

El primer ciclo evangelizador hispano y lusoamericano

Elisa LUQUE ALCAIDE

1. *Delimitación de nuestro estudio*

En 1492, y por vez primera, un grupo de cristianos, que buscaban las vías del comercio con el Oriente, pusieron pie en las Antillas, y tomaron contacto con grupos humanos que vivían de una incipiente agricultura. Esos hombres americanos no encajaban para nada en las descripciones de los autores antiguos y medievales sobre los pobladores de la tierra.

El año siguiente, 1493, en el segundo viaje colombino, arribó a la isla de Santo Domingo un pequeño número de clérigos que pretendía transmitir la fe cristiana a los caribeños que Colón había dado a conocer al regresar a Europa. La corona española se había comprometido con la Sede romana a sostener la evangelización en los territorios ocupados, a cambio de la donación de las tierras: era el sistema de *patronato*, de origen medieval, experimentado antes en el Norte de Africa por Portugal, y por Castilla en Canarias y Granada, y que rigió en la América española y lusitana hasta la emancipación. Un sistema que, como espada de dos filos, permeó el momento evangelizador del que me ocupo. Desde 1493, con las expediciones de descubrimiento y conquista, avanzarían también franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y algunos clérigos seculares, que predicaron y bautizaron entre obstáculos y dificultades.

Casi treinta años tardaron los españoles en llegar a Mesoamérica, situándose la ocupación de México en 1520: allí, por vez primera, los europeos descubrieron una cultura americana de alto nivel de desarrollo. Tal encuentro tuvo consecuencias importantes, pues hubo que acomodar la predicación cristiana a la cosmovisión azteca. Poco después habría que hacerlo a la cultura maya; y doce años más tarde, en 1532, con la llegada al Cuzco, al hombre andino. En el Incario las dificultades fueron mayores, pues a la diversidad del universo mental y vital del hombre peruano,

se añadieron las guerras entre los conquistadores, que duraron tres largas décadas: tal vez ahí radique una mayor resistencia del Incario al cristianismo.

Para mediados del XVI, América latina se había constelado de ciudades. Los veinte años que transcurrieron entre 1565 y 1585, determinaron un importante giro en la Iglesia americana. En esa década se promulgaron los decretos tridentinos, recibidos en los virreinos hispanicos como leyes de la corona, y aplicados tanto en la Península como en América por concilios provinciales promovidos por cédulas reales. En esos mismos años, Felipe II trazó su vasto proyecto colonial americano, tras escuchar a la Junta Magna de 1568. Finalmente, otro hecho relevante fue la incorporación de la Compañía de Jesús a la labor americana, desde 1551, en el Brasil, y desde 1568, en el Perú.

Por consiguiente, es posible distinguir, en el primer ciclo evangelizador americano, iniciado en 1493 y concluido a mediados del siglo XVII, una inflexión, que cabe fechar en los años que transcurrieron entre 1565 y 1585. A partir de 1585, concluidos el III Concilio de Lima y el III de México, frenadas las expediciones de conquistas y consolidada un influyente sociedad urbana, criolla y mestiza, profundamente cristianizada, la América hispana entró en lo que algunos han denominado el régimen de «cristiandad americana», sistema que duró hasta la plena implantación del regalismo borbónico, a mediados del siglo XVIII. En Lusoamérica, el proceso se desarrolló con retraso respecto a Hispanoamérica, hasta el descubrimiento, a finales del siglo XVII, de los grandes yacimientos mineros de Minas Gerais, que atraerían la atención de Portugal hacia Brasil. Después de la Guerra de Sucesión, firmada la paz entre España y Portugal en 1715, Brasil iniciaría un importante despegue económico (tanto minero como agrícola), que llevaría aparejado un desarrollo urbano notable y una gran expansión evangelizadora. También aquí el regalismo supuso alguna dificultad para la misión evangelizadora de la Iglesia, especialmente en la segunda mitad del XVIII, con la incalificable expulsión de la Compañía de Jesús.

Desde el punto de vista sociopolítico atribuimos una trascendencia notable a la consolidación de las ciudades americanas (México, Puebla, Oaxaca, Guatemala, Santa Marta, Bogotá, Quito, Lima, Cuzco, Charcas, por parte española; algo después, Salvador de Bahía, Río de Janeiro, São Paulo, en el Brasil), donde, según un testimonio de la época, se juntaron y convivieron, sobre todo en la América española, dos tipos de cristianos: los europeos, principalmente españoles y portugueses, y los cristianos nuevos, es decir, los naturales del Nuevo Orbe y los ladinos o mestizos, a los que se sumaron más tarde los africanos. Se formaron así las dos «repúblicas» de los reinos americanos: «Siendo diversos unos y otros, el gobierno de cada uno de ellos —decía Pedro de Feria— debe ser diferente»¹. Frente a la ciudad, el

1. Sostiene, en su «Memorial» al III Concilio Mexicano que, careciendo los nuevos cristianos de tradición cristiana, «es causa de que aya mucha dificultad en traçar, ordenar y proveer lo que conviene

mundo rural conservó la idiosincrasia indígena. De ahí que la Iglesia americana hubiese de afrontar dos frentes distintos.

En las ciudades, la pastoral prestó atención prevalente a la sociedad hispano-criolla. Las sedes diocesanas, los cabildos catedralicios y las Universidades dispusieron, a medida que avanzó el siglo XVI, de una mayor presencia del clero secular. Los teólogos se plantearon los temas morales del precapitalismo americano, relacionados sobre todo con el comercio, la minería y los ingenios agrícolas. Para 1622 se completó el primer mapa diocesano, que apenas se modificaría en los dos siglos siguientes: treinta y ocho diócesis erigidas, integradas en las siguientes cinco archidiócesis: Santo Domingo (1546), México (1546), Lima (1546), Santa Fe de Bogotá (1564) y La Plata o Charcas (1609)². En el Brasil se erigió en 1551 la diócesis de Bahía, sufragánea de Lisboa.

Mientras tanto, la Iglesia ocupaba nuevos espacios en el campo y, en ellos, llevó a cabo una evangelización «de frontera», que incorporó a nuevos cristianos. A la vez, para esas fechas, los cristianos americanos se habían puesto en contacto con pueblos belicosos seminómadas del Norte y del Sur del continente: los indígenas al noroeste de Florida (parientes de los míticos apaches), los chichimecas mexicanos al norte del río Pánuco, los chiriguano en los límites entre la actual Bolivia y Paraguay, los araucanos chilenos al sur del Río Bío-Bío, y los patagones argentinos. Todos ellos opusieron más o menos resistencia, según los casos y por varias generaciones, ocasionando un conflicto permanente en el que morirían muchos indígenas, y en el que numerosos misioneros alcanzaron el martirio.

En todo caso, desde 1493 hasta 1622, fecha en que la Santa Sede estableció definitivamente la Congregación de propaganda fide, es decir, durante poco más de ciento veinticinco años, América completó la etapa fundante de su historia eclesial, una fase de gran creatividad, que dio paso, como ya he dicho, al régimen de cristiandad americano, similar al régimen de cristiandad europeo, consolidado con la paz de Westfalia, de 1648, en el que regía el principio «cuius regio eius religio».

a su buen gobierno y administración de la religión cristiana. E como negocio de tanta dificultad e importancia entiendo que tiene puestos a Vuestras Señorías en muy gran cuidado, y que con oraciones y supplicaciones propias y ajenas y consultas y conferencias frequentes tratan vuestras Señorías de dar en este tan gran negocio la traça y orden que más convenga». Cfr. Elisa LUQUE ALCAIDE, *La evangelización americana en Pedro de Feria y el III Concilio Provincial Mexicano*, en «Annuarium Historiae Conciliorum» 30 (1999/1) 145-165, aquí p. 161.

2. Cfr. Antonio GARCÍA Y GARCÍA, *Organización territorial de la Iglesia*, en Pedro BORGES (dir.), *Historia de la Iglesia en Iberoamérica y Filipinas*, I, BAC, Madrid 1992, pp. 139-154, con bibliografía actualizada. En este período fue erigida asimismo una archidiócesis en las Filipinas (1595), de la que dependieron tres diócesis sufragáneas.

2. El marco histórico-geográfico americano

Los cristianos del siglo XVI, al arribar al Nuevo Mundo, se encontraron con el reto de predicar la fe a todo un continente. Las dimensiones «cantan»: hasta 1540, fecha en que se habían descubierto ya México y Perú, tenían ante ellos un territorio de unos dos millones de kilómetros cuadrados; en 1600, aumentó a dos millones y medio. Era un espacio similar o incluso superior al que la cristiandad greco-latina había alcanzado en toda su historia.

En las costas del Atlántico, sobre todo en las Antillas, vivían sólo grupos culturales marginales con los que fue difícil mantener relaciones estables: el primer encuentro constituyó un gran choque y, de hecho, las Antillas se despoblaron. Además, el ingreso por el Atlántico no facilitaba la comunicación desde Europa con los centros nucleares americanos. La navegación era muy difícil para las flotas de las coronas de España y de Portugal, por la frecuencia de las catástrofes naturales que azotan, todavía hoy, aquellas zonas; y después, había que recorrer distancias enormes por tierra, hasta llegar a los núcleos más desarrollados.

La demografía no ha sido aún capaz de precisar la población americana en el momento del descubrimiento. Los cálculos oscilan entre los casi trece millones y medio estimados por Rosenblat, y los cien millones sostenidos por Chaunu³. La mayoría de los especialistas se inclinan por una cifra en torno a los cuarenta millones en todo el continente. Se calcula que la mitad de la población estaba concentrada en las tierras altas de México y Guatemala, en Nueva Granada, y en el Incario. Tales cálculos, para la población anterior al *breakdown* demográfico, son evidentemente provisionales y de una fiabilidad escasa. En todo caso, la caída demográfica fue muy aparatosa, como testifican Bartolomé de las Casas y otros coetáneos, y sus causas muy variadas: las nuevas formas de organización laboral (particularmente la encomienda y el repartimiento de indios), las grandes epidemias de viruela, sarampión y gripe, la depresión colectiva provocada por el sometimiento a los invasores, etc.

La población autóctona estaba constituida por multitud de pueblos que habían alcanzado muy diversos niveles de culturas. Pueblos recolectores organizados en tribus dispersas, pueblos agricultores con asentamientos sedentarios, y pueblos de alta cultura estructurados políticamente en ciudades-estado, como los mayas centroamericanos y los chibchas colombianos, o en un estado fuertemente centralizado, como aztecas e incas. Las culturas más adelantadas presentaban un desarrollo cultural que, en algunos aspectos, recuerdan las manifestaciones cons-

3. Chaunu generalizó para toda América los datos que Cook y Borah, desde Berkeley, sostuvieron para el México central.

tructivas y organizativas del Imperio nuevo egipcio, surgido a raíz de la expulsión de los hicsos y el establecimiento de la XVIII dinastía, a comienzos del siglo XVI antes de Cristo: monumentales edificaciones religiosas y funerarias, pinturas en ricos colores, importantes vías de comunicación, escritura de signos figurativos e ideográficos y fonéticos, con tendencia a escritura por palabras (en el caso de mayas y aztecas), excelentes conocimientos astronómicos, un calendario muy perfeccionado, etc.

A la llegada de los cristianos algunos de estos pueblos americanos se hallaban enfrentados entre sí. Los caribes atacaban en las Antillas a la población taína. En México los aztecas habían sometido a sus vecinos en una gran confederación y estaban aún en lucha abierta con los toltecas y los tlaxcaltecas. Los mayas centroamericanos se encontraban en fase de decadencia por luchas intestinas y por los ataques de invasores mesoamericanos. En la actual Colombia se enfrentaban los zipa con sus vecinos zaques. En el Perú, los Incas, después de dominar a las antiguas culturas costeñas, avanzaban por el noroeste argentino y se enfrentaban a los araucanos chilenos.

Los americanos poseían creencias religiosas que informaban los ciclos vitales del hombre y de la sociedad. Nacimiento, madurez, matrimonio y fallecimiento iban acompañados de gestos o ritos religiosos. Las ceremonias sagradas precedían al ciclo productor: la recolección, la caza y la pesca, el cultivo de la tierra, así como el comienzo de la guerra entre pueblos. Fueron originalmente creencias animistas (especialmente en Sudamérica), que evolucionaron, en las culturas nucleares, hasta un panteón muy complejo y una rica liturgia, en la que los sacrificios humanos constituyeron un elemento importante, sobre todo en el hemisferio norte.

Los españoles y portugueses que desembarcaron en las costas americanas vivían ya en los primeros balbucesos del mundo moderno. Esa sociedad estamental se asentaba sobre una población de unos once o doce millones, la gran mayoría establecidos en el Reino de Castilla-León y en Andalucía. El régimen económico anunciaba el mercantilismo, que se impondría en los reinos hispánicos durante el reinado de Felipe II. El arte vivía el paso del gótico al Renacimiento, y las lenguas romances se habían consolidado, constituyendo importantes signos de las nuevas identidades nacionales.

Por su parte la Iglesia española, y algo más tarde la portuguesa, vivían una importante reforma, que impulsaba a los mejores espíritus a una vida de ascesis y de renovación cristiana que revertía en la sociedad. Ese movimiento prendió primero en las Órdenes mendicantes, que se volcaron con energía nueva en la propia espiritualidad fundacional, y pasó luego al episcopado y al clero secular, aunque en menor medida. Además, la Iglesia se había empeñado, desde finales del siglo XIV, en

la evangelización de Canarias, Granada y las costas africanas. De este modo se había generalizado un clima misional notable entre religiosos y seculares⁴.

3. *Los comienzos antillanos de la evangelización americana*

El primer intento evangelizador, que se desarrolló sobre todo en las Antillas mayores y en las costas de Venezuela, no tuvo continuidad, porque los antillanos se acabaron y porque los centros misionales establecidos en Cumaná fueron devastados por los caribes. En efecto, y como ya se ha dicho, en 1493 desembarcaron en América los primeros misioneros, entre ellos el ermitaño Ramón Pané⁵. Evangelizaron con esfuerzo y empeño a los taínos de La Española y de Cuba, aprendieron su lengua, conocieron sus costumbres y sus tradiciones, fijaron sus cosmogonías o relatos épicos sobre el origen del mundo y del hombre, y, al cabo de tres años, consiguieron las primeras conversiones. Poco después hubo los primeros mártires, Juan Mateo y Antón.

Quizá lo más relevante, para el posterior desarrollo de la evangelización americana fue la experiencia profética de los primeros dominicos en La Española, de la cual es testimonio emblemático el sermón pronunciado por fray Antonio de Montesinos, en 1511, del cual fue testigo el entonces encomendero y clérigo Bartolomé de las Casas. Este sermón, y las consiguientes protestas de las autoridades españolas de la isla, provocaron las famosas Juntas de Burgos, convocadas por Fernando el Católico, donde se gestaron las leyes de 1512, precedentes remotos de las Leyes Nuevas de 1544.

Un segundo elemento importante, surgido de la experiencia evangelizadora antillana, en sintonía con una antigua tradición cristiana, fue la predicación *more historico* de los dominicos, plasmada posteriormente en el famoso catecismo de fray Pedro de Córdoba († 1521), impreso en México, con algunas adiciones, en 1544 y en 1548. Este catecismo situaba el misterio de la creación en el centro de la predicación, saliendo al paso, quizá, de la compleja cosmogonía de los taínos; y ponía su acento en la bondad divina y en el primado del Romano Pontífice. Fiel, además, a la tradición tomista de los dominicos, subrayaba particularmente la radical fraternidad humana⁶.

4. Sobre la reforma española pretridentina, cfr. Elisa LUQUE ALCAIDE-Josep Ignasi SARANYANA, *La Iglesia católica y América*, Mapfre, Madrid 1992, pp. 19-62.

5. Sobre Ramón Pané, véase Josep Ignasi SARANYANA (dir.) et al., *Teología en América Latina*, Veruert-Iberoamericana, Madrid 1999, I, pp. 35-37.

6. Miguel Ángel MEDINA (ed.), *Doctrina cristiana para instrucción de indios. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P., y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México, 1544 y 1548*,

4. *La evangelización de México y del Perú*

Mucho más importante y decisivo fue el encuentro del cristianismo con las grandes culturas, donde, tras una resistencia inicial, arraigaría la fe cristiana con suma facilidad, sobre todo en el Virreinato de la Nueva España.

El año 1520 Hernán Cortés alcanzó la ciudad de México. El descubrimiento del mundo azteca, de elevado nivel cultural, despertó las esperanzas de plantar una Iglesia en tierras americanas atendida por los propios naturales. Desde 1520 hasta 1570, se llevó a cabo una intensa y fructuosa evangelización, y se fundaron colegios para la formación del futuro clero autóctono⁷, que no cumplieron todas las expectativas. Los principales protagonistas de la evangelización fueron los religiosos mendicantes. Algo parecido ocurrió en el hemisferio sur, concretamente en el Incario, desde 1532, aunque con resultados misionales menos espectaculares.

La evangelización promovida por los minoritas, tan fecunda en los valles centrales de México, fue reseñada por los primeros cronistas franciscanos, en un tono que evidencia una cierta idealización de los comienzos. Esto se comprueba, en efecto, en la *Historia de los indios de la Nueva España*⁸ de Toribio de Benavente (Motolinia) (†1569), terminada hacia 1540, que relata los sucesos ocurridos en Tlaxcala y en otros lugares próximos a la ciudad de México entre 1524 y 1539; pero, sobre todo, aparece en la crónica de Bernardino de Sahagún (†1590), conservada incompleta, y conocida con el nombre de *Los coloquios de los Doce Apóstoles*⁹.

Los franciscanos se caracterizaron por la práctica de una pobreza muy rigurosa, que les granjeó la simpatía de los indígenas, y por dar muchas facilidades para la recepción del bautismo. Los dominicos, en cambio, sostuvieron, respecto a la administración del bautismo, una posición más severa: sólo debían ser bautizados los naturales después de una catequesis amplia y tras un período de prueba, en que de-

Edit. San Esteban, Salamanca 1987. Sobre Pedro de Córdoba y su catecismo, cfr. María Graciela CRESPO PONCE, *Estudio histórico-teológico del catecismo titulado «Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de Historia», atribuida a fray Pedro de Córdoba, O.P. (†1521)*, EUNSA, Pamplona 1988; y Josep Ignasi SARANYANA (dir.) et al., *Teología en América Latina*, op. cit., I, pp. 37-43.

7. Cfr. Carmen-José ALEJOS GRAU, *Diego de Valadés educador de Nueva España. Ideas pedagógicas de la «Rhetorica christiana» (1579)*, Eunat, Pamplona 1994.

8. En Georges BAUDOT (ed.), *Fray Toribio de Benavente, Motolinia. Historia de los indios de la Nueva España*, Castalia, Madrid 1985.

9. En Juan Guillermo DURÁN (ed.), *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, UCA, Buenos Aires 1984, I, pp. 317-351. Sobre esta obra cfr. el excelente estudio teológico de Ana DE ZABALLA, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún*, EUNSA, Pamplona 1990.

mostrasen ser capaces de vivir, con más o menos acierto, los preceptos principales de la moral cristiana. Las polémicas entre ambas Órdenes por estas cuestiones, sostenidas en la sucesivas Juntas eclesiásticas mexicanas, entre 1536 y 1548, quedaron bien reflejadas en la célebre quinta carta de Motolonia, dirigida al emperador Carlos V, en la que acusa a Bartolomé de las Casas de rigorismo pastoralista¹⁰. Finalmente, la praxis pastoral de los franciscanos, aunque matizada por las resoluciones de las citadas asambleas eclesiásticas, los dictámenes de la Junta de teólogos de Salamanca de 1541 y los decretos tridentinos, fue recogida en el excelente *Itinerario* de Juan Focher (†1572), editado póstumamente en 1574, por Diego de Valadés¹¹.

En el Incario la polémica principal, relacionada en algún sentido con la evangelización, y que contribuyó a frenarla, fue provocada por la estricta recepción, en aquel virreinato, de las Leyes Nuevas de 1544. Una larga guerra civil, en la que se mezclaron todo tipo de intereses (rivalidades entre facciones por la detención del poder, protesta de los encomenderos por la abolición de esta institución, etc.) sumieron al Perú en una situación de desorden, de la que no pudo sustraerse la misma organización pastoral. Merecen destacarse los esfuerzos pacificadores del obispo dominico Jerónimo Loaysa († 1575), redactor de la célebre *Instrucción para curas de indios*, acabada en 1545, en plena guerra civil. Pero, sobre todo, la principal figura evangelizadora fue el jesuita José de Acosta († 1600). Esto nos lleva directamente a tratar el papel de la Compañía de Jesús en la evangelización del Nuevo Orbe.

Los jesuitas pasaron tardíamente al nuevo continente, si comparamos su llegada con la de las Órdenes mendicantes. Sin embargo, su traslado a ultramar fue relativamente temprano, si tomamos en cuenta que la Compañía apenas había sido fundada en 1545. Sólo seis años después, en 1551, desembarcaron en el Brasil; llegaron luego al Perú, en 1568, y a México, en 1572. Ellos contribuyeron decisivamente a la cristianización de la sociedad americana, tanto en la evangelización de los indígenas como, sobre todo, en la evangelización del mundo urbano (educación de las incipientes clases medias criollas) y en la formación del clero secular¹². En este contexto se comprenderá la catástrofe que supuso la expulsión de la jesuitas, en 1759, de los territorios portugueses, y en 1767, de los territorios españoles.

10. Cfr. Comentando esta carta en sentido favorable a Las Casas, véase Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Fray Toribio de Motolinía, OFM, frente a Fray Bartolomé de las Casas, OP*, Edit. San Esteban, Salamanca 1989, incluye la carta de Motolinía en pp. 111-135. Favorable a Motolinía, en cambio, Pedro BORGES, *Quién era Bartolomé de las Casas*, Rialp, Madrid 1990; y Josep Ignasi SARANYANA, *Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica*, en «Anuario de Historia de la Iglesia» 1 (1992) 257-285.

11. Juan FOCHER, *Itinerario del misionero en América*, ed. Antonio Eguiluz, Librería General Victoriano Suárez, Madrid 1960.

12. Cfr. Pilar GONZALBO AIZPURU, *La educación popular de los jesuitas*, Universidad Iberoamericana, México 1989.

La Compañía promovió una moral realista y equilibrada, alejada de todo extremismo, que aceptaba el orden colonial y miraba a corregir los excesos. José de Acosta aconsejaba a los confesores y predicadores no erigirse en «censores exagerados, no sea que perturben su paz interior inútilmente y lleven sin fruto la intranquilidad a los corazones». No debían «desquiciar por su autoridad particular lo que por ley pública está establecido», siempre claro está, añadía Acosta, que «la ley no fuese manifiestamente injusta»¹³. La fórmula acostiana significaba una vía practicable para quienes deseaban continuar en sus negocios y haciendas y, a la vez, seguir la vida cristiana. Diversa fue la situación en Brasil donde, arribados a primera hora, se enfrentaron a los colonos esclavistas, apoyados por una fluctuante legislación portuguesa¹⁴. Tal vez ahí radique la buena acogida que la Compañía obtuvo en el mundo hispanoamericano y, de otra parte, la menor cristianización de la sociedad colonial brasileña. Es lógico, pues, que los jesuitas mantuviesen, también en América, su característico probabilismo, en franca oposición al jansenismo. Precisamente, su adscripción al probabilismo, junto con una supuesta defensa del «tiranicidio», serían las causas esgrimidas por el *Tomo regio* de Carlos III, para justificar su expulsión de los territorios americanos, como se prueba leyendo con atención los debates de los concilios provinciales regalistas de los años 1770 y siguientes.

5. La institucionalización de la Iglesia americana. De la Iglesia misional a la Iglesia diocesana

En 1511 se erigieron las primeras diócesis en las Antillas. De 1511 a 1560 se establecieron veintisiete diócesis y se nombraron cuarenta y cuatro obispos. En total, y hasta 1620, hubo 161 obispos en Hispanoamérica. Todos fueron peninsulares hasta 1559. De los ciento veintinueve obispos nombrados desde 1560 hasta 1620, sólo diecinueve fueron criollos. Los americanos representaron un escaso 15% de la jerarquía eclesiástica indiana¹⁵. En el Brasil se erigió en 1551 la diócesis de San Salvador de Bahía; en 1575 se creó el vicariato o prelatura de Río de Janeiro, que abarcaba desde la capitanía de Porto Seguro hasta la del Río de la Plata. En 1675, Bahía pasó a ser sede metropolitana, con dos obispados sufragáneos: Río de Janeiro

13. JOSÉ DE ACOSTA, *De Procuranda indorum*, III, cap. 16.

14. Cfr. Manuel MARZAL, *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América Colonial*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1992, I, pp. 41-53.

15. Paulino CASTAÑEDA-Juan MARCHENA, *La jerarquía de la Iglesia en Indias*, en Josep-Ignasi SARANYANA (dir.), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, EUNSA, Pamplona 1990, I, pp. 299-346; y Paulino CASTAÑEDA-Juan MARCHENA, *La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano 1500-1850*, MAPFRE, Madrid 1992, pp. 14-16.

ro y Pernambuco. Dos años más tarde, en 1677, se fundó la diócesis de San Luis de Maranhão¹⁶.

En el desempeño de la labor pastoral los obispos de América Latina encontraron dos flancos que ocasionaron tensiones: las autoridades civiles, que esgrimían los derechos del Patronato regio, y la exención de los religiosos¹⁷.

Los obispos americanos, en efecto, no sólo defendieron la jurisdicción episcopal, frente a los abusos de los funcionarios estatales¹⁸, sino que reclamaron también sus derechos sobre los regulares. Esta última cuestión dio lugar a numerosas polémicas. Fue famosa la que sostuvo el agustino Alonso de la Vera Cruz, catedrático de teología de la Universidad de México, con el segundo arzobispo mexicano, Alonso de Montúfar, sobre la exención de los diezmos a los indios, porque sin ellos se impedía el paso de las doctrinas al clero secular¹⁹.

Trento fortaleció la jurisdicción episcopal, limitando la exención de los regulares. La Junta Magna de 1568 caminó en la misma dirección: la designación de todos los doctrineros, también de los religiosos, la haría el obispo correspondiente con la venia del virrey. Los Concilios III de Lima y de México, al aplicar los decretos tridentinos, acentuaron, a la vez, la función evangelizadora del obispo²⁰. Los regulares, sin embargo, defendieron la praxis seguida hasta entonces. Así se sucedieron momentos de tensión que exigieron una legislación canónica posterior. Gregorio

16. El nombramiento de obispos se hizo, según el sistema de Patronato, mediante la presentación de una terna por la Corona a la sede romana, que elegía a uno de los tres candidatos. Para la selección contaron tres factores: la formación teológica, la experiencia de gobierno y la ejemplaridad de vida del candidato. Los resultados fueron buenos; en algunos casos, óptimos.

17. Alejandro VI, en la bula *Exponi nobis*, de 1522, conocida como la *Ommimoda*, les otorgó amplísimas facultades en ambos fueros para realizar cuanto creyeren conveniente a la evangelización de los indígenas y a la atención de los cristianos.

18. Cfr. Ismael SÁNCHEZ BELLA, *Iglesia y Estado en la América española*, EUNSA, Pamplona 1990; e Ismael SÁNCHEZ BELLA-Alberto DE LA HERA-Carlos J. DÍAZ REMENTERÍA, *Historia del derecho indiano*, Mapfre, Madrid 1992.

19. Vera Cruz, portavoz de los religiosos de México, defendió continuar con la exención que se les concedió a los indígenas desde los comienzos. Lo hizo en un curso universitario que impartió en la Universidad de México el año académico de 1554-1555 y que recogió en su *Relectio de decimis*. La doctrina expuesta por el teólogo agustino fue denunciada por Montúfar a la Inquisición española: en Ernest J. BURRUS (ed.), *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, Universidad Gregoriana, Roma, 1968-1976, IV, pp. 731-836. Vid. Josep Ignasi SARANYANA (dir.) et al., *Teología en América Latina*, cit., I, aquí pp. 294 y 295.

20. La visita diocesana les permitiría conocer mejor a la iglesia indígena y llevar el control de los doctrineros; también deberían examinar a los religiosos y clérigos antes de darles la «cura animarum»; y antes de otorgarles licencias para confesar, cerciorándose de que sabían la lengua de los indígenas. C. Limense Libro III, titº 1: *De officio episcoporum et vitae puritate*.

XV, en 1623, resolvió el conflicto en América a favor de los obispos; no obstante, los mendicantes seguirían en muchos casos con sus antiguos privilegios, hasta la bula *In-escrutabili*, de Benedicto XIV, dada el 26 de noviembre de 1751, aplicada por un decreto de Carlos III en 1753, que secularizaba las doctrinas de los religiosos.

La historiografía ha señalado acertadamente la calidad del episcopado latinoamericano. Destacaron, en los primeros años: Julián Garcés, obispo de Tlaxcala (1527-1548), que defendió la evangelización y derechos de los indígenas ante el papa Paulo III y fue el motor de la *Sublimis Deus*; Juan de Zumárraga (†1548), primer obispo mexicano, humanista y asceta, que llevó la imprenta a México para publicar catecismos y otros instrumentos pastorales y culturales; Vasco de Quiroga (†1578), obispo de Michoacán, que, con sus pueblos-hospitales, consolidó el cristianismo de los naturales; Francisco Marroquín (†1563), evangelizador en quiché y primer obispo de Guatemala, a la que dotó de instituciones educativas. En el Hemisferio Sur, sobresale Jerónimo de Loaysa (†1575), primer obispo de Lima, que impulsó, con su *Instrucción para curas de indios*, de 1545, la evangelización en los años difíciles de la guerra civil en el Incario. Después de Trento, emergieron las figuras de Toribio de Mogrovejo (†1606), segundo arzobispo de Lima, y Pedro Moya de Contreras, tercero de México (†1586), impulsores ambos, en los III Concilios provinciales limenses y mexicanos, de la reforma eclesiástica, de la evangelización y la protección de los indígenas.

En Bahía, hasta el siglo XVII, hubo seis obispos residentes, de los cuales cinco fueron seculares. Sólo después se incrementó la proporción de religiosos. Todos fueron letrados y portugueses²¹.

* * *

El tema de la ordenación de los indígenas fue muy debatido. En torno a 1550 la defendió, en pública disputa, el franciscano Jacobo Daciano, que veía el sinsentido de una iglesia que cortara la posibilidad de disponer de sus propios pastores. Se le opuso Juan de Gaona, también minorita, esgrimiendo el argumento de la falta de preparación del indígena²². El III Limense sugirió abrir colegios para la preparación de clero autóctono, y en sus decretos omitió la prohibición taxativa²³. El III Concilio provincial mexicano en 1585 se inclinó por una postura flexible: que no se orde-

21. Sería tan sólo a mediados del XVIII cuando comenzaron a nombrarse obispos nacidos en Brasil. El primer obispo fue Don Pedro Fernández Sardinha (1552-1556), maestro de teología en París, que al incorporarse a su diócesis no supo adaptarse a la realidad del indígena, y embarcado para Portugal, naufragó la nave y murió en manos de antropófagos.

22. Jerónimo DE MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*, lib. 4, cap. 23.

23. Los padres conciliares escribieron a Felipe II una carta aconsejando la erección de colegios para hijos de caciques donde se formasen con el objetivo remoto de que se ordenaran sacerdotes.

nara a indios y mestizos, «sino los cuidadosamente elegidos»²⁴. El tema también fue debatido por los teólogos salmantinos²⁵. En resumen; hubo algunas ordenaciones aisladas de seculares y regulares. Pero la corona prohibió la ordenación de mestizos en 1578²⁶. Esta prohibición se mantuvo hasta la famosa Cédula de Honores, de 22 de marzo de 1697, que equiparó a españoles e indios para optar a los cargos políticos y eclesiásticos²⁷. En cambio, se ordenaron numerosos criollos. Del colegio de San Nicolás de Pátzcuaro, fundado en 1540-42 por Vasco de Quiroga en Michoacán, se habían ordenado hasta 1576 cerca de doscientos sacerdotes, según informaba a la corona D. Juan Medina y Rincón, sucesor de Don Vasco en ese obispado²⁸.

En el Brasil hubo antes parroquias que misioneros: desde 1532 hasta 1549 en que llegaron los jesuitas, se erigieron diez parroquias en los ingenios azucareros, atendidas por clérigos seculares portugueses, bajo la jurisdicción del arzobispo de Funchal. A fines del siglo XVI, había alrededor de cincuenta parroquias²⁹.

24. Lib. I, Título IV: *De la vida y costumbres de los que se han de ordenar*.

25. En 1542/43 fray Alonso de Castro se declaró a favor de ordenarlos, con múltiples argumentos escriturísticos. Su parecer fue avalado por varios teólogos, entre los que se encontraba Francisco de Victoria que afirmó: «me pregunto quién sería el autor o inventor de tan peligrosa y aún pernicioso opinión de alejar a aquellos bárbaros de las letras y de la erudición tanto humana como divina. Ciertamente ni el mismo demonio pudo maquinarse un ardid más eficaz para encender en aquellas gentes un odio perpetuo a la religión cristiana» (Ignacio OSORIO ROMERO, *La enseñanza del latín a los indios*, UNAM, México 1990, transcribe los documentos latinos y los traduce).

26. Juan B. OLAECHEA LABAYEN, *El clero indígena*, en Pedro BORGES (dir.), *Historia de la Iglesia en Iberoamérica y Filipinas*, op. cit., I, pp. 261-279.

27. En la Cédula se recuerda una disposición de 1691 que ordenaba dedicar una cuarta parte de las becas del seminario conciliar mexicano a los naturales. Cfr. Mónica P. MARTINI, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Prhisco-Conicet, Buenos Aires, 1993, p. 240. Luis López de Solís, obispo de Quito, que había admitido como seminaristas a varios indígenas, escribía que le movió la esperanza de que «podrían salir después sujetos que hiciesen más fruto con los indios que todos los que venimos de España por la afición con que se oye la propia lengua y la propia naturaleza...» (*Carta al rey*, Quito 20-III-1600, en Carlos FREILE, *Dos obispos de Quito ante la situación colonial (1565-1605)*, en Johannes MEIER (ed.), *Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la evangelización de Hispanoamérica*, Aschendorff, Münster 1995, aquí p. 16).

28. Informe de D. Juan Medina y Rincón, Obispo de Michoacán, sucesor de D. Vasco de Quiroga al rey, en Francisco MARTÍN HERNÁNDEZ, *Don Vasco de Quiroga (Protector de los Indios)*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Caja Salamanca y Soria, Salamanca 1993, p. 250. Sobre el clero secular mexicano de los siglos XVI y XVII, véase: Guillermo PORRAS, *El clero secular y la evangelización de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1987; sobre el clero secular en el Perú, en el mismo período, véase: José DAMMERT BELLIDO, *El clero diocesano en el Perú del s. XVI*, Instituto Bartolomé de las Casas-CEP, Lima 1996; también Federico AZNAR GIL, *El clero diocesano*, en Pedro BORGES (dir.), *Historia de la Iglesia en Iberoamérica y Filipinas*, op. cit., I, pp. 183-208.

29. Cfr. Arlindo RUBERT, *Historia de la Iglesia en Brasil*, Mapfre, Madrid 1992, pp. 64-68 y 90-110.

6. Desarrollo teológico y canónico en América latina

En América hispana se establecieron Universidades para afrontar los temas doctrinales que surgieron al implantar la Iglesia en un mundo diverso. Se contó también con ellas para formar a las elites de la administración eclesiástica y civil. Portugal, en cambio, optó por facilitar el acceso de los más capacitados de sus colonias a las universidades de la metrópoli. Es este un factor que se debe tener en cuenta al enjuiciar la diversa intensidad de la cristianización de lusoamérica, respecto a hispanoamérica.

Se establecieron tres Universidades en América durante el siglo XVI: las de Santo Domingo, México y Lima³⁰. Los estudios generales de religiosos y los Colegios Máximos de la Compañía también impartieron conocimientos superiores y participaron en los debates doctrinales del momento. Estos centros cumplieron las expectativas con que se habían fundado. En efecto, un 26% de los obispos americanos nombrados entre 1500 y 1620 fueron graduados de las Universidades americanas³¹. En América se hizo buena teología para afrontar los debates americanistas y se elaboró con metodología avanzada³².

Los maestros universitarios americanos debatieron sobre la preparación requerida a los indígenas para recibir el bautismo, que enfrentó a dominicos y minoristas; sobre la legitimidad del matrimonio de los naturales, dato importantísimo a la hora de la conversión; sobre la idoneidad de los naturales para ser absueltos en la confesión y recibir la Eucaristía.

Se discutió, así mismo, en un clima de libertad universitaria, sobre los justos títulos de la conquista y sobre la guerra justa con los pueblos del Norte y del Sur; se trató con amplitud sobre la licitud de la explotación económica implantada por los españoles, o sea, sobre las encomiendas y acerca del deber de restituir a los indígenas las tierras ocupadas; se habló sobre las condiciones del trabajo prestado por los

30. Fueron denominadas «universidades mayores» en la *Recopilación de las Leyes de Indias* (1680); sin embargo, la de Santo Domingo tuvo una vida muy efímera. Cfr. Elisa LUQUE ALCAIDE-Josep-Ignasi SARANYANA, *La Iglesia católica y América*, cit., pp. 275-299, con una selección bibliográfica sobre el tema.

31. En ese período sólo un 12% de obispos fueron criollos, lo que indica que el 14% de los obispos americanos peninsulares estudiaron ya en las universidades de Nuevo Mundo: Paulino CASTAÑEDA, *La jerarquía de la Iglesia en Iberoamérica*, en José ESCUDERO IMBERT (coord.), *Historia de la Evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente*, Librería Editrice Vaticano, Ciudad del Vaticano 1992, pp. 90-91. Vid. también Paulino CASTAÑEDA, *La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano, 1500-1850*, Mapfre, Madrid 1992, pp. 111-128.

32. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA (dir.) et al., *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, op. cit.

indígenas, primero en las encomiendas, después en los repartimientos, en las minas y en los obrajes; y sobre la capacidad de los indios para tributar los diezmos.

En las aulas universitarias se inició una moral mercantil para afrontar el comercio activado por el descubrimiento de las minas en México y en Perú. Lo recogieron después, en algunas obras los maestros americanos: Tomás de Mercado en su *Suma de tratos y contratos*, y Bartolomé Frías de Albornoz, primer catedrático de Derecho civil de la Universidad de México, en su *Arte de los contratos*³³. En cambio, desgraciadamente, muy pocos moralistas se ocuparon de condenar la esclavitud de los afroamericanos, con escasas excepciones, como el citado Frías de Albornoz, en México, y Diego de Avendaño, en el Perú.

La recepción de Trento, sobre todo en los terceros Concilios de Lima y de México, provocó interesantes y ricos memoriales, cuyo estudio resulta imprescindible para conocer la vida religiosa e incluso civil de los dos grandes virreinos. Con todo, a medida que avanzó la «europeización» urbana de las ciudades criollas, el discurso teológico universitario asimiló los temas de la teología académica europea del momento³⁴. En contraste con tal europeización, los temas americanos se trabajaron mucho y con seriedad en los «manuales» o *vademeca* para misioneros y para párrocos, redactados por clérigos empeñados en la labor misional, y alejados de los centros universitarios. Así al manual preparado por el minorita peruano Luis Jerónimo de Oré (1607), se sumaron, entre otros, los manuales del peruano Juan Pérez Bocanegra (1631), del ecuatoriano Juan Machado Chaves (1641), y la obra maestra en el género, el *Itinerario para párrocos de Indios*, del también secular Alonso de la Peña y Montenegro (1668), obispo de Quito y posteriormente de Bogotá³⁵.

7. La vida cristiana

América se consteló de ciudades³⁶. Desde el punto de vista jurídico se estableció una separación entre las llamadas repúblicas de indios y españoles. En las

33. Tomás DE MERCADO, *Suma de tratos y contratos*, Salamanca 1569, y Bartolomé FRÍAS DE ALBORNOZ, *Arte de los contratos*, Valencia 1573. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA (dir.) et al., *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, pp. 399-412.

34. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA (dir.) et al., *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, pp. 320-336.

35. Cfr. *ibidem*, pp. 447-479.

36. Cfr. Francisco SOLANO (dir.), *Historia urbana de Iberoamérica*, Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España, Madrid 1987-90-92, 3 vols. Vid. también Francisco DOMÍNGUEZ COMPAÑY, *Política de poblamiento de España en América: la fundación de ciudades*, Instituto de Estudios de Administración local, Madrid 1984, que abarca el período de 1522 a 1693; Antonio BONET CORREA, *El urbanismo en España e Hispanoamérica*, Cátedra, Madrid 1991.

ciudades hubo parroquias de españoles y criollos, y parroquias de indígenas: se trataba de impartir la cura pastoral de los que, siendo diversas sus circunstancias, exigían un tratamiento diverso. Sin embargo, las ciudades fueron punto de confluencia de unos y otros y en ellas se transmitieron la religiosidad y las costumbres de la iglesia local³⁷.

En las ciudades, el espacio americano se cristianizó. Construidas con una planta centrada en torno a la plaza mayor, la catedral, en uno de sus frentes, aparecía presidida por la cruz. Los conventos e iglesia parroquiales, embellecían arquitectónicamente la urbe dándole carácter cristiano. En el interior de los templos, la arquitectura en conjunción con la escultura y la pintura, con la presencia de motivos europeos e indígenas, proporcionaban un ámbito de acogida a todos los ciudadanos, también a los naturales, acercándoles a la piedad cristiana. Las campanas de la iglesia convocaban a los ciudadanos a los acontecimientos más notables de la vida social. También el espacio rural se cubrió de pueblos con nombres de santos o de advocaciones marianas.

Es obvio que América se cristianizó movida fundamentalmente por clérigos, de forma similar a Europa. Sin embargo, españoles, criollos, indios y pardos constituyeron muy pronto sus cofradías y hermandades, vinculadas a sus santos e intercesores. Tales fraternidades, muy numerosas e influyentes, crearon un ámbito notable para las tareas asistenciales y de beneficencia, y para el apostolado laical³⁸.

El tiempo también adquirió ritmo cristiano en torno al calendario litúrgico: Navidad y Semana Santa, junto a la Pascua de Resurrección eran los momentos de

37. Cfr. Ronald ESCOBEDO MANSILLA, *Los laicos en la primera evangelización del Nuevo Mundo*, en José ESCUDERO IMBERT (coord.), *Historia de la Evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente*, op. cit., aquí, pp. 117-119. Un libro clásico sobre el tema es el de Gabriel GUARDA, *Los laicos en la cristianización de América, siglos XV-XIX*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 1973. Cfr. también M^a Lourdes DÍAZ-TRECHUELO, *La contribución de los seculares a la evangelización de América*, en Josep-Ignasi SARANYANA (dir.), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, op. cit. I, pp. 643-656; y Eugenio MOLINA, *La evangelización según las crónicas de Indias*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1987, *pro manuscrito*.

38. No hay un estudio de conjunto sobre las cofradías novohispanas. Tras el trabajo inicial de George M. FOSTER, *Cofradía and compadrazgo in Spain-América*, en «Southwestern Journal of Autlan» 9 (1953) 1-28 y *Cofradía y compadrazgo en España e Hispano-América*, en «Guatemala Indígena» 1 (1961) 107-135, primera época, ha realizado un buen acercamiento al tema Asunción LAVRIN, en *Diversity and Disparity. Rural and Urban Confraternities in Eighteenth Century Mexico*, en A. MEYERS-D.E. HOPKINS (eds.), *Manipulating the saints*, Wayasbah, Hamburg 1988, pp. 67-101. En Elisa LUQUE ALCAIDE, *La cofradía de Aránzazu de México (1681-1799)*, Eunat, Pamplona 1995, se recoge una bibliografía actualizada. Sobre los bienes de cofradías en México, cfr. Gisela VON WOBESER, *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*, UNAM, México 1994.

Elisa Luque Alcaide

mayor piedad y, a la vez, de exteriorización más intensa de la fe cristiana en las procesiones de ciudades y pueblos. La veneración de los santos influyó mucho en esta inculcación de la fe. Cristos dolientes y Vírgenes dolorosas invadieron templos y ciudades, aunando en sus devociones a indígenas y españoles, a los que se sumaron pronto los pardos afroamericanos. Muy pronto la fiesta del Corpus se celebró con esplendor barroco y colorista, como muestran las pinturas de la época. Por su parte, la vida social se cristianizó en torno a los sacramentos. Las celebraciones familiares y los lutos ciudadanos giraron alrededor del bautismo, el matrimonio, la unción de los enfermos y la administración del viático, con sus formas propias de vestir, la decoración de los edificios y templos, las representaciones teatrales, la retórica sagrada, etc. Las faenas agrícolas (sementera y cosechas) fueron también cristianizadas. Los fenómenos naturales (erupciones volcánicas, huracanes, desbordamiento de los ríos, sequías, epidemias, etc.) también se rodearon de celebraciones religiosas cristianas. Muchos actos litúrgicos adquirieron gran esplendor social, con la participación de las principales autoridades civiles y militares. En un tiempo relativamente corto, quizá a mediados del siglo XVII, sobre todo en las zonas nucleares de los virreinos, el régimen de cristiandad estaba plenamente conseguido³⁹.

Elisa Luque Alcaide
Instituto de Historia de la Iglesia
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona
eluke@unav.es

39. Lino GÓMEZ CANEDO, *La Iglesia en Hispanoamérica y su nueva historiografía*, en ID., *Evangelización, cultura y promoción social*, Porrúa, México 1993, pp. 55-65, aborda de modo acertado las diversas interpretaciones historiográficas sobre la evangelización latinoamericana.