

La invención del catolicismo en América

Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII

Fernando Armas Asín, editor



UNIVERSIDAD
NACIONAL MAYOR
DE SAN MARCOS

FONDO EDITORIAL DE LA FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



FERNANDO ARMAS ASIN (Cañete, 1969) es Doctor en Filosofía y Letras (Historia) y Diplomado en historia de la Iglesia en América Latina. Profesor de postgrado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y docente de la Universidad de Lima; es, además, miembro ordinario del Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú.

Es autor, entre otros libros, de *Liberales, Protestantes y Masones. Modernidad y Tolerancia Religiosa. Perú Siglo XIX* (Lima, PUCP-CBC 1998); *La invención del patrimonio católico. Modernidad e identidad en el espacio religioso peruano (1820-1950)* (Lima, ANR 2006, premio Libro Universitario 2006); e *Iglesia, Bienes y Rentas. Secularización liberal y reorganización patrimonial en Lima, 1820-1950* (Lima, Instituto Riva-Agüero e Instituto de Estudios Peruanos 2007).

Página en blanco
www.acuedi.org

Página en blanco
www.acuedi.org

LA INVENCIÓN DEL CATOLICISMO EN AMÉRICA
LOS PROCESOS DE EVANGELIZACIÓN, SIGLOS XVI-XVIII

Página en blanco
www.acuedi.org

LA INVENCION DEL CATOLICISMO EN AMÉRICA

LOS PROCESOS DE EVANGELIZACIÓN,
SIGLOS XVI-XVIII

FERNANDO ARMAS ASÍN, EDITOR



*La invención del catolicismo en América.
Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*

Lima, febrero de 2009

© Fernando Armas Asín, editor

© Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • Unidad de Post Grado
UNMSM Ciudad Universitaria, Av. Venezuela s/n • Teléfono: 619-7000
anexo: 4003

• Página web: www.sociales.unmsm.edu.pe

• Correo electrónico: upgccss@yahoo.es / upgccss@unmsm.edu.pe

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2009-02772

Diseño y diagramación: Centro de Producción Editorial e Imprenta de la
UNMSM

Impreso en Perú

Printed in Peru

CONTENIDO

Introducción	
Espacios y formas: los procesos de evangelización en Iberoamérica	9
FERNANDO ARMAS ASÍN	
CAPÍTULO I	
El proceso de institucionalización de la Iglesia Católica en Iberoamérica (siglos XVI-XVIII)	19
LUIS MARTÍNEZ FERRER	
CAPÍTULO II	
La evangelización novohispana (1523-1750)	45
ANTONIO RUBIAL GARCÍA	
CAPÍTULO III	
México en el Siglo de las Luces: Iglesia, evangelización e ilustración, hechos y polémicas	69
PATRICIA ESCANDÓN	
CAPÍTULO IV	
Cristianización y evangelización en el Reino de Nueva Granada.	91
JAIME HUMBERTO BORJA GÓMEZ	
CAPÍTULO V	
Evangelización, ortodoxia católica y gestualidad andina (Perú, 1532-1700)	115
FERNANDO ARMAS ASÍN	
CAPÍTULO VI	
Iglesia, evangelización e ilustración en el Perú del Siglo de las Luces	139
CLAUDIA ROSAS LAURO	

CAPÍTULO VII	
Brasil: Evangelización y religiosidades en la Colonia, siglos XVI al XVII	159
DÉCIO DE ALENCAR GUZMÁN	
CAPÍTULO VIII	
Brasil en el Siglo de la Ilustración	177
MARÍA SAAVEDRA INARAJA	
CAPÍTULO IX	
La evangelización y sus repercusiones en la reflexión teológica ibérica y americana	197
FRANCISCO MORENO Y JOSÉ ANTONIO BENITO.	
CAPÍTULO X	
El pan de cada día y la vida eterna.	
Sentimiento y expresión de la religiosidad iberoamericana	211
MARÍA CONCEPCIÓN BRAVO GUERREIRA.	
Bibliografía general	233
sobre los autores	255

INTRODUCCIÓN

ESPACIOS Y FORMAS: LOS PROCESOS DE EVANGELIZACIÓN EN IBEROAMÉRICA

FERNANDO ARMAS ASÍN

Entendemos por procesos de evangelización los distintos esfuerzos llevados a cabo en Iberoamérica, entre los siglos XVI y XVIII, tanto en el ámbito regional como específicos locales, por parte de la Iglesia diocesana o regular, el Estado o individuos determinados, para arraigar poco a poco el catolicismo. Ciertamente, ello implicó necesariamente diversos niveles de evangelización, que no debe ser entendido únicamente como el ingreso a la comunidad de creyentes de una o varias personas bautizadas, sino también y necesariamente la adopción de comportamientos y pautas entendidas entonces como de buen cristiano, que conjugó la asunción del *corpus* doctrinal de la religión católica con los patrones culturales de los que lo portaron. Esto no se hizo sin algunas mixturas culturales, como también que el mismo acto de evangelizar —o cristianizar como bien dice Borja Gómez en este libro, y como ya lo asumía desde 1953 Fernando de Armas Medina, para el Perú— mostró espacios y formas novedosas de expresarse.

Esta percepción de los procesos de evangelización en Iberoamérica nos debe aleccionar pues, y como antesala de cualquier formalización teórica, en lo siguiente: *Primo*, que la evangelización en América española y portuguesa implicó una conjugación de diversas instancias intermediadoras civiles y religiosas, toda vez que la evangelización fue vista por los reinos de España y Portugal como una manera de civilizar a los indígenas en las pautas culturales occidentales. *Secundo*, la evangelización debe ser comprendida como la acción no sólo de conversión de indígenas sino el esfuerzo permanente para que continúen ellos y sus descendientes en un cristianismo invariable y ortodoxo, es decir, en un esfuerzo de largo plazo. *Tertio*, lo anterior nos lleva a entender que no se puede hablar de evangelización sino se comprende que hay una o varias maneras de entenderla, en perspectiva cultural, de lo que se es un cristiano verdadero, y cuándo no se es, más allá de la esfera meramente doctrinal. *Quarto*, por tanto hablar de evangelización no es hablar de conversión exclusivamente pues trasciende incluso los espacios meramente eclesiales y desemboca en ám-

bitos sociales, ideológicos y políticos amplios. De allí justamente que evangelización y sociedad colonial vayan tan intrínsecamente unidas.

Cristianismo, cultura y colonización

Ante todo debemos recordar el significado ya consabido de la religión cristiana en Europa y su propio significado en la península ibérica, antes y durante la conquista americana. El cristianismo para entonces tenía siglos siendo el catalizador de la cultura en Occidente y constituía el fundamento básico de las formas ideológicas de comportamiento social. Cristianismo y civilización de los pueblos era entonces un binomio insoluble y basta con ello recordar no sólo la tradición jurídico-teológica, o los comportamientos culturales medievales, sino también recordar que ni siquiera el renacimiento, con su dosis de individualismo y particularismo cultural, supuso dejar de entender el binomio de cristianismo y civilización frente a los entornos distintos y disímiles.

La península ibérica, con algunos siglos en su haber en la lucha contra las expresiones políticas musulmanas, y con un creciente protagonismo en su lucha contra las expresiones culturales y económicas no-cristianas, representó pues no solo una mayor claridad de estos postulados sino una constante afirmación de las tesis medievales sobre la evangelización como vehículo de incorporación y asimilación cultural. La llamada *reconquista* estuvo antecedida por esta constante reivindicación de que la forma de organización política y la cultura cristiano-ibérica de cada uno de los reinos eran expresiones del cristianismo triunfante, englobado en una sociedad distinta de la pagana, bárbara. La recurrencia una y otra vez, además, al discurso agustino de la evangelización (civilización) de los pueblos paganos por la vía pacífica o violenta, no hizo más que atizar esta constante que acompañó la expansión de los reinos cristianos iberos hacia el sur.

Tras 1492 esta afirmación cristiana estará presente igualmente tanto en el designio universalista de las bulas alejandrinas, del tratado de Tordesillas, como posteriormente en los grandes tratados y crónicas de la apologética española y portuguesa de defensa de sus derechos en Indias. También, por cierto, en las disputas teológicas del siglo XVI, sobre la naturaleza del proceso evangelizador.

Dice bien, en tal sentido, Luis Martínez Ferrer en el primer capítulo de este libro, sobre el carácter fundamental del *corpus alejandrino*, que no solo delimita las zonas de influencias de Castilla y Portugal en el mundo, sino que deja bien establecido que, según el papado, estos reinos deben a cambio de este derecho de posesión medieval, evangelizar a los pueblos paganos que encuentren, es decir incorporarlos al mundo cristiano, a la comunidad de fieles, al concierto de naciones cristianas. Este ideal presidirá la conquista y evangelización ame-

ricana: el derecho de conquista y el deber de cristianizar. Este doble sentido emanado por los documentos pontificios permitirá que la evangelización no solo implique conquista sino también implantación de una sociedad colonial, que no se podrá desarrollar sin el sentido cristiano en sus bases.

De allí que la cristianización (occidentalización) de los pueblos indígenas esté en el supuesto discursivo de muchos tratadistas. Pero también en el terreno de la práctica cotidiana. Bajo esa óptica hay que entender instituciones como el Patronato Indiano; o los regalismos del siglo XVIII; los tribunales del Santo Oficio y sus objetivos de velar por la doctrina cristiana en la sociedad naciente; y el propio carácter de la expansión misionera en las zonas de fronteras: en California, Paraguay o la Amazonía.

De modo, pues, que hablar de evangelización es hablar de cristianización con sus características intrínsecas de construcción social. Un mero brazo de ello es la específica labor de conversión y catequesis, el propio acto religioso de dejar una determinada religión y acogerse a otra y mantenerse en sus cánones. Es una dimensión eminentemente pastoral y centrada en un aspecto que de todas maneras tuvo sus propias implicancias, como veremos más adelante.

Dentro de la propia y global acción de cristianizar hay que evaluar ahora el concepto de *misión*. Si bien toda acción de un cristiano en perspectiva pastoral es una acción misionera, nos referimos a misión cuando hablamos de la acción de órdenes religiosas y sacerdotes diocesanos —en muy pequeña medida— en zonas específicas donde, todavía para los siglos XVII y XVIII, esos territorios eran zonas de fronteras, áreas con población indígena a convertir o a catequizar sistemáticamente. El término alude sin duda al poblado donde la población indígena es reducida y está al cuidado de los misioneros, pequeño marco urbano donde se tratará de reproducir las formas socio-culturales de civilización. Y, por cierto, de extender las fronteras geográficas y culturales de la sociedad naciente. Por ello la misión es un espacio más de la cristianización, aunque un espacio con sus peculiares características, donde algunos misioneros y órdenes preocupados por el excesivo carácter asimilador de la evangelización, trataran de darle formas, pautas locales, a la construcción social de la vida de las misiones. Pero esto mostrará siempre límites evidentes. A veces es el contexto político y social cambiante el que termina siendo determinante, como fue el caso de las misiones jesuitas del Paraguay frente a las disputas de fronteras entre España y Portugal. Pero también, a veces, es la fuerza de los factores internos, como bien Ivonne del Valle lo ha probado en un reciente trabajo sobre las misiones jesuitas del Nayar, Sonora y California, y cómo ya se insinúa para las misiones de Maynas, en la Amazonía peruana: problemas de comprensión del universo cultural de los indígenas o modos de administración de las misiones que benefician las auto-

nomías políticas y culturales de los mismos, sería lo que terminaría limitando y cercando el propio esfuerzo de los misioneros por una evangelización más inclusiva culturalmente hablando (Aburto, 2004; Valle, 2004).

El asunto entonces no es baladí. Hace ver que incluso las expresiones más simbólicas del esfuerzo evangelizador americano, y también del esfuerzo más o menos autónomo eclesial, se chocó con imponderables que venían de la raíz misma de cómo se había planteado el proceso cristianizador: la relación con el Estado y la sociedad colonial naciente, y la característica cultural de la religión a establecer.

Voces discordantes de evangelización

Está suficientemente claro que desde las coronas castellana y portuguesa la evangelización tenía un carácter imperioso y un resorte colonizador. Por tanto se abría la urgencia de la conquista y la conversión concreta. Mientras se conquistaba, en el Caribe y en Tierra Firme, a manos de los hispanos, se implantaba al mismo tiempo un sistema de encomiendas y algunos eclesiásticos diocesanos hacían conversiones de indígenas. Abusos y tropelías antecedieron la llegada de los religiosos misioneros, particularmente dominicos desde 1509. Y entonces se abrió el debate, largo y complejo, sobre la evangelización indígena. Escuelas teológicas, modos de entender la relación entre cristianismo y poder, se entrecruzaron. Las disputas de la Escuela Salmantina, las célebres lecciones de Francisco de Vitoria, los razonamientos de Domingo de Soto, y las disputas de Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda dieron a conocer las maneras diferentes de entender el designio evangelizador americano. O la guerra justa o la evangelización pacífica, o la imposición cultural con toda su rudeza o el esfuerzo por incorporar a los indígenas al cristianismo desde sus derechos naturales. El debate, ya lo sabemos, no solo fue jurídico y teológico sino que fue práctico, y dominicos y otros eclesiásticos, durante buena parte de la primera parte del siglo XVI, mostraron su rechazo a las formas más burdas de la cristianización. Las suyas eran, además, posiciones ancladas en el renacimiento, que luego y tras el concilio de Trento serían consideradas posiciones harto sospechosas. Cuando la reforma católica triunfó llevó finalmente a la sociedad a un formulismo ortodoxo e ideológico coherente que se practicaría a lo largo del siglo XVII con inusitada fuerza. En el camino quedaron formas teológicas, pastorales, prácticas, consideradas heterodoxas. También, por cierto, el Estado hizo lo suyo, particularmente Felipe II, con la persecución a través de los tribunales del Santo Oficio y de los virreyes, a eclesiásticos de ideas lascasianas o a seguidores de la pastoral cristiana pre-tridentina, acusados de cuestionar el nuevo edificio monolítico, rehecho

en Europa: la nueva Cristiandad. Las sólidas investigaciones para México y Perú apuntan, muy bien, en detectar las implicancias coloniales de esta reforma política y religiosa que duraría hasta por lo menos un siglo después.

Las formas pre-tridentinas del proceso de conversión no deben ser descuidadas, pues nos llevan a entender en mejor perspectiva cómo los evangelizadores imprimieron sus pautas sociales y cómo además se construyó el pasado prehispánico, desde el presente cristianizador. Como bien decía en 1980 Pedro Borges Morán, hay diversos métodos de evangelización, según vayan de una incompreensión de la cultura indígena y una creencia civilizadora lisa y simple, por parte de los eclesiásticos encargados de la labor, hasta un trabajo pastoral anclado en pautas de entendimiento del indígena y su entorno, que es también una forma de aculturación. Depende mucho ciertamente de las personas, de las directrices de las órdenes o episcopales, y en fin, del momento político y social en que ello se dio. Pero prescindiendo de estos imponderables, está bastante investigado como en áreas como México o los Andes existió un notable esfuerzo, en un primer momento del trabajo de conversión, en utilizar no sólo analogías conceptuales preexistentes en el mundo religioso indígena para asociarlos a los conceptos católicos doctrinales que se deseaban inculcar, sino además, y más importante, usar de elementos rituales, reformándolos y adaptándolos, para transmitir contenidos pastorales obvios y necesarios. No era la primera vez que esto se hacía: la pastoral europea estuvo cargado de este accionar, en la evangelización romana, nórdica o eslava. Así que esta religión, en expansión geográfica y cultural, fue incorporando diversos elementos locales, subordinándolos: en México se usó muy bien de la figura de Quetzalcóatl; como en los Andes de Viracocha, Tunupa, Atagaju, Cuniraya, para establecer sólidos relatos pastorales.

Lo interesante es que, aunque el espíritu tridentino posterior cuestionó esta tendencia, empero, al condenar estos avances como supuestas obras demoníacas de los naturales, construyó un pasado, de dioses y acciones, de conceptos y funciones, que hoy nos huelen a contenidos cristianos. El pasado en muchos lugares de Iberoamérica se combina con la acción de la llamada primera evangelización, complicando las observaciones de algún estudioso, en búsqueda de la autenticidad prehispánica. El nuevo ideal evangelizador, plagado de identidad barroca y ortodoxia doctrinal, terminó por formalizar lenguas locales, naciendo las lenguas coloniales: el quechua, náhuatl, aymara, yunga, puquina, guaraní, entre otras. Artes y vocabularios compuestos por diversos religiosos y seculares, formalizaron una gramática, establecieron una semántica, y muchos conceptos e ideas se perdieron y otras aparecieron, según las necesidades pastorales. Igualmente nació una música colonial, con recurrencias locales pero con la estructura europea. Los estudios de música colonial, tanto los de

Alain Pacquier (1996) sobre Lima, Asunción, Los Charcas y México; como el reciente de José Quezada (2004) para la música sacra del seminario de San Antonio de Abad del Cuzco; o los estudios específicos de Juan Carlos Estenssoro (1990); ya sin hablar de los trabajos recientes sobre música en las misiones de Bolivia o el Paraguay, dan cuenta del esfuerzo operado en transmitir contenidos catequéticos a través de oídos indios y mestizos urbanos, música barroca esencialmente (Seoane y Eichmann, 1993; Szarán, 1996). Igualmente la plástica y el teatro se guiaron por las formas occidentales. Se podría hablar de algún episodio local, la mayor de las veces buscando el ejemplo retórico para una idea aleccionadora que transmitir, pero la ruta, el camino, era foráneo. Hay siempre que establecer diferencias, tiempos, pero hacia el segundo siglo colonial, estos senderos estaban establecidos, de la mano de la cultura barroca, el miedo a las idolatrías, y el triunfo de la monarquía católica. Ciertamente ello no implicó necesariamente que se perdieran tradiciones previas, posteriormente retomadas o acaso no evidenciadas, pero también es bueno recordar estos mecanismos de transmisión de la cultura.

Punto importante de este tema, unido al de combate de la supuesta idolatría persistente en los indígenas, por obra del demonio, lo tenemos en las campañas de extirpación de idolatrías llevadas a cabo en el arzobispado de Lima en el siglo XVII. Como muy bien Henrique Urbano ha anotado, se trató de un modelo pastoral que, por ejemplo, no fue practicado por el arzobispo Alfonso Toribio de Mogrovejo, a fines del siglo XVI, y circunscrito sólo a los jesuitas y al clero secular limeño (Urbano, s.f.). Y lo más importante: viéndolo bien y leyendo los documentos coloniales, lo que más se combatían eran rastros seguros de una religiosidad cristiana popular en forma. El asunto de la evangelización se cruza pues con la necesidad colonial del dominio sobre los indios, y la idea de la persistencia idolátrica es un corsé retórico que ayudó mucho. Las necesidades sociales y su engranaje ideológico: tiene que ver también con un prejuicio colonial que quedará frente a la religiosidad popular y otras muestras de un catolicismo creativo persistente en muchas partes de Iberoamérica, evidencia de una religión viva: la acusación de heterodoxia. Implicaba esta actitud al Estado, a la Iglesia y al conjunto de la sociedad; a la Cristiandad Colonial como diría Enrique Dussel. Establecida la ortodoxia y cuidada ésta por diversas instancias sociales se combate las heterodoxias duramente. En Parinacochas, Ayacucho, ya en el siglo XVI, diversos clérigos combaten muestras del catolicismo popular andino, el Taki Onqoy; mientras en Brasil Ronaldo Vainfas (1999) ha estudiado el culto de santidad, que constituyó una expresión de los indígenas brasileños ante la imposición de la evangelización barroca. Los visitantes del Santo Oficio encontraron igualmente supuestas prácticas heréticas relacionadas con lo que

un sacerdote europeo podría considerar una evangelización insuficiente de los descendientes de portugueses nacidos en Brasil y de los indígenas.

La cristiandad americana tuvo pues un rostro oficial y diversos alternos. Fue un edificio que representó un tipo de sociedad y que no solamente tuvo enemigos internos sino también enemigos externos que combatir: las naciones enemigas de España y Portugal. Franceses, holandeses e ingleses pugnaron no solamente por acosar las posesiones ibéricas sino incluso por tomarlas. Cuestionaron a su modo el orden establecido. La invasión francesa (1555), en la bahía de Guanabara —actualmente en los márgenes de la ciudad de Río de Janeiro—, trajo consigo pastores hugonotes, enviados desde Ginebra por Calvino, para implantar en Brasil una Francia libre del catolicismo. A su turno, la perturbación causada por la presencia de los holandeses que, entre 1630 y 1645, dominaron una parte del nordeste brasileño —de Pernambuco a Bahia— supuso igualmente una presencia evangelizadora alterna, aunque de cuño calvinista y puritano. En este período, la Iglesia Reformada abrió cerca de dos decenas de comunidades locales con un trabajo evangelizador cercano a la población indígena (Schalkwijk, 2004). Igualmente, en la costa peruana, la presencia de franceses, ingleses y holandeses no católicos, viviendo entre criollos y mestizos, fue un constante problema para el edificio retórico y práctico católico (Armas Asín, 1998).

El problema es muy complejo y amerita mayores esfuerzos de investigación. Si bien en el siglo xvii se generaliza la idea de un catolicismo ortodoxo, en el discurso y la práctica formal, hay momentos y lugares geográficos donde se acentúa más esta tendencia y otros donde no. Es bueno recordarlo, para evitar caer en nuevas generalizaciones.

La necesidad de una mirada global.

Finalmente, a mediados del siglo xviii, hubo un proceso de reordenamiento social y político en esta sociedad americana. La ilustración y sus nuevas ideas en el mundo occidental, el secularismo, el nuevo y descollante rol del Estado moderno, tanto como los factores propios del desarrollo de la sociedad y economía locales, llevaron a cambios significativos en la relación de religión, política y poder. La evangelización sufrió pues significativos cambios en su concepción, y empezó a reducirse a un cariz eminentemente pastoral y eclesial. Sin embargo el proceso no fue corto en el tiempo e hizo ver una nueva complejidad y diversidad.

Este derrotero del fenómeno de la evangelización iberoamericana, nos debe llevar a entender, y de allí la necesidad de un libro como este, la urgencia de su estudio en perspectiva múltiple de tiempos y geografías, estableciendo y delimi-

tando claramente sus procesos. Por eso presentamos ahora un grupo de estudios que abordan específicamente esta temática, descrita a grandes rasgos, de un modo profundo y didáctico. Abre la exposición Luis Martínez Ferrer, que nos presenta en forma amplia la importancia de los justos títulos de España y Portugal y luego nos describe cómo se estableció la Iglesia católica en América: obispos, órdenes y sus respectivas normatividades. Es como una gran introducción, el marco institucional global que necesitamos para adentrarnos cómodamente en los capítulos específicos a cada área geográfica en particular. Así Antonio Rubial García y Patricia Escandón estudian, en los capítulos segundo y tercero, el proceso de evangelización en México. Abundan en los elementos que facilitaron la conversión indígena, tanto como en las características que fue mostrando la nueva sociedad novohispana, de indígenas, mestizos y criollos. Igualmente en la importancia del siglo de la razón y los cambios que supuso para el orden social local. En iguales parámetros se desenvuelven tanto los capítulos quinto y sexto, dedicados al Perú, a cargo de Fernando Armas Asín y de Claudia Rosas; como los capítulos séptimo y octavo, dedicados al Brasil, a cargo de Décio de Alercar Guzmán y Maria Saavedra Inajara. Se trata que el lector pueda seguir los mismos marcos de análisis en tres ámbitos diferentes y pueda detectar diferencias y similitudes en los procesos geográficos. Igualmente el capítulo dedicado a Nueva Granada, a cargo de Jaime Humberto Borja, tiene el deseo de mostrar para el ámbito colombiano el proceso de evangelización inicial y hasta antes del siglo de la ilustración.

Luego de describir los grandes ámbitos geográficos y los procesos ocurridos en ellos —imposible es cubrir todos los espacios americanos y hemos de conformarnos con estos estudios a manera de ejemplos—, el capítulo noveno está dedicado a la importancia de la reflexión teológica que implicó la evangelización. Los autores, Francisco Moreno y José Antonio Benito, revisan a los grandes tratadistas de la época y ponen en perspectiva los diferentes postulados expuestos y su relación con el proceso histórico ocurrido. Se estudia desde los teólogos imperiales y de la Escuela de Salamanca, hasta los teólogos europeos y criollos que produjo América: los estudiosos novohispanos, limeños y de otros grandes centros de formación intelectual.

Finalmente María Concepción Bravo Guerreira, en el último capítulo, el décimo, resume el significado complejo, diverso y ambiguo de la evangelización en toda Iberoamérica. Recuerda sus hondas raíces europeas y los aportes indígenas, su importancia en la cultura americana y los desafíos que implicó e implica para la sociedad en su conjunto. Es un balance y una apuesta futura sobre las consecuencias de tan complejo asunto, y que demuestra lo que expresábamos al inicio: su relación con los actuales rostros de nuestro cristianismo.

Cierra el libro, por último, tanto una bibliografía general, donde el lector podrá encontrar los textos básicos para una comprensión minuciosa de los temas tratados; como también una breve biografía de cada uno de los autores, especialistas en los campos que han tratado.

No me queda sino agradecer la confianza que depositaron en nosotros los editores. Igualmente agradecer a todos y cada uno de los autores integrantes de este volumen, que gustosos aceptaron participar. Con su acercamiento a los procesos de evangelización nos demuestran que este es un asunto capital para la actual definición de la identidad de nuestros pueblos.

Cuzco (Perú), abril de 2006.

Página en blanco
www.acuedi.org

CAPÍTULO I

EL PROCESO DE INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN IBEROAMÉRICA (SIGLOS XVI-XVIII)

LUIS MARTÍNEZ FERRER

UNIVERSIDAD PONTIFICA DE LA SANTA CRUZ, ROMA

Por proceso de institucionalización de la Iglesia entendemos el esfuerzo llevado a cabo por las distintas autoridades implicadas en la evangelización de América —Santa Sede, Coronas española y portuguesa, obispos, órdenes religiosas— por configurar jurídicamente los nuevos espacios humanos y físicos del nuevo mundo. Como es comprensible, se trata de una múltiple intersección de autoridades, en la que las monarquías llevan la directriz, al ser las supremas coordinadoras de la acción misional, merced al régimen del Patronato. Las órdenes religiosas se mueven en este complicado sistema institucional con el anhelo de lograr la protección del papa o del monarca católico, de modo que puedan llevar a cabo su labor misionera o pastoral con las menores interferencias posibles por parte de los obispos. La unidad de fondo de todos estos agentes —además del clero secular y de los laicos—, tendiente a la real y efectiva evangelización de las personas y las sociedades americanas, hace que esta compleja institucionalización sea el instrumento para la implantación de la Iglesia católica en el nuevo mundo.

1. *El papel de la Santa Sede.*

Las Bulas alejandrinas.

En cuanto los Reyes Católicos conocieron que su enviado, Cristóbal Colón, había encontrado nuevas tierras habitadas que no pertenecían a ningún príncipe cristiano, se apresuraron a solicitar al romano pontífice Alejandro VI la autorización para poseer en buena conciencia los nuevos territorios. Dicha actitud es absolutamente coherente con la praxis que se venía desarrollando desde que la Corona portuguesa, en 1415, había conquistado la plaza de Ceuta y había requerido a los diversos pontífices su bendición y apoyo jurisdiccional en las empresas africanas. De particular importancia resulta la bula *Romanus Pontifex* del papa Nicolás V (1455) que había concedido al rey Juan II de Portugal la le-

gítima posesión del litoral africano descubierto y por descubrir, la exclusiva del comercio, a la vez que les conminaba a desarrollar la evangelización. Cuando en 1479-1480 Portugal y Castilla, habiendo decidido repartirse pacíficamente los espacios de influencia en el Atlántico (Tratado de Alcaçobas-Toledo), solicitaron al pontífice una ratificación del pacto, Sixto V no tuvo inconveniente en emanar la bula *Aeterni regis* (1481). ¿Cuál era el fundamento doctrinal de esta intervención del papado en ámbitos tan estrictamente civiles? Se trata de la famosa teoría de la Teocracia pontificia que afirma, respecto de lo que nos interesa: después de la venida de Cristo al mundo, todo poder civil de los infieles ha perdido fundamento; el dominio político de los reinos cristianos ha pasado al papa, vicario de Cristo en la tierra; el romano pontífice puede otorgar la soberanía política sobre un reino no cristiano a un príncipe cristiano, a condición de que se ocupe de su evangelización.

Con estas premisas, se entiende que los Reyes Católicos quisieran enseguida obtener el apoyo de Alejandro VI, antiguo súbdito suyo, pues la situación de equilibrios jurídicos con Portugal había cambiado radicalmente con el hallazgo europeo de las nuevas tierras. En un tiempo sorprendentemente breve se expidieron los breves pontificios —conocidas por Bulas alejandrinas— que iban a tener un notable influjo institucional en las futuras cristiandades americanas:

Por el breve *Inter coetera* (3-5-1493), el papa hace donación general de las nuevas tierras a los Reyes Católicos y sucesores, y les obliga en conciencia a enviar misioneros; por el segundo breve, *Eximiae devotionis* (3-5-1493), se empareja a España y Portugal en los privilegios concedidos; por el tercer breve, segundo *Inter coetera* (4-5-1493), se reproduce casi exactamente el texto del primer *Inter coetera* y se dispone además una línea de demarcación en dirección norte-sur (longitud 38° W) que serviría para separar las áreas de influencia española y portuguesa¹; por el cuarto breve, *Piis fidelium* (25-6-1493), el papa se dirige al religioso mínimo Bernardo Boil, de la primera expedición misionera a América, y le concede diversos privilegios pastorales; finalmente, por el quinto breve, *Dudum siquidem* (26-9-1493), se clarifican algunas posibles interpretaciones de la línea de demarcación de la segunda *Inter coetera* (Morales Padrón, 1979: 172-175; Metzler, 1991: 71-89).

Es difícil exagerar la importancia de estos documentos pontificios. En la donación papal se asentará en línea de principio la legitimidad de la presencia española en América desde 1493 hasta la independencia. A pesar de que ya en el siglo XVI Francisco de Vitoria y otros autores demostraron la inconsistencia de la donación pontificia como fuente de legitimidad de la soberanía española en

1 Esta línea se correría más al oeste (longitud 46°30' W) merced al Tratado de Tordesillas (4-6-1494) y fue ratificado por el papa Julio II bastante después, con la bula *Ea quae pro bono pacis* (24-1-1506).

Indias, para la monarquía fue el apoyo institucional básico de su política india. Por otra parte, la obligación de conciencia que impuso el papa en los reyes españoles de enviar misioneros a Indias fue tomada a rajatabla durante todo el periodo virreinal.

La legitimación pontificia de la posesión del Brasil.

Respecto a Brasil, adonde llegaron los portugueses en 1500, la legitimación de su posesión por parte de la Corte de Lisboa estaba asegurada por las concesiones pontificias realizadas durante su avanzada africana². Caso particular de Portugal es que la evangelización de sus posesiones ultramarinas estaba encomendada a la Orden de Cristo³, según se estipula en la bula de Calixto III *Inter coetera* (13-3-1456). Por lo que respecta a la separación de la Corona castellana, gracias al Tratado de Tordesillas —firmado en 1494 cuando aún no se conocía el Brasil— estaba garantizada la pacífica posesión lusitana.

La Santa Sede y América en el postconcilio tridentino.

Los papas posteriores al concilio de Trento desearon retomar una iniciativa perdida y ocuparse en intervenir en los ya entonces vastos territorios americanos. San Pío V (1566-1572) creó en 1568 una comisión de cardenales para intervenir en Indias, y en 1571 concibió el proyecto de enviar un nuncio a Indias. Ambas iniciativas fueron decididamente discutidas y anuladas en la práctica por Felipe II.

Más adelante, Sixto V creó con la constitución *Inmensa aeterni* (22-1-1588) quince congregaciones o dicasterios. Uno de ellos, la Congregación del Concilio, debía velar por la adecuada implementación de Trento en todo el orbe. En particular, todos los concilios provinciales debían ser revisados en Roma antes de su publicación, para comprobar que su contenido estaba en sintonía con las disposiciones tridentinas. Esta medida supuso la aprobación romana de los concilios provinciales americanos, de los que luego hablaremos.

La intervención en América de Propaganda Fide.

El 6 de enero de 1622, en el contexto de las victorias españolas de la guerra de los Treinta Años (1618-1648), nació un nuevo dicasterio pontificio, la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, que tenía como objetivos la unión de los cristianos en Europa y la organización centralizada de las misiones en los ámbitos extraeuropeos. Desde el principio la congregación intentó diversas iniciativas en Indias, ya sea enviando memoriales, protestando ante determinadas

2 Sobre todo por la bula *Romanus Pontifex* (1455) de Nicolás V, ya citada

3 Orden militar portuguesa, heredera de los Templarios, aprobada por el papa Juan XXII en 1319.

interpretaciones del Patronato, o proponiendo nuevos campos misionales, pero casi siempre obtenía el rechazo por parte de la Corona española, celosa de sus prerrogativas.

En el ámbito brasileño, más éxito tuvo Propaganda Fide con la misión capuchina y de los oratorianos. Durante el periodo de dominio holandés en la región (1630-1654), un grupo de capuchinos franceses, apresados en alta mar por los holandeses, fue conducido a Pernambuco. Llegaron en 1642 y comenzaron a misionar en Pernambuco y Río de Janeiro. A partir de 1657, con autorización de Propaganda Fide, continuaron su labor sin obstáculos del Patronato. Sin embargo, fueron expulsados en 1701 por razón de la guerra entre Portugal y Francia. Con todo, Propaganda consiguió la vuelta a Brasil de capuchinos italianos en 1705.

También significativa es la obra de los oratorianos brasileños, apadrinada por Propaganda Fide. En 1671 se creaba el Oratorio de Olinda, y en 1674 Propaganda nombraba a su fundador prefecto de las misiones del Oratorio de Olinda. A partir de ese momento se multiplicaron las fundaciones de oratorianos en Brasil.

Seguramente las acciones más importantes de la congregación misionera en Hispanoamérica fueron los colegios de misiones, encomendados a los franciscanos observantes. Fueron creados por el papa Inocencio XI por medio del breve *Ecclesiae Catholicae* (16-10-1686). Se trataban de estructuras misionales en regiones de frontera que dependían directamente del ministro general de la Orden o de sus delegados —comisarios generales de la Nueva España, del Perú, o comisario general de Indias, residente en Madrid—. Antes de la independencia existían seis colegios en Nueva España, uno en Guatemala, dos en Colombia, dos en Bolivia, uno en Chile, dos en Perú, uno en Argentina, uno en Panamá, y uno en Venezuela. Como señala Vázquez Janeiro, los colegios de Propaganda cumplían dos funciones: renovar el impulso misionero, relajado a finales del siglo XVII, y estrechar los lazos de la Santa Sede con América (Vázquez Janeiro, 1992: 163-164).

2. Los Patronatos regio y la legislación eclesiástica española y lusitana.

2.1. La concesión pontificia del Patronato regio a Castilla y Portugal.

El derecho de Patronato se remonta a la época medieval y surge en el contexto de conquista de territorios a los infieles. El poder civil colabora con la Iglesia en la fundación y dotación de iglesias y lugares de culto, y recibe a cambio el derecho de presentación de los ministros. Al más alto nivel, los reyes cristianos obtienen el derecho de presentación de los candidatos para las sedes episco-

pales, aunque éstos vienen nombrados por el romano pontífice. También entra dentro de los derechos patronales la cuestión de la cesión de los diezmos, pero lo esencial siempre fue la presentación de los futuros obispos.

El precedente inmediato de la concesión del Patronato americano es la bula *Ortodoxae fidei* (13-12-1486) de Inocencio VIII, dirigida a Isabel y Fernando: en ella se concede expresamente el derecho de presentación de candidatos de las diócesis de Canarias, Granada y Puerto Real (Cádiz). Era la primera vez que el papa concedía expresamente el derecho de presentación. A pesar de los múltiples esfuerzos de los Reyes Católicos de conseguir de Alejandro VI la concesión del Patronato, no obtuvieron sino la bula *Eximiae devotionis* (15-11-1501), que otorgaba sólo los diezmos.

Fue bajo el pontífice Julio II que se consiguió la trascendental bula *Universalis Ecclesiae* (13-7-1508) en donde por fin Fernando el Católico consigue el derecho de presentación de los obispos americanos. El rey habría querido ampliar sus derechos a la concesión perpetua de los diezmos —como contrapartida a los gastos de la Corona para dotar las iglesias y pagar a los ministros— y a la capacidad de decidir los límites de las diócesis. De hecho los diezmos fueron concedidos en 1510 (bula *Eximiae devotionis*), si bien en 1512 Fernando redonó los diezmos a la Iglesia quedándose con una parte (Concordia de Burgos de 1512). Lo que nunca lograría la Corona española sería la capacidad de decidir los límites de las diócesis. En definitiva, la bula *Universalis Ecclesiae* es un documento clave en la legislación eclesiástica americana, pues concede el Derecho de Patronato, por el que los reyes españoles adquieren el derecho de presentar a los candidatos de las sedes episcopales (De la Hera, 1992: 72-74).⁴

Por lo que respecta a Portugal, ya Nicolás V, mediante las bulas *Dum diversas* (13-6-1452) y *Romanus pontifex* (8-1-1455), había concedido a Enrique el Navegante y a los reyes lusitanos la capacidad de erigir iglesias y otros lugares de culto en las tierras africanas, además de que les autorizaba a enviar misioneros, previo consentimiento de los obispos y superiores religiosos.

Pero la concesión explícita del Patronato portugués llegó con el papa León X, a través de sus bulas *Dum fidei constantiam* (7-6-1514) y *Praecelsae devotionis* (3-11-1514). Sobre todo en la *Dum fidei* se hace referencia al derecho de Patronato que tenía Portugal sobre todas sus conquistas, en África y en otras tierras, desde los dos últimos años y para el futuro. De hecho, ya en la erección del obispado de Funchal en Madera (12-6-1514), erigido cinco días después de la bula *Dum fidei*, se hace referencia al Patronato. Estas concesiones se

4 Nótese que en la Península, salvo Granada y Puerto Real, los monarcas españoles no conseguirían el derecho de presentación hasta 1753. El contexto misionero era la justificación última que había hecho posible las concesiones de la *Universalis Ecclesiae*.

repetirían con la bula *Dudum pro parte* (31-3-1516) en donde se otorgaba al rey portugués el Patronato universal sobre sus dominios. Más adelante, el pontífice Paulo III, al erigir la diócesis de Goa en la India el 3-11-1534 (bula *Aequum reputamus*), resumió todas las concesiones anteriormente hechas, «explicitando los deberes y los derechos de la Corona, estableciendo con ello fundamentos jurídicos y seguridades plenas para la pervivencia del patronazgo portugués» (Rubert, 1992: 40).

Como hemos señalado, la peculiaridad de la acción evangelizadora de Portugal era el monopolio de las órdenes militares en la acción misionera: sobre todo la Orden de Cristo, pero también la de san Benito de Avis, de ámbito cisterciense, y la de Santiago, regida por los agustinos. Pues bien, el rey portugués Juan III consiguió del papa Julio III la unión perpetua de las tres órdenes a la Corona (bula *Praeclara carissimi*, de 30-12-1551), de forma que los monarcas lusitanos podían servirse libremente de los cuantiosos bienes de las citadas órdenes (Mateos, 1962). Sin embargo, en el Patronato portugués, a diferencia del español, no había expresa obligación de enviar evangelizadores a las tierras de misión.

2.2. La ampliación unilateral del Patronato y el derecho eclesiástico español.

Con la bula *Universalis Ecclesiae* (1508) el papa había concedido a los reyes de Castilla el derecho de presentación de candidatos al episcopado. Pero no se contentó la Corona con ejercer este derecho, sino que fue ampliando notablemente su influjo jurídico sobre la Iglesia en Indias hasta la misma Independencia. Se suelen distinguir tres grandes periodos: el del Patronato regio, que inicia en 1508 y llega hasta la muerte de Felipe II (1598); el del Vicariato regio, que ocupa todo el siglo XVII, hasta la muerte del último rey de la casa de Austria, Carlos II (1700); y el de Regalismo borbónico, típico de la casa de Borbón que dura todo el siglo XVIII hasta la independencia. El sistema vicarial se basaba en la concepción —jamás admitida por Roma— de que las bulas alejandrinas habían hecho de los reyes españoles una suerte de vicarios del papa, y que por tanto gozaban de amplísimas facultades en el terreno eclesiástico. El regalismo dieciochesco llegaba incluso más allá, manifestando que al rey, por virtud divina, inherente a su condición y no por delegación pontificia, le correspondía el gobierno de la Iglesia en Indias, excepto en las cuestiones estrictamente sacramentales o de conciencia.

Resulta así lógico que, desde el primer momento, se fue creando un importante *corpus* legislativo eclesiástico dentro de las leyes de Indias, que fue marginando el poder jurisdiccional de Roma en América. Señalamos algunos hitos de particular interés: Carlos V se opuso en 1537 a que los obispos india-

nos participaran en el concilio de Trento. Un año después creó el denominado *Pase regio*, por el que todo documento pontificio debía contar con la aprobación civil antes de circular en Indias. Por su parte Felipe II solicitó al papa Pío IV la dispensa para los preladados indianos de realizar la *visita ad limina*, y en lo que se refiere a los concilios provinciales dispuso, en 1560 y 1585, que sus actas debían ser enviadas al Consejo de Indias para su revisión y que los virreyes debían velar porque las disposiciones conciliares no menoscabaran el Patronato regio⁵. El mismo monarca, el cuatro de julio de 1574 dio una importante Ordenanza que pretendía regular el sistema de nombramientos eclesiásticos en Indias: el rey podía proveer de todos los beneficios eclesiásticos en Indias, no sólo de los obispos; además el monarca, ayudado de sus virreyes o vicepatronos, podía erigir todos los lugares de culto y hospitales. Se determinaba que para cubrir los puestos eclesiásticos vacantes se debía constituir un colegio examinador que debía preferir los letrados a los iletrados y los que habían ejercido oficios en la Península a los que no (Borges Morán, 1999: 99).

En el siglo xvii el derecho eclesiástico de la monarquía hispana se fijó en la famosa *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, mandada publicar en 1681 por Carlos II, que, en realidad, reflejaba toda la legislación anterior de los Austrias, en la vigilia del cambio dinástico. El libro I de la *Recopilación* está íntegramente dedicado a temas eclesiásticos, repartidos en 24 títulos.

Durante la época de los Borbones quizás el fenómeno jurídico eclesiástico más destacado —además de la expulsión de los jesuitas (1767)— fue la real cédula de Carlos III de 21 de agosto de 1769, conocida como *Tomo regio*, en donde el monarca hacía hincapié en sus regalías y se disponía a provocar un movimiento de reforma eclesiástica en Indias a través de la celebración de diversos concilios provinciales, cuyas líneas maestras dependían del propio monarca. En cierto sentido, el *Tomo regio* es el máximo representante de la intromisión del poder civil en la Iglesia en América, tan característico de la monarquía borbónica.

Si se desea hacer un balance del Patronato real español en América, la conclusión no puede sino ser ambigua: de una parte, se produjo un sincero y oneroso esfuerzo por parte de la monarquía por construir la Iglesia en Indias por medio del envío y mantenimiento de misioneros y la construcción y dotación de lugares de culto. Este esfuerzo hubiera sido impensable, sea por motivos económicos o por voluntad eclesial, en la Sede apostólica, gobernada en 1492 por un Alejandro VI poco preocupado por organizar directamente la evangelización en las nuevas tierras. Cuando los pontífices posttridentinos quisieron intervenir directamente en América —el caso de san Pío V (1566-1572) es paradigmáti-

5 Cf. Reales cédulas de 31-8-1560 y de 13-5-1585, que pasaron a la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* de 1681, Libro 1, tít. 8, leyes 2 y 6.

co— o la Congregación de Propaganda Fide intentó desde 1622 desarrollar allí una labor, encontraron una monarquía fuertemente encastillada en los derechos patronales, que hacía frente a las pretensiones romanas. Es decir, que el Patronato permitió en la línea efectiva la implantación de la Iglesia en Indias, aunque la sometió a un fuerte control político, que creció con el tiempo y que en el siglo XVIII llegó a ser asfixiante.

2.3. El ejercicio del Patronato en Brasil.

Como en el caso español, los monarcas lusitanos, una vez concedido el Patronato por el papa León X en 1514, se empeñaron en ampliar constantemente sus prerrogativas eclesiásticas. De gran importancia resulta el reinado de Juan III (1521-1557): en 1532 creó la Mesa de Conciencia y Órdenes, organismo civil que coordinaba la regulación de la Iglesia y las Órdenes militares de Cristo, Avis y Santiago en Ultramar. Además promovió la incorporación de los recién fundados jesuitas, que llegaron a Brasil en 1549. Finalmente, consiguió del papa Julio III la bula *Preaeclara* (30-7-1551) por la que concentraba perpetuamente en la persona del rey el maestrazgo de las Órdenes militares.

La figura del rey portugués, como en España, fue adquiriendo los perfiles de un vicario del papa e incluso de un pastor eclesiástico. Un caso extremo de reconocimiento de estos rasgos cuasi-sacerdotales lo tenemos en una carta pastoral del obispo de Olinda Tomás da Encarnação Costa Lima (1774-1784), típico ejemplo de obispo ilustrado, admirador del marqués de Pombal y enemigo de los jesuitas, que afirmaba: «Él [el rey], como gran maestro de la Orden de Cristo y pastor nuestro y prelado [...] Nosotros somos sus vicarios y coadjutores» (Rubert, 1992: 42, nota 5). Por lo que se refiere a la jurisdicción de la Orden de Cristo, se produjo un contencioso con los obispos en 1619, cuando la Mesa de Conciencia y Órdenes emanó un *Definitorio de la Orden de Cristo*, que daba la total independencia de la Orden respecto a los obispos. La cuestión se resolvió con Juan IV en 1646, ya en época del gobierno directo de Portugal, que especificó que el Patronato regio había heredado la jurisdicción de la Orden de Cristo, de forma que los obispos eran los legítimos conductores de la Iglesia en Brasil.

Como en el caso español, el Patronato portugués en Brasil fue esencial para organizar la Iglesia en aquellas tierras. Poco a poco los derechos patronales fueron aumentando hasta llegar en el siglo XVIII a los extremos del regalismo borbónico.

Otro problema es el de las sedes vacantes. Si el aspecto de las largas vacancias es importante en el caso de la América española, en Brasil los períodos de sede vacante son muy notables, debido a múltiples factores —personales de los prelados, épocas de menor interés en los reyes, largas distancias, presencia de tropas extranjeras en el litoral, etc.—.

3. La implantación de las diócesis.

3.1. Las estructuras diocesanas hispanoamericanas.

Como en Canarias y en Granada, en América los Reyes Católicos tuvieron desde el principio la idea de que la acción de la Iglesia debía girar en torno a la figura de los obispos. Una vez conseguidas las bulas de 1493, Fernando e Isabel —fallecida en 1504—, no cejaron hasta conseguir el Patronato en 1508, como hemos visto. Muy significativa es la negativa de Fernando de aceptar la bula de Julio II *Illius fulciti praesidio* (15-11-1504) por la que se creaba nada menos que una provincia eclesiástica en la isla Española: la sede metropolitana de Yaguata y las sufragáneas de Magua y Baynúa. Como en la bula no se contemplaba la concesión del Patronato sencillamente el rey se opuso a la creación de unas diócesis sin su derecho de presentación. Sólo después de la concesión del Patronato por la bula de Julio II *Universalis Ecclesiae* (1508) se inició el proceso regular de presentación de obispos y de creación de diócesis (Castañeda y Marchena, 1992: 157-185).

a. *El inicio (1511-1546)*. Abarca desde la erección de las primeras diócesis efectivas en 1511, hasta la creación de las tres primeras provincias eclesiásticas americanas en 1546. Hasta esta fecha, todas las diócesis indianas tenían Sevilla por metrópoli, de la que recibían los modelos litúrgicos y legislativos.

Diócesis	Erección	Rey	Papa
Santo Domingo	13-7-1511	Fernando el Católico	Julio II
Concepción de la Vega ⁶	13-7-1511	Fernando el Católico	Julio II
S. Juan de Puerto Rico	13-7-1511	Fernando el Católico	Julio II
Sta. M ^a Antigua del Darién ⁷	28-8-1513	Fernando el Católico	León X
Jamaica	29-1-1515	Fernando el Católico	León X
Cuba	11-1-1517	Carlos V	León X
Tlaxcala-Puebla ⁸	24-1-1517	Carlos V	León X
Tierra Florida ⁹	1-12-1520	Carlos V	León X
México	2-11-1530	Carlos V	Clemente VII
Nicaragua	26-2-1531	Carlos V	Clemente VII
Coro-Venezuela	21-5-1531	Carlos V	Clemente VII
Comayagua	6-11-1531	Carlos V	Clemente VII

6 En 1527 desapareció como diócesis y se unió a Santo Domingo.

7 Después llamada Panamá.

8 En un primer momento llamada la Carolense, sin lugar determinado. Con la conquista de México se fijó su sede en la ciudad indígena de Tlaxcala, y en 1539 se trasladó la sede en forma definitiva a la ciudad española de Puebla de los Ángeles.

9 Las grandes dificultades encontradas por los españoles para asentarse en la región hicieron de esta erección un documento sin valor efectivo.

Santa Marta	10-1-1534	Carlos V	Clemente VII
Cartagena	24-6-1534	Carlos V	Clemente VII
Guatemala	18-12-1534	Carlos V	Pablo III
Oaxaca	21-6-1535	Carlos V	Pablo III
Michoacán	11-8-1536	Carlos V	Pablo III
Cuzco	8-1-1537	Carlos V	Pablo III
Chiapas	20-3-1539	Carlos V	Pablo III
Lima	13-5-1541	Carlos V	Pablo III
Quito	8-1-1546	Carlos V	Pablo III

La sola enumeración de estos datos resulta muy elocuente y demuestra: a pesar de las evidentes limitaciones, el sistema patronal hizo posible, con la colaboración de la Santa Sede, la creación de un número muy elevado de obispados, dependientes de la sede de Sevilla, que seguían muy de cerca las fechas de ocupación y conquista de los territorios americanos.

b. *El periodo constitucional (1546-1564)*. El pontificado de Pablo III (1534-1549) resultó trascendental para América. Además de otras intervenciones importantes, el 12 de febrero de 1546 creaba las tres primeras provincias eclesiásticas en América. Las hasta entonces diecinueve diócesis dependientes de Sevilla se articularon en torno a los tres centros políticos de las Indias españolas:

Santo Domingo, la primera diócesis americana, y desde 1511 sede de la Audiencia del mismo nombre, se convertía en la metropolitana del Caribe y norte de Venezuela, teniendo como sufragáneas Santiago de Cuba, Caracas y Puerto Rico.

México, capital del virreinato de la Nueva España, se constituía en sede metropolitana con las siguientes sufragáneas: Antequera de Oaxaca, Chiapas, Puebla-Tlaxcala, Guatemala, Michoacán, Comayagua y Nicaragua.

Lima, ciudad creada por los españoles y cabeza del inmenso virreinato del Perú (1542), era la nueva metropolitana de sudamérica española, con las siguientes sufragáneas: Panamá, Santa Marta, Cartagena, Cuzco y Quito.

Además Pablo III creó durante su pontificado dos sufragáneas de Lima: Popayán (1546) y Asunción del Paraguay (1547); y una de México: Guadalajara (1548). Así la Iglesia hispanoamericana, a la vigilia del concilio de Trento, contaba con tres provincias eclesiásticas y veintiuna diócesis extendidas por toda la geografía ocupada por los españoles.

El papa Julio III (1550-1555) sólo fundó en 1552 la diócesis de La Plata en Charcas (Bolivia), sufragánea de Lima.

Con Pío IV (1559-1565), durante el último periodo del concilio de Trento, se crearon cinco sedes que recuperaron el excesivo retraso en fundaciones: tres

sufragáneas de Lima: Santiago de Chile (1561), Imperial o Concepción (1564), y Santa Fe (1562), trasladada de Santa Marta. Y dos de México: Verapaz (1561) y Yucatán (1561). Antes de concluir el pontificado, Pío IV creó una nueva provincia en Sudamérica, situando la sede arzobispal en Santa Fe de Bogotá (1564), de la que pasaban a depender Cartagena, Popayán y Santa Marta¹⁰. La nueva provincia suponía un respiro para la demasiado extensa provincia peruana, y una mayor coordinación pastoral en la región de la actual Colombia.

Al final de este período, que termina significativamente con el concilio de Trento —sancionado por Pío IV en 1564— se tiene la impresión de unas estructuras eclesiásticas muy articuladas: cuatro provincias eclesiásticas en el Caribe, centroamérica, noroeste de sudamérica y la región suroccidental.

c. *El período de estancamiento (1564-1605)*. Resultado de las tensiones entre la monarquía española y el papado al finalizar Trento, es el ritmo escuálido de erecciones diocesanas a partir de este momento. Pío V sólo erigió la diócesis de Córdoba de Tucumán (1570) sufragánea de Lima. Gregorio XIII creó dos diócesis peruanas en 1577: Arequipa y Trujillo, pero ya el año siguiente Felipe II pidió la anulación. A partir de 1570, y hasta 1605, no se crean nuevas diócesis en la América española¹¹.

También es cierto que ya a finales del siglo xvi el ritmo expansivo de España en América había decrecido tras el imponente esfuerzo realizado. En 1573 Felipe II había decretado el final de las conquistas armadas. La impresión que se tiene es que a finales del 500 más que fundar nuevas sedes, lo que hacía falta era llenar de vida eclesial las numerosas diócesis existentes.

d. *Las fundaciones de Pablo V (1605-1620)*. En el pontificado de Pablo V (1605-1621) se reactivan las fundaciones. Este pontífice crea tres diócesis en 1605: La Paz, Santa Cruz de la Sierra y Huamanga (hoy Ayacucho). En 1607 recreó de nuevo dos diócesis sufragáneas de Lima: Arequipa y Trujillo. Luego erige en 1609 una nueva provincia eclesiástica, la de Charcas-La Plata (actual Bolivia), con tres sufragáneas separadas de Lima: Córdoba de Tucumán, Santa Cruz de la Sierra y La Paz. Finalmente, en 1620, erigió las diócesis de Buenos Aires, dependiente de Charcas; y Durango, sufragánea de México. Así pues, al igual que su predecesor Pablo III, Pablo V erigió un número elevado de diócesis americanas y completó el cuadro jerárquico existente. Esta configuración iba a perdurar por más de un siglo.

10 Había sido suprimida en 1562 por la creación de la diócesis de Santa Fe, pero volvió a erigirse con la fundación de la nueva provincia eclesiástica.

11 No tenemos en cuenta las diócesis filipinas. La diócesis de Manila fue creada en 1578 como sufragánea de México. En 1595 se constituye sede arzobispal de la provincia filipina, con las sufragáneas de Nombre de Jesús en Cebú y Nueva Cáceres y Nueva Segovia en Mindanao.

e. *Las estructuras diocesanas del siglo XVIII (1743-1793)*. La primera novedad de esta centuria es la creación por parte de Benedicto XIV de la provincia eclesiástica de Guatemala en 1743, que se surtió de tres sufragáneas de México: Comayagua, Chiapas y Nicaragua, articulando así la región centroamericana. Tenemos que esperar hasta 1769 para encontrar una nueva diócesis, la de Cuenca, en el actual Ecuador, creada por Clemente XIII, aunque en realidad sólo fue nombrado el primer obispo en 1786, bajo Pío VI.

El largo pontificado de Pío VI (1775-1799), el papa que murió prisionero de los revolucionarios franceses y últimos de los pontificados de los que nos ocuparemos, fue de nuevo muy fecundo en fundaciones diocesanas. Además de la ya citada sede de Cuenca, Pío VI creó las siguientes sedes: Linares (1777), sufragánea de México; Mérida de Maracaibo (1778), sufragánea de Santa Fe; Sonora (1779), sufragánea de México; La Habana (1787), sufragánea de Santiago de Cuba; y Santo Tomé de la Guayana en Venezuela (1790), sufragánea de Santo Domingo¹².

Como balance retrospectivo, el cuadro institucional de las diócesis americanas en 1800 es el siguiente:

i) Provincia de Santo Domingo (1546): Santo Domingo, Santiago de Cuba, Caracas, Puerto Rico, La Habana y Santo Tomé de Guayana; ii) Provincia de México (1546): México, Antequera de Oaxaca, Puebla-Tlaxcala, Michoacán, Guadalajara, Yucatán, Durango, Linares y Sonora; iii) Provincia de Lima (1546): Lima, Panamá, Cuzco, Quito, Asunción del Paraguay, Santiago de Chile, Córdoba de Tucumán, Arequipa, Trujillo, Huamanga, Concepción, Cuenca; iv) Provincia de Santa Fe (1564): Santa Fe de Bogotá, Cartagena, Popayán, Santa Marta, Mérida de Maracaibo; v) Provincia de Chacras (1609): Charcas-La Plata, Córdoba de Tucumán, Santa Cruz de la Sierra, La Paz, Buenos Aires; vi) Provincia de Guatemala (1743): Guatemala, Comayagua, Chiapas, Nicaragua.

3.2. Las estructuras eclesiásticas lusitanas en Brasil.

El desarrollo organizativo de la Iglesia en Brasil es extraordinariamente elemental, si lo comparamos con el de la Corona española.

a. *Hasta 1551*. Aunque Brasil fue descubierto en 1500, en realidad la obra evangelizadora apenas estaba organizada en 1514, cuando Julio II creó la diócesis de Funchal (Madera) sufragánea de Lisboa y a cuyo territorio pertenecía el Brasil.

12 Mención aparte merece la diócesis de Nueva Orleans, creada en 1793, cabeza de la región de Luisiana; en 1803, después de retornar a la Corona francesa, el territorio se incorporó ya definitivamente a los actuales Estados Unidos de América.

En 1534 Funchal llegaba a ser sede arzobispal, siendo la cabeza de la mayor provincia eclesiástica de la historia¹³.

b. *De 1551 a 1676, el Brasil "unidiocesano"*. En 1551 el papa Julio III creaba la primera sede episcopal brasileña, San Salvador de Bahía, que quedaría como única hasta 1676. La diócesis venía sustraída al territorio de Funchal, y pasaba a depender directamente del arzobispado de Lisboa. La pequeña ciudad y alrededores de Salvador de Bahía dependían directamente del prelado de San Salvador, mientras que en el resto del Brasil actuaba éste como comisario apostólico, en tanto se creaban nuevas diócesis.

Una importante novedad institucional fue la creación, por Gregorio XIII, de lo que enseguida pasó a llamarse prelatura de Río de Janeiro (1575), que no era todavía diócesis, pero sí una nueva circunscripción eclesiástica con jurisdicción propia y localizada en la sede del gobierno portugués de las capitanías del sur.

Desde 1580, y hasta 1640 Brasil, como todos los territorios portugueses, pasó a depender de la Corona española, aunque se mantuvo una gran autonomía en las tierras lusitanas. Durante este período el rey Felipe III de España y II de Portugal solicitó al papa, a petición del obispo de Bahía, la creación de una prelatura para las regiones del norte. Paulo V respondió en 1611 con la erección de la prelatura de Pernambuco, con sede en Paraíba. Sin embargo, la nueva circunscripción creó enseguida problemas con la jurisdicción de la diócesis de Bahía y el rey acabó solicitando la supresión de la prelatura, que se verificó en 1624. No hay que perder de vista que toda la región del nordeste se encontraba sometida a gran inestabilidad merced a la presencia holandesa durante el período 1624-1654.

En 1640, con la vuelta a la Corte de Lisboa de las posesiones portuguesas, tras una larga guerra, se abrió un período crítico en la provisión de sedes episcopales; la Santa Sede, presionada por España, se negó por un tiempo a aceptar los candidatos episcopales propuestos por los nuevos reyes portugueses. El resultado es que la única sede brasileña, Bahía, experimentó un larguísimo período de sede vacante de 1649 a 1672.

c. *La articulación diocesana del Brasil colonial (1676-1745)*. Después de no pocas negociaciones, el papa Inocencio XI, mediante la bula *Inter Pastoralis officii curas* (16-11-1676) instituyó la primera provincia eclesiástica brasileña. A la archidiócesis de Bahía se le añadían las sufragáneas creadas con esa mis-

13 De Funchal dependían las diócesis de Goa (India), Angra (Azores), Santo Tomé y Cabo Verde (África), además del territorio de Brasil, aún sin diócesis.

ma fecha de Río de Janeiro y Olinda¹⁴. En 1677 se creó la nueva diócesis de São Luis de Maranhão, en el norte, pero se la hizo depender directamente de Lisboa.

En el siglo XVIII se produjeron muy importantes novedades institucionales. Por fin el territorio brasileño era objeto de una atención especial en la Corona portuguesa. Ya en 1720 Clemente XI creaba en la desembocadura del río Pará, frente a la isla de Marajó la diócesis de Belém do Pará, cuyo territorio venía sustraído a la diócesis de Maranhão, y también dependía directamente de Lisboa. Si se contempla el mapa de la región, se observa que todas las sedes se localizan en el litoral.

Benedicto XIV el seis de diciembre de 1745 erige por primera vez diversas circunscripciones eclesiásticas en el interior, que venían a cubrir la necesidad de atender pastoralmente a las poblaciones ingresadas desde fines del siglo XVII en busca del oro de las minas de la meseta central. Las nuevas diócesis son São Paulo y Mariana, en la zona minera, a las que hay que añadir dos prelaturas en la región interior: Goiás y la prelatura del Mato Grosso, con sede en Cuiabá.

Así termina la división eclesiástica del Brasil, antes de la Independencia, estructurada en una sola provincia eclesiástica, con San Salvador de Bahía como capital, seis obispados y dos prelaturas. La impresión que se obtiene es un desarrollo excesivamente lento de las instituciones, merced quizás al carácter marginal de Brasil en el imperio portugués al menos hasta el siglo XVIII.

4. Las legislaciones eclesiásticas en Iberoamérica.

Para hacer frente a los grandes desafíos de la evangelización de los nuevos territorios, para defender a los indígenas en sus derechos, para llevar a cabo la pastoral con los españoles, mestizos y negros, en la América virreinal se generó paulatinamente un riquísimo corpus eclesiástico, sólo en parte similar a la legislación europea. En la América hispana, las complejas estructuras eclesiásticas permitieron la reunión de bastantes sínodos y concilios provinciales. En Brasil se reunieron algunos sínodos, pero no se conoce ningún concilio. En ambas regiones, diversos obispos emanaron importantes instrumentos legislativos.

4.1. Los concilios provinciales de Hispanoamérica.

Gracias a la creación de las primeras provincias eclesiásticas en 1546, los diversos arzobispos pudieron convocar a sus sufragáneos para decidir conjuntamente

14 Incluso en 1679 se añadieron a la provincia eclesiástica de Bahía dos sedes africanas: Santo Tomé y Angola.

las líneas preceptivas de la acción pastoral. El concilio de Trento había decretado la celebración de concilios provinciales cada tres años, lo cual era, a todas luces, impracticable en América por las inmensas distancias. De hecho Gregorio XIII amplió el plazo para Indias en siete años, y Pablo V en doce. Tampoco se consiguió llegar a esa periodicidad —como en el resto de la catolicidad—, pero sí se llevaron a cabo quince concilios en la época virreinal.

a. *Concilios de la provincia peruana.* Tras la constitución de la provincia peruana en 1546, el arzobispo de Lima Jerónimo de Loaysa (1541-1575), dominico, convocó y presidió el *I concilio limense* (1551-1552), al que no acudió ninguno de los prelados sufragáneos. La asamblea emanó 40 constituciones para los naturales y 82 para los españoles. Los principales temas tratados fueron: uniformidad doctrinal en la catequesis; catecumenado mínimo de un mes; insistencia en el testimonio de vida de los misioneros; erradicación de los cultos idolátricos; modo de administrar el bautismo; atención religiosa a los españoles (Martínez Ferrer y Alejos Grau, 1999: 118-130).

Tras el concilio de Trento, Loaysa convocó el *II concilio limense* (1567-1568), al que ya pudieron asistir los prelados de Charcas, Quito y La Imperial de Chile. Sus decretos, muy extensos, ocupan 132 constituciones acerca de los españoles y 122 acerca de los indios. Se trataba de asumir la legislación eclesiástica tridentina y aplicarla al territorio sudamericano, contando con la tradición legislativa existente. Se introdujeron algunas novedades en la pastoral sacramental¹⁵. La importancia fundamental del concilio es ser la base de la siguiente asamblea conciliar (Saranyana y Alejos Grau, 1999: 141-143).

Tres meses después de entrar en Lima convocó para el año siguiente y presidió el arzobispo santo Toribio de Mogrovejo (1580-1606) el magno *III concilio limense* (1582-1583). Asistieron los obispos de Quito, La Imperial de Chile, Cuzco, Tucumán, Charcas y La Plata. La asamblea realizó una síntesis de lo anteriormente legislado en el Perú y de las disposiciones tridentinas, insistiendo sobre el acceso de los naturales a los sacramentos —excepto la ordenación sacerdotal— y la preparación de los ministros (Luque Alcaide y Saranyana, 1992: 189-197).

De gran importancia fueron los instrumentos pastorales del concilio, obligatorios en toda la provincia: una *Doctrina cristiana* breve, un *Catecismo mayor* para los más capaces, un *Catecismo por sermones* muy útil para los predicadores, y un *Confesionario* para los curas de indios. El concilio recibió las aprobaciones

15 Los indios bautizados debían recibir la confirmación. El confesor de indios debía conocer las lenguas de sus feligreses, rechazando el recurso al intérprete como praxis habitual. Los indios no debían recibir la ordenación sacerdotal. (Ya algunos mestizos habían recibido la ordenación). Los matrimonios entre hermanos no eran legítimos, pero sí los celebrados entre parientes de segundo grado.

romana (1588) y civil (1591) y antes de acabar el siglo estaban publicados los decretos y todos estos instrumentos pastorales. Todo este *corpus limense* —de gran calidad jurídica, teológica y pastoral— fue, en la práctica, la guía pastoral de la Iglesia en sudamérica hasta que en 1899 los obispos se reunieron en Roma para celebrar un Concilio Plenario Latinoamericano.

En 1591 santo Toribio celebró el *IV concilio limense*, al que acudió sólo el prelado de Cuzco. Más adelante presidió el *V concilio limense* (1601), con la asistencia de los prelados de Quito y Panamá. Estas dos asambleas, muy poco importantes en comparación con el III limense, recomendaron la ejecución de lo establecido en Trento y en el concilio de 1582-83.

Hay que esperar al último tercio del siglo XVIII hasta un nuevo concilio. En 1772 el arzobispo Diego de Parada (1762-1779) presidía el *VI concilio limense*, de sabor fuertemente regalista y antijesuita. Asistieron los obispos de Concepción y de Santiago de Chile, Cuzco y Huamanga. Se trataba de obedecer al monarca Carlos III que, en el ya aludido *Tomo regio* de 1769, prescribía la celebración de concilios provinciales en América. Los temas principales fueron el régimen de los seminarios, donde los prelados eran favorables a la presencia de indios, mestizos y mulatos; la vida de las monjas en los conventos y las doctrinas morales probabilistas. Tras la clausura del concilio algunas tensiones con la corte de Madrid primero, y la difícil coyuntura para el papado después, hicieron que nunca fuera aprobada la asamblea (Egaña, 1966: 826-830).

b. *Concilios de la provincia mexicana*. A partir de 1555 inicia la serie de cuatro concilios de la época española. El *I concilio mexicano* (1555) fue convocado y presidido por el arzobispo Alonso de Montúfar (1553-1572), dominico. Asistieron también los prelados de Michoacán, Tlaxcala, Chiapas y Oaxaca. El fruto del concilio son 93 capítulos que se ocupan de una amplia temática pastoral, tanto de españoles como de naturales. Respecto a los curas de indios, se dispone que deben conocer sus lenguas, no exigir salarios abusivos ni entrometerse sin necesidad en sus poblaciones. Los naturales, mestizos o mulatos no pueden recibir el orden sacerdotal. Sí se prevé que algunos indígenas instruidos puedan enseñar la doctrina a sus congéneres, en ausencia de ministros. Respecto a las costumbres de los indios, prescribe la vigilancia sobre sus bailes, para evitar resabios idolátricos, y recomienda la reducción de los naturales en poblados, con el fin de civilizarlos y catequizarlos más fácilmente. Además, para facilitar el ministerio de los sacerdotes, el concilio promovió la impresión de un *Manual de sacramentos* (1556) (Martínez Ferrer y Alejos Grau, 1999: 112-113).

También bajo el arzobispo Montúfar se celebró el *II mexicano* (1565), para aplicar en Nueva España el recién concluido concilio de Trento. Asistieron los

sufragáneos de Chiapas, Tlaxcala, Yucatán, Guadalajara y Oaxaca. Se ratificaron las constituciones del I mexicano, salvo en algunos puntos de derecho matrimonial renovados en Trento. Se prestó atención a la formación personal de los sacerdotes y se trató de defender a los indios de algunos abusos. En el concilio se hicieron públicos siete breves del papa Pío IV sobre privilegios a los naturales y otras materias (Saranyana y Alejos Grau, 1999: 137-140).

Con todo, la asamblea eclesiástica más importante en México durante el período hispano es el *III concilio mexicano* (1585). Presidido por el arzobispo Pedro Moya de Contreras (1573-1591), contó con la presencia de los obispos de Guatemala, Michoacán, Tlaxcala, Yucatán, Guadalajara y Oaxaca. Sus decretos se articulan en cinco libros y suponen un corpus legislativo muy completo y estructurado, pues integra una serie de concilios americanos y europeos, muchos de los cuales habían ya aplicado el concilio de Trento. Los decretos apuntan a la creación de un clero secular bien seleccionado y bien preparado, unido al propio obispo y conecedor de las lenguas indígenas, caso de ejercer ministerio entre indígenas. Los obispos son urgidos a activar una intensa vida de piedad personal, y ser celosos cumplidores de los decretos tridentinos (Martínez Ferrer, 1999: 181-203). La pastoral con los indígenas recoge lo legislado anteriormente por el I mexicano, con una gran novedad: se abre la puerta a la ordenación sacerdotal de indios, mestizos y mulatos, aunque «con gran cuidado»¹⁶.

Muy importantes son los diversos instrumentos pastorales ideados por el III mexicano, en la línea de lo dispuesto también en el III limense. Se redactó un *Directorio para confesores y penitentes*, cuyo autor principal es el jesuita Juan de la Plaza (1527-1602), un *Catecismo mayor* y otro *menor*, y un ritual (Durán, 1992: 317-352; Martínez Ferrer, 1998: 262-264).

El último concilio mexicano del período virreinal fue el *IV mexicano* (1771). Presidido por el arzobispo Antonio Lorenzana y Butrón (1766-1771), acudieron los prelados de Oaxaca, Yucatán, Puebla y Durango. Se trata de uno de los concilios regalistas originados por el citado *Tomo regio* (1769) de Carlos III. A pesar de su fuerte sabor antijesuítico —el concilio escribe al papa pidiendo la supresión de la Compañía de Jesús— y regalista, el IV concilio planteó una legislación eclesiástica muy rica, basada en la renovación del III concilio mexicano¹⁷. Sin embargo, jamás fue aprobado ni por la Santa Sede ni por la Corona española, de forma que la provincia eclesiástica mexicana

16 En realidad, los prelados mexicanos habían dispuesto que los no españoles no debían recibir la ordenación sacerdotal. Sin embargo, al llegar a Roma la documentación del concilio, se pidió que no se cerrara la puerta a las ordenaciones de indios, mestizos y mulatos. A partir de la publicación de los decretos del III mexicano en 1622, «la ordenación sacerdotal de los indios comenzó a no ser tan rara» (Olaechea Labayen, 1992: 269).

17 También emanó un *Catecismo*, basado en el del III mexicano.

llegó a la Independencia con el cuerpo legal del III concilio de 1585 (Zahino Peñafort, 1999).

c. *Concilio de Santo Domingo (1622-1623)*. Se trata del único concilio celebrado en la provincia dominicana. Convocado y presidido por el arzobispo Pedro de Oviedo Falconi (1621-1628), con la asistencia de los obispos de Puerto Rico y Coro. Además de incorporar la legislación de Trento a la provincia, los decretos se detienen en lo referente a la evangelización de los esclavos negros —abundantes en la región— y de los indios de Venezuela. Se prescribe una absoluta prohibición a la ordenación de indios, negros y mulatos. Por otra parte, se explicitan diversas medidas pastorales para suavizar las exigencias eclesiásticas de los negros, y se procura defender a indios y africanos de abusos. Se llega también a valorar positivamente algunos usos matrimoniales de los indígenas. Aunque hubo una aprobación de la Corona, la Santa Sede nunca aprobó este concilio (Martínez Ferrer, 1999: 208-212).¹⁸

d. *Concilios de la provincia de Santa Fe de Bogotá*. A pesar de que ya en 1576 el arzobispo Luis Zapata de Cárdenas había intentado convocar un concilio, éste no fue una realidad hasta que en 1625 el arzobispo Hernando Arias de Ugarte (1617-1625) presidió el *I concilio de Santa Fe de Bogotá*. De los sufragáneos asistió solamente el obispo de Santa Marta. Se ocuparon de la evangelización de los indios en las minas y telares, y se dictaron medidas para las visitas pastorales. Se dispuso que se publicara un catecismo para toda la provincia, traducido a las diversas lenguas indígenas, siguiendo el concilio de Trento. Los decretos no fueron operativos, al no recibir la sanción pontificia (*Ibid.*: 212-213).

En plena época regalista, el arzobispo Agustín Manuel Camacho (1770-1774) convocó un concilio provincial para 1774, al que no llegó a asistir ningún sufragáneo, ni el propio arzobispo por muerte.

e. *Concilios de la provincia de Charcas - La Plata*. En 1629 Hernando Arias de Ugarte, que venía de la sede novogranadina de Santa Fe, presidió como arzobispo de Charcas (1626-1628) el *I concilio provincial de Charcas* (1629). Asistieron los sufragáneos de Santa Cruz de la Sierra, Asunción del Paraguay y Buenos Aires. Respecto a la catequesis con los naturales, se hizo hincapié en el dogma de la creación y en la expresa reprobación de la idolatría. Toma partido en la defensa de los indígenas frente a las expediciones punitivas contra ellos. Hay diversas referencias a los concilios II y III de Lima y III de México. En lo

18 Seguramente la Congregación del Concilio habría suavizado las prescripciones tan restrictivas del concilio sobre la ordenación de indios, negros y mulatos, como hizo en el III mexicano.

referente a la legislación general no específica de América, sigue de cerca el concilio de Trento. Por desgracia, tampoco en esta ocasión se consiguió la aprobación romana del concilio (*Ibid.*: 213-219)

En 1774 el arzobispo Pedro de Argandoña convocó y presidió, en cumplimiento de lo establecido en el *Tomo regio*, el *II concilio provincial de Charcas*, con la asistencia de cuatro sufragáneos: La Paz, Santa Cruz de la Sierra, Tucumán y Buenos Aires. Como en otros concilios regalistas, se trató, por un lado, de renovar la legislación eclesiástica general; y por otro, se combatió decididamente cualquier rasgo de «laxitud moral» en la praxis del confesionario, supuesta herencia de la Compañía de Jesús, expulsada en 1767. Tampoco en este caso Roma aprobó el texto conciliar (Egaña, 1966: 904).

Debido a que sólo los concilios III de Lima (1582/83) y México (1585) obtuvieron la doble aprobación pontificia y romana, son éstos los que, en la práctica, marcaron las pautas legislativas de la Iglesia hispanoamericana.

5. *La legislación eclesiástica en Brasil.*

La modesta articulación diocesana del Brasil portugués no dio lugar a una gran producción legislativa. Los primeros ordenamientos canónicos que se aplicaron fueron las constituciones del obispado de Funchal —creado en Madera en 1514—, redactadas y publicadas por el primer obispo Diego Pinheiro. Cuando Funchal llegó a ser archidiócesis, su primer prelado Martín de Portugal (1534-1547) emanó también unas constituciones para todo el arzobispado, que fueron la base legislativa en Brasil hasta que en 1551 se erigió el obispado de Bahía.

Como hemos dicho, la diócesis de Bahía dependió hasta 1676 de la sede de Lisboa. Así desde 1551 recibió el importante corpus de las *Constituciones diocesanas del arzobispado de Lisboa*, promulgadas en 1536 por el arzobispo cardenal infante don Alfonso. Posteriormente, estas normas fueron ampliadas y mejoradas por los arzobispos lisboetas cardenal don Enrique (1564-1574) y don Miguel de Castro (1588). Concretamente, el obispo Castro, fiel ejecutor de las normas tridentinas, realizó una serie de iniciativas que encontrarían eco en el territorio brasileño: *Instrucción de curas* (1588), *II concilio provincial de Lisboa* (1589), *Ordo Missae* (1589), *Ceremonial* (1589), *Catecismo* (1590). Se trataban de óptimas normas jurídicas, pastorales y litúrgicas, pero no específicas para el mundo americano.

En Brasil, a falta de una provincia eclesiástica, algunos obispos dictaron normas particulares. Aunque no se conservan las actas, sabemos que Pedro Leitão,

segundo obispo de Bahía (1559-1573), convocó un sínodo y elaboró unas constituciones. Otro tanto realizó el también prelado de Bahía Constantino Barradas (1603-1618). También el primer prelado de Río de Janeiro, Bartolomé Simões Pereira (1577-1591), emanó unas constituciones, ampliadas posteriormente por Mateo da Costa Aborim (1606).

Tras la creación de la provincia eclesiástica de Bahía en 1676, hubo un intento, en 1707, de convocar un concilio provincial, promovido por el arzobispo Sebastián Monteiro de Vide (1702-1722). Desgraciadamente, por falta de asistencia de sufragáneos, la reunión se convirtió en un sínodo diocesano, que emanó, a pesar de todo, unas *Constituciones primeras del arzobispado de Bahía* (1707). Este cuerpo legal fue posteriormente incorporado en las restantes diócesis, convirtiéndose en la base canónica brasileña hasta la Independencia (Rubert, 1992: 44-47).

6. Las estructuras de las órdenes misioneras

6.1. En la América hispana.

a. *Franciscanos observantes*. Llegaron al Nuevo Mundo en 1493, y se convirtieron en la orden de mayor extensión y profundidad en el territorio americano (Borges Morán, 1992; Vázquez Janeiro, 1992: 156-163). En un nivel regional el conjunto de cabeceras se organizaron primero en las llamadas *custodias*, regidas por un custodio, que podían con el tiempo convertirse en provincias o sencillamente quedarse como custodias misioneras autónomas. Así existieron las provincias de Santa Cruz de la Española (1505), Santo Evangelio de México (1535), Doce Apóstoles del Perú (1553), San José de Yucatán (1564), San Antonio de Charcas (1565), Santa Fe del Nuevo Reino de Granada (1565), Santísima Trinidad de Chile (1565), San Pedro y San Pablo de Michoacán (1565), San Francisco de Quito (1565), Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala (1565), San Jorge de Nicaragua (1565), Santa Cruz de Caracas (1587), San Francisco de Zacatecas (1603), Santiago de Jalisco (1606), Santa Elena de Florida (1609) y Asunción del Río de la Plata (1612). Siendo las Custodias misioneras autónomas: San Carlos de Campeche (1549), San José de Tucumán (1565), San Salvador de Tampico (1569), Pánuco (1580), Conversión de San Pablo de Nuevo México (1616), Santa Catalina de Rioverde (1621), San Antonio del Parral (1714), Concepción de Nuevo México (1783), San Carlos de Sonora (1783), San Gabriel de California (1783), San Antonio de Nueva Vizcaya (1783), y Chiloé-Valdivia (1784).

b. *Dominicos*. Llegaron a Santo Domingo en 1510. Los conventos dominicos americanos, gobernados por un prior, dependieron al inicio de un vicario o dele-

gado de la provincia de España hasta 1518. Después de esa fecha pasaron a tener como superior un delegado de la provincia Bética. A partir de 1530 se constituyeron las provincias americanas independientes entre sí y sujetas al maestro general, residente en Roma.

A lo largo del período hispano se constituyeron diez provincias: Santa Cruz de las Antillas (1530), Santiago de México (1532), San Juan Bautista del Perú (1539), San Vicente de Chiapas y Guatemala (1551), San Antonino del Nuevo Reino de Granada (1551), Santa Catalina Mártir de Quito (1584), San Lorenzo Mártir de Chile, Tucumán y Río de la Plata (1588), San Hipólito Mártir de Oaxaca (1592), San Miguel y Santos Ángeles de Puebla (1656) y San Agustín del Río de la Plata (1724).

c. *Mercedarios*. Los religiosos de la Merced llegaron al Nuevo Mundo en 1493, aunque no se asentaron definitivamente hasta 1514. En un principio dependían de la provincia española de Castilla, hasta que en 1563 se decidió la creación de cuatro provincias americanas, dependientes del maestro general de la Orden: Cuzco, con los territorios de Cuzco, Charcas, y Río de la Plata; Lima, con las casas de los territorios de Lima, Quito, Popayán, Nuevo Reino de Granada y Panamá; Chile, con los conventos ya existentes y los por fundar hacia el sur; y Guatemala, con las casas de Guatemala, Chiapas, Honduras, El Salvador, Nicaragua y, temporalmente, México. Más adelante se crearon las provincias de Tucumán (1592), Santo Domingo (1607) México (1615) y Quito (1615) (Aparicio Quispe, 1992: 239-244).

d. *Agustinos*. Llamados hasta 1959 Ermitaños de San Agustín, llegaron a México en 1533. Cada convento venía gobernado por un prior, y cada provincia por un Prior provincial. Las provincias agustinas en América fueron seis: Santísimo Nombre de Jesús de México (1543), San Agustín del Perú (1551), San Miguel de Quito (1579), San Nicolás de Tolentino de Michoacán (1602), Nuestra Señora de Gracia del Nuevo Reino de Granada (1603) y San Agustín de Chile (1611).

e. *Jesuitas*. Aunque en Brasil estaban ya presentes desde 1549, en la América española sólo llegaron en 1566 a Florida, debido a la fuerte resistencia de la Corona de admitir nuevas órdenes en Indias. Hasta 1767, año de la expulsión, se extendieron por toda la geografía hispanoamericana. La estructura de las circunscripciones fue siempre más sencilla que las de los otros religiosos. Enseñada se constituían provincias que dependían directamente del Prepósito general de Roma. Existían también vice-provincias que dependían de una provincia matriz. Esta fue su estructura virreinal: provincia de Perú (1568), provincia de

México (1572), vice-provincia de Quito y del Nuevo Reino (1606), provincia del Paraguay (1606), vice-provincia de Chile (1624), provincia de Quito (1696), provincia del Nuevo Reino de Granada (1696).

f. *Capuchinos*. Llegaron al Nuevo Mundo en la región del Darién en 1647, y más establemente en Venezuela en 1647. Al contrario de las otras órdenes, la unidad básica de los capuchinos no fue el convento urbano, sino las residencias misionales. Estas residencias se estructuraban regionalmente no formando provincias sino misiones, autónomas entre sí y gobernadas por un prefecto, que dependía de un comisario general de Indias residente en Sevilla, que hacía de puente con el Ministro general, residente en Roma.

Los capuchinos crearon las siguientes misiones en América. Fuera de Venezuela las circunscripciones fueron Urabá-Darién-Chocó (1647-1672), y Luisiana (1772). Y en Venezuela, principal campo de acción: Cumaná (1657), Llanos de Caracas (1658), Trinidad y Guayana (1682)¹⁹. En 1694 se creó la misión de Santa Marta-Rioacha-Maracaibo, que en 1749 se desdobló en Maracaibo-Mérida-La Grita, y en Santa Marta-La Goajira-Riohacha. La última misión venezolana fue la de Alto Orinoco-Río Negro, creada en 1763 y suprimida en 1772.

6.2. En Brasil.

a. *Jesuitas*. Llegaron en 1549 a Salvador de Bahía con el gobernador general Tomé de Sousa. Sin duda fue la orden religiosa más importante en tierras brasileñas. La estructura local se componía de colegios, generalmente en el litoral; aldeas, en el interior, compuestas de indios —o de negros, que recibían el nombre de *quilombos*—; y haciendas. En 1553 quedó constituida la provincia jesuítica del Brasil. En 1615 se fundó la vice-provincia del Maranhão, al inicio dependiente de la provincia de Brasil y, a partir de 1727, provincia independiente. Los jesuitas fueron expulsados de Portugal y de las posesiones ultramarinas de Brasil en 1759.

b. *Carmelitas de la observancia*. Llegaron en 1580, y en 1584 inauguraron el convento del Carmen en Olinda. Siguieron también el sistema tripartito de conventos, aldeas y haciendas. Con casas en São Paulo, Río de Janeiro y Paraíba, en 1595 se constituyó la vicaría independiente de la orden en Brasil.

c. *Franciscanos de la Observancia*. Aunque la primera misa en Brasil la celebró el 26 de abril de 1500 el minorita Enrique Alvares de Coimbra, los francisca-

19 En 1714, con la pérdida de la soberanía española en la isla, acabó la presencia capuchina.

nos no se establecieron institucionalmente hasta 1585, en Olinda. Siguieron la estructura de conventos, aldeas y haciendas. Dependientes en un principio de la provincia de San Antonio de Portugal, ya antes de acabar el siglo XVI estaba constituida la custodia de San Antonio de Brasil. Tras la expulsión de los jesuitas ocuparon sus puestos de misión (Morales Padrón, 1988: 506-509; Rubert, 1992: 111-116; Villegas, 1992: 257).

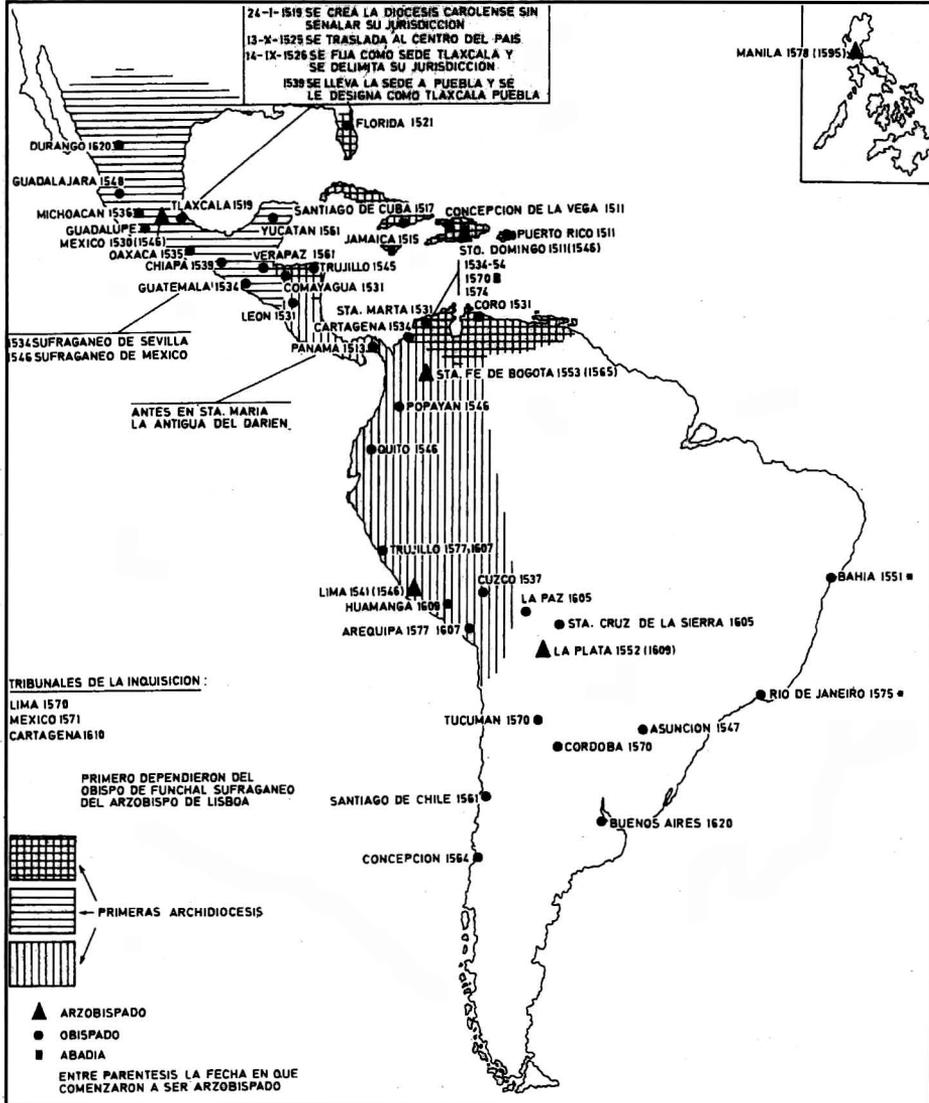
Conclusiones.

Para efectuar una valoración del proceso de institucionalización eclesiástica en América es necesario, en primer lugar, distinguir el ámbito español del portugués.

- A) América hispana: al final del concilio de Trento la vida eclesiástica en Hispanoamérica, estructurada en cuatro provincias eclesiásticas (Santo Domingo, México, Perú, Santa Fé de Bogotá) y con diversos concilios provinciales celebrados, demostraba una enorme vitalidad institucional, que se continuó en los primeros decenios del siglo XVII. Como eventos centrales señalemos los concilios provinciales III de Lima (1582-1583) y de México (1585), verdaderos paradigmas de lo que fue la vida institucional americana: conectados con la tradición eclesiástica universal, celosos cumplidores de la legislación tridentina, supieron aportar la originalidad de la atención pastoral de las comunidades indígenas, los europeos y los grupos marginados —negros y castas—. Sus legislaciones fueron los puntos de referencia fundamentales en todo el período virreinal. Del siglo XVIII lo más destacable institucionalmente es quizás la obra de los colegios franciscanos de Propaganda Fide, que supusieron la renovación del impulso misional, entonces en cierta decadencia.
- B) En Brasil el desarrollo institucional es enormemente simple si lo comparamos con el español: de una parte, hasta mediados del siglo XVIII, la población estaba afincada casi exclusivamente en la costa, lo que suponía un volumen de población poco elevado. Los monarcas portugueses —con el agravante del período de unión con la corona española de 1580 a 1640— tardaron mucho en prestar atención a los territorios brasileños, ocupados de atender un imperio colonial extraordinariamente desperdigado a lo largo de tres continentes. Sólo a fines del siglo XVII Brasil empieza a conocer un cierto desarrollo institucional.

En ambas coronas, el sistema patronal, clave para entender la acción de la Iglesia en América, desplegó sus potencialidades y mostró sus límites: hizo posible el armazón institucional con el apoyo económico y logístico, pero dificultó las relaciones directas entre América y la Santa Sede.

Diócesis y archidiócesis en los siglos XVI-XVII



Fuente: Francisco Morales Padrón. *Atlas histórico cultural de América*. Gobierno de Canarias, Las Palmas de Gran Canaria 1968. vol II, p. 497.



Si quieres leer
el texto completo,
descárgalo

www.acuedi.org



con el apoyo de:



FUNDACION
M.J. BUSTAMANTE DE LA FUENTE
Lima - Perú