

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» (Eccl 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 israelitas 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:

Parece 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 Egipto². En aquella tierra se venden los indios como esclavos³. Los indios poco a poco veo que se mueren con el excesivo trabajo⁴.

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 asunción 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:

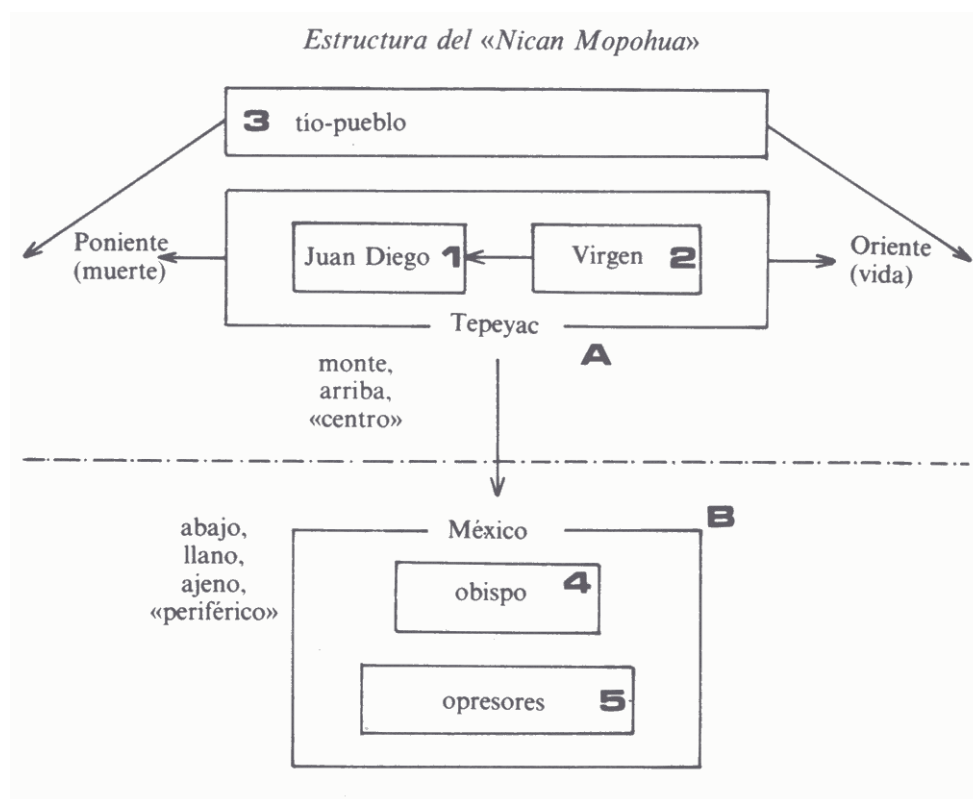
Ella le dijo: Juan, digno de respeto, el más pequeño de mis hijos, ¿adónde vas?... A seguir las cosas divinas que nos dan y enseñan nuestros sacerdotes, delegados de Nuestro Señor... Sabe y ten entendido el más pequeño de mis hijos...

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 «Nícnōtlapaltzintli»: «Hombrecillo de por allí», es decir: alguien que no tiene lugar, ni dignidad, ni historia. y además: «soy cordel, escalerrilla 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 entrambos, 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... ».

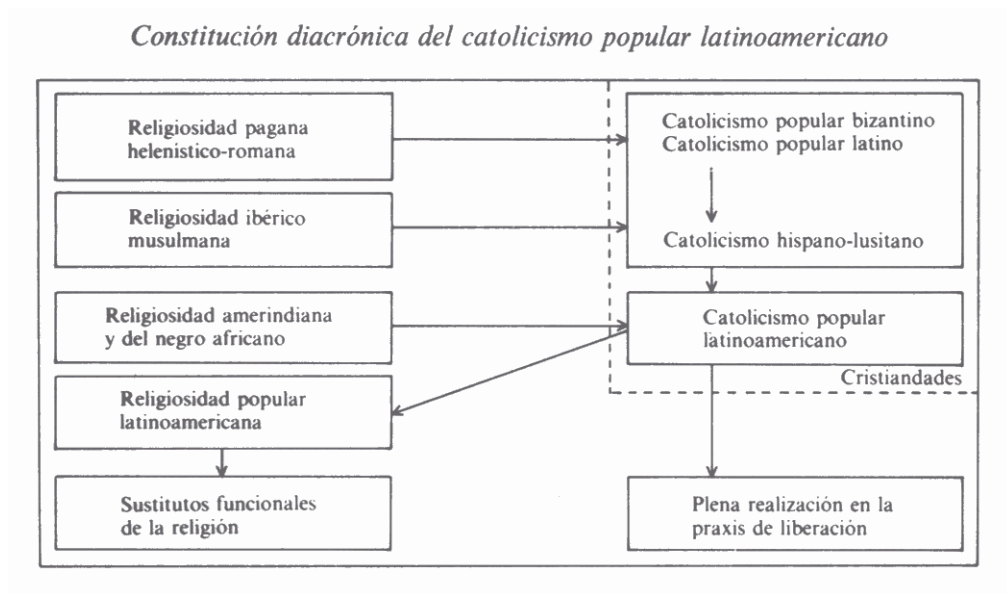
Este relato simbólico, de la mejor teología *azteca*, enseña algo del modo como el pueblo latinoamericano recibió original y creativamente el evangelio desde su *lugar hermenéutico*: la opresión, el dolor, la pobreza. Las clases oprimidas tuvieron con el evangelio una comprensión por connaturalidad que sobrepasaba la conciencia posible de las instituciones ministeriales.

a) *El «catolicismo popular» como opresión*

Más arriba ya nos hemos referido al tema⁶. La religiosidad popular⁷ tiene doble sentido; es ambigua. Guarda en ella lo mejor de la experiencia liberadora de los oprimidos, pero, al mismo tiempo, introyecta la ideología dominante 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 presemíticas. 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 Bourdieu⁹.

ESQUEMA 8.2



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 judaïsme 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 popular» 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 inmovilidad 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 mí, 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 este¹³.

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 inmovilidad teológica y ritual llevará al pueblo a crear un camino popular de su fe cristiana:

Pachamama, Santa tierra
caita cocata regalaskaiki
Amas apihuaspa
Pacha Santa Tierra
Tucui orco maicha.

Pacha máma, Santa tierra
de esta coca te regalo.
No me hagas mal.
Madre Santa Tierra,
por todo el cerro¹⁴.

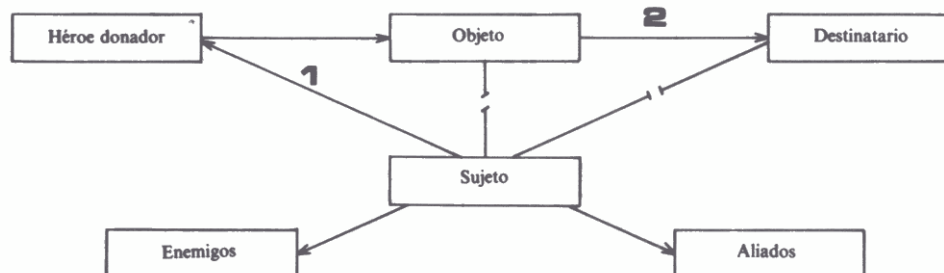
De esta manera se encuentra entrelazada la religión incaica y la cristiana. Más aún, cuando dicen en signo de invocación el pueblo de la Puna: «Pachamamita, Santa Tierra, Virgen, ayúdanos»¹⁵.

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 eclesíásticas 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 Greimas¹⁷- 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»: ánimas de los muertos que exigen todavía comida, actos buenos o indulgencias. Hay que tener cuidado con los «enemigos», el demonio, ánimas 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 *silbidos* 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 conte*, 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 lícito 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 minas²².

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 mejor 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*

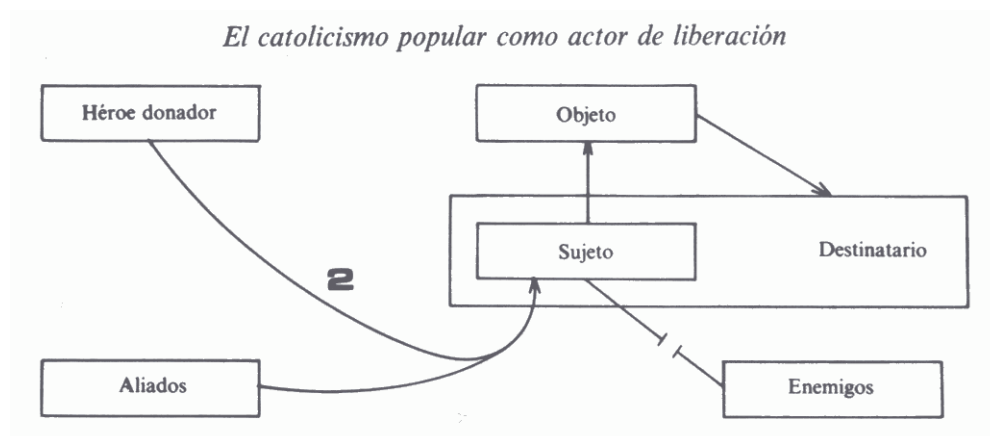
Pero al mismo tiempo, *por la recepción original y creativa del evangelio*, el pueblo cristiano tiene suficiente capacidad histórica para reconstruir las estructuras de su fe en posición liberadora. En ese caso cambian las funciones de los *actantes* o actores estructurales del drama cotidiano de la 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, como 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 esculpía imágenes de piedra y las labraba curiosamente, lo cual también leemos del glorioso santo Tomás, ser oficial de aquel oficio³².

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 teológica (ideológica) para luchar contra el colonialismo. La creencia en Santo Tomás-Quetzalcóatl fue la primera afirmación de la conciencia nacional de liberación de los criollos americanos,

28. *Ibid.*, Lib. XI, apéndice 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 autode-terminarán «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.

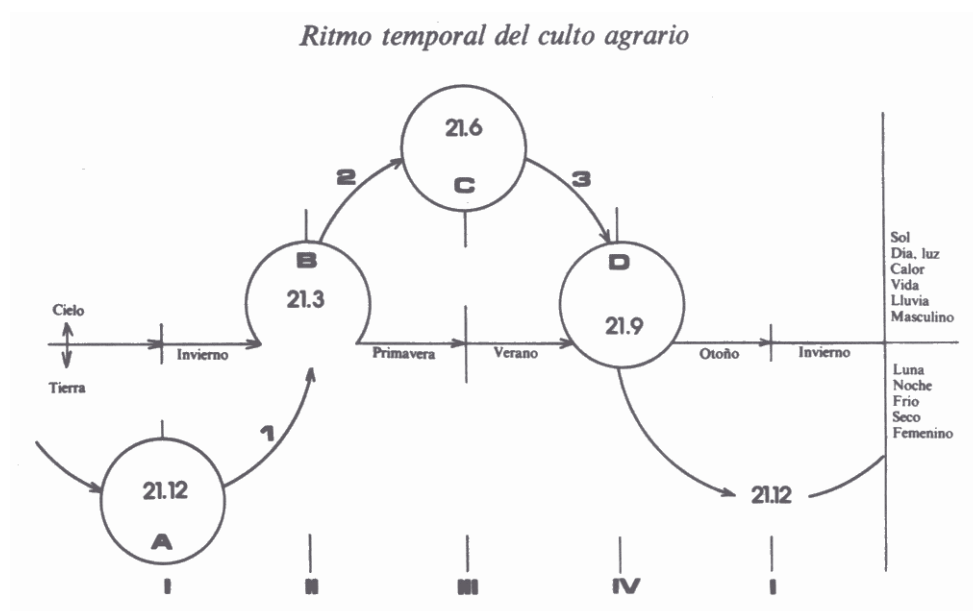
1) *Sacralización del «tiempo»*

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 inviertase 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 historicificado y por ello se fue alejando de su significación primitiva en referencia a la naturaleza. Con el cristianismo continúa más aún esta historicización: 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 día de la Circuncisión, día de la Ascensión, Corpus Christi, de las Fiestas de nuestra Señora, la Natividad, Purificación y Asunción, y el día de San Pedro y San Pablo y no otro día 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
sabrás lo que ella contiene⁴⁰.

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.

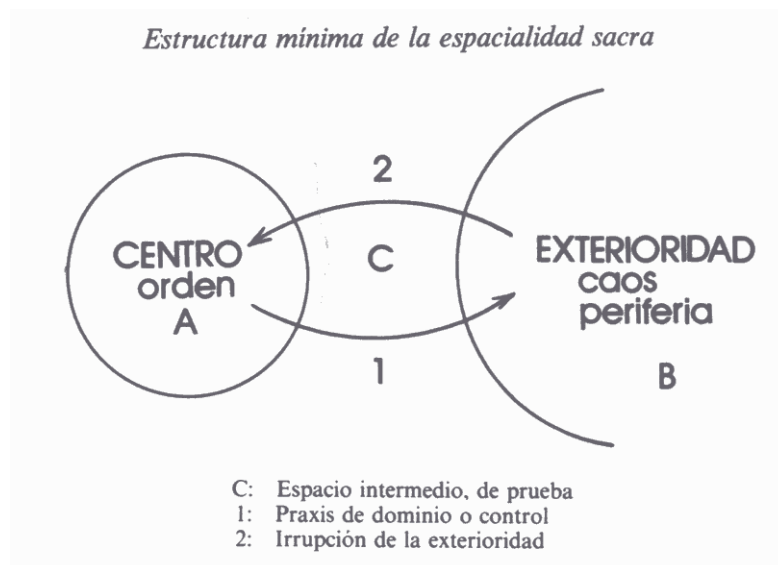
los antepasados, que se visten con ropaje católico para subsistir en todo su esplendor. Lo mismo puede decirse del *velatorio de las ropas*, ceremonia que para nada tiene que ver con el duelo cristiano ni aun en el siglo XVI, o de los banquetes y libaciones que se hacen a las ánimas que recuerdan más 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) Sacralización 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



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-guaranícos 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).

Habría 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 Copacabana⁴³, 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 popular⁴⁷.

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 particular⁴⁹.

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, Santo⁵⁰.

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 referimos 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 evangelizador 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, I.

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 advocación⁶⁰.

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». Consúltense 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 idolatría 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 cabezones⁶¹.

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 latino-ibérica 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 Ávila, 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 año⁶⁷.

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 mal⁶⁹.

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. Zeballos, *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 relumbrando⁷².

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 sacramentado⁷⁴.

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 americanos⁷⁹, 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 XVII⁸⁰. En efecto, un Luis de Granada (†1588), Bartolomé de los Mártires, arzobispo de Praga en Portugal (†1590), Ignacio de Loyola (†1556), Teresa de Ávila (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 Indias⁸¹.

San Luis Beltrán, OP (†1581), misionero en Nueva Granada⁸².

Bernardino Álvarez (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, Tlatelolco, 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 Pietà 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 caso⁸⁴.

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 escondida⁸⁷.

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 cuidarse⁸⁹.

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 concurren 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 días con sus noches. en bailes y escandalosos fandangos⁹⁰.

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 perdón⁹².

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 manda⁹⁴.

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 poniendo 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 viajeros, 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 corazón⁹⁵.

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 tiempo⁹⁶.

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 sincretismo¹⁰⁰. 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, doncella¹⁰¹.

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 incierto¹⁰².

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 engenho* (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 torno 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 primera¹⁰⁴.

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 trabajo¹⁰⁶.

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 Guarda¹¹⁰. 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 de 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*, *mayaques*, *aborías*, *laboríos*, etc.). Estos se fueron mestizando, adquiriendo de alguna manera ciertas prácticas autónomas familiares, fuera de su pueblo. Los miembros de las comunidades indígenas (*hatunrunas*, *machehuals*, 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 Indias 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 España¹¹¹.

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 cotidiano¹¹³.

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 debia, 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 encomiendo... 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 finamiento¹¹⁴.

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 transcendencia 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 I (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 distritos¹¹⁶.

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 Alferez, El Basto, Paiba, El Francés y El Manchado¹¹⁸. 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, tit. 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 etiopes*, editado por Francisco de Lira, Sevilla, en 1627¹²⁰.

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 Cristo*, 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 cerca¹²³. 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 ejercicios 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 hospitales¹²⁶, sirven la comida a los enfermos¹²⁷, se disciplinan¹²⁸, practican la caridad con los enfermos y los difuntos¹²⁹.

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 ejercicios 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. *Ibid.*, XX, 20.

129. *Ibid.*, XX, 42.

ESQUEMA 8.8



Caribe

1. La Habana (Cuba) (1200).
2. De la Vega (Jam.) (500).
3. Santo Domingo (República Dominicana) (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. Chíncha (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. Tucuyo (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-Rio 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 1786¹³⁰.

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 Escritura¹³². En inventarios de libros se encuentran 53 biblias, 33 evangelios, 4 ejemplares de la Vulgata, 6 concordan-

130. Cf. *Novena a honra del gloriosísimo 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 griego¹³³. Son numerosísimas las obras de comentarios a la Biblia. En primer lugar los Salmos¹³⁴, 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 reverendísimo 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 *quando 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 cielo¹³⁷.

Pide el obispo que se lea siempre la sagrada Escritura¹³⁸, 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 convierta¹³⁹.

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 tesorías 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, expd. 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 latino-americana, 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, impresionada 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 latinoamericano¹⁴⁶.

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 Chiapas¹⁴⁷.

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 1546¹⁴⁸.

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 enseñen 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 **

<i>Lugar de la donación</i>	<i>Fundador</i>	<i>Año</i>	<i>Tipo</i>	<i>Jurisdicción</i>	<i>Finalidad</i>
Caracas	Catalina Mejía de Avila	1671	Hda. Chuao	Caracas	Hospital } Capitania } en Caracas Dotes }
Carora	Pedro Velásquez de Mendoza	1715	Casas y yeguas	Carora	Hospital en Carora
Caracas	Maria Marin 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 } No especificado Conventos }
Caracas	Domingo de Sosa	1744	Efectivo		Cofradía en Caracas
Maracaibo	Francisco Ortiz e Inés de Basto	1775	Casa y efectivo	Maracaibo	Hospital en Maracaibo
Carora	Pedro José Ferrer	1780	Tierras	Carora	Cofradías 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 Cofradías		Hda. La Yagua	Carora	Cofradías en Carora y Escuelas
			Hda. Agua Blanca		
			Hda. Sta. Bárbara		
			Hato en el sitio de San George		
			Hato El Cardonal		
			Hato Guediche		
			Atajo de yeguas		
Pto Cabello	Maria Francisca Marrero		Casas	Pto. Cabello	Hospital en Pto. Cabello
La Guaira	Martin de Iriarte y Maria Josefa Gual	1817	Casas	La Guaira	Enfermería 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 Santiago 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. Tocarón y efectivo	Villa de Cura	Colegio de Niñas en Caracas

* E. Tronconis de Veracochea.

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 términos¹⁵¹.

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 nulo¹⁵⁵. 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 ellos¹⁵⁶.

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, 22.

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 suerte¹⁵⁸.

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 clérigo 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 estos¹⁶³.

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 pesos¹⁶⁵.

La parroquia era, sin embargo, el *lugar* de la distribución de los sacramentos¹⁶⁶, 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, I* 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.*, l. 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 más¹⁶⁷.

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 Zúmarra 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 generalizó¹⁷⁰. Si los franciscanos usaron métodos masivos, los dominicos no bautizaron en menor cuantía, convirtiendo también «en tropel»¹⁷¹. En Guadalupe, por ejemplo, el número fue altísimo, y sólo fray Juan de Tapia había bautizado unas diez mil personas, sin contar mujeres ni niños¹⁷².

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 missionnaire 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 III¹⁷³.

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 obispo quiteño¹⁷⁴.

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 servirá ser bautizados (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 Imperial¹⁸⁰.

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 XX¹⁸¹.

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 comarcas a aquel Pueblo donde había bautismo solemne, al enramaban las iglesias, los patios, las calles y las casas, sin que dejaran 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 crismas. Hacían los exorcismos del Manual romano y en acabado de bautizarlos, les ponían guirnalda de flores¹⁸³.

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 incomprensibilidad 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 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 los 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 sacramento¹⁸⁵.

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 moverse¹⁸⁶.

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 pastoralista¹⁸⁷.

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 mismo¹⁹², 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, contruidos en torno a una plaza cuadrada donde se encontraba el convento de la orden y la iglesia, y cuyas cuerdas 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 sealar. En Tajimarcá, 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 ejercite la caridad cristiana¹⁹⁴.

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

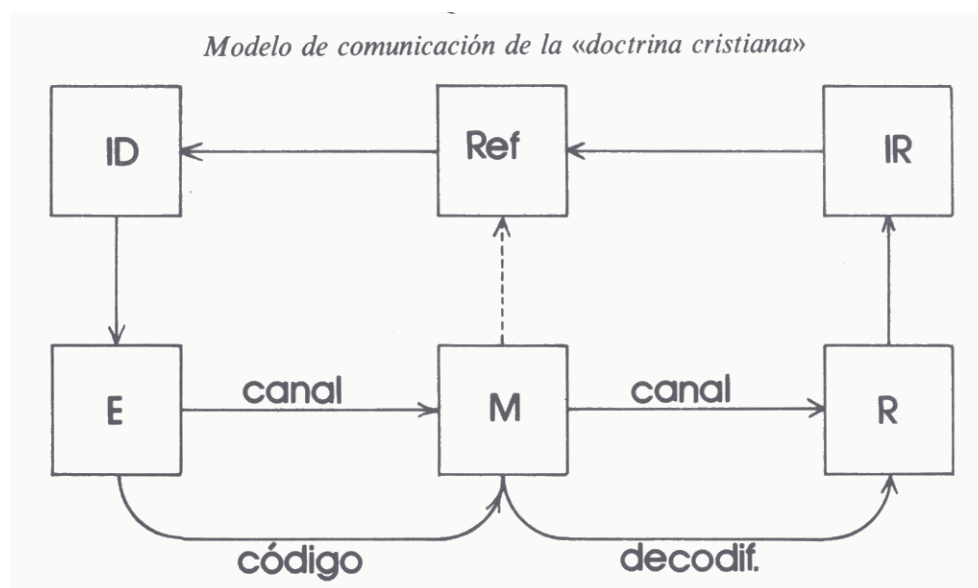
El aprendizaje del cristianismo, de la praxis cristiana, se efectuaba en la Iglesia primitiva en la vida misma de la comunidad cristiana de base, en las ciudades que orillaban el Mediterráneo. Igualmente en la cristiandad colonial latinoamericana es en la comunidad familiar o comunal, en la parroquia, 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 doctrinero o predicador (E: emisor) en un cierto mensaje (M), sea oral, escrito, representado teatralmente o en pintura. Para la trasmisión entonces

197. Recuérdense entre los primeros la *Doctrina christiana en lingua 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. II, 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.



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 salvarse¹⁹⁹.

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 gentilidad²⁰¹.

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 dicen²⁰³.

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 mortalmente²⁰⁶.

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 amerindios. 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 Lulio²⁰⁷. 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 bienheureux 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 tridentino²⁰⁹ 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 Sac. 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 concilio²¹⁰. 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 anteponian. 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 otras²¹⁵.

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 perfección²¹⁶. 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 primaria²²⁰.

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

TIPOS DE ENSEÑANZA					Niveles
Catecismo Doctrina					I
Colegios o escuelas primarias de criollos y españoles (varones y niñas)			Colegios de hijos de caciques e indígenas (varones y mujeres)		II
Colegios o establecimientos preparatorios para estudios superiores. Instituciones de Segunda Enseñanza					III
Colegio Seminario Conciliares	Colegios o Escuelas Catedralicias * (Maestrescuela)	Colegios Misionales de la Propaganda Fide (OFM, etc.)	Colegios Universitarios de los jesuitas u otras Ordenes	Facultades con Bachillerato y licencia en artes y teología	IV
				Grados de Maestro y Doctor	V

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 alumnos²²¹.

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 niños²²². 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 niñas²²³. 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, abrió 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, candelabros²²⁷. 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 visto²²⁹.

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)

<i>Algunos colegios universitarios o universidades</i>			
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	Rio	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 <i>In supereminenti apostolicae sedis specula</i> *		
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 generales²³⁰.

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 Salamanca²³¹.

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 conveniente²³².

Ya veremos este caso, mucho más numeroso que el indicado en esta real cédula, de lo que podríamos llamar «centros universitarios» de segundo nivel o 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 cristiandad²³³.

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 latinoamericana; el segundo, que los estudiosos se ocupan más en buscar la influencia moderna que en examinar el movimiento escolástico mismo²³⁵.

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 Compañía 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 Pontificia universidad de México*, México 1952.

234. Cf. W. Redmond, *Bibliography of the philosophy in the Iberian 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 teología²³⁶.

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 siglos²³⁷. 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 regentarán 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 Salamanca²³⁸.

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 igualmente²³⁹.

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 grados²⁴⁰. 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 III²⁴¹, 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 seminario²⁴². En 1632 seguía 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 Campi3n (que se transform3 en 1625 en la universidad San Francisco Xavier), interpusieron los dominicos un recurso en base a un breve anterior de Pablo V de 1619. Despu3 de disputas y cambios de residencia, llegaron al fin a ponerse de acuerdo en que cuando el obispo concediera grados ninguna orden contradecir3a a la otra. El obispo Salcedo dio adem3s a la Compa3a la responsabilidad de educar a sus seminaristas. Pero ser3 s3lo en 1747 cuando se inaugure la universidad San Felipe, fundada por real c3dula del 28 de julio de 1738.

La universidad de *C3rdoba* del Tucum3n, que tuvo un oscuro principio en el seminario de Santiago del Estero de Trejo y Sanabria, y en el colegio de los jesuitas de C3rdoba (debe recordarse que los jesuitas fundar3n el M3ximo de Buenos Aires, de la Inmaculada Concepci3n en Santa Fe, lo mismo que en Salta y Mendoza), se benefici3 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 expuls3n de los jesuitas, en 1767, la universidad qued3 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 habr3a 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 Crist3bal de Castilla en 1680, centro cultural de la regi3n minera platense de Huancav3lica y Castrovirreina. Inocencio XI daba las bulas en 1682. Desde 1575 exist3a universidad en La Paz; en 1577 se fund3 la de Potos3, en claustros dominicos o agustinos. En 1774 los dominicos organizan igualmente un centro de estudios superiores en Asunci3n del Paraguay. Los franciscanos le3an filosof3a y teolog3a en Montevideo desde el siglo XVIII. En Venezuela, donde exist3a el seminario de Santa Rosa, s3lo en 1722 se aprob3 por Felipe V la fundaci3n de la universidad en Caracas, por bula de Inocencio XIII. En 1724 se organizaba el colegio jesu3tico de San Jos3 en La Habana, Isla de Cuba, de donde proceder3 la universidad San Jer3nimo, principal centro educativo del pa3s, donde fue muy pronto conocido el pensamiento de la Ilustraci3n.

«En solo Nueva Espa3a a fines de la era colonial hab3a alrededor de cuarenta colegios seminarios, diecinueve de los cuales preparaban estudiantes para graduarse»²⁴³. As3 en Puebla de los Angeles desde 1578 exist3a el colegio que se llamar3 despu3 de San Jer3nimo, pero ser3 en realidad el colegio de San Ildefonso desde 1625 el que tendr3 grado universitario. En Veracruz organizan otro, y aunque desde 1599 estaban en el puerto, s3lo puede organizarse en el siglo XVII por la oposici3n del obispo Palafox y Mendoza. Famoso fue el colegio de Tepoztl3n, en regi3n otom3, adem3s de escuela y seminario era el noviciado de los mismos jesuitas. En Yucat3n, en la ciudad de M3rida, desde 1611 se pensaba organizar un colegio, el San Javier, por real c3dula de Felipe III, pero s3lo 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 São 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 recibido 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 padecen²⁴⁶.

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 injusticia²⁴⁷.

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 reformación 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 Friede²⁵¹. Pero además es una teología histórica²⁵², concreta²⁵³, con sentido antropológico²⁵⁴ y con intención operativa²⁵⁵.

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), justificaba 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 Brasil²⁵⁷, 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 nombrado²⁵⁸. 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/I 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 Tucumán²⁵⁹, 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 encomiendas, 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 († 1604), 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 Agustiniiano 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 Voltaire; 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 siglo²⁶¹.

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 hebreo²⁶³.

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 el 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 Paraguay²⁶⁴ 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 colonial²⁶⁵.

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 españolas²⁶⁶.

En España, Portugal e Hispanoamérica -porque en Brasil no se instaló el Tribunal de la inquisición, sino que se enviaban comisarios²⁶⁷- 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. Consúltase 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 em 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 pudiese 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 señalados²⁶⁹.

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 vivo²⁷⁰. 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 sacrílegos²⁷¹. 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 Salamanca²⁷², 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.

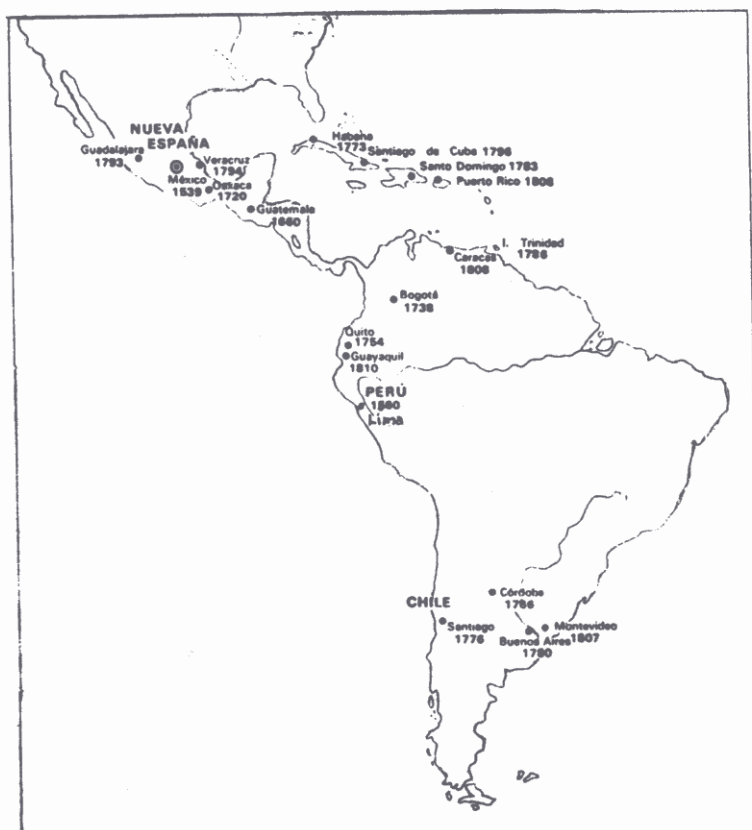
Tomemos tres autos públicos en México. El 28 de febrero de 1574, con gran pompa (y como una verdadera fiesta de la «república de españoles» que distraía en la siesta colonial), se procesaron 71 reos. Grandes prédicas, mucho boato, trompetas, cantos, efervescencia. Cinco hombres fueron acusados de fornicación, hasta 200 azotes se llevaron de pena. Por bigamos, 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.

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 despachada por nuestro Rey de Indias²⁷⁴. 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 «protegia» 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 AMERICANA²⁷⁷

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 Jean Pierre Bastian (México).

ruptura del cuerpo «christianum» en un proceso de diferenciación religiosa que abre el camino al mundo burgués-capitalista²⁷⁸.

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 «taboritás», 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. Introduction 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 comprensión 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 seguida²⁸⁰ 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 Frankenhause (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 Alemania²⁸¹.

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* (1300-1564), 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 religiosas²⁸⁴.

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.

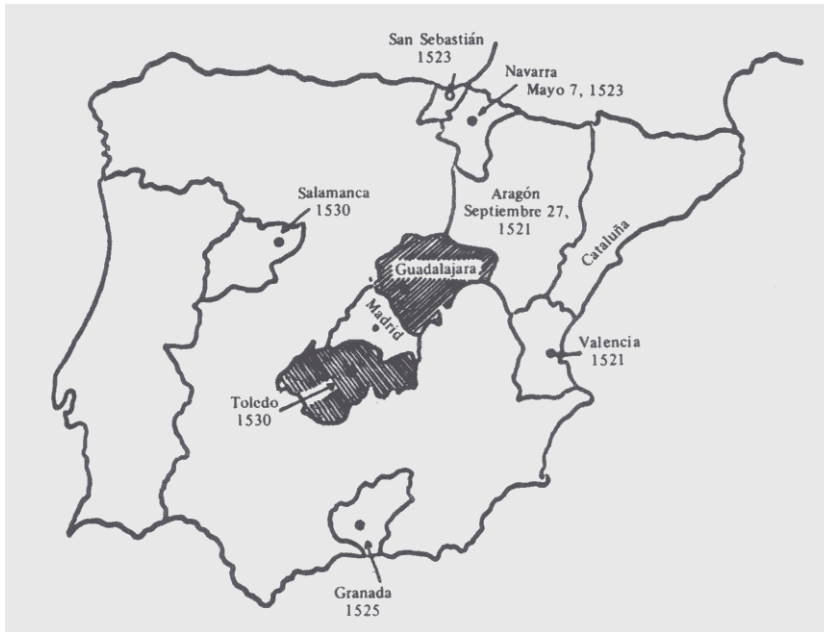
Esta renovación religiosa condujo a una crisis de la cual fueron una expresión característica «los alumbrados». Estos grupos que surgieron al finalizar el siglo XV y a principio del siglo XVI, se creían iluminados por Dios directamente, recibiendo «una luz interior». Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de 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 V en 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 perdido²⁸⁶. 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 periodo 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 periodos nos descubren la dinámica de la época: el primero, de dominio

286. A. Moreno Toscano, *El siglo 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 Tetelboim²⁸⁸, «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. Tetelboim, *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»²⁸⁹, y «por haber arruinado el país y las gentes que le habían sido confiadas»²⁹⁰, 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»²⁹¹, 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, Görres-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 Überseischen 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... XVII*.

292. Id., *Cédulas reales relativas a Venezuela*, Cédula 116 del 22 de abril de 1528, 184.

293. J. de Lery, *Indiens 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 culto²⁹⁵. 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'histoire*, Paris 1975, en particular capítulo V: *Ethno-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 por 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. Ciertamente, 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 Strauss²⁹⁹, 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. Cl. Lévi Strauss, *Tristes tropiques*, París 1960, 64.

300. A. M. Chartier, presentado en J. de Lery *Indiens 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 «los alumbrados» (iluminados directamente por Dios). La universidad de Alcalá vino a ser el semillero de lo que se ha llamado «la 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 España³⁰², 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 España³⁰³, 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 «la ley de Moisés, la secta de Mahoma, la secta de Lutero, la secta de los alumbrados y diversas herejías». En torno a «la secta de Lutero» dice³⁰⁴: «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 distrito... 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 vigiliass, 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 provenientes del norte de Europa, que eran tan numerosos como los judíos³⁰⁵, 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 regular 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 particular³⁰⁶. 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-Camargo³⁰⁷, de los condenados por herejía luterana en las colonias americanas del siglo XVI al siglo XVIII, encontramos 310 juicios y 58 casos sospechosos. 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 herejes 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 dique³⁰⁹.

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 1654 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. Greenleaf, *The Mexican inquisition and the enlightenment*: 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 ascetismo³¹².

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 Caribe³¹⁷.

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 costeros. 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 británicas³¹⁸. La alianza anglo-miskita (1640-1820) facilita la penetración de colonos británicos (14.000 en 1770) sobre la costa atlántica centro-americana. Durante el siglo XVIII, varios misioneros establecen iglesias anglicanas (Nathan Price a partir de 1748) y moravos (Christian Frederick 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*, Bethlehem (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 trip in 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; G. I. 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, 116.

ESQUEMA 8.14

<i>Distribución de la población total de la América latina según la diversidad de culto: 1804</i>			
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, <i>Ensayo político sobre Nueva España</i> , México 1959, 65-66.			

ESQUEMA 8.15

<i>Protestantes condenados a muerte por la Inquisición en Hispanoamérica: siglo XVI-XVIII</i>				
Siglo	Total condenados a muerte	Corsarios	Espanoles	Extranjeros
XVI	18	14	3	1
XVII	9	0	7	2
XVIII	0	0	0	0
Fuente: G. Báez Camargo, <i>Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica</i> , 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 provenientes 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 William 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, alleluia). 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 extensiones 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 novohispanas. 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 esclavos³²⁵. 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 Curaçao 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 Curaçao 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 Surinam³²⁶.

Aún podemos subrayar que las misiones moravas, metodistas y bautistas emprenden sus labores a partir de la segunda mitad del siglo XVIII³²⁷. 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 esclavismo³²⁹ 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 novohispanas 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 Frank³³¹, «la riqueza acumulada en Nueva Inglaterra se basó

325. E. V. Goveia, *Comment on anglicanism, catholicism, and the negro slaves*, en L. Foner-E. Genovese, *Slavery in the New World*, Englewood Cliffs 1969, 181-182.

326. H. Hoetink, *Race relations in Curaçao and Surinam*, en L. Foner-E. Genovese, *o. c.*, 131-182.

327. K. S. Latourette, *A history of christianity* 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. Foner-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 novoiingleses 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. Bertrand, *Le methodisme*, Paris 1971.