a un Patronato Universal.

14. *Ibid.*, 30.
15. Cf. C. Guiraud, *La paix d'Utrecht*, Paris 1947; L. Pastor, *Historia de los papas* XVI, Barcelona 1937, 34-80.

Luego de la muerte de Felipe V, y reinando en Roma un papa débil, se llegó al concordato de 1753 por el que el Estado español logró, como hemos indicado más arriba, el derecho de presentación:

> Su Santidad acuerda a la Majestad del Rey Católico y a los reyes sucesores perpetuamente el derecho universal de nombrar y presentar indistintamente en todas las Iglesias metropolitanas, catedrales y diócesis de los reinos de las Españas [16].

Había quedado resuelto el problema en favor de la monarquía borbónica, del Estado con un modelo de cristiandad cesaro-papista (la Iglesia bajo el control absoluto del Estado, mucho mayor aún que en tiempo de los Ausburgo), y se preparaba el terreno para la etapa posterior.

En efecto, esta fase, como hemos dicho, fue de reorganización interna del Estado. Una burocracia más eficaz que la de los Asturias hegemonizada por la emergente burguesía, con características nacionalistas, centralizó el desarrollo posterior sobre los polos fundamentales: sobre Cataluña, oprimida y con los seguidores de Carlos, y la más preparada para realizar la revolución industrial, y Cádiz, donde desde 1717 se había instalado la Casa de la Contratación, con lo que monopolizaba el comercio con las Indias. La España periférica (Cataluña, Galicia, Valencia y el país vasco), se unificó con la España central (las dos Castillas, Extremadura y Andalucía). El sistema político de los Intendentes dio mayor unidad y control al Estado central.

Con Fernando VI (1746-1759), hay como una reconstrucción nacional en la paz. Exclamaba Fefijóo, en las *Cartas eruditas* de 1750:

> Yo no sé, señor, si la falta de fuerzas en este Cuerpo Político provino de la falta de régimen que hubo en otros tiempos. Pero sé que el régimen que hay ahora es el que nunca hubo. Así se ven efectos de él cuales en España nunca se vieron [17].

Todo estaba preparado para que Carlos III (1759-1788) produjera una verdadera ruptura histórica tanto en el frente interno español como, principalmente, en el campo externo, en las Indias. La buena renta del campo se agregaba al mejoramiento del comercio colonial. La coyuntura fue por un tiempo favorable para Carlos, con una «oleada alcista favorabilísima» [18].

En 1761, y ante el crecimiento inglés en el Caribe y la conquista de Quebec en 1759, Carlos III hace un pacto con Francia. Los ingleses declaran la guerra, y el 13 de agosto de 1762 ocupan La Habana, y el 5 de octubre tienen Manila. En el Tratado de Fontainebleau (1763), se promete a España la Luisiana y se le devuelve La Habana y Manila, pero debe entregar a Portugal la Colonia del Sacramento (Montevideo), y a Inglaterra la Florida oriental, San Agustín y Pensacola, quienes podían realizar comercio de «palo Campeche» en Honduras. Ante esta nueva derrota es necesario realizar una reorganización colonial a fondo. Comienza así una nueva fase desde 1765.

Una real pragmática del 15 de julio de 1765 establecía la libertad de comercio en la Península. Cuando se exigió a los productores de granos entregar sus existencias para cubrir las necesidades, éstos no estuvieron de acuerdo. La subida de los precios, la baja de los salarios produjo poco después, el 10 de marzo de 1766, el motín de Madrid, enorme movimiento popular que se extendió por toda la nación. Se exigía la expulsión de

16. Cf. A. Mercati, *Raccolta di Concordati* I, Roma 1919, 422-454.
17. Cit. Masae Sugawa, *México, un pueblo en la historia*, México 1981, 319.
18. Cf. J. Vicens Vives, *o.c.* IV, 227.

Esquilache, baja del precio del trigo, mantenimiento del traje tradicional (ya que el Borbón quería hasta cambiar la moda), hispanización de la burocracia, regreso de Rojas a su obispado. Esto paró las reformas borbónicas. Esto dio igualmente el pretexto para expulsar a los jesuitas de todos los reinos en 1767, y secularizar la enseñanza.

Acto seguido se pensó en una *reforma general* de la Iglesia, y en cuanto a las Indias se dio una real cédula del 13 de noviembre de 1768, llamada el *Tomo Regio,* dirigida a los obispos para que convocaran concilios para terminar con la influencia de los jesuitas, y la *Instrucción* para reformar las órdenes religiosas, cuyo contenido consideraremos más adelante.

Poco después de la guerra de la independencia de las trece colonias inglesas en Norteamérica (1775-1783) y la revolución francesa (1789), cambia absolutamente la situación geopolítica europea. Los Borbones españoles no podían ya apoyarse en los Borbones franceses que habían desaparecido. El apoyo a Estados Unidos en su emancipación significó nuevas derrotas ante Inglaterra. La guerra del 1779-1783 producirá una enorme inflación monetaria; el alza de precios se hizo incontenible; los ingleses siguen en Gibraltar, en Canadá, y han crecido en el Caribe.

El 2 de febrero de 1778 se dicta el *Reglamento de comercio libre,* que legaliza el comercio protegido entre españoles europeos y americanos, lo que permite del 1778 al 1788 multiplicarse por siete el comercio América-España. Pero este auge dura poco. Las derrotas del cabo San Vicente (1797) y la de Trafalgar (1805), da a Inglaterra una superioridad total en los mares. La metrópoli hispanoamericana ha entrado en una crisis insuperable, en su interior y en su exterior. Es a Carlos IV (1788-1808) a quien le toca afrontar la invasión napoleónica en 1808.

c) *El Portugal del siglo XVIII*[19]

Como España tiene su tratado de Utrecht que la liga en dependencia externa, igualmente Portugal comienza el siglo aumentando su ya tradicional dependencia bajo la dominación inglesa, por el tratado de Methuen en 1703, en donde, por una cierta ventaja en la venta del vino portugués en Inglaterra, ésta exigió libre comercio de los productos textiles ingleses en Portugal. Con esto desapareció casi el artesanado textil y el comienzo de lo que hubiera sido el capitalismo industrial en Portugal. Y como su balanza de pagos será siempre deficitaria, necesitaba más y más el oro proveniente del Brasil, el metal precioso de Minas Gerais.

Recuérdese que el fruto del tratado de Methuen se hizo clásico en los estudios de la economía política, porque Ricardo tomó el ejemplo de intercambio entre Inglaterra y Portugal en sus trabajos. Samir Amin expone así la cuestión:

> Recuperemos el ejemplo de Ricardo, invirtiendo los términos para acercarnos más a la realidad:

19. Cf. A. de Sousa Carnaxide, *O Brasil na administração pombalina,* São Paulo 1940; M. Cheke, *Dictator of Portugal,* London 1938; J. Lúcio de Azevedo, *Marquês de Pombal e a sua epoca,* Lisboa 1909-1922.

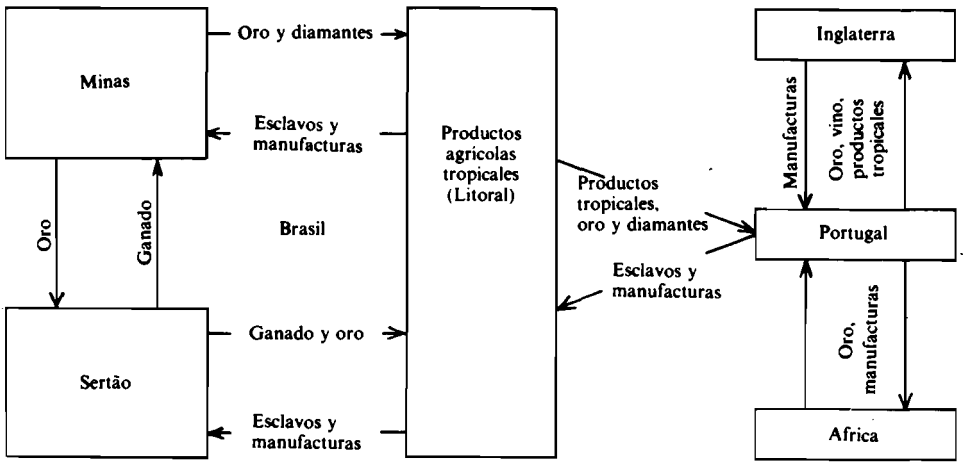
	Cantidades de trabajo contenidas en una unidad de producto		Ventaja relativa de Inglaterra sobre Portugal
	En Inglaterra	En Portugal	
Un paño Un vino	80 horas 90 horas	120 horas 100 horas	1,50 1,11
Relación interna de intercambio: 1 paño	0,89 vino	1,20 vino	

> Supongamos que Portugal acepta especializarse en el vino, mientras que Inglaterra le impone su paño... Esta opción es menos buena para Portugal, porque el progreso potencial en la industria del paño (reducción del costo de 120 a 80 horas) es mayor que en la producción de vino (reducción del costo de 100 a 90 horas). El interés superior estriba, pues, en desarrollar las ramas de la producción donde el progreso posible es mayor, y someter sus opciones en materia de comercio exterior a las exigencias prioritarias de este desarrollo [20].

Con esto queremos indicar que Portugal, al igual que España, son ya países semi-periféricos en la Europa de las naciones del capitalismo industria central. Esto no niega que la burguesía portuguesa vaya pasando lentamente al poder, aunque sea una burguesía dependiente. Ella necesitaba el oro, los diamantes y los productos tropicales de sus colonias, a las que sólo enviaba en intercambio los productos manufacturados (en su mayoría ingleses) y esclavos negros que apresaba en Africa. El esquema es aproximadamente el siguiente:

ESQUEMA 9.1

Comercio interno y externo del Brasil y Portugal, con Inglaterra y Africa en el siglo XVIII



20. Samir Amin, *El desarrollo desigual*, 138.

Si en el siglo XVI la economía azucarera había tenido un cierto dominio en la producción mundial en manos de Portugal, por la producción del Nordeste (Pernambuco a Bahía), por el aumento de precios y consumo, y por la declinación productiva en las Antillas españolas, el signo XVII en cambio fue de clara declinación, por la concurrencia holandesa (de Antillas y Guayana). Esta declinación dura exactamente hasta la mitad del siglo XVIII, donde se produce una franca recuperación, desde el Nordeste hasta Río de Janeiro, junto con el aumento de la explotación minera. En efecto, si se había fundado en 1649 una *Companhia Geral de Comércio do Estado do Brasil* y en 1682 otra *Companhia Geral do Estado do Maranhão,* es por sugerencia de Pombal que se fundan dos nuevas compañías mucho más competitivas: la del *Comércio de Pernambuco e Paraíba* (1759) y algo antes la del *Comércio do Estado do Grao-Pará e Maranhão,* que tienen el monopolio de la explotación colonial, emprendida ahora con racionalidad burguesa creciente. El algodón, el *fumo,* la sal, la pesca de ballena, eran otros de los productos, además del oro, el diamante y el azúcar. El siglo XVIII será de gran resurgimiento agrícola y comercial.

Habíamos visto que Portugal se independiza de España en 1640, pero adquiere la plena libertad en 1668, bajo la tutela inglesa. Pierde varias colonias en Africa y Asia pero asegura mejor su dominación sobre Brasil y Maranhão. Juan V (1706-1750), que favoreció la universidad de Coimbra muy especialmente, comienza lentamente a implementar una política de «catolicismo ilustrado», regalista. Impuso al nuncio Bichi como cardenal, previo lo cual rompió las relaciones con la Santa Sede en 1725. Benedicto XIV, siempre débil, extendió los derechos patronales de Portugal, y desde 1748 se le denominará rey fidelísimo. Pululan los juristas que pretendían una iglesia nacional, un cierto galicanismo portugués, al que los jesuitas se oponían tenazmente.

Pero será con José I (1750-1777), contemporáneo de Carlos III de España, cuando la crisis alcanzará su cima, el comienzo de la crisis del modelo de la cristiandad luso-brasileña.

Durante 27 años el poder lo ejerció de hecho Sebastián José de Carvalho e Melo, el marqués de Pombal, con experiencias en Londres, Viena y Roma. Conocía la Europa burguesa emergente. Volteriano, altanero, atlético, hidalgo de origen. Su poder comenzó a menguar sólo en 1774, muriendo en 1784. Con el tratado de Madrid de 1750, como hemos indicado, las misiones jesuíticas en el Paraguay pasan a Portugal. En 1756 las «guerras guaraníticas» están en su auge. En 1757 por ley se exige que todas las misiones pasen a la corona de Lisboa. José Moreira, SJ, intentó persuadir al rey, pero fueron expulsados todos los jesuitas de palacio. Pombal fue inflexible en sus acciones, tanto en el suplicio de los Tavoras como en las ejecuciones antipopulares de Oporto, en la expulsión de los jesuitas como en el encarcelamiento y el ajusticiamiento público contra el padre Malagrida, del cual el mismo Voltaire consideró «un exceso de ridículo y absurdo junto a exceso de horror». En efecto, un año después de la expulsión de palacio de los jesuitas (el 21 de septiembre de 1757), en la noche del 3 de septiembre de 1758, el Rey fue herido, en una revuelta en la que estuvieron implicados el duque de Aveiro y la familia de los Tavoras; reacción de la nobleza contra los burgueses en el poder. Esto dio la excusa, como hemos dicho, para que fueran acusados los jesuitas de conspiración y aunque Clemente XIII los defendiera con el brève *Dilecti filii,* del 2 de

agosto de 1759, fueron al fin expulsados por «desnaturalizados, proscriptos y exterminados», por «errores impíos y sediciosos».

Pero no todo terminó aquí. El 3 de enero de 1769 determinó que todos los prelados prohibiesen a los padres de la Congregación del Oratorio (que desde 1959 se habían extendido por todo el Portugal y sus colonias, en Oporto en 1680, en Braga en 1686, etc.) confesar y predicar, y debían cerrar sus iglesias a la una de la tarde. El obispo de Coimbra, Miguel de Anunciação, se opuso a esta política pombalina y fue encarcelado durante ocho años por su pastoral del 8 de noviembre de 1768, al prevenir a sus fieles sobre ciertos libros admitidos por la censura. En efecto, la inquisición había sido convertida por Pombal en su instrumento, de hecho su último auto de fe se celebrará en Lisboa en 1794. Será suprimida en India en 1812 y en Portugal el 5 de abril de 1821.

Habiendo ganado la batalla ideológica, se reorganizó de inmediato la educación con una «reforma geral», en donde se preconizaba una vuelta al «método antiguo, reducido a seus termos mais simples e mais claros e duma maior facilidade, como o que se practica atualmente nas naçoes policiadas da Europa». Las «naciones civilizadas de Europa» aplicaban ya el método rousseauniano, burgués. Allí se produce una verdadera ruptura en el nivel ideológico de la cristiandad. De una cristiandad donde el sistema económico mercantilista, hegemonizado por comerciantes y nobles, pero guardando Portugal y España centralidad en las decisiones, se pasa ahora a una cristiandad del catolicismo ilustrado, donde el sistema económico del capitalismo industrial ha colocado en la cima de la sociedad a la burguesía, pero a una burguesía dependiente de Inglaterra y Francia. Es la decadencia luso-hispánica, un verdadero pasaje de la cristiandad a estar constituida por otro «bloque histórico» en el poder. Claro que todo esto producirá una reacción en cadena desde las clases oprimidas, pero esto lo trataremos en la *Época* siguiente. Cuando Junot ocupaba Portugal al comienzo del siglo XIX nadie defendía a la patria, y la monarquía huía ante la vista del mismo ocupante. Los gobiernos de María I (1777-1792 y hasta 1799), o los de Juan (bajo la responsabilidad de su madre, como príncipe regente desde 1799, y como Juan VI desde 1816) serán la continuación de una larga decadencia, que en el fondo beneficiaría al Brasil.

2. *Algo sobre el siglo XVIII latinoamericano*

Podría decirse que a «fines del siglo XVII y siglo XVIII por entero, es un período que en Hispanoamérica se produce la diversificación regional, y que en México y Brasil se cierra con un nuevo y vigoroso auge minero; en el Caribe triunfa la plantación azucarera. La minería potosina se abastecía, a través de largas y difíciles rutas terrestres, de textiles de Quito, ganado, alimentos y tejidos de Tucumán y con Chile... La minería en Nueva Granada produjo también articulaciones regionales significativas: caso único en Hispanoamérica (no en Lusoamérica, donde era habitual), la mano de obra utilizada en las minas y placeres fueron esclavos africanos introducidos por Cartagena»[21].

En el siglo XVIII, en su segunda mitad —ya que la primera parte de dicho siglo es para los Borbones y la dinastía de los Braganza el arreglar internamente el Estado—, significa para América latina un verdadero cambio de

21. C. Cardoso-H. Pérez B., *Historia económica de América latina* I, 220-223.

bloque histórico. Hay una nueva configuración de clases. Aparece una nueva burocracia de inspiración más racionalista, y especialmente una burguesía agraria exportadora, minera también exportadora y una burguesía comercial libre-cambista pero no ya mercantilista. Es la articulación verdaderamente colonial (periferia de una periferia europea) al capitalismo ahora industrial. De 1770 al 1870 (por dar fechas aproximadas) se produce la estructuración de un capitalismo dependiente del emergente capitalismo industrial librecambista. De 1870 al 1970 se producirá en cambio la articulación con el capitalismo en su etapa imperialista, de concentración concertada del capital industrial y financiero en progresiva acumulación monopolista. Por ello, es en el siglo XVIII donde de la autonomía relativa que gozaba América latina de un gobierno sin proyecto económico propio como los Ausburgo, se pasará a una estructuración propiamente colonial de explotación de monoproductos para la exportación: comienza así el llamado «desarrollo hacia afuera». Por ello nace igualmente lo que pudiera llamarse el «sector liberal dependiente», que en el siglo XVIII serán españoles o portuguses que pasan a América para gestionar personalmente sus negocios. En España la Casa de Contratación pasa en 1722 de Sevilla a Cádiz, y, por ejemplo, Veracruz toma la delantera sobre México mismo en cuanto al comercio exterior de Nueva España. En Veracruz, puerto hacia el Atlántico, moraban los españoles burgueses comerciantes, la aduana, y se centralizaban las 2/3 partes de las exportaciones e importaciones americanas.

Uno de los aspectos que muestran la profunda transformación de la vida americana en su conjunto es la explosión demográfica del siglo XVIII, tanto en Hispanoamérica como en Brasil. Pero al mismo tiempo esta explosión, por primera vez, prefiere el Atlántico capitalista a la «América nuclear» tradicional. Son los puertos del intercambio desigual y dependiente los que monopolizan las riquezas de «tierra adentro», del *sertão*.

Considérese que La Habana pasó de 51 mil habitantes en 1791 a 84 mil en 1812, Caracas de 24 mil en 1772 a 42 mil en 1812, Buenos Aires de 24 mil en 1778 a 56 mil en 1822[22]. Río de Janeiro, que desde 1763 comienza a ser la capital, desplazando a la tradicional Bahía, llega a 135 mil en 1822. Por su parte Lima, capital del Pacífico, de la «América nuclear» tradicional, pasará de 52 mil habitantes en 1792 a 56 mil en 1813; y el mismo México, de 112 mil en 1790 a 168 mil en 1820 —siendo, de todas maneras, la mayor ciudad del continente—. Santiago de Chile llega a 50 mil habitantes al fin del siglo XVIII, 52 mil Puebla, 32 mil Cuzco y Guanajuato, 30 mil Recife, 28 mil Mérida en Yucatán, Quito 28 mil, Guatemala 23 mil, etc.[23].

En números redondos considérese este cuadro:

ESQUEMA 9.2

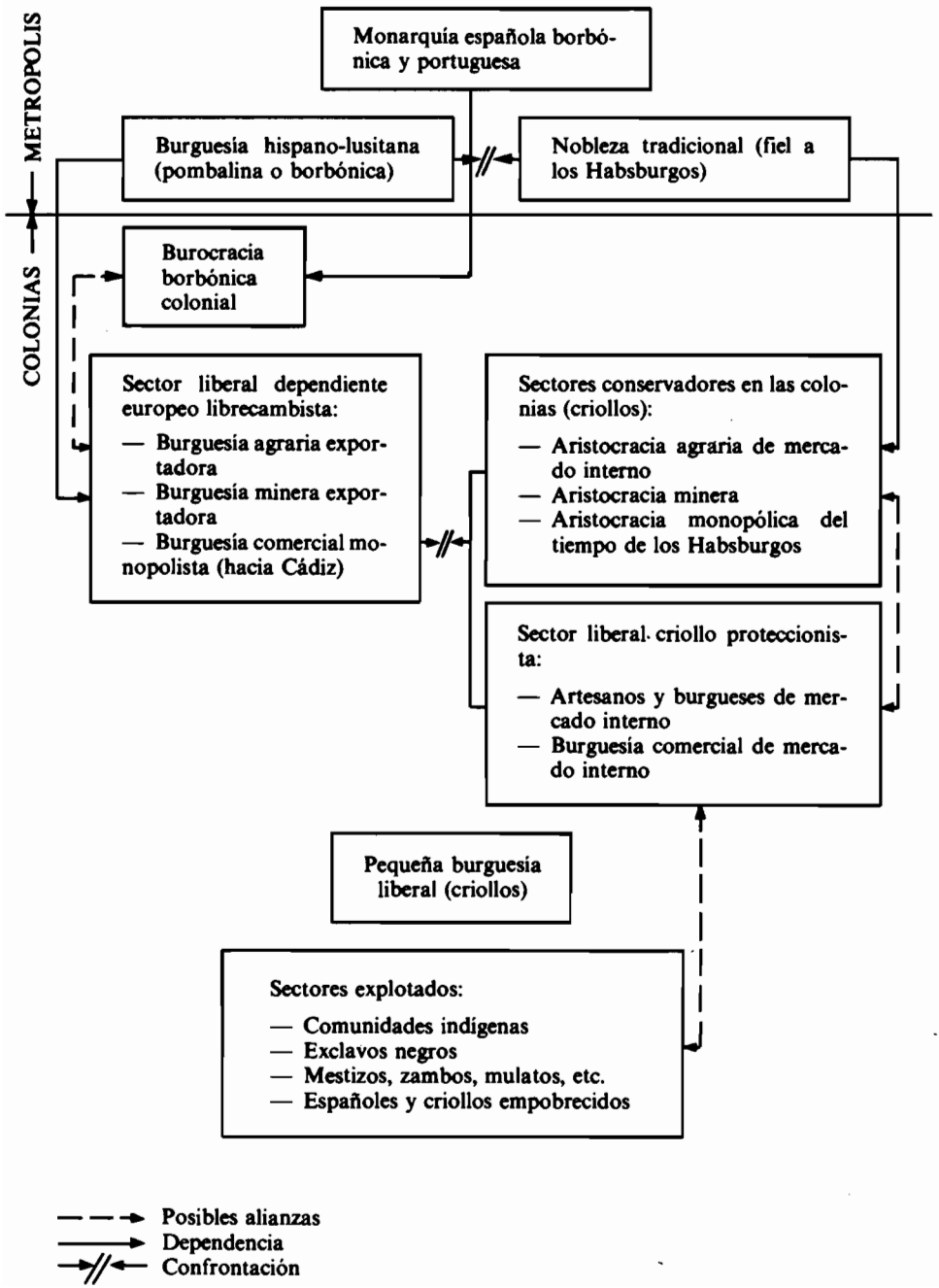
La población hispanoamericana según Rosemblat a mediados del siglo XVII[24]

	Número	Tanto por ciento
Blancos	655.000	6,4%
Negros	715.000	6,9%
Mestizos	358.000	3,5%
Mulatos	236.000	2,3%
Indios	8.405.000	80,9%

22. Cf. N. Sánchez Albornoz, *La población de América latina*, 149.
23. Cf. *Ibid.*, 150.
24. Cf. J. Vicens Vives, *o.c.* IV, 322.

ESQUEMA 9.3

Bloque histórico en el poder colonial americano (siglo XVIII)



En cuanto a la población hispanoamericana por regiones, considérese este cuadro:

ESQUEMA 9.4

Población hispanoamericana a finales del siglo XVIII[25]

Ciudad	Habitantes
Antillas	950.000
México	5.837.100
Centroamérica	870.199
Colombia (con Venezuela y Ecuador)	2.150.658
Perú	1.400.000
Alto Perú (Bolivia)	800.000
Chile	522.658
Paraguay	97.480
Uruguay	30.658
Argentina	400.000
Indios independientes	1.566.465

La distribución entre blancos e indígenas era la siguiente:

ESQUEMA 9.5

Número y porcentaje de población blanca e indígena en América hispánica al término del siglo XVIII[26]

Area	Número de indígenas	Porcentaje	Número de blancos	Porcentaje
Antillas	—	—	350.000	21%
México	2.500.000	43%	1.230.000	36%
Centroamérica	478.609	51%	240.000	27%
Colombia (con Venezuela y Ecuador)	714.723	33%	587.000	27%
Perú	784.000	56%	135.000	13%
Bolivia	480.000	60%	120.000	15%
Chile	191.000	35%	190.000	37%
Paraguay	9.748 *	10%	68.235	70%
Uruguay	400 *	1,3%	23.365	76%
Argentina	200.000	50%	111.764	28%

* Estas cifras de Vicens Vives no son aceptables si se tiene en cuenta que las reducciones tenían más de 300.000 indígenas.

25. *Ibid.*, 338.
26. *Ibid.*, 341.

Al fin del siglo XVIII, si se recuerda que la población blanca consistía en 1570 el 1,3 % de la población total, era dicha población el 20 % del total, con unos 153.405 españoles metropolitanos, y unos 2.924.702 criollos blancos. Hemos ya tratado más arriba la situación de la población negra, pero debe tenerse en cuenta, por ejemplo, que en Lima sobre los 59 mil habitantes, tenía 30 mil esclavos negros. En Santo Domingo en 1789 sobre 30 mil blancos y 24 mil mulatos y negros libres, había 452 mil esclavos negros[27].

Al fin del siglo XVIII la población hispanoamericana había ascendido en un 50 % con respecto al siglo anterior.

ESQUEMA 9.6

Población hispanoamericana a finales del siglo XVIII

Indios	6.925.000	(46% del total)
Blancos	3.057.193	(20% del total)
Negros	1.189.000	(8% del total)
Mestizos	4.087.290	(25% del total)
Total	15.258.483 habitantes	

Llama la atención el ascenso de los mestizos. Debe recordarse además que Vicens Vives no toma en cuenta las Antillas inglesas, francesas, holandesas y danesas, ni el Brasil. Con todas ellas la población negra hubiera tenido mucho más del exiguo 8 %.

Por su parte el Brasil «ha sido más transformado por el siglo XVIII que Hispanoamérica»[28]. Demográficamente las minas fueron un imán poblacional. Se calcula que en 1709 había ya unos 30 mil hombres en el distrito minero, buena parte de los cuales eran forasteros. En menos de dos decenios Villa Rica de Ouro Preto alcanzó más de 100 mil habitantes. En 1736 los esclavos de Minas Gerais sumaban 98.700. Entraron en el siglo XVIII cuatro veces y media más de esclavos que en el siglo precedente. De los 100 mil blancos —la mayoría portugueses— de comienzo del siglo XVIII, se pasó a 800 mil al fin del siglo, atraídos por el oro y los diamantes, en las regiones mineras.

«Las islas y el litoral del llamado Mediterráneo (el Caribe) americano, así como las costas nororientales del bloque continental sudamericano reunieron las densidades más elevadas de estirpe afroamericana, a lo que cabe añadir las costas septentrionales del Pacífico en América del Sur, de Trujillo al Chocó, pasando por Guayaquil»[29]. Eran las regiones de las plantaciones, con más de 1.000 mm. de precipitación anual y con más de 20 grados de calor promedio anual. «De acuerdo con la relación remitida por los capitanes generales y gobernadores en 1818 al rey de Portugal, Brasil tenía apenas 3.617.390 habitantes. De esa cantidad, 1.728.000 eran negros esclavos y 159 mil prietos libres, un 52 % de la población, a los que hay que agregar 202 mil pardos esclavos y 426 mil mestizos, mamelucos y mulatos libres. La suma eleva el grupo de color, excluidos los indios, a casi tres cuartos del total»[30].

27. Véase el capítulo 4, sec. II, 3. de esta *Introducción* a la *Historia general de la Iglesia.*
28. T. Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América latina,* Madrid 1970, 60.
29. N. Sánchez Albornoz, *o.c.*, 160.
30. *Ibid.*, 160.

Para tener una idea de la significación del siglo XVIII americano, recordemos, por ejemplo, que Nueva España tenía ingresos brutos de sus rentas en un promedio de 1,5 millón de pesos anuales en el siglo XVI, en el XVII aumentan a 2 millones, en 1710 a 3,5 millones, en 1775 llegan ya a 12 millones, 18 millones en 1790 y 20 millones de pesos de renta anual en 1802[31].

En cuanto al intercambio desigual, puede observarse que siempre las colonias exportaban más de lo que importaban.

ESQUEMA 9.7

Exportaciones e importaciones de Hispanoamérica a España en pesos

Años	EXPORTACIONES			Total de importaciones
	Agricultura	Minería	Total	
1748-1755	4.955.000	18.060.000	23.150.000	11.115.000
1784	16.720.000	46.456.000	63.176.000	21.740.000
1785	19.415.000	43.888.000	63.303.000	38.362.000
1786			40.234.000	15.020.000

Vicens Vives, *p. cit.*, p. 463.

Pero si se estudia la cuestión por regiones puede verse que la región mexicana daba unos 8.5 millones de pesos, según el informe del varón Von Humboldt (balanza favorable a la colonia con 22 millones de importaciones y 13.5 millones de exportaciones), y el área platense de Buenos Aires, con 3,5 millones favorables (con 5 millones por la exportación de plata, mientras que México tenía 22,5 millones por minería, y Perú sólo 8 millones). Las demás regiones equilibran sus presupuestos.

En cuanto a los ingresos, gastos y líquidos remisibles a la tesorería española por los virreynatos, las cuentas eran tales que daban a México más de las 2/3 partes de los envíos.

ESQUEMA 9.8

Ingresos, gastos y líquidos remisibles por las estructuras estatales en las Indias hispánicas, en pesos, a fines del siglo XVIII

Virreinatos	Ingresos	Gastos	Liquido remisible
Nueva España	20.000.000	14.000.000	6.000.000
Perú	4.000.000	3.000.000	1.000.000
Buenos Aires	3.000.000	2.200.000	800.000
Nueva Granada	3.800.000	3.200.000	600.000
Totales	30.800.000	22.400.000	8.400.000

31. Cf. Cl. Haring, *El Imperio hispánico en América*, 230; H. Ingram Priestley, *José de Gálvez, Visitor-general of New Spain, 1765-1771*, Philadelphia 1980, 383.

Todo esto supuso una reorganización de todo el «Estado de las Indias» desde un punto de vista político y económico, que comenzó en la segunda parte del siglo XVIII. Cuando los ingleses tomaron La Habana en 1765 se experimentó lo que era otro sistema histórico: en La Habana entraban normalmente unos 15 barcos por año. En la ocupación inglesa, durante 11 meses, fueron más de 700 buques que traían manufacturas, víveres, madera.

Para proceder a la reforma se enviaron a las Indias, comenzando por Nueva España, una «inspección militar» (desde 1764) y una «visita general» (desde 1765). Claro es que con el comienzo de las reformas, inspiradas por la burguesía hispánica, comienzan también las primeras revueltas que conducirían medio siglo después a la emancipación nacional. A las revueltas populares de Madrid, del 10 de marzo de 1766, se siguen la de los mineros de Guanajuato, el 17 de julio del mismo año. En diciembre se levantan los seris, pimas y sububajos en Sonora. Cuando el 8 de febrero en 1767 se inicia la guerra contra los seris, se aproximaba ya la expulsión de los jesuitas. El 9 de julio hay un levantamiento popular en San Luis Potosí que impide que los padres se vayan; lo mismo acontecerá por todas partes. Estas rebeliones, es verdad, son ya el preludio de la *segunda época* que no expondremos aquí.

Dentro del campo político los Borbones fundan dos nuevos virreynatos. El de Nueva Granada, que se desprende del Perú, y que se lleva consigo a Quito, creado en 1717, suprimido en 1724, pero nuevamente restablecido en 1739. Venezuela pertenecerá a Nueva Granada. Mientras que Cuba, Santo Domingo y Guatemala al de México. Chile sigue formando parte del Perú. El virreynato de Buenos Aires se funda en 1776, absorbiendo el llamado Alto Perú (la actual Bolivia aproximadamente).

Se crea en 1786 una nueva institución política, de origen francés: los Intendentes, con prerrogativas militares y de hacienda, cuerpo administrativo de españoles peninsulares, pequeño burgueses en su mayoría y no ya nobles como en el tiempo de la burocracia de los Ausburgo, con amplios poderes. Tenían subdelegados que al cobrar las tasas guardaban un porcentaje (verdaderos «publicanos»).

Pero lo más importante aconteció en el nivel económico, con la reforma mercantil o la «libertad de comercio». Esta liberalización tuvo fases. *1) De 1720 a 1765,* con registro de compañías privilegiadas de Cádiz con vinculación a Barcelona. *2) De 1765 a 1778,* donde se liberaliza (con monopolio de los burgueses peninsulares pero sin monopolio estatal) el comercio en el área del Caribe y en determinados puertos. *3) De 1778 a 1789,* con ampliación a toda Sudamérica de la anterior disposición, excepto Caracas. *4) De 1789 a 1797,* con la integración de Nueva España y Caracas, dado a conocer por Carlos III en el *Reglamento de Comercio libre* (1778), que consiste en un «comercio libre y protegido entre españoles europeos y americanos». De 1778 a 1797 se multiplicará por el 7 de comercio entre las colonias y la metrópoli.

Por su parte el Brasil ha trasladado su recurso fundamental del norte azucarero al centro minero. Al mismo tiempo se ha extendido la frontera: al norte hacia el Maranhão, al sur hacia la región ganadera donde en 1737 se funda el Río Grande. A la decadencia del azúcar, ya en el siglo XVII, le sucederá un renacimiento brasileño desde comienzos del siglo XVIII, mientras que la América hispana todavía durará 50 años para comenzar las reformas borbónicas. Maderas finas del Brasil, ganadería del sur, oro y diamantes son los productos de exportación, los principales del «desarrollo hacia afuera».

ESQUEMA 9.9

Decreto del 2 de febrero de 1778 sobre el comercio en América

REAL DECRETO

EN QUE S. M. HA RESUELTO ampliar la Concesion del Comercio libre, contenida en Decreto de 16. de Octubre de 1765. Instruccion de la misma fecha, y demás Resoluciones posteriores, que solo comprehendieron las Islas de Barlovento, y Provincias de Campeche, Santa Marta, y Rio del Hacha, incluiendo ahora la de Buenos-Aires, con internacion por ella à las demás de la América Meridional, y extension à los Puertos habilitados en las Costas de Chile, y el Perú, &c. Expedido en 2. de Febrero de 1778.

MOVIDO del paternal amor que me merecen todos mis Vasallos de España, y America, y con atencion à que no subsistiendo yá la Colonia del Sacramento sobre el Rio de la Plata, ha faltado la causa principal, que motivó la prohivicion de hacer el Comercio de estos Reynos à los del Perú por la Provincia de Buenos-Aires: he resuelto ampliar la concesion del Comercio libre, contenida en mi Real Decreto de 16. de Octubre de 1765., Instruccion de

Todo esto bajo la dependencia de Portugal, que es semiperiférico de Inglaterra[32]. Hemos ya indicado que el Brasil llega a más de tres millones de habitantes al final de este siglo; en el comienzo sólo eran unos 400 mil —incluyendo negros, mulatos, indios y blancos.

Se descubre el oro en 1698, y treinta años después los diamantes, en un rincón de la capitanía de São Paulo. Desde 1720 adquirirá autonomía política Minas Gerais, con su capital Ouro Preto. La importancia del oro inclina a que en 1717 al fin Portugal se decida fundar al Brasil como un reino, gobernado por un virrey, que en 1763 pasa de Bahía a Río, como hemos indicado. Pero como Portugal es más pequeño que España, Brasil goza mayor autonomía, y las instituciones administrativas, políticas y económicas guardan menos coherencia y coerción que las estructuradas por Carlos III.

El auge del oro brasileño debe situarse en 1760, con 290 toneladas; se exportan 5 millones de libras. En 1776 se exportaron 3 millones, y en 1800 sólo 700 mil libras[33]. El azúcar también tiene su crisis. Si en 1760 se exportaban 2,4 millones de libras, mientras que en el 1800 sólo 1 millón. De todas maneras, el Brasil del azúcar, el Nordeste, tenía el 50 % de la población total del Brasil, entre los cuales un 50 % era negro, un 7 % indio, un 23 % blanco, y el resto mestizos y mulatos. Lo cierto es que en toda la costa, de Recife hasta Río, surge una oligarquía esclavista vinculada al mercado ultramarino, que estructura firmemente una dependencia difícil de desarraigar —y que heredarán los paulistas del *boom* del café en el siglo XIX—, aunque con espíritu burgués.

Las Antillas hispanas no estaban tan integradas al capitalismo del siglo XVIII como las francesas, inglesas y holandesas. Cuba será la que logra una gran expansión, usufructuando los beneficios del *boom* del tabaco en pleno siglo XVII. En 1784 exportaba 480 mil arrobas de azúcar anual, por 1.1 millón de arrobas en 1786 y 2,5 millones en 1895. El azúcar se basa en el crecimiento de una clase de plantadores ricos y de comerciantes, esclavistas. En efecto, la población negra pasa de 41 mil en 1774 a 166 mil en 1817 (es decir, de un 44 % a un 56 % de la población)[34]. La población total de la isla pasa de 172 mil en 1774 a 533 mil en 1817. La Habana pasará de 50 mil habitantes en 1791 a 130 mil en 1825.

México, por su parte, con su norte minero y ganadero, de poca densidad demográfica, dominado por una oligarquía criolla, y el México central con un auge minero sin precedentes en el siglo XVIII, pero todo controlado de Veracruz por el consulado de comercio en mano de peninsulares, contra el cual el Cuerpo de Minería poco podía hacer. Era el área más preciada por la madre patria.

América central, en cambio, en torno a la capitanía general de Guatemala, estaba cerrada sobre sus propias fronteras, con 1,5 millón de habitantes, con un 50 % de indios, 20 % de blancos.

Nueva Granada sólo exportaba el oro, nuevamente descubierto, y llegó a superar al Brasil a fines del siglo XVIII. En 1788 exportaba 1,65 millones de pesos en metálico. Venezuela en cambio vende su cacao, hasta por 4,5 millones de pesos (más del doble que el oro de Nueva Granada), índigo, café y

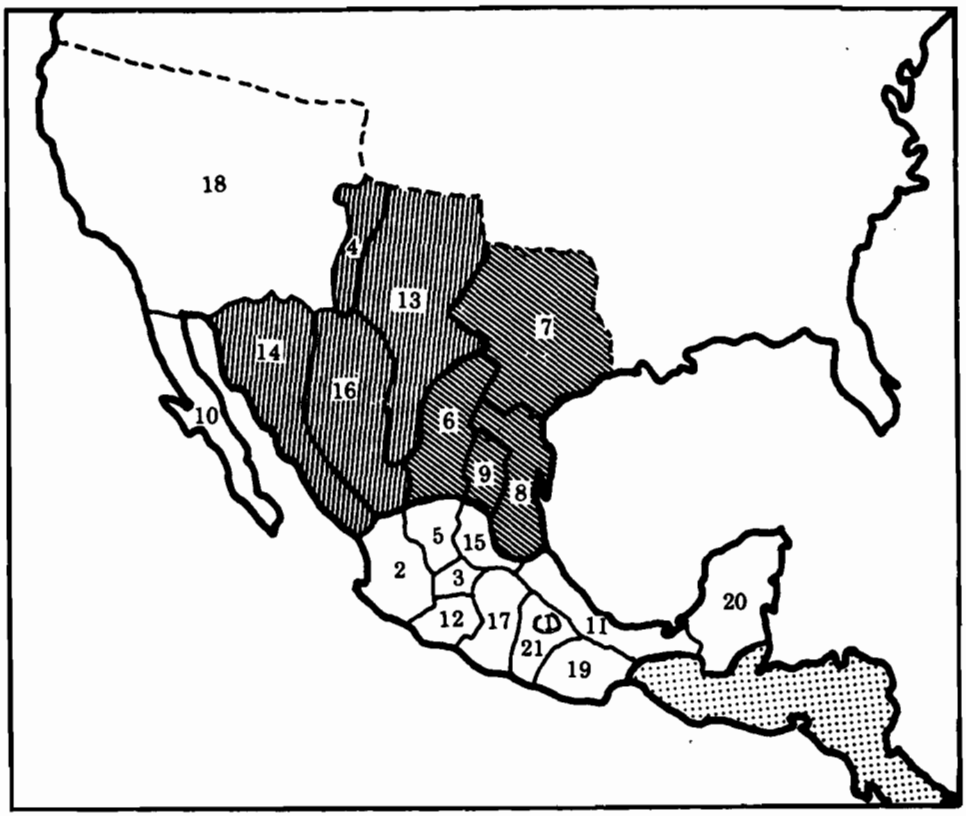
32. Cf. A. K. Manchester, *British Preeminence in Brazil*, University of Carolina Press 1933.
33. Cf. C. Furtado, *Formación económica del Brasil*, México 1962.
34. Cf. N. Sánchez Albornoz, *o.c.*, 161.

algodón. Los *mantuanos* de Caracas gozan de gran prosperidad. Los Llanos dan mulas y ganados para las Antillas.

Quito estaba integrada a la economía continental, hacia el norte con Nueva Granada y hacia el sur hasta el mismo Potosí —donde comerciaba sus textiles de algodón, aunque en Guayaquil el cacao cobraba cierta importancia ultramarina. De 40 mil habitantes en Quito (y sólo 30 mil en Guayaquil) en 1781, se llegará a la cifra de 55 mil (y ya 90 mil en Guayaquil), en 1822. La costa

ESQUEMA 9.10

División político-administrativa de Nueva España en el siglo XVIII



1.— Gobierno de Tlaxcala.
2.— Intendencia de Guadalajara.
3.— Intendencia de Guanajuato.
4.— Provincia de Nuevo México.
5.— Intendencia de Zacatecas.
6.— Provincia de Coahuila.
7.— Provincia de Texas.
8.— Provincia de Nuevo Santander.
9.— Nuevo Reino de León.
10.— Gobierno de Vieja California.
11.— Intendencia de Veracruz.
12.— Intendencia de Valladolid.
13.— Provincia de Santa Fé.
14.— Intendencia de Arizpe.
15.— Intendencia de San Luis Potosí.
16.— Intendencia de Durango.
17.— Intendencia de México.
18.— Gobierno de Nueva California.
19.— Intendencia de Oaxaca.
20.— Intendencia de Mérida.
21.— Intendencia de Puebla.

CAPITANIA GENERAL DE GUATEMALA

PROVINCIAS INTERNAS DE OCCIDENTE

PROVINCIAS INTERNAS DE ORIENTE

tropical con mayoría de esclavos negros, la sierra andina con más del 68 % de la población de predominio indígena. Su relativo aislamiento hará de la región un área tradicional, con lengua quechua.

El Perú, como hemos dicho, ha sufrido la superación al norte de Nueva Granada y al sur del virreinato de Buenos Aires. La decadencia de la plata alcanza sin embargo todavía 2,5 millones de pesos anuales (diez veces inferior a la producción mexicana, e inferior igualmente al Potosí). La misma Lima está siendo superada por La Habana, Buenos Aires y Caracas.

Chile, en cambio, integrada al mercado continental, vende su trigo a Lima, pero descubre metales preciosos y sus exportaciones llegan a 2,5 millones de pesos anuales. En 1810 llega al millón de habitantes, con un 60 % de población mestiza, mientras que habría sólo unos 10 mil esclavos negros.

El nuevo virreynato de Buenos Aires es la región que tiene más importante modificación. Área en cuyo sur sólo había pueblos prehispánicos nómadas, pampeanos y chaqueños, de extrema pobreza en el siglo XVI y XVII, resurge por múltiples causas en el siglo XVIII. Surge una clase, clase mercantil pujante, y la capital llega a fines del siglo a exportar por valor de 5 millones de pesos, un 80 % le corresponde a la plata altoperuana, el resto a cueros vacunos de las Pampas. El conjunto del litoral rioplatense crece en esta segunda mitad del XVIII a ritmo acelerado. El Atlántico capitalista alienta el «desarrollo hacia afuera», hacia el cual se derramará el Plata enteramente. La ganadería extensiva se muestra como una riqueza inagotable. Las antiguas misiones de los jesuitas producen ahora algodón y «yerba mate», cuyos usuarios llegan hasta Quito. El Alto Perú tiene su ciudad minera (Potosí), su centro comercial (La Paz), su lugar de consumo e intercambio (Chuquisaca) donde, por su clima y aire señorial estaban la audiencia y la universidad.

De todas maneras, pareciera que «la conclusión que parece derivarse de los estudios más profundos y acuciosos es, no sólo la muy evidente de que los sueños de poderío imperial de proyectistas como Campillo y Ward, o los ministros de Carlos III, fracasaron ya en las últimas décadas del siglo, sino también la de que los reajustes administrativos y fiscales tuvieron el efecto de entrabar notoriamente la prosperidad económica, y de desatar odios y rencores que los grupos sociales implicados difícilmente llegarían a olvidar después»[35].

John Lynch ha propuesto en *Las revoluciones hispanoamericanas* que las reformas borbónicas fueron como la «segunda conquista» de América. Fue un ataque, como veremos, frontal contra la Iglesia; se reorganizó el ejército y la defensa, se reformó la administración y hubo nueva inmigración, y todo a fin de aprovechar la dominación sobre las Indias.

Se entiende esto mejor si se comprende que el siglo XVII fue un tiempo en el que las clases dominantes americanas habían cobrado autonomía relativa de la metrópoli. Los Borbones redefinen a las Indias como colonias en favor del capitalismo español dependiente y semiperiférico. Por ello, «las bases estructurales que impulsan a todos los países latinoamericanos, durante el siglo XIX, a integrarse al mercado mundial como productores de materias primas, resultaría mucho más un legado de los reajustes imperiales del siglo XVIII que de la situación colonial anterior. Es indudable que en este punto esencial los intereses nativos cada vez más poderosos coincidían con la política imperial, como aseveraba el virrey Revillagigedo:

35. C. Cardoso-H. Pérez B., *o.c.*, 10.

ESQUEMA 9.11

Fundación de nuevos obispados latinoamericanos (1676-1806)

	Región	Sede	Fecha del Consistorio	Primer obispo
1.	Litoral del Brasil	Río de Janeiro	1671	José de Barros Alarção
2.	Nordeste del Brasil	Olinda	1676	Antonio Teixeira Cabral
3.	Norte del Brasil (São Luis)	Maranhão	1677	Gregorio dos Aujos
4.	Maranhão	Pará	1719	Bartolomeu do Pilar
5.	Minas Gerais (Brasil)	Mariana	1745	Manuel da Cruz
6.	Litoral del Brasil	São Paulo	1745	Bernardo Rodrigues Nogueira
7.	Norte de México	Nuevo León	1777	Antonio de Jesús Sacedón
8.	Oeste de Venezuela	Mérida	1777	Juan Ramos de Lora
9.	Nordoeste de México	Sonora	1779	Antonio de los Reyes
10.	Sur del Ecuador	Cuenca	1786	José Carrión y Marfil
11.	Norte de Cuba	La Habana	1787	José de Trespalacios
12.	En el Orinoco (Venez.)	Santo Tomás	1790	Francisco de Ibarra
13.	Antioquía (Colombia)	Medellín	1804	Fernando Cano
14.	Cajamarca (Perú)	Maynas	1805	Hipólito A. Sánchez Rangel
15.	Norte de Argentina	Salta	1806	Nicolás Videla del Pino

No debe perderse de vista que esto es una colonia que debe depender de su matriz, la España, y debe corresponder a ella con algunas utilidades, por los beneficios que recibe de su protección, y así se necesita gran tino para combinar esta dependencia y que se haga mutuo y recíproco el interés, lo cual cesaría en el momento que no se necesitase aquí de las manufacturas europeas y sus frutos[36].

3. *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XVIII*

Si bajo los Ausburgos la Iglesia indiana era perfectamente «controlada», *casi* como un aparato ideológico del Estado, sin embargo, pudo ir ganando a lo largo de todo el siglo XVII una autonomía relativa, en parte por la falta de proyecto claro de la Corona. Por el contrario, con los Borbones en el siglo XVIII la Iglesia se transforma al menos en una institución «sospechosa», aliada actual o potencial de las reacciones de clase que se oponen a una hegemonía absoluta de los grupos burgueses que rodean a los soberanos franceses en España. La nobleza, las oligarquías españolas y criollas en India, las burocracias que se sentían desplazadas por los nuevos administradores con mentalidad inspirada en parte por el iluminismo se apoyaban en la Iglesia en la defensa de sus intereses en peligro. Lo importante es anotar que, al mismo tiempo que las clases tradicionales en retirada, el mismo pueblo oprimido —y en especial por el peso de la reorganización fiscal— recurría a la Iglesia como un espacio de defensa de sus derechos.

La Iglesia no era, como la han descrito las historias liberales del siglo XIX, puramente conservadora. Muy por el contrario, ella se articulaba en todos los niveles (clases dominantes, medias y populares) preponderantemente (con

36. *Ibid.*, 11-12.

excepción del alto clero: obispos, superiores de órdenes, visitadores, etc.) con los intereses regionales de los criollos. Es por ello que la emancipación se inspirará más en los ideales autonomistas de los autores tradicionales (como Suárez y santo Tomás, en aquello que «el gobierno es del pueblo«) que en los de la Revolución francesa, que eran los ideólogos de los Borbones y de Napoleón, que habían estructurado una férrea dependencia odiosa por todas las clases americanas:

Como en la reforma administrativa, económica o militar, la reforma de la Iglesia iba igualmente encaminada a definir más claramente a las Indias como *colonias*. Era necesario extirpar los gérmenes autonomistas, en especial después de la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica y de la revolución francesa. La expulsión de los jesuitas, el control absoluto sobre la Iglesia, fue la parte más dura. El Estado arriesgaba mucho, pero logró superar momentáneamente la crisis. Para asegurar dicho control emanó de la corona el llamado *Tomo Regio* o real cédula impresa el 13 de noviembre de 1768, pero enviada junto a la *instrucción* dirigida a los religiosos el 17 de octubre de 1769.

El tomo regio iba dirigido a arzobispos y obispos para convocar concilios provinciales y reformar al clero diocesano. La *Instrucción* pensaba en cambio en las órdenes. Fue un documento propio del «catolicismo ilustrado» pero en un espíritu que se enlaza directamente con la reforma postridentina y para la depuración moral de los agentes pastorales[37].

El capitalismo emergente no podía permitir que la «propiedad de la Iglesia, que era gigantesca y, en consecuencia, sus disponibilidades enormes» queden improductivas. «En virtud de herencias e hipotecas sobre propiedades particulares, se había acumulado un fuerte capital que Humboldt valoraba, a finales del siglo XVIII, en la astronómica suma de 44.500.000 pesos fuertes. Eso no quiere decir que este colosal capital se distribuyese personalmente entre el clero; casi todo él se aplicaba a la evangelización y la expansión financiera; la distribución del capital era muy desigual: las rentas del arzobispado de México ascendían a 130 mil pesos; los curas rurales apenas tenían 100 a 120 pesos anuales que apenas bastaban para su manutención»[38]. El Estado borbónico, entonces, tenía mucho que ganar en una política secularista, de reforma en la pobreza de la Iglesia. Es evidente que encontraba en la misma Iglesia generosos miembros que querían una Iglesia más pobre, y por ello el movimiento no puede decirse que fuera antieclesial. Como podrá verse ya entrado el siglo XX, los movimientos de secularización de los bienes de la Iglesia fueron, a largo plazo, exigencia de retorno a una pastoral de Iglesia popular, es decir, un retorno a un espíritu más evangélico y misionero.

De todas maneras, la política inspirada por el ministro Francisco Rodríguez de Campomanes, da por resultado que el 27 de julio de 1760 se delegaba tres visitadores para evaluar el estado de la iglesia en los tres virreynatos, sin previa consulta a la santa sede. Puede verse entonces que el Patronato actuaba

37. Este fenómeno era general en Europa. Cf. J. Merkle, *Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland*, Berlin 1910. Véase C. Alcázar Molina, *Los virreinatos en el siglo XVIII*, en *Historia de América* XIII, de Ballesteros y Beretta, 1945; G. Desdevises Du Dézert, *L'Église éspagnole des Indies à la fin du XVIII: siècle*, Paris 1917; V. Rodríguez Casado, *Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III:* Estudios Americanos (1948), separata; P. González Casanova, *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, México 1948; M. Giménez Fernández, *El concilio IV provincial Mexicano*, Sevilla 1939; Cf. una abundante bibliografía sobre este siglo en A. de Egaña, *Historia de la Iglesia en América española* II, 649 s.

38. M. Hernández Sánchez-Barba, *Historia universal de América* II, Madrid 1963, 184.

como si fuera la última instancia de la Iglesia, un verdadero galicanismo hispánico. Por ello el 26 de agosto de 1772 se dictaba una real cédula donde se estipulaba:

> He tomado resoluciones sobre la visita y reforma de los regulares de aquellos dominios de Indias y he deliberado se haga con el saludable fin de restablecer y promover en tan dilatadas provincias la disciplina regular y monástica en su observancia.

En efecto, en la *Instrucción* de 1768 se expresaban hasta quince temas fundamentales para la reforma de las Ordenes. Restablecimiento de la vida monástica común, fortaleciendo el voto de pobreza, impidiendo la ganancia personal y el manejo de bienes propios. Se prohíbe que los religiosos tengan pulperías o comercios dentro del convento. Se estipula un número mínimo de religiosos por comunidad, según dispone el concilio de Trento. Se suprimen los conventos demasiado pequeños en número (se les denominará «conventillos»). Se restablecen estudios serios con curricula común, se condena el probabilismo jesuítico. Se recomienda leer la Biblia en los refectorios y en los estudios, frecuentar los santos padres, dejando algo de lado el barroco escolástico. Que se mejore la oratoria en los sermones, que se exponga la moral ejemplar de los santos. Y se escribe:

> Que siguiendo la Doctrina evangélica y apostólica, no sólo en los púlpitos y confesonarios, sino también en las conversaciones y discursos familiares, inspiren los religiosos, como máxima fundamental del cristianismo, a aquellos fidelísimos vasallos el respeto y amor al Soberano y obediencia a los Ministros, que en el Real nombre de Su Majestad rigen y gobiernan aquellas provincias, con el fin de desarraigar las murmuraciones conque los regulares expulsos de la Compañía procuraba indisponer los ánimos[39].

Es importante comprender el estatuto que se fija en este documento a la religión: como justificación de la dominación del Estado, cuando se dice que «inspiren... el respeto y el amor al Soberano y obediencia a sus Ministros». Al mismo tiempo se comprende en qué eran tan temidos los jesuitas: «procuraba *indisponer* los ánimos». Esta misma acusación de ser el origen de la rebeldía del pueblo —acusación que el sanedrín esgrime en tres ocasiones para presentar como reo a Jesús ante Pilatos: «este hombre rebela al pueblo»—, se puede ver repetidas veces en un texto arrancado a los padres conciliares del IV concilio Mexicano, el 23 de octubre de 1771:

> Beatísimo Padre —se escribe al Sumo Pontífice—: Las turbaciones que los regulares de la Compañía, llamada de Jesús, han causado en los dominios de España y los diferentes excesos contrarios a la soberanía y el bien común que han cometido casi desde el principio de su fundación, siguiendo su sistema firme, constante y destructivo de toda autoridad legítima... y para apartar de nuestros estados este fomento de inquietud... Además de los grandes y horribles atentados y tumultos de que se ven acusados por todo el mundo... Porque los pueblos, viendo a los católicos turbados, las personas sagradas de los reyes insultados, amotinados los pueblos y la autoridad pública combatida por los de esta Compañía, pensarán en evitar el peligro de semejante inconveniente... Deseando la tranquilidad de los estados católicos, cuya felicidad nunca jamás se logrará entretanto que subsista esta sociedad, suplicamos con la misma viva circunstancia a Su Santidad que extinga absoluta y totalmente la referida Compañía llamada de Jesús[40].

39. Cit. M. Góngora, *Estudios sobre el galicanismo y la Ilustración católica en América española:* Revista Chilena de Historia y Geografía 125 (1957) 47.

40. Cf. Pérez Verdía, *Historia particular del Estado de Jalisco* I; Guadalajara 1910, 306-309.

Es de nuevo importante anotar que las acusaciones se centran, preferentemente, en la posición crítica de los jesuitas ante la autoridad, ya que enseñaban con Suárez que «toda autoridad procede del pueblo», y esto no lo habían aprendido de la Ilustración. Lo paradójico es que el «catolicismo ilustrado» enseñaba, por el contrario, que la autoridad procedía de Dios y la ejercía el rey. Así consta en los catecismos regalistas de la época. En efecto, en 1786 se editaba el *Catecismo real* o *Cartilla real* del obispo José Antonio de San Alberto, donde se escribe:

> *P.* ¿Por qué los reyes se llaman Dioses? *R.* Porque en su reino son unas imágenes visibles de Dios. *P.* ¿El Rey está sujeto al pueblo? *R.* No, pues que esto sería estar sujeta la cabeza a los pies[41].

El obispo indicaba en su *Catecismo* que había que educar a los fieles en «el respeto y la fidelidad que deben los vasallos a su rey», y era necesario formar «labradores industriosos, artesanos diestros, comerciantes ingeniosos, y, en una palabra, otras tantas manos fuertes que, aplicadas al cultivo, a las manufacturas y al comercio, preparen al estado y patria en lo sucesivo la abundancia y felicidad»[42]. Era la etapa prehistórica del desarrollismo dependiente. La burguesía apoyaba al Rey para que la monarquía implantara el capitalismo industrial, pero semiperiférico en España, periférico en América. El obispo asumía el modelo de desarrollo colonial.

No es entonces extraño que, en buena doctrina católica, el héroe y sacerdote mexicano, el cura Miguel Hidalgo y Costilla, se preguntara con razón: «¿De dónde nos ha venido ese nuevo dogma católico, el tener que obedecer al déspota español?»[43].

La cristiandad borbónica exacerbó la unidad entre el Estado y la estructura jerárquica de la Iglesia. En verdad, más que unidad hubo verdadera hegemonía, dominio, control del Estado sobre la Iglesia. Se le exigía a ésta cumplir con los fines del Estado y al mismo tiempo se la reformaba en vista del proyecto de Iglesia que el mismo Estado tenía. Este obispo San Alberto fue uno de los que condenó al cristiano y líder popular Tupac Amaru, José Gabriel Candorconqui. La división interna de la Iglesia, a medida que iba avanzando el siglo XVIII, se fue transformando de una grieta en un verdadero abismo.

El Estado proponía a la santa sede como candidatos a obispo personas que le fueran fieles. Luego apoyaba en ellos toda la reforma. El obispo crecía, mientras que el clero secular y los religiosos decrecían en autonomía:

> Que en el mismo concilio —dice el artículo 18 del *Tomo Regio*— se arregle la subordinación del clero regular, tanto en su disciplina externa como en la sujeción debida a los diocesanos ordinarios en todo lo que mira a la administración de sacramentos o manejo de las misiones de su cargo y en establecer regla para velar que el número no exceda del que se fije por los religiosos reformadores con acuerdo de los virreyes y metropolitanos. Los provinciales o superiores regulares respectivos deberán asistir al concilio para que con ellos se trate y se les oiga en los puntos tocantes a la disciplina regular, previniéndoselos desde aquí sus generales[44].

41. V. Sierra, *Historia de la Argentina. Fin del régimen de las gobernaciones (1700-1800)*, Buenos Aires 1959, 494 s.
42. *Ibid.*
43. Véase mi obra *Religión*, México 1977, 201.
44. M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México* IV, 465.

El rey, de todas maneras, se cuidaba mucho de adular a las órdenes con respecto a los jesuitas expulsos:

> He venido asimismo en mandar que el Consejo haga notorio en todos estos reinos la citada mi real determinación, manifestando a las demás órdenes religiosas la confianza, satisfacción y aprecio que me merecen por su fidelidad y doctrina, observancia de la vida monástica, ejemplar servicio a la Iglesia[45].

La llave maestra de la reforma de la Iglesia americana debían ser los concilios provinciales. Sin embargo, no cumplieron los fines que la corona les había asignado.

El 13 de enero de 1771 se reunieron en México el arzobispo, Francisco Antonio de Lorenzana y Butrón (1766-1772), que seguirá después carrera en España, el de Oaxaca, Miguel Anselmo Alvarez de Abreu (1765-1775), el de Puebla, Francisco Fabián y Fuero (1763-1773), el de Yucatán, Antonio Alcalde (1763-1771), y José Díaz Bravo, electo de Durango.

Como Clemente XIV había expedido la bula *Caelestium munerum* del 12 de julio de 1769, elogiando a los jesuitas, el *Tomo Regio* quería por medio de los concilios provinciales terminar por destruir a la Compañía. El conde de Aranda era muy amigo del arzobispo Lorenzana —que terminará cardenal en Toledo—, y por ello, el concilio IV no hizo sino repetir lo decretado en el concilio III, pero añadiendo la cuestión de los jesuitas. Es aquí donde se resucita la figura de Palafox y se la coloca en otro contexto:

> Uniformemente acordaron —los reunidos en Concilio— y dijeron que este sano concilio, interesándose y pidiendo a Su Santidad con el mayor esfuerzo y eficacia por la promoción de la causa del excelentísimo e ilustrísimo señor venerable don Juan de Palafox, igualmente unían sus votos a los de nuestro católico monarca pidiéndole la secularización perpetua de todos los individuos de la Compañía[46].

El atrevimiento del Patronato llegaba a tal punto que la aprobación romana del concilio ni se pidió. En 1792, y dado que la santa sede no daba la aprobación, se decide:

> Que no era necesaria la aprobación y censura de Roma para que los concilios provinciales tuvieran su cumplido efecto; mayormente los de España, que se sancionaban por la autoridad real después del maduro examen de los Consejos[47].

De la misma manera, el 1 de enero de 1772 se encontraban en Lima, el arzobispo Diego Antonio de Parada (1762-1779), el de Concepción, Angel Espiñeira (1761-1778), el de Cuzco, Agustín Gorrichategui (1770-1777), el de Huamanga, Miguel Moreno y Ollo (1770-1781), el de Santiago de Chile, Manuel de Aldai (1754-1788), más los procuradores de Quito y Trujillo. Faltaban entonces representantes de Arequipa, ya que Panamá dependía de Bogotá, y Chachapoya sería fundada en 1805. El Concilio duró hasta el 8 de septiembre de 1773, en tres sesiones. Se trató la cuestión de la reducción de clérigos en los seminarios y de religiosas en las comunidades femeninas. De los 500 sacerdotes que había en Lima a comienzos de siglo sólo restaban 260 en tiempo de Parada, y por ello había que pensar en la reformación del clero. Fue Espiñeira, de Concepción, el que pidió la condena de los jesuitas, pero los

45. *Ibid.*, 464.
46. Cit. Pérez Verdía, *o.c.*, 373.
47. M. Cuevas, *o.c.* IV, 468.

otros padres conciliares no le apoyaron y por ello no hubo decisiones sobre este punto, tan requerido por Carlos III. Los partidarios de los jesuitas eran numerosos, y por ello el obispo de Cuzco, al leer lo que escribía el de Concepción de Chile sobre el probabilismo, en contra de los jesuitas, meditaba:

> Me envió el señor arzobispo de Lima el edicto que publicó el obispo de Concepción, probabilísimo y tantas cosas. Leílo a ratos, algunos con diversión (porque también los disparates divierten) y en otros con impaciencia. En la Concepción se estudiaba en mi tiempo —era un colegio jesuítico— y si ahora no es así, no faltarán sujetos de los formados entonces que conozcan que está lleno de fárragos, impertinencias, contradicciones, ignorancias y desgreño[48].

Entre los obispos, entonces, las posiciones estaban divididas. Lo cierto es que el concilio VI de Lima pasó a los archivos del Consejo de Indias, y aunque se sometió a un comité de teólogos, aun en 1795 no había sido presentado a Roma. En realidad nunca tuvo vigencia romana.

El concilio II de Charcas, en La Plata, se reunía el 12 de enero de 1774, bajo el arzobispo Pedro de Argandoña y con la presencia de los señores obispos de La Paz, don Gregorio Francisco de Campos (1764-1787), de Santa Cruz, don Francisco Ramón de Herboso (1761-1776) —que será después arzobispo de La Plata y que concluirá el concilio II en 1778—, de Córdoba del Tucumán, don Manuel de Moscoso y Peralta (1771-1778) —que trasladado a Cuzco excomulgará a Tupac Amaru—, y el de Buenos Aires, don Manuel de la Torre (1762-1778) —que defendió a los jesuitas valientemente—. Sólo faltaba la diócesis de Asunción de Paraguay. Este concilio II no corrió mejor suerte que los anteriores.

Por su parte, el concilio II de Santa Fe de Bogotá[49] se inauguraba el 27 de mayo de 1774. Convocado por el arzobispo Agustín Camacho, éste murió antes de iniciarse las sesiones. Sólo el obispo de Cartagena, don Dionisio de los Santos (1573-1578) estuvo presente. Faltaban entonces Panamá, Santa Marta y Popayán, ya que Medellín se fundaría en 1804. Por esta razón el concilio, finalizado en enero de 1775, nunca fue aprobado por el Consejo.

El fracaso de los concilios muestra que, en último término, la Iglesia no se inclinaba fácilmente a suprimir su propia autonomía relativa ante el Estado borbónico. Hubo obispos que defendieron la independencia eclesial y por ello el *Tomo Regio* no cumplió con su objetivo.

Así como había una reorganización política con nuevos virreynatos e intendencias, de la misma manera se reorganizó la Iglesia con nuevos arzobispados y diócesis. Hemos ya indicado que en el siglo XVII y XVIII hubo en Brasil 6 nuevas diócesis. En la América hispánica, en el siglo XVIII, desde 1777, hubo 8 nuevas diócesis y se fundaron 4 nuevos arzobispados. La situación de las provincias eclesiásticas era entonces la siguiente, en 1806:

El arzobispado de *Santo Domingo,* con la diócesis de Puerto Rico como sufragánea.

El arzobispado de Santiago de *Cuba* (arzobispado en 1803), con La Habana (1787).

El arzobispado de *México,* con Puebla, Yucatán, Oaxaca y Michoacán, Chiapas, Durango, Guadalajara y Nuevo León (1777) y Sonora (1779).

48. R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* IV, 224.
49. Véase en esta *Historia general de la Iglesia en América latina* VII, 210 s.

El arzobispado de *Guatemala* (1743), con Honduras y Nicaragua (que dejó de pertenecer a Lima).

El arzobispado de Santa Fe de *Bogotá,* con Cartagena, Santa Marta, Popayán, Panamá (que dejó de pertenecer a Lima) y Medellín (1804).

El arzobispado de *Quito* (1769), con Cuenca (1786).

El arzobispado de *Lima,* con Cuzco, Santiago de Chile, Concepción, Trujillo, Humanga, Arequipa y Chachapoyas (Maynas, en Cajamarca, 1805).

El arzobispado de *La Plata,* con Asunción, Córdoba, Buenos Aires, Santa Cruz, La Paz y Salta (1806).

El arzobispado de *Caracas* (1803), con Mérida (1777) y Santo Tomás de la Guayana (1790).

El arzobispado de *Bahía* (1676), en el Brasil, con Bahía, Olinda (São Luis, Pará), São Paulo y Mariana (1745).

El crecimiento de la Iglesia fue enorme en el siglo XVIII. Habrá que realizar en el futuro estudios más detallados sobre este importante siglo. De todas maneras, en cada uno de los tomos de esta obra se encontrará mucho material al respecto[50].

Cabe destacarse, sin embargo, que la escisión interna de la cristiandad fue creciente, ya que el Estado borbónico, inspirado en el «catolicismo ilustrado», nombraba obispos que eran fieles al proyecto hispánico, y lo mismo del lado lusitano. Los criollos en cambio, cabildos eclesiásticos, religiosos, curas, cofradías, pías uniones, etc., no podían aceptar sus propios obispos. En Charcas, por ejemplo, cuando los criollos comienzan a movilizarse poco después de la expulsión de los jesuitas, el obispo Abad escribe:

> Y si ahora les son tan devotos estos miserables criollos (a los jesuitas), como sabemos los que los conocemos *intus et in corde* por dentro y por fuera, ¿qué sería si hubiesen llegado a la altura donde les encaramaba su ambición?[51].

El obispo se queja no ya de los jesuitas, sino del jesuitismo que se ha inoculado en todos los niveles: «No se puede vivir en estas partes. Al presente parece que no hay que temer. *Parece* digo, pues temo hayan dejado oculta alguna mina»[52].

Las contradicciones entre los distintos estamentos de la sociedad se hacía insoportable. El obispo San Alberto escribía el 15 de febrero de 1787:

> Todas las sedes vacantes en estas tierras son una misma, y que tocar campanas a ellas es tocar a la discordia, a los desarreglos y a los insultos[53].

En efecto, el cambio de bloque histórico en el poder había producido una crisis en el modelo de cristiandad. El hecho de que una clase hubiera hegemonizado el Estado en la Península y tuviera nuevos aliados en la colonia, había producido en la misma Iglesia una como nueva distribución de fuerzas, un desarreglo. No había conciencia clara de que se trataba de un período de transición hacia una nueva época, y, por ello, toda esta cuestión deberemos tratarla con más cuidado en la próxima época, y no ya en la colonial.

50. Cf. para América hispana los tomos IV al X de esta *Historia general,* y para el Brasil el tomo II.
51. R. Vargas Ugarte, *o.c.* IV, 345 s.
52. *Ibid.*
53. *Ibid.*, 488.

En efecto, las clases dominadas (indígenas, esclavos, mestizos, pequeña burguesía criolla o blanca, etc.) comenzaba a sentir como insoportable el peso de las reformas borbónicas. La Iglesia era el campo, el «espacio», donde el pueblo podía moverse, dialogar, discutir, rebelarse. La crisis dividía internamente a la cristiandad. Las fracciones de clases antiguas, de los Ausburgo en Indias, se enfrentaban a la burocracia y a los comerciantes burgueses venidos de Cádiz. España y Portugal, de países centrales durante los siglos XVI y XVII habíanse convertido en periféricos y por ello el monopolio se hacía más insoportable. La Iglesia, en su pueblo, en su clero bajo, en sus religiosos y religiosas, iba lentamente tomando distancia del proyecto borbónico. Todo esto se acusaba de «jesuitismo». Era en realidad un fenómeno más profundo y, ciertamente, el antecedente inmediato de las guerras emancipatorias, que, en buena parte, serían lideradas por clérigos y religiosos, contra la voluntad de sus obispos borbónicos, regalistas; pero no todos, porque las estructuras jerárquicas tienen un límite: la supresión absoluta de su autonomía ante el Estado.

Todo este período cobra para Brasil una fisonomía que pudiera llamarse la del «catolicismo mineiro»[54]. En contraste con la situación de los otros países latinoamericanos, en el catolicismo mineiro brasileño es tardía, pues coincide con los inicios del *Brasil grande,* después de las humildes experiencias agrícolas de los dos siglos anteriores. El catolicismo patriarcal del Nordeste, esclavista y en torno al azúcar, deja un lugar a un catolicismo más laico, menos clerical, con más cofradías, ermitaños, santos populares. Se prohibía la organización de las órdenes religiosas, especialmente los jesuitas, en las regiones mineras, para que no se crearan contradicciones tales que se pusiera en peligro la explotación del oro, tan necesario para Portugal, para sus relaciones con Inglaterra. El Estado desconfiaba de la Iglesia. El pueblo pobre de los mineros debió inventar su catolicismo popular. Un fuerte poder militar central controlaba por la fuerza el espacio minero. No se permiten reducción *(aldeamentos),* ni catequesis en lengua guaraní. El clero es más portugués que en ninguna otra parte; los criollos no son aceptados fácilmente. El nombramiento de los obispos se efectuaba con mucho cuidado en cuanto a la fidelidad a la Corona de los Braganza. Surge así un «catolicismo popular» mineiro, laical, en parte «mameluco». Todo el siglo XIX estará determinado por la experiencia del «catolicismo mineiro» del siglo XVIII.

II. Períodos de la primera época de la historia de la Iglesia en América latina

En el primer capítulo de esta Introducción a la *Historia general* explicamos las razones por las que se decidieron los tres períodos estructurales para cada área: evangelización, organización de la Iglesia y vida cotidiana. Estos tres períodos son válidos para cada área. Ahora, en cambio, intentaremos una periodización válida diacrónicamente para toda América latina, desde el Caribe y el Brasil hasta México o el Plata.

54. Cf. E. Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800,* p. 88 s.

En primer lugar debe recordarse que esta *primera época* se sitúa desde el descubrimiento hasta la invasión napoleónica a la Península ibérica. Desde 1492 a 1808 para Hispanoamérica, y de 1500 a 1807 para Brasil y el Maranhão. En toda esta época se constituyó una totalidad histórico-concreta que destruyó las culturas amerindianas, aunque las incorporó en parte. La cristiandad de las Indias occidentales, la primera y única cristiandad americana, tuvo durante estos tres siglos *dos momentos* claramente discernibles. En los siglos XVI al XVII y bajo el proyecto de los Ausburgo, bajo la dominación de una totalidad práctico productiva capitalista mercantil, teniendo a España y Portugal como países *centrales* y aun hegemónicos en Europa (al menos comienzo del siglo XVII), la cristiandad americana se articuló con un bloque histórico en el poder que se fue estructurando durante el siglo XVI y que reinó indiscutidamente en el siglo XVII.

Sin embargo, con la llegada del capitalismo francés a la Península o el dominio inglés sobre Portugal, se abre un nuevo momento. El capitalismo industrial sitúa a España y Portugal como países semiperiféricos, y por ello a la cristiandad americana como franca colonia periférica. Hay un nuevo bloque histórico en el poder y la cristiandad debe redefinir sus articulaciones con la sociedad política, y muy especialmente con la clase o fracción de clase hegemónica en la vida metropolitana y colonial. Es la crisis o el comienzo de la crisis de la cristiandad mercantil de los Ausburgo y el aumento de las contradicciones en la cristiandad periférica del capitalismo industrial de los Borbones.

Estos dos momentos (siglos XVI y XVII, y el siglo XVIII) determinan los períodos y sus fases internas.

1. *El ciclo del Caribe (1492-1519) y del litoral brasileño (1500-1549)*

Entre los compañeros de Colón parece que figuraba un sacerdote, quien celebró la primera misa en el continente en 1492, en la «isla de los Lucaios»[55]; se trata de Pedro de Arenas. De todas maneras, el descubrimiento, realizado por un mercader y navegante del Mediterráneo, era un momento de la expansión de la cristiandad ibérica y, por ello, la cruz no pudo faltar al tomarse posesión de la primera tierra descubierta de las Indias. España y Portugal eran centro del «Imperio-mundo» (como diría Wallerstein). La época isabelina (1492-1504) o fernandina (1506-1516) dieron la estructura de la cristiandad de las Indias, extendiendo el Patronato de las Canarias y Granada a las nuevas tierras dominadas. Roma concedía lo que los reyes católicos solicitaban.

Este primer ciclo antillano fue del oro y las encomiendas de indios[56]. Sin embargo, «en 1519 apenas se pudieron obtener unos 2.000 pesos de oro en las minas, y eso significaba la extinción de la economía aurífera conjuntamente con la extinción de los brazos nativos que hicieron posible su desarrollo»[57]. Aunque repartimiento de indios se efectuó definitivamente en 1514, después de la epidemia de viruela en 1518, en Santo Domingo apenas quedaban 3.000 indígenas. Era el fin del ciclo y la apertura de otro, por el descubrimiento de

55. Cf. artículo de F. Fita en Boletín de la Academia de la Historia XVIII (1981) 551-554.
56. Cf. F. Moya Pons, *Manual de historia dominicana*, Barcelona 1977.
57. *Ibid.*, 29.

Cortés, que partía de Cuba hacia México. Desde 1520 en Santo Domingo, y después en todo el Caribe, el azúcar y la esclavitud negra se extenderá hegemónica.

Con fray Bernard Boyl se divide el poder eclesiástico del civil regentado por Colón, en 1493, garantizado por la bula *Piis fidelium*. Allí llegaron los legos franciscanos, allí comenzó la evangelización americana. En 1505 los franciscanos crean la primera misión en las Indias. En 1510 los dominicos, el comienzo de la protesta profética y la presencia de la Inquisición, ya que Pedro de Córdoba actuaba como comisario del santo oficio.

El 15 de noviembre de 1504 Julio II funda las tres primeras diócesis americanas: Bayuense, Magüense y Ayguacense[58]. Fernando se opone y logra el Patronato de la Iglesia indiana. Es el inicio de la cristiandad formalmente hablando, el 28 de julio de 1508, por la bula *Universalis ecclesiae*. Cuando son nombrados los tres primeros obispos de Santo Domingo, Concepción de la Vega y Puerto Rico en 1511, se ejerce por primera vez el control patronal del Estado sobre la Iglesia. Esto queda refrendado en la Junta de Burgos de 1512, cuando se reúnen los obispos con el rey Fernando.

Con o sin conciencia, la Iglesia se articula con el poder conquistador. El «modelo» de cristiandad hace sus primeros pasos. La «clase» conquistadora, encomendera, comerciante, insignificante por su número, se presenta ante el indio siendo *una* con los misioneros y clérigos.

Es época de caos, de incertidumbre, de injusticia, de extinción del indio. Es un ciclo triste, destructor, inicial.

De manera semejante, el ciclo litoraleño en su primera etapa, de 1500 a 1549, desde la llegada de Pedro Alvares Cabral hasta Tomé de Sousa, la época también caótica de la explotación del *pau-brasil* y de las capitanías. La presencia de algunos franciscanos permitió iniciarse la misión sistemáticamente. Brasil era un punto de apoyo. Toda la fuerza de Portugal se inclinaba hacia el Africa, el «mar de los árabes», las Indias y el extremo oriente. Época entonces humilde, pobre, igualmente encarnizada en cuanto al exterminio del indígena de la costa occidental brasileña. No se oyó siquiera la voz crítica de los dominicos Pedro de Córdoba o Antonio de Montesinos.

2. *Las grandes misiones (1519-1551) y los jesuitas en Brasil (desde 1549)*

Cortés parte de Cuba hacia el Imperio azteca en 1519. En 1551 se realiza el primer concilio provincial de Lima. Por otra parte, Carlos V ocupará aproximadamente este período (1516 bajo regente, hasta su abdicación en 1556), terminando el «primer» siglo XVI hispánico. Las grandes misiones del Imperio azteca e inca, de Centroamérica y los chibchas, en sus regiones centrales más pobladas, han sido impactadas por su evangelización global —como lo hemos descrito en el *capítulo V*—. Por su parte, la llegada con Tomé de Sousa, nombrado gobernador del Brasil el 7 de enero de 1549, junto a los jesuitas, significaba el comienzo de la evangelización sistemática y crítica del Brasil. Debe recordarse que, justamente en 1551, se funda la primera diócesis brasileña, la de San Salvador de Bahía, pasándose así a una etapa superior, al mismo tiempo que en la América hispana.

58. Cf. F. Fita, *Fray García de Padilla:* Bol. de la Real Academia de la historia (Madrid) XX/4 (1982) 587-615.

España y Portugal se encuentran en la cima de su esplendor. Son el centro del «Imperio-mundo», pero no Estados del centro de la «economía-mundo». Ahora sí van surgiendo las clases dominantes que hegemonizarán el poder hasta la crisis borbónica o de la irrupción del capitalismo industrial. Son clases que se articulan dentro de una economía mundial mercantilista, pero todavía inicialmente, porque el *boom* de la explotación minera pertenecerá propiamente al período posterior, ya que en 1548 se descubren en México los grandes yacimientos de plata, y posteriormente en el Perú.

Esta es la época de los conquistadores, del «catolicismo guerrero»[59], de la estructuración propiamente dicha de la cristiandad, con espíritu de reconquista, donde la expansión territorial, el dominio del indígena (de sus clases dominantes) se aúna con la salvación del alma por la predicación de la doctrina y la impartición del sacramento del bautismo. Junto a Cortés va fray Bartolomé de Olmedo, junto a Pizarro y Almagro está fray Vicente Valverde, apoyando a Mem de Sá se encuentra Nóbrega, aunque guardando la diferencia. Nuestra Señora de los Remedios salva a Cortés en la «Noche triste» de los aztecas, así como «Nossa senhora da Vitória» apoyó a Alvaro de Castro contra los indios en 1555. La religión como justificación de dominación.

La evangelización orgánica de la «América nuclear», el ciclo de culturas urbanas, comenzó el 14 de mayo de 1524, cuando llegaban a San Juan de Ulúa los «doce apóstoles» franciscanos. Se trata entonces de los ciclos evangelizadores II, IV y V: mexicano, centroamericano y peruano. Los ciclos VI y VIII pertenecen en realidad al período posterior (nos referimos al santafereño y platense), lo mismo que los restantes. En el Brasil nos encontramos siempre en el ciclo litoraleño, segunda fase.

Si Santa María la Antigua del Darién (posteriormente Panamá) fue fundada en 1513, Cuba en 1517 y Tierra Florida (después suprimida) en 1520, las diócesis de este período inicial son, en el norte: en 1519 la diócesis Carolense (que terminará por ser la de Puebla), México en 1530, Honduras, Nicaragua y Coro (Venezuela) en 1531, Santa Marta, Cartagena y Guatemala en 1534, Oaxaca en 1535, Michoacán en 1536, Chiapas en 1539 y Guadalajara en 1548. Se trata de los obispados fundacionales de la región continental, desde el Orinoco y Tierra Firme hata Centroamérica y México.

En el sur, conforme a las *Capitulaciones de Toledo* que firmara Pizarro el 26 de julio de 1529, se partía de Panamá hacia el Sur. En 1537 se funda Cuzco, Lima en 1541, en 1546 Quito y Popayán, en 1547 Asunción del Paraguay. Puede observarse entonces que desde Cuzco se encaminó el proceso hacia el norte, y Asunción indica el intento, todavía prematuro, de abrirse camino por el Atlántico sur.

En Brasil, desde Paraíba hasta São Vicente, los jesuitas primero y después los franciscanos y otras órdenes van realizando en el litoral la labor evangelizatoria.

Como ya se instalaba el bloque histórico en el poder, la Iglesia, su estructura jerárquica se fue articulando sólidamente a la «república de españoles», desde donde se internaba al mundo rural; las «comunidades indígenas», paganas, idolátricas.

Comenzaba a surgir lentamente el «pueblo cristiano». Se iniciaba la *recepción original y creadora del evangelio* por parte del naciente pueblo latinoame-

59. Cf. E. Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro*, Petrópolis 1978, 31 s.

ricano oprimido: indígenas, mestizos, esclavos negros, españoles empobrecidos. Las rebeliones iniciales de los indígenas indicaban ya un largo camino de liberación que se originó desde el momento mismo de la conquista. Ya en 1537 se produjo en México el primer levantamiento de esclavos negros, y en 1539 se rebelaron los Huaynomota y Guazamota en el nordoeste de México, por citar un ejemplo primerizo. Los incas no fueron nunca del todo dominados, lo mismo que muchos otros pueblos. Surgía lentamente una Iglesia con un modelo propio, como «Iglesia popular», identificada al Cristo sufriente, paciente, sangrante del «tremendismo» latinoamericano, a la espera de su liberación.

A la mitad del siglo XVI los núcleos centrales y urbanos y más poblados de amerindianos habían sido impactados por el proceso evangelizatorio. Al mismo tiempo se había comenzado una de las gestas por la justicia más singulares de la historia de la Iglesia: la lucha por implantar las *Leyes Nuevas* de 1542 contra el sistema de la encomienda. La posición lascasiana fue vencida en toda la línea y la cristiandad indiana se construirá sobre la sangre del indio.

3. *Consolidación organizativa de la Iglesia (1550-1620)*

Al mismo tiempo que se estructura definitivamente la Iglesia, el «Estado de Indias» llega igualmente a su plena realización. Aparecen los arzobispados de Santo Domingo, México y Lima en 1546, y se realizan los primeros concilios provinciales americanos. En Brasil la organización diocesana, aunque dependiente de Lisboa, adquiere autonomía en Bahía en 1551. Por otra parte, el «segundo» siglo XVI finaliza en torno al 1620: fundación al norte de la diócesis de Durango y al sur la de Buenos Aires, que remata la organización diocesana de la cristiandad indiana. Pocas diócesis se fundan ya en el norte (Vera Paz y Yucatán en 1561), pero más en el sur (Charcas en 1552, Santiago de Chile en 1561, Bogotá en 1562, Concepción en 1564, Córdoba del Tucumán en 1570, Arequipa y Trujillo en 1577, y La Paz, Santa Cruz y Huamanga en 1609). Como es natural, el desarrollo de la cristiandad parte de la «América nuclear» hacia su periferia. Por ello en este período las misiones penetran en los ciclos VI (novogranadino), VII (chileno) y VIII (platense). En Brasil se profundiza el ciclo litoraleño todavía.

El «catolicismo guerrero» comienza a dejar lugar al de la oligarquía de hacendados, de mineros (que se extiende en el ciclo III al norte de México) y de plantaciones esclavistas: el «catolicismo patriarcal», pero sin nobleza ni burguesía propiamente dicha.

En la totalidad histórico concreta, con hegemonía de una totalidad práctico productiva de capitalismo mercantil combinado con un despotismo tributario interno, las tensiones sociales podrían esquematizarse en el bloque histórico de la siguiente manera:

ESQUEMA 9.12

Integración global de la cristiandad colonial en la formación social capitalista[60]

<table>
<tr><td rowspan="4">Tensión u oposición principal</td><td rowspan="3">Tensiones u oposiciones secundarias</td><td>1. Sectores o clases ligadas a la exportación, en relaciones mercantiles (hacendados, mineros, plantaciones, comerciantes).</td><td rowspan="4">Totalidad histórico-concreta latinoamericana (siglos XVI al XVII</td></tr>
<tr><td>2. Sectores o clases con relaciones semifeudales o precapitalistas tributarias.</td></tr>
<tr><td>3. Sectores o clases ligadas a un desarrollo capitalista autónomo de mercado interno (hacendados, plantaciones, artesanos, etc.).</td></tr>
<tr><td></td><td>4. Sectores o clases explotadas, marginadas (indígenas, esclavos, mestizos, blancos empobrecidos, etc.).</td></tr>
</table>

La cristiandad hispano-lusitana se articulaba ahora perfectamente en su nivel decisorio, jerárquico, con los niveles 1, 2 y 3, y guardaba presencia misionera en el nivel 4. Esto significa que en el seno de la Iglesia se reproducían las contradicciones de la misma sociedad. La sociedad política, el Estado de las Indias, dominaba ya claramente y controlaba a la Iglesia por el patronato, definitivamente estructurado en la Junta magna de 1568. La Iglesia se había igualmente reformado en Trento y se reorganizaba por sus seminarios conciliares, sus concilios provinciales (desde el I de Lima hasta el V en 1601, o los mexicanos desde el I en 1555 hasta el III en 1585, pasando por los de Santo Domingo en 1622, Santa Fe en 1625 y La Plata en 1629). Las decenas de sínodos articulaban las resoluciones provinciales al nivel diocesano de las sufragáneas.

Si la figura del momento antillano fue Bartolomé de las Casas, y del momento misional un Motolinía o Francisco Solano —los evangelizadores santos y heroicos—, ahora la figura es un santo Toribio de Mogrovejo, obispos, pastoralistas, que encaraban la labor de su comunidad siempre en equipo: celebró tres concilios provinciales y doce diocesanos.

Es el período de la fundación de las grandes universidades y de los centros universitarios o colegios. Es el tiempo de la llegada de los jesuitas y de su floreciente expansión en toda la América hispánica. También llega el Santo Oficio de la Inquisición a México, Lima y Cartagena.

Junto a esto el catolicismo popular se afianza igualmente. Las cofradías, pías obras, asociaciones, doctrinas de indios, y la presencia de los «quilombos» o comunidades de negros librados. Toda una resistencia de los oprimidos comienza también a hacer tradición. Las rebeliones indígenas se realizan ahora desde una posición cristiana: es ya el «pueblo cristiano» que se levanta contra la cristiandad opresora (la contradicción principal, entre los niveles 1, 2 y 3 con 4 del esquema anterior, comienza a manifestarse).

60. Cf. P. Richard, *Mort des chrétientés et naissance de l'église*, Paris 1978.

De todas maneras la Iglesia se ha transformado en el aparato del Estado de creación de consenso en la sociedad civil. La hegemonía de las clases dominantes necesitan a la Iglesia para lograr los objetivos de la coacción en la cristiandad de las Indias.

4. *La cristiandad barroca (1620-1700)*

Felipe IV se coronaba en 1621, unificando a España y Portugal, por lo tanto a hispano y luso-américa, de 1580 a 1640; en 1623 comienza la organización de la *Propaganda fide* en Roma; en esos años se produce el fin de la hegemonía hispánica, de un Imperio sin objetivo, sin saber cómo contrarrestar el poder creciente del capitalismo inglés. La paz de Westfalia muestra bien la decadencia. El fin del período, por otra parte, es bien claro: 1703 el tratado de Methuen para Portugal y 1700 para el comienzo de la guerra de sucesión en España. El fin del siglo XVII es el claro término de un período, pero, aún más, de una larga etapa que había comenzado con el descubrimiento de América mismo.

Para Brasil es el comienzo de las «entradas» por los ríos hacia Minas Gerais, Mato Grosso y Goiás. Junto a la gran experiencia de las misiones en el Maranhão y en Pará, en la región hispánica es el internarse en las regiones fronterizas hacia el norte del ciclo evangelizatorio III, hacia el Orinoco, hacia las misiones novogranadinas, de los Llanos, los Moxos y Chiquitos, pero especialmente es el siglo de las reducciones del Paraguay (ciclo evangelizatorio VIII). Todas estas misiones están paradigmáticamente expresadas en las reducciones jesuíticas. El barroco, en realidad, es la expresión cultural de los jesuitas, de sus colegios, universidades, iglesias, misiones, reducciones, doctrinas, haciendas, plantaciones. Cuando la España de los Ausburgo y la corona portuguesa desde Juan IV, al no poder reorientar a las Indias dentro de un objetivo coherente económico y político, dieron mayor *autonomía* a América, en ésta se gestó una estructura social y cultural que iba lentamente resistiendo al poder peninsular metropolitano. Los criollos tomaron en sus manos parte importante de los aparatos del Estado. La Iglesia, en especial por los jesuitas, colaboraba activamente en el surgimiento de esta voluntad autonomista, con algún matiz liberador. Mientras que en Hispanoamérica no hay ninguna fundación de diócesis, en Brasil, Bahía pasa a ser arzobispado (1676) con Olinda y Río como sufragáneas. En 1677 se fundaba todavía São Luis. El ciclo evangelizatorio II (del río San Francisco) y III (del Amazonas), se cumple en este período, dada la lenta expansión de la sociedad brasileña colonial en el siglo XVII. Vieira conseguirá algunas victorias en favor de los indios (la ley del 1 de abril de 1680). El fenómeno de los «quilombos» alcanza una edad clásica en el conjunto de Palmares donde Zumbi Gangazuma, líder negro, llega a defenderse durante años contra ejércitos portugueses en regla. Los «quilombolas» deben sin embargo entregar sus armas en 1694, y Zumbi moría el 20 de noviembre de 1695. Una expresión clara de la presencia de un pueblo que no admitía fácilmente la dominación. La contradicción principal (clases dominantes: la oligarquía esclavista de las plantaciones, y los esclavos) se hacía siempre presente.

La decadencia hispánica da lugar a la expansión del capitalismo de los países centrales de la «economía-mundo». El Caribe es el centro de las

operaciones y disputas. Inglaterra ocupará Barbados en 1625, en 1623 había tomado a Antigua, en 1655 Jamaica —demostrando así el *Western Design* de Cromwell—, en 1694 Bahamas. Holanda llegará a Surinam en 1625, en 1634 a Curação. Francia tomará Guadalupe y Martinica en 1635, Haití en 1659 y la Cayenne en 1664. Estos puntos de apoyo permitirán al capitalismo «central» experimentar otro tipo de explotación tropical y pronto sus inversiones esclavistas en el Caribe le darán más beneficios que todas las Indias luso-hispánicas a las metrópolis ibéricas. Es así como el protestantismo, que sólo había tenido que enfrentarse a la Inquisición o a algunas esporádicas invasiones o establecimientos en Brasil, Tierra Firme o Centroamérica, tendrá ahora lugares donde irá adaptando su experiencia cristiana mejor articulada a las exigencias del capitalismo de los países «centrales». Las colonias inglesas en las costas de Estados Unidos atlánticas comienzan a instalarse y crecer igualmente.

Como decíamos, la Iglesia se va transformando a un «espacio» criollo de resistencia y autonomía. Tenemos un ejemplo indicador. A fines de 1622 Gelves, en Nueva España, mandó arrestar al corregidor de Metepec que estaba bajo la protección del arzobispo Juan Pérez de la Serna en el convento franciscano. El virrey se hizo objeto de la excomunión del arzobispo. El 20 de diciembre de 1623 Gelves apela al delegado papal que residía en Puebla; le levantó la excomunión. El virrey expulsó por la fuerza a De la Serna. Marchando hacia el puerto se hizo fuerte el obispo en Teotihuacán, con hábitos pontificales ordenó suprimir todos los oficios en México. La ciudad entera apoyó al arzobispo. La multitud ocupó la plaza central, el zócalo. Cuando los miembros de la Audiencia, también excomulgados por el arzobispo, atravesaron la plaza, el pueblo les increpó, arrojándoles frutas podridas y piedras. Cuando el virrey hizo sonar las trompetas, sus tropas no le respondieron. La aristocracia criolla estaba con el arzobispado. La muchedumbre pasó a mayores y gritaba: «¡Viva el rey, viva Cristo, muera el hereje luterano! ¡Muera el mal gobierno! ¡Muera el virrey!». La multitud había liberado a presos; Gelves ordenó hacer fuego contra ella y hubo muertos. Desde la casa del arzobispo, francotiradores bien armados desalojaron la guardia del virrey, que debió por último renunciar. Una milicia de cuatro mil miembros criollos se hizo cargo de la ciudad. «Alrededor de las doce de la noche, triunfante, el arzobispo Pérez de la Serna entraba en la ciudad entre los vítores de la multitud y el tañido de las campanas de todas las iglesias de la ciudad»[61].

En todo este siglo XVII no había año en el que en algún lugar de Lusoamérica no hubiera un levantamiento de indígenas, de esclavos, de mestizos. Cuando el 22 de marzo de 1660, un lunes santo, miles de indígenas celebraban la Semana Santa, se levantaron en la provincia de Tehuantepec, donde había más de 150 mil tributarios adultos. «En un plazo de cinco horas poco más o menos, hicieron, obraron y dispusieron los indígenas lo que parece imposible a fuerzas humanas»[62]. Más de 200 pueblos se levantaron. Sólo por intermedio del obispo de Oaxaca, el criollo Alfonso de Cuevas Dávalos, la rebelión fue sofocada.

La expresión cultural de este siglo fue, sin lugar a dudas, el barroco americano, jesuítico en buena parte. «El período barroco —nos dice Mariano Picón Salas—, que no ofrece al historiador la abundante historia externa de los

61. E. Semo y otros, *México, un pueblo en la historia* I, México 1981, 284 s.
62. *Ibid.*, 286.

días de la conquista, contiene una verdad soterrada que requiere más fina pupila para descubrirla; es el más desconocido e incomprendido momento en todo nuestro proceso cultural histórico»[63]. Y tiene razón al indicar que en la Iglesia, más que el interés espiritual de evangelizar a los indios, prevalece ahora el de dominar en la sociedad criolla. Por esa preeminencia luchan franciscanos contra dominicos, y dominicos contra jesuitas en las universidades coloniales; frailes contra clero secular en los obispados, y, en general, la Iglesia contra el poder civil. Los diezmos y las primicias; los donativos de la corona y de los encomenderos; lo que aportan los frailes y monjas que entran en religión; las mandas y legados, y los aranceles parroquiales, que en Indias son mucho más altos que en España, son objetos de litigio. Serán las *manos muertas,* bienes inalienables que sólo en México a fines de la colonia constituían, a lo menos según el prudente cálculo —que en realidad era algo exagerado— de Lucas Alamá, la mitad de toda la propiedad agrícola y urbana del virreinato[64]. En su bibliografía sobre la filosofía colonial hispanoamericana se nota que el siglo XVIII es la «forgotten century»[65]. Esto nos muestra un cierto «cansancio» en este siglo intermedio, pero al mismo tiempo término del primer momento de la historia colonial de la Iglesia.

5. *Crecimiento y crisis de la cristiandad colonial (1700-1808)*

Este quinto período de la historia de la Iglesia es ya perfectamente homogéneo en hispano y lusoamérica. Tanto Brasil como Hispanoamérica sufren el mismo tipo de nueva dependencia y, al mismo tiempo, un crecimiento tan importante que se hablaba de un «nuevo descubrimiento» de América. Lo que acontece es que, sea por el renacimiento o descubrimiento de metales preciosos, pero fundamentalmente por la aplicación de elementos esenciales en una revolución agrícola que Inglaterra viene aplicando desde 1600, se producirá un gran aumento poblacional y de intercambio de riquezas. Tanto la corona portuguesa como los borbones, ahora semidependientes de países «centrales» de la *economía-mundo* capitalista, definen a las Indias como colonias propiamente dichas. La cristiandad americana sufre así su primera crisis: debe reacomodarse ante un cambio importante en el «bloque histórico» en el poder, tanto en América como en las metrópolis.

El cambio fundamental de bloque histórico consiste, esencialmente, en que surge una *burguesía comercial metropolitana* —en el caso de España que pasa de Sevilla a Cádiz bajo la hegemonía capitalista de Barcelona y los franceses, y en Portugal bajo el dominio inglés—, que aunque decreta la libertad de comercio mantiene el monopolio total América-Cádiz (o Brasil/Maranhão-Lisboa), y por lo tanto produce una nueva contradicción secundaria (pero que coyunturalmente aparece como la contradicción principal y que estallará en el momento de la emancipación nacional al comienzo del siglo XIX). Se trata de la oposición entre las antiguas clases dominantes en América («oligarquía criolla», aristocracia agraria, minera o comercial, sector liberal criollo de exportación y de producción para el mercado interno) contra la nueva burgue-

63. *De la conquista a la Independencia,* México 1944, 121 s.
64. Cf. J. Vicens Vives, *Historia de España y América* IV, 379 s; C. Cardoso-H. Pérez B., *Historia económica de América latina* II, 1979, 9 s.
65. W. Redmond, *o.c.* XI.

sía comercial metropolitana que servía de intermediaria para los productos manufacturados del capitalismo industrial *central.* Además la antigua burocracia de los Ausburgo se oponía a la burocracia borbónica. De pronto surgía una alianza entre las oligarquías criollas, la burocracia disidente y las clases populares oprimidas, contra la burguesía comercial borbónica y la nueva burocracia (en especial los intendentes y corregidores).

La Iglesia debía saber situarse ante esta nueva coyuntura del bloque histórico; ante el control hegemónico de una burguesía con «catolicismo ilustrado», antijesuítico, antibarroco, antiescolástico, como hemos visto en la sección anterior.

El «modelo» de cristiandad de Indias sufre así su primera crisis desde el comienzo del siglo XVIII, y por ello este siglo constituye, todo él, un segundo momento de la cristiandad americana. En el nivel de la estructura eclesiástica jerárquica, en especial obispos y altas dignidades especialmente controladas por el Patronato *ilustrado,* el Estado nombra a partidarios de la política del «catolicismo ilustrado», galicano, regalista, que pretende eliminar a la Iglesia criolla de la hegemonía ideológica y de la creación del consenso en la sociedad civil. Hemos visto en esta crisis de la articulación de la cristiandad con el Estado y la aceptación o no de la nueva fracción de clase en el poder colonial, junto al crecimiento poblacional y de riqueza, pero al mismo tiempo por el acrecentamiento abismal en la injusta distribución de dicha riqueza (que reducía al pueblo a una pobreza imposible de ocultar y sufrir), no puede dejar de producir una contradicción creciente.

Claro se deja entender en las palabras de Santos Canek, líder maya de Cisteil, Yucatán, cuando al comenzar la famosa rebelión el 20 de noviembre de 1761, dice a su pueblo:

> Hijos míos muy amados: No sé qué esperáis del pesado yugo y servidumbre trabajosa en que os ha puesto la sujeción de los españoles; yo he caminado por toda la provincia y registrado todos los pueblos y, considerando con atención qué utilidad o beneficio nos trae la sujeción a España, no hallo otra que una penosa e inviolable servidumbre[66].

De todas maneras, el descubrimiento minero, en especial en Brasil (en la primera parte del siglo), cuando comienza lo que pudiera llamarse el «Brasil grande», y en México, lanza a la misma Iglesia a un enorme crecimiento de sus agentes, instituciones, templos, colegios, seminarios, etc.

Pueden aún en este período considerarse dos fases: de 1700 a 1759, y de esta fecha a la invasión napoleónica en la Península. El 1759 es el año claro de división de las fases. Para Portugal y Brasil es la fecha de la expulsión de los jesuitas por la política ilustrada de Pombal; para Hispanoamérica es el ascenso al poder de Carlos III. Ambos acontecimientos tienen repercusiones fundamentales para la segunda fase del siglo XVIII.

Para el Brasil tiene más importancia el primer siglo XVIII, de Ouro Preto, del «catolicismo mineiro»[67], con preponderancia entonces del IV ciclo brasileño. Las nuevas diócesis de Pará (1719), de Mariana y São Paulo (1745), y el sínodo diocesano de Bahía (1707)[68].

66. Cit., E. Semo-E. Nalda-M. Sugawara, *o.c.*, 292.
67. Cf. E. Hoornaert, *o.c.*, 88 s.
68. Cf. *Constituiçoes primeyras do Arcebispado da Bahia... y o Synodo Dieccesano que o dito Senhor obispo celebrou em 12. de junio do anno de 1707,* Coimbra 1720. Cabe recordarse que el sínodo fue diocesano y no provincial.

En la América española, por el contrario, será el segundo siglo XVIII donde se producirán los grandes cambios. La política de Aranda en España, Tanucci en Nápoles, Chiseul en Francia y Pombal en Portugal, dieron al «catolicismo ilustrado» una coherencia en los Estados latinos que nunca se había visto en Europa. Lo cierto es que la política incluida en el *Tomo Regio* y la *Instrucción* para religiosos después de la expulsión de los jesuitas en 1767, preparó el camino a las reformas liberales emprendidas desde los Estados nacionales latinoamericanos en toda la primera parte del siglo XIX, y aun en su segunda parte. Los concilios provinciales de la década del 70, las fundaciones de nuevas arquidiócesis y diócesis, la reforma de los estudios y catecismos, significaron una verdadera crisis inicial de la cristiandad ante el embate de una burguesía comercial semiperiférica hispánica pero decidida a tomar el poder a través de los monarcas borbones.

Mientras tanto, en el extremo norte (la actual Estados Unidos), las misiones continuaban en el ciclo evangelizatorio III. Lo mismo puede decirse en el Orinoco y en casi todos los frentes, en especial en el sur del ciclo platense, en las Pampas, en la Patagonia o entre los araucanos en Chile.

Pero el fenómeno más importante será, una vez más, la presencia del protagonista principal: el «pueblo oprimido» como pueblo cristiano. Las sublevaciones de indígenas y esclavos, pero ahora también de los «comuneros» en Paraguay (1721-1725) y en tantos otros horizontes, todos ellos inspirados desde la fe cristiana y por el grado creciente de opresión que la articulación periférica con el capitalismo industrial exigía, nos permite vislumbrar que la crisis estructural de la cristiandad colonial se aproximaba.

La invasión napoleónica será la excusa del aparecer de un movimiento histórico criollo popular que se venía gestando. La Iglesia se verá atravesada en su seno por las contradicciones revolucionarias y contrarrevolucionarias —en situación tan análoga a la que se presenta a fines del siglo XX—, por cristianos que se comprometen motivados por su fe en el proceso liberador y los que se oponen obstinadamente. La cristiandad, como «modelo» de articulación con el Estado español y portugués, constituido pacientemente durante tres siglos, estallará en pedazos, y la Iglesia se internará en un largo camino que todavía transita en muchos casos con poca conciencia histórica.

«Muerte de la cristiandad, nacimiento de la Iglesia». En efecto, la muerte del «modelo» de cristiandad americana significará el nacimiento de una Iglesia que deberá todavía sufrir muchos reveses antes de poder vislumbrar otro modelo, el de «Iglesia popular», «Iglesia de los pobres».