

CAPÍTULO 10

LA IGLESIA EN INDIAS

ANA DE ZABALLA BEASCOECHA
Universidad del País Vasco

JESÚS PANIAGUA PÉREZ
Universidad de León

1. La Iglesia diocesana

1.1. PATRONATO, VICARIATO Y REGALISMO

Los siglos XVI al XVIII son un momento histórico en los que Iglesia y Estado estaban completamente entrelazados, confundiéndose a veces en la práctica sus ámbitos y límites de autoridad y actuación. A esta realidad se añadirá en Indias la concesión por parte de la Santa Sede del Patronato Indiano. Se debe comenzar por este hecho ya que influirá decisivamente en la organización y desarrollo de la Iglesia en la América española.

Como es sabido, la Edad Media —en lo que se refiere a las relaciones Iglesia-Estado— bascula entre el cesaro-papismo (predominio del Estado sobre la Iglesia) y la teocracia pontifical o doctrina del gobierno del mundo por Dios mediante su vicario, el Romano Pontífice, que implicaba el poder universal de éste también sobre los príncipes cristianos; tesis ésta que no fue caprichosamente desarrollada o impuesta por la sede romana para adueñarse del poder temporal sino que se generó lentamente, durante los siglos posteriores a la caída del Imperio Romano, que provocó un serio vacío de poder civil o político sólo compensado por el de la jerarquía eclesiástica y, especialmente por el obispo de Roma. A partir de ahí, al final de la alta Edad Media surge la idea de la cristiandad europea y la monarquía católica universal, como una auténtica restauración del imperio romano cristiano de occidente.

Entre las facultades que la teoría de la teocracia pontifical otorgaba al Papa estaba la de conceder, al príncipe cristiano que considerara más apto, el derecho a conquistar tierras de infieles, con el deber inherente de cristianizarlos.

En los descubrimientos atlánticos, tanto Portugal como Castilla contaron con la intervención de la Santa Sede. En un momento en que la teoría teocrática estaba ya en clara decadencia, ambas monarquías solicitaron las respectivas bulas del Pontífice para obtener la exclusividad en la soberanía sobre los territorios descubiertos o por descubrir. Sin embargo, cada una de las monarquías ibéricas se sirvió de ese instrumento a modo de expediente justificativo frente a las eventuales pretensiones o competencia de la otra; una prueba de que en realidad no «creían» en los derechos de soberanía universal del Papa es que Castilla y Portugal variaron las condiciones de las bulas pontificias cuando les interesó hacerlo: el cambio que realiza el Tratado de Tordesillas sobre la línea de división trazada en la bula *Inter Coetera*. Como defendería Francisco de Vitoria, la Santa Sede tenía pleno poder sólo para otorgar la exclusividad para la evangelización.

En el marco de la indefinición del poder papal sobre los aspectos políticos la corona de Castilla interpretó —porque así le convenía— que dichas bulas le otorgaban, no sólo la exclusividad sobre la cristianización, sino principalmente la soberanía sobre los nuevos territorios con la condición de evangelizar aquellas tierras.

En el caso de Castilla, la donación o concesión del Patronato Regio implica un derecho y un deber. El derecho que recibe la corona es el de presentar a la Santa Sede a las personas que han de ser investidas de los cargos eclesiásticos diocesanos (obispos, canónigos, párrocos) —obviamente, la consagración correspondía a la Iglesia—; el deber u obligación consistía en ayudar a la Iglesia en su obra cristianizadora fundando iglesias y edificios de culto, dotándolas para su mantenimiento y el de los clérigos, así como los establecimientos misionales; es decir, la corona quedaba encargada de la implantación de la Iglesia en Indias. En la práctica, los reyes interpretaron esa donación o concesión de forma abusiva, apropiándose el derecho a gestionar casi todo lo que concernía al gobierno y disciplina de la Iglesia en América; apropiación que era consentida por la Santa Sede, aunque nunca se aprobó explícitamente. Esta aquiescencia de la Santa Sede se debió, por una parte a que los Reyes católicos enviaron clérigos y frailes reformados —fruto de la reforma que tuvo lugar en la península ibérica en el siglo xv—; es decir enviaron a lo mejor de la Iglesia del momento. Los Austrias continuaron la labor evangelizadora y de expansión de la Iglesia en el Nuevo Mundo, siempre de acuerdo con la doctrina católica; sus diferencias con la Santa Sede nunca fueron doctrinales, y la elección de clérigos y obispos, la construcción de iglesias y conventos, el apoyo a los colegios y universidades, etc. se hizo sin escatimar medios; de hecho, la Santa Sede no disponía de los instrumentos necesarios para hacerlo sin ayuda de la corona.

De las sucesivas concesiones y delegaciones de poder que hacen los papas y de la práctica abusiva por parte de los reyes surge la teoría vicarial, doctrina defendida por los juristas oficiosos que consideran que el Papa concedió a los reyes castellanos el Vicariato Universal sobre las Indias, es decir, que les habría nombrado «vicarios» o delegados del Papa para el gobierno de las Indias, de modo que para la Santa Sede quedaría únicamente la potestad de orden, de que no son capaces los seculares. Sorprendentemente esta teoría surge entre los franciscanos a fines del xvi, que acuden al rey para conservar los privilegios recibidos por ellos de la Santa Sede al inicio de

la evangelización, y que comenzaron a peligrar cuando se establecen los obispos y la normal organización eclesiástica.

El afamado jurista Juan de Solórzano Pereira consagró esta doctrina en el siglo XVII y le dio su formulación técnica, al considerar que el nombramiento de los reyes como vicarios pontificios estaba implícito en las bulas alejandrinas, que les encargaba el envío de misioneros y que para atender la evangelización «empleen toda la diligencia debida». En el siglo XVIII, los juristas y ministros borbónicos darán un paso más, por influencia francesa, al defender abiertamente el regalismo, que implica la conversión de una concesión de la Santa Sede en un supuesto derecho de la corona inherente a su propia función.

1.2. IMPLANTACIÓN DE LA IGLESIA EN AMÉRICA

La Iglesia española, y algo más tarde la portuguesa, vivían en el momento del descubrimiento una importante reforma que impulsaba a los mejores espíritus a una vida de ascesis y de renovación cristiana que revertía en la sociedad. Este movimiento prendió primero en las órdenes mendicantes —dominicos y franciscanos sobre todo— y pasó luego al episcopado y al clero secular, aunque en menor medida. Esta es la Iglesia que pasa a Indias.

La organización territorial de la Iglesia en Indias fue la misma que la del viejo mundo —archidiócesis, diócesis y parroquias— pero como ocurre en la implantación de otras instituciones en su traslado al nuevo mundo, también la organización eclesiástica recibirá en Indias —por necesidad de las nuevas circunstancias— características propias

Después de los primeros años en los que las órdenes mendicantes, gracias a la Bula *Expone Nobis* —la «omnimoda»— iniciaron el establecimiento de la Iglesia y la evangelización de los indígenas con autoridad y potestad «cuasi episcopal», se comenzó el envío de obispos para organizar la estructura de la Iglesia en plenitud. En América fue muy rápido el establecimiento de las diócesis y provincias eclesiásticas, y su división en cuanto se veía necesario por el aumento de población.

Desde el punto de vista territorial, la Iglesia en la América española presentó dos formas o estructuras cronológicamente consecutivas en cada territorio: la misional o en proceso de formación mediante la actividad evangelizadora, integrada por indígenas que se iban incorporando al cristianismo, y la post-misional o hispano-criolla, de carácter sobre todo urbano, en la que terminará por integrarse la primera en la medida en que se produce la hispanización de la población indígena.

La Iglesia hispano-criolla estaba integrada por españoles, criollos y mestizos, y mantuvo siempre la organización territorial de la vieja cristiandad europea: archidiócesis o diócesis metropolitanas, cabeza de las provincias eclesiásticas, y diócesis sufragáneas o dependientes de aquellas, a su vez divididas en parroquias.

La creación de obispados o diócesis fue a la par de la aparición de nuevos centros urbanos. La ocupación del territorio por parte de la Iglesia va siguiendo a la colonización, pues así como las misiones podían ser incluso punta de lanza de esa colonización o —como sucederá en el XVII— medio para ocupar territorios de frontera, las diócesis únicamente se crearán cuando ya estaba ocupado y organizado el

territorio. En un principio no contaban con límites geográficos concretos, debido fundamentalmente al desconocimiento del territorio o a la imprevisible expansión de la colonización. Después se fueron acotando sobre el conocimiento tanto del territorio como de su densidad de población y la importancia de sus centros urbanos.

Las primeras diócesis americanas fueron sufragáneas o dependientes de la de Sevilla, que funcionó como metropolitana hasta que en 1546 se crean las primeras provincias eclesiásticas americanas con sede en Santo Domingo, México y Lima, ya desligadas de la hispalense. Es decir, la organización eclesiástica se adapta a la político-administrativa, pues coinciden con las capitales virreinales e, igualmente, las sedes de las diócesis sufragáneas suelen coincidir con ciudades que son capitales de gobernaciones, aunque eso no significa que los límites de las diócesis y provincias eclesiásticas sean los mismos que los de las circunscripciones administrativas.

Para hacernos una idea de la importancia que tenía para la corona la extensión de la Iglesia basta advertir que en poco más de un siglo —entre 1511 y 1622— la Santa Sede erigió 38 diócesis en América, agrupadas en las siguientes seis archidiócesis: Santo Domingo (1546), México (1546), Lima (1546), Santa Fe de Bogotá (1564), La Plata o Charcas (1609) y Filipinas (1595) de la que dependieron tres diócesis sufragáneas. A fines de la época colonial se crearon otras ocho diócesis y el número de provincias eclesiásticas ascenderá también a ocho.

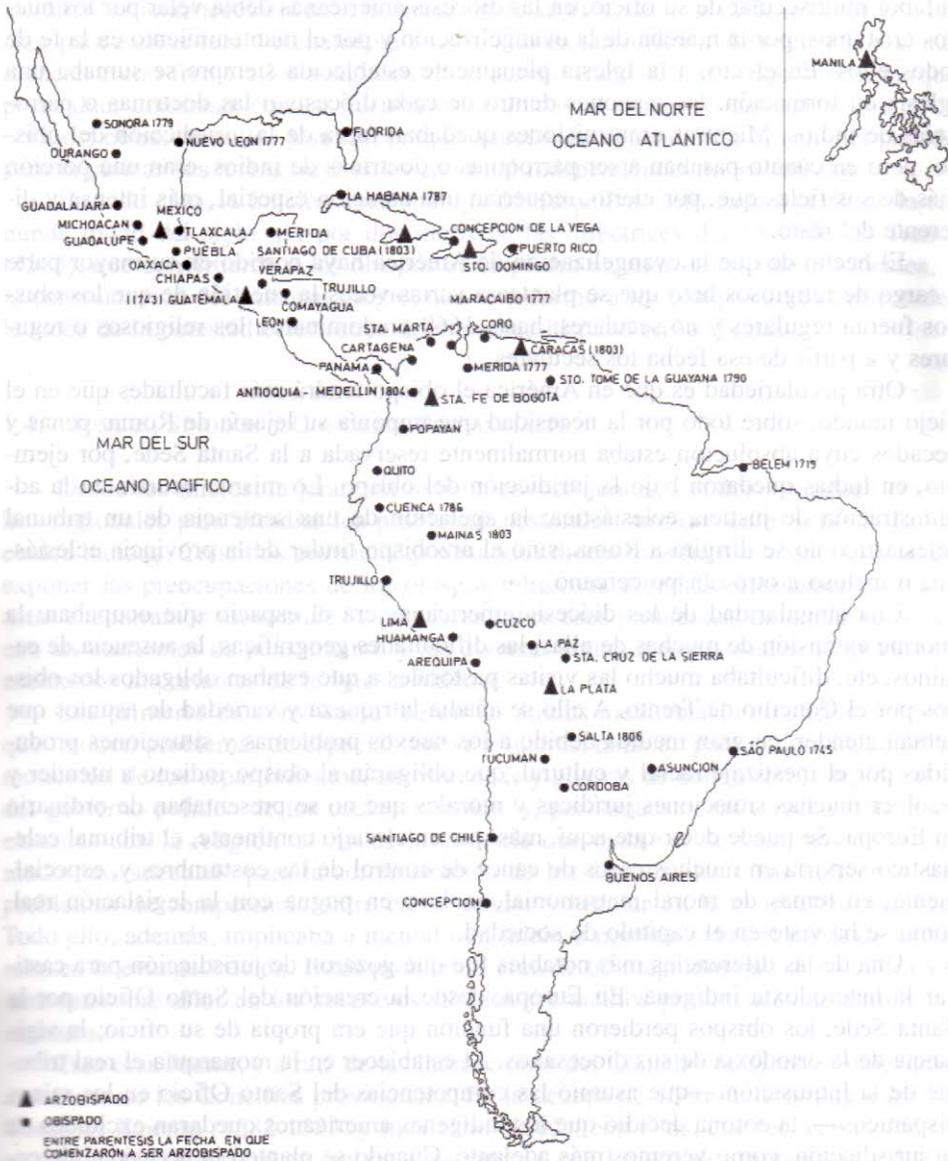
Cada diócesis se dividía en parroquias de españoles —normalmente regidas por el clero secular— y parroquias o doctrinas de indios. Las doctrinas o parroquias de indios eran el resultado de la conversión en tales de las antiguas misiones a cargo de los frailes: es decir, en la medida en que las antiguas misiones o reducciones indígenas quedaban hispanizadas, se convertían en doctrinas o parroquias de indios.

Estas doctrinas a veces se entregaban al clero secular, pero otras veces seguían a cargo de los misioneros convertidos jurídicamente en doctrineros o párrocos de indios; hacia 1600 en el virreinato peruano, por ejemplo, había 237 doctrinas, 118 seculares y 122 a cargo de religiosos. A todos se les exigía que conocieran la lengua de los indígenas de quienes iban a ser párrocos. Todos los doctrineros o párrocos de indios, seculares o religiosos, estaban sometidos al obispo del territorio; pero los religiosos, en la medida en que debían obediencia al obispo como párrocos pero no como frailes, suscitarán muchos problemas de obediencia y jurisdicción, algo que se quiso erradicar en el siglo XVIII sin conseguirlo del todo.

También pueden considerarse parroquias de indios las de los barrios de indios de muchas de las capitales, llegados a ellas como mano de obra para los trabajos de construcción y para las tareas de servicio que deseaban los vecinos españoles. Poco a poco los barrios de indios iban a ser regidos por sus propias autoridades —como los pueblos indígenas de las reducciones—, tendrán escuelas y hospitales propios y sus artesanos y demás habitantes se juntaban en cofradías especiales de indios. Es decir, que en la ciudad indiana van a convivir los europeos, principalmente españoles y portugueses, y los «cristianos nuevos» entendiendo por tales a los indígenas recién convertidos y los ladinos o mestizos, a los que se sumaron más tarde los africanos.

En el mundo urbano, la pastoral eclesiástica prestó atención preferente a la sociedad hispano-criolla. Las sedes diocesanas, los cabildos catedralicios y las univer-

sidades dispusieron, a medida que avanzó el siglo XVI, de una mayor presencia del clero secular. Los teólogos se plantearon los temas morales del precapitalismo americano relacionados sobre todo con el comercio, la minería, los ingenios agrícolas, etcétera.



MAPA 10.1. Jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XVIII.

1.3. PECULIARIDADES DE LA IGLESIA DIOCESANA EN INDIAS

Las diócesis americanas tuvieron algunos aspectos especiales si se las compara con el resto de la cristiandad: el carácter misional que se da en los comienzos y la continuación de la labor misionera en la mayoría de ellas. Esto indica que el obispo asumía en Indias una responsabilidad más amplia que en el viejo mundo: además de la labor multiseccional de su oficio, en las diócesis americanas debía velar por los nuevos cristianos, por la marcha de la evangelización y por el mantenimiento en la fe de todos ellos. En efecto, a la Iglesia plenamente establecida siempre se sumaba una Iglesia en formación: las misiones dentro de cada diócesis o las doctrinas o parroquias de indios. Mientras eran misiones quedaban fuera de la jurisdicción del obispo, pero en cuanto pasaban a ser parroquias o doctrinas de indios, eran una porción más de sus fieles que, por cierto, requerían una atención especial, más intensa y diferente del resto.

El hecho de que la evangelización de América haya corrido en su mayor parte a cargo de religiosos hizo que se planteara varias veces la cuestión de que los obispos fueran regulares y no seculares: hasta 1660 predominaron los religiosos o regulares y a partir de esa fecha los seculares.

Otra peculiaridad es que en América el obispo tendrá más facultades que en el viejo mundo, sobre todo por la necesidad que imponía su lejanía de Roma: penas y pecados cuya absolución estaba normalmente reservada a la Santa Sede, por ejemplo, en Indias quedaron bajo la jurisdicción del obispo. Lo mismo ocurría en la administración de justicia eclesiástica: la apelación de una sentencia de un tribunal eclesiástico no se dirigirá a Roma, sino al arzobispo titular de la provincia eclesiástica o incluso a otro obispo cercano.

Una singularidad de las diócesis americanas era el espacio que ocupaban: la enorme extensión de muchas de ellas, las dificultades geográficas, la ausencia de caminos, etc. dificultaba mucho las visitas pastorales a que estaban obligados los obispos por el Concilio de Trento. A ello se añadía la riqueza y variedad de asuntos que debían atender, en gran medida debido a los nuevos problemas y situaciones producidas por el mestizaje racial y cultural, que obligarán al obispo indiano a atender y resolver muchas situaciones jurídicas y morales que no se presentaban de ordinario en Europa. Se puede decir que aquí, más que en el viejo continente, el tribunal eclesiástico serviría en muchos casos de cauce de control de las costumbres y, especialmente, en temas de moral matrimonial, incluso en pugna con la legislación real, como se ha visto en el capítulo de sociedad.

Una de las diferencias más notables fue que gozaron de jurisdicción para castigar la heterodoxia indígena. En Europa, desde la creación del Santo Oficio por la Santa Sede, los obispos perdieron una función que era propia de su oficio: la vigilancia de la ortodoxia de sus diocesanos. Al establecer en la monarquía el real tribunal de la Inquisición —que asumió las competencias del Santo Oficio en los reinos hispánicos—, la corona decidió que los indígenas americanos quedaran excluidos de su jurisdicción, como veremos más adelante. Cuando se planteó la necesidad de corregir también la heterodoxia entre los indios cristianizados —fundamentalmente la vuelta a prácticas prehispánicas—, tampoco se modificó aquella decisión, quedando en los obispos la facultad de enjuiciarlos.

Por último, debido a las facultades cuasi episcopales que recibieron las órdenes religiosas en los comienzos de la colonización, y también a los afanes de ingerencia de la corona, los obispos se vieron en la necesidad de luchar por salvaguardar sus facultades y jurisdicción. Como es sabido, la potestad del obispo es doble: de orden y de jurisdicción; la primera se refiere a la administración de algunos sacramentos (orden, confirmación, bendición del crisma...); la segunda se refiere al gobierno, legislación y justicia, necesaria para la dirección de su diócesis. Los prelados debieron luchar para ejercer real y plenamente esas funciones tanto frente al virrey y la real audiencia, como frente a los religiosos: unos, como franciscanos y dominicos, porque pretendían continuar con las facultades recibidas al principio ante la ausencia de obispos; otros, como los jesuitas, porque aducían su dependencia directa del papado para organizar sus tareas misionales con total independencia de los obispos.

En todo caso, la función episcopal quedó claramente reforzada a partir de la segunda mitad del siglo XVI por dos motivos: las directrices del Concilio de Trento (1563), que convirtieron a los obispos en la piedra angular de las iglesias locales, y la consolidación del patronato regio, que transformó a los obispos en auténticos delegados de la potestad eclesiástica del monarca hispano en las Indias.

1.4. JUNTAS, SÍNODOS Y CONCILIOS PROVINCIALES

Desde los inicios, la jerarquía indiana convocó juntas, sínodos y también concilios regionales para estudiar los problemas pastorales surgidos en el seno de la sociedad indiana. Concilios provinciales y sínodos diocesanos fueron la oportunidad de exponer las preocupaciones de los obispos religiosos y demás eclesiásticos. En sus actas encontramos memoriales y pareceres sobre esos problemas, de donde se deducen las corrientes de pensamiento y las diversas soluciones pastorales adoptadas en momentos importantes de la Iglesia indiana.

Las primeras en convocarse fueron las Juntas mexicanas, entre 1524 y 1548, que trataron problemas de especial relieve e interés, también para la corona, como la moralidad de los repartimientos, encomiendas y guerras de conquista; la legitimidad del gobierno político de los caciques indios, y, por supuesto, las directamente relacionadas con la religión: el fin de la idolatría que cada vez se veía más difícil, el modo más adecuado para la administración de los sacramentos a los indígenas, los problemas de competencia entre clero regular y secular en la evangelización, etc. Todo ello, además, implicaba a menudo un juicio u opinión sobre el papel de la corona en la evangelización. Estos problemas eran de tal magnitud que se volvió una y otra vez sobre ellos en los sucesivos sínodos y concilios provinciales de ambos virreinos.

Tras esas Juntas, y a raíz de las indicaciones del Concilio de Trento, empezaron a convocarse los Concilios provinciales. En la década de 1580 tuvieron lugar los III Concilios limense (1582-1583) y mexicano (1585); con ellos, que recogen la doctrina de los concilios I y II de ambos virreinos, y con los sínodos quiteños de 1594 y 1596, se considera que termina la primera etapa de la Iglesia indiana, denominada de la evangelización fundante, se recoge toda la experiencia de la Iglesia y se ponen los medios para aplicar en el Nuevo Mundo la reforma del Concilio de Trento.

Esos III concilios supusieron una amplia y profunda acción de gobierno en todos los aspectos de la Iglesia: se fortalecieron las facultades jurisdiccionales de los obispos, se reformó la vida de los clérigos, se reguló cuidadosamente la vida religiosa de los laicos y se sentaron las bases de una amplia y profunda evangelización. Así, aunque en algunos aspectos fueron superados, en otros estuvieron vigentes hasta el final de la época virreinal y más allá, hasta que la estructura eclesiástica americana se recuperó del desorden posterior a las guerras de independencia.

1.5. LA RELIGIOSIDAD INDIANA

La sociedad indiana, conformada en el mestizaje de una población indígena ya de por sí profundamente religiosa y una castellana que hizo del catolicismo su más clara seña identitaria, llegó a estar completamente teñida de religiosidad: más externa y ceremonial en el mundo urbano, cuyas numerosas iglesias y conventos, o el continuo repicar de las campanas señalando las horas santas del día, creaban la impresión de encontrarse en ciudades-convento; mucho más sencilla pero también más sincera en el mundo rural e indígena. Pero en uno y otro ámbitos se trataba de una religiosidad esencialmente barroca y devocional, más que litúrgica y sacramental, al estilo de la del sur de España.

Aunque para muchos, las únicas fiestas litúrgicas que se vivían eran la Navidad y Semana Santa, la mayoría de la población cumplía con la obligación dominical de oír Misa; en el caso de los pueblos de indios, lamentablemente, no era raro que se usara de la coacción, como si fueran menores de edad. Por otro lado, numerosos sínodos y concilios dispensaron la asistencia a la población residente en el campo y distante de las iglesias, o a los sumamente pobres que no disponían de vestido adecuado. Junto a ello, también se señalaban constantemente sanciones contra los que no cumplían el precepto por dedicarse al mercado o las diversiones; la embriaguez, por ejemplo, era muy frecuente en los días de fiesta.

El sacramento de la confirmación, al ser facultad del obispo, se administraba en las ciudades sedes episcopales y en las contadas visitas que aquél efectuaba al territorio, o parte del territorio, de la diócesis, organizándose entonces auténticas procesiones de los poblados circundantes para recibirlo.

Pero lo más característico era la enorme extensión de la piedad devocional, destacando la devoción a la santa cruz y a la pasión, especialmente entre los indios, que desarrollaron una iconografía original. Los «santos Cristos» con distintas advocaciones (de la Sangre, del Perdón, de la Salud, del Socorro, etc.) o con el nombre del lugar de veneración, como el famoso de Esquipulas en Guatemala, aparecen por toda la América colonial.

La fiesta religiosa más popular era la del Corpus Christi, que se iniciaba con sus vísperas en una noche de fogatas y faroles. En las ciudades-capitales, la gran procesión del día era la mejor muestra de la piedad barroca y, a la vez, manifestación del orgullo cívico de la sociedad urbana en Indias: la riquísima custodia con el Santísimo procesionaba las calles principales llenas de flores, acompañada por los representantes de los «cuerpos» cívicos ataviados con sus mejores galas y respetando un cuidado orden estamental: las autoridades, el clero y comunidades religiosas, el ca-

bildo, las universidades, las parroquias, los gremios, etc., cada uno de ellos portando sus estandartes, mientras grupos de indios danzaban y tocaban sus instrumentos. A la procesión cívico-eucarística le seguía la de los gigantes y tarascas; y las fiestas continuaban, ya con menor fausto, en la octava posterior. Pero en ninguna ciudad o pueblo faltaba la procesión y fiesta, con mayor o menor fausto según sus posibilidades.

La tercera gran devoción del mundo colonial hispanoamericano fue la mariana. Cada ciudad o pueblo tenía su Virgen patrona —a menudo ligada a una leyenda que hablaba de alguna intervención milagrosa—, su santuario y sus fiestas marianas: a la más famosa de todas, la de Guadalupe en México, hay que sumar la de Chiquinquirá en Colombia, la de la Caridad del Cobre en Cuba, Coromoto en Caracas, etc. Además, cada una de las órdenes religiosas trajo y difundió su propia advocación mariana, en especial la del Carmen y la del Rosario, devoción ésta, por cierto, muy extendida entre la población indígena.

Por último, la devoción a los santos, entre los que destacan san José, san Juan Bautista, san Miguel y san Pedro como santos universales, junto a los fundadores y grandes santos de las órdenes mendicantes como san Francisco y san Antonio. Relativamente pronto además, los americanos contaron con sus propios santos, criollos o que vivieron en América, cuya devoción se extendió enormemente: santa Rosa de Lima, santo Toribio de Mogrovejo, san Luis Beltrán, etc. A todos ellos se unían los santos patronos de gremios —como el de los plateros, san Eloy— y el santo patrono local, siempre ligado a alguna cualidad protectora, como san Cristóbal en La Habana, defensor de las hormigas, muy frecuentes allí por la industria del azúcar.

Los grandes sermones predicados en las fiestas tuvieron un papel importante desde el punto de vista religioso, pero también social y político, en la medida en que exaltaban a la monarquía (en fiestas de aniversario real), o enaltecían las advocaciones de gremios o de otros grupos sociales (como los naturales de una región peninsular), o incluso servían de denuncia de situaciones injustas o de inmoralidad pública.

Una de las manifestaciones más interesantes de la religiosidad indiana fueron las cofradías que eran, a la vez, un medio de expresar socialmente la devoción, un sistema de ayuda mutua y, en muchos casos, de asistencia social. Como instituciones corporativas de iniciativa privada y aprobadas por las autoridades competentes —civiles y eclesiásticas—, gozaban de una presencia muy activa en la vida social indiana; surgieron muy pronto en todas las regiones del Nuevo Mundo, distinguiéndose unas de otras por su componente étnico —cofradías de españoles y de indios—, por el origen peninsular —como la famosa cofradía de Aránzazu, que agrupaba a los vascos— o por su carácter gremial. A menudo funcionaban también como un instrumento de relación entre el poder y determinados grupos sociales; los indígenas también las utilizaban como institución de acción y presión frente al poder político, algo que intentaron también cofradías de negros o mulatos libres en La Habana o Caracas, por ejemplo.

En todo caso, las cofradías fueron instrumentos claves para el desarrollo de la vida cristiana a nivel popular a través de sus actividades habituales: culto al patrón, atención de moribundos, misas por los cofrades fallecidos, etc. Las cofradías usaban sus fondos y bienes propios —obtenidos de las cuotas, multas o donaciones de particulares— para dar esplendor al culto y también para impulsar obras educativas y de beneficencia creando hospitales y colegios; en concreto, el inicio de los colegios fe-

meninos se debió a las cofradías; se preocuparon también de la dotación de huérfanas, en su mayoría mestizas. Y, al igual que las instituciones de la Iglesia, actuaron como instituciones crediticias, concediendo préstamos a un interés bajo a los cofrades y a otros ciudadanos que lo solicitasen.

1.6. LA ECONOMÍA DE LA IGLESIA INDIANA

El principal medio de financiación de la Iglesia diocesana venía siendo, de tiempo inmemorial, el diezmo o décima parte del valor de la producción de la tierra que entregaban, normalmente en especie, todos los fieles con propiedades rústicas. Una bula del papa Alejandro VI de 1501 concedía a los reyes castellanos la percepción de los diezmos en Indias, a cambio de financiar y sostener toda la labor de la Iglesia en el nuevo mundo.

En América, quedaron exentas del diezmo la minería y la manufactura. Además, se decidió que los indios, en cuanto cristianos nuevos, no lo pagaran, pero con el tiempo, cuando los pueblos indígenas se convirtieron en doctrinas o parroquias de indios y era necesario sostener al párroco o doctrinero, se les impuso una especie de medio diezmo que teóricamente se les descontaba del tributo personal.

El producto del diezmo o «masa decimal» se distribuía así: un 25 % para el obispo, otro 25 % para el cabildo, un 22,2 % para los párrocos y curas, otro 16,5 % para la fábrica de iglesias, hospitales y obras pías, y el 11,2 % restante para el rey en pago al esfuerzo, también económico, que hacía la corona para la expansión de la Iglesia.

El diezmo fue recaudado y administrado inicialmente por los oficiales reales, haciéndose cargo las diócesis —a través de una junta presidida por el obispo— cuando quedaban organizadas. El constante desorden en su percepción y administración llevó a la corona a intervenir cada vez más en su administración, hasta que la corona se hizo cargo de su recaudo y administración en tiempos de Carlos III a través de las contadurías de diezmos.

La interpretación cada vez más abusiva del patronato regio y la creciente avidez financiera de la corona llevó a una lenta pero progresiva ampliación de la parte que ésta se apropiaba del diezmo. Ya en 1625 se decidió ingresar en las cajas reales las llamadas «vacantes», es decir, la parte de la renta decimal correspondiente a los obispos y dignidades mientras permanecían en sede vacante, algo muy frecuente en Indias aunque sólo fuera por las distancias —la mayor parte de los obispos procedían de la península— y la tardanza en conseguir las bulas pontificias de nombramiento. De hecho siempre constituyó una cantidad importante.

Durante el siglo XVIII, el incremento de la producción agrícola supuso el aumento proporcional de la masa decimal, lo que llevó a la corona a intentar apropiarse de una parte mayor. Esa tendencia culminó en el reinado de Carlos IV, cuando las necesidades financieras provocadas por la casi permanente situación de guerra llevó al ministro Godoy a tomar diversas medidas para apropiarse de una buena parte de los ingresos de la Iglesia: por una parte, se duplicó la parte proporcional del diezmo que correspondía al rey; por otra, se solicitó a la Iglesia indiana la entrega de subsidios de guerra millonarios. Finalmente, en 1804, se obligó a la Iglesia a depositar en

una Caja de Amortización —en la práctica, entregar al Estado— todos los capitales que tenía impuestos en censos y capellanías —es decir, el capital de la Iglesia prestado a los particulares— a cambio de vales reales (obligaciones de la corona) al 5 %. Entre 1804 y 1809 la corona recaudó por este concepto más de quince millones de pesos, lo que supuso la ruina para muchos prestatarios, sobre todo medianos y pequeños hacendados o agricultores de México, donde se recaudó la mayor parte de aquella cantidad: esto contribuyó a la explosiva situación del mundo rural que precedió a la rebelión de Hidalgo en 1810.

Además de los diezmos, la iglesia indiana dispuso de otras dos fuentes ordinarias de ingresos: el sínodo y los estipendios. El primero era la cantidad que la corona separaba del tributo indígena (alrededor de un 25 %) para pagar los sueldos de los doctrineros o párrocos de indios; un 3 % de esa cantidad se asignaba al sostenimiento del seminario diocesano. El estipendio eran las tasas que los curas cobraban a los fieles por la administración de sacramentos; en el mundo urbano era un ingreso normal de las parroquias; los concilios provinciales limeños y mexicanos prohibieron a los doctrineros cobrarlos a los indios, pero aún así se hacía: medio real de ofrendas por misa y un peso por derecho de matrimonio, bautismo o entierro.

Por su parte, las ordenes religiosas tenían su propia economía y medios de financiación, independientes de la Iglesia diocesana. Aunque comenzaron su labor misional sin medios propios, pronto adquirieron algunas fincas de las que obtenían rentas para su sostenimiento, como ya era normal en Europa.

El Concilio de Trento permitió a las órdenes poseer bienes en común —salvo a los franciscanos y capuchinos— y, al aumentar el número de conventos y frailes empezaron a recibir y aceptar donaciones y herencias de una comunidad en la que esto se consideraba como una demostración clara de religiosidad. Unas veces esas donaciones se hacían a cambio de que los receptores ofrecieran misas y sufragios por las almas de los donantes. Otras, especialmente las destinadas a los monasterios femeninos, constituían la dote de la doncella de la familia que ingresaba en él, lo mismo que se le entregaba a la destinada al matrimonio.

A medida que fue creciendo el número de conventos y de centros misionales y asistenciales, las órdenes religiosas fueron acumulando una gran cantidad de bienes rústicos y urbanos que les proporcionaban importantes rentas. Una pequeña parte de ellas servía para cubrir las necesidades de las comunidades, pero el resto sobrante les permitió convertirse en un agente económico más, y muy importante, dentro de la economía indiana, comprando y vendiendo propiedades, invirtiendo en la mejora de la explotación de sus fincas y, sobre todo, funcionando como prestamistas de particulares, unas veces directamente y otras, la mayoría, mediante la imposición de censos y capellanías.

Pero esas cantidades se han exagerado a menudo. En el virreinato peruano, por ejemplo, los 165 conventos de religiosos existentes hacia 1610 —sin contar los 71 conventos franciscanos que no disponían de estas rentas— percibían unos 280.000 pesos al año en rentas de alquileres, censos o capellanías, lo que supone apenas 1.700 pesos por convento y año, o 130 pesos/año por cada uno de los 2.196 religiosos, unas cantidades bastante exiguas (Castañeda).

Con el tiempo, el problema radicó más en la enorme acumulación de bienes raíces en manos de las órdenes religiosas, asociado a las numerosas exenciones o pri-

vilegios de que gozaban por derecho pontificio. Desde mediados del siglo XVII, al menos, se alzan las voces que denuncian la enormidad de las propiedades y rentas de las órdenes. En realidad, se convirtió en un problema para la Iglesia diocesana, para el Estado y para los particulares. Respecto a la primera porque las órdenes estaban exentas del diezmo y, al incrementarse notablemente sus bienes rústicos, los obispos protestaron, ya que suponía un claro perjuicio para la economía diocesana. La corona aceptó la argumentación de los obispos y desde mediados del siglo XVII fueron obligados a pagarlo. Fue un problema para el Estado porque también estaban exoneradas de pagar los impuestos comunes de la alcabala y almojarifazgo. Y, como es obvio, ambas exenciones suponía además una competencia injusta para el resto de los hacendados, que sí tenían que pagarlos.

Si a ello sumamos que algunas órdenes, en especial los jesuitas, recibieron o adquirieron grandes fincas en las mejores tierras y las explotaron con una gran eficacia, la sensación de competencia desleal aumentaba. La audiencia de México informaba al rey, en 1735, que los jesuitas contaban con 80 haciendas e ingenios de azúcar, que les rentaban anualmente unos 400.000 pesos, con los que mantenían 155 religiosos y los colegios que tenían en el virreinato; pero además, en su caso habían logrado mantener la exención del diezmo durante un siglo más, casi hasta su expulsión de los territorios de la monarquía en 1767 (y no fue éste uno de los motivos menores de la expulsión), lo que por cierto supuso la primera gran «desamortización» —en realidad simple incautación— de bienes de la Iglesia por parte del Estado. Tras la expulsión de los jesuitas, la corona exigió también a las demás órdenes el pago de la alcabala y el almojarifazgo.

Una última institución, las misiones, se financiaban de forma aparte. Las expediciones misioneras que salían de la península fueron sufragadas enteramente por la real hacienda, aunque las cantidades asignadas cubrían apenas los enormes gastos que suponían. Para su sostenimiento una vez establecidas, las misiones contaron al principio y durante mucho tiempo sólo con limosnas y las rentas de las respectivas órdenes. Desde finales del siglo XVII —cuando se crean los colegios franciscanos de Propaganda Fide y se expanden las misiones jesuitas— y durante todo el siglo XVIII se dio un nuevo impulso misionero, paralelo a la expansión colonizadora que alcanzó casi toda la mitad sur de los actuales Estados Unidos, parte de la Amazonía, los Llanos venezolanos, etc. Entonces, las cajas reales de los respectivos territorios asignaron una cantidad, denominada sínodo misional, para ayudar a su sostenimiento. Una vez más, los jesuitas actuaron con mayor eficacia en este aspecto: en 1793, el virrey de México informaba que los jesuitas disponían, antes de 1767, de un fondo de más de 800.000 pesos para atender las misiones que mantenían en el norte del virreinato y en California; bienes y fondos que fueron malamente dilapidados por los administradores reales tras la expulsión de los miembros de la Compañía.

1.7. LA INQUISICIÓN EN INDIAS

Con el precedente de la inquisición medieval o pontificia —creada por Gregorio IX en 1231 con el doble objetivo de acabar con la herejía cátara y responder a la

intromisión del poder civil en materia religiosa— la Inquisición española moderna fue creada por los Reyes Católicos en 1478, con la aprobación del papa Sixto IV. La Inquisición española, como las que con cualquier otro nombre se establecieron en toda Europa, se convirtió así en un tribunal eclesiástico al servicio de la monarquía, en concreto para vigilar y perseguir la disidencia religiosa —la judaizante y protestante en las monarquías católicas; la católica u otras confesiones consideradas peligrosas en los estados protestantes— que se consideraba como el mayor peligro para la unidad política y el orden social.

En la monarquía hispánica, la Inquisición tuvo su principal órgano directivo en el Consejo de la Suprema y Santa Inquisición, que funcionó como uno de los Consejos del Reino, el único cuya jurisdicción abarcaba todos los territorios y súbditos de la monarquía —aunque en Indias no será así, como veremos— y el nombramiento pontificio de los inquisidores se sometió a la presentación regia.

La Inquisición no se trasladó a Indias hasta 1570. Antes de esta fecha, la vigilancia de la ortodoxia de la fe corrió a cargo de los llamados inquisidores apostólicos —el primero de los cuales se nombró en 1519—, de los provinciales de las órdenes religiosas y de los obispos. Los primeros eran nombrados directamente por el Inquisidor General de España, como fue el caso del obispo de Puerto Rico Alonso Manso o de Tello de Sandoval para México, y actuaron de forma similar a la de los tribunales peninsulares. Los obispos ejercieron inicialmente la función inquisitorial como un aspecto más de su jurisdicción dentro de sus respectivas diócesis, como ocurría en la época medieval.

Por último, los provinciales de las órdenes religiosas recibieron la autoridad inquisitorial a través de la bula pontificia *Expone nobis* de 1522, también conocida por el nombre de la «Omnimoda», en la que se otorgaba casi todos los poderes episcopales a los prelados religiosos en tierras sin obispo. Se conoce, por ejemplo, la actuación inquisitorial de fray Martín de Valencia, el primer prelado de los franciscanos en México. En general, estos prelados religiosos cumplieron estas funciones antes de la erección de los primeros obispados y, después, en territorios lejanos donde difícilmente podía llegar la acción de los otros dos niveles.

La tardanza en trasladar la Inquisición a Indias pudo deberse a la prudencia de la corona, que prefirió esperar a que la sociedad indiana se consolidara, pero la fecha de su implantación responde sin duda a la intención de preservar a las Indias de la penetración protestante, peligro considerado cercano por la creciente presencia de extranjeros en el Caribe y en Norteamérica; o más cercano aún, por la existencia de focos de cripto-judaísmo en los territorios virreinales.

La creación de los tribunales americanos estuvo, también, en relación con la propia realidad americana, donde la sociedad indiana se estaba asentando definitivamente, haciéndose cada vez más compleja, con sus rasgos distintivos: la criollización, la mezcla racial y sus consecuencias en las formas de vida y mentalidades, así como el riesgo de la corrupción de costumbres. Por otro lado, la decisión de la creación del Santo Oficio en Indias, se produjo en un momento delicado en el ámbito de las relaciones Iglesia-Estado: el papa Pio V intentó, a través de su representante en Madrid, una más directa intervención de la Santa Sede en los asuntos eclesiásticos de América; quería nombrar un nuncio para América y creó una congregación de cardenales para que se encargaran de la evangelización. Felipe II lo entendió como

una pérdida de las prerrogativas concedidas por Alejandro VI y, por tanto, como un ataque al patronato regio.

La decisión de trasladar la Inquisición a América se tomó en el seno de la llamada Junta Magna, convocada en 1568 por Felipe II y que, presidida por el inquisidor general cardenal Espinosa, diseñó todo un programa de gobierno indiano que posibilitaría la definitiva institucionalización del poder real en América. En principio se proyectó la creación de cuatro tribunales en Indias: uno para el virreinato de la Nueva España y otro para el del Perú, con sedes en sus respectivas capitales, México y Lima; un tercero en Nueva Granada, que finalmente se erigiría con sede en Cartagena en 1610, y un cuarto para el ámbito del Caribe —coincidente con la jurisdicción de la Audiencia de Santo Domingo—, que nunca llegó a crearse por problemas económicos.

El primer tribunal del Santo Oficio en suelo americano se constituyó en Lima el 20 de enero de 1570, en medio de una solemne ceremonia que congregó, como en las grandes ocasiones, a todas las autoridades civiles, encabezadas por el virrey, a la sazón Francisco de Toledo, la audiencia, los oficiales reales, alcaldes y regidores del cabildo, y a las autoridades religiosas seculares y regulares. Casi dos años después, el 4 de noviembre de 1571, la capital novohispana vivía unas circunstancias parecidas.

Se puede afirmar que el Santo Oficio en Indias ejerció una presión mucho menor sobre el conjunto de la población que en la península. Las razones son claras: en primer lugar, el enorme territorio jurisdiccional que debía cubrir cada uno de los tres tribunales establecidos y la escasa dotación de personal. En segundo lugar, el que los indígenas —el sector mayoritario de la población— quedaron excluidos desde el principio de la jurisdicción del tribunal.

El primer inconveniente se intentó paliar nombrando Comisarios y Familiares, que eran representantes oficiales del Santo Oficio en las sedes episcopales, capitales de Audiencia y ciudades principales. Se puede decir que la presión inquisitorial se notaba especialmente en las grandes capitales del continente, con una importante actividad intelectual, presencia de órdenes religiosas, etc., mientras que las posibilidades de control y vigilancia en ciudades de importancia secundaria y, sobre todo, en el inmenso espacio interior y rural era casi nula.

Las denuncias, a partir de las cuales actuaban los tribunales, fueron mucho más raras en América por distintas razones. La escasa densidad demográfica y, sobre todo, la dispersión y movilidad de la población funcionó como una causa externa que dificultaba las posibilidades de que se dieran denuncias. Por otro lado, no existía allí, como en la península, una tradición de conflicto social entre cristianos viejos y nuevos o conversos (procedentes del judaísmo en su mayoría); precisamente los cristianos nuevos en América eran los indios y la población de color, que rara vez podían suponer un peligro para la fe de los cristianos viejos, ni tampoco un grupo que pudiera competir con ellos en la escala social, que fue una de las causas del «éxito» del Santo Oficio en España. Tampoco el tribunal podía contar con ellos para denunciar casos de herejía o criptojudaísmo, por ejemplo, pues su escaso nivel de formación religiosa les impedía detectarlos normalmente. En atención a las diferentes características de la población o las regiones podrían citarse otras razones, como por ejemplo el carácter más liberal o tolerante de las ciudades-puerto atlánticas, como consecuencia de su más frecuente contacto con extranjeros, tolerancia que se incrementa-

ba en las regiones marginales, en las que se recibía a cualquiera que proporcionara alguna ventaja económica, como era el caso del extendido contrabando en toda el área caribeña (antillana y continental) o en el Río de la Plata.

De todas formas, la Inquisición tuvo un papel relativamente importante en la vida colonial, especialmente en las capitales vireinales y audienciales. Sus ministros gozaron de gran prestigio y autoridad en una época en la que Iglesia y sociedad estaban absolutamente entrelazados. Además, su jurisdicción y competencia era la más amplia de los tribunales indianos: de alguna manera era mayor que la de la Audiencia, en cuanto que su territorio jurisdiccional abarcaba todo un virreinato o varios distritos audienciales y, sobre todo, porque debido a su materia propia —la herejía y desviaciones de la fe— quedaban bajo su autoridad y jurisdicción todas las autoridades civiles y eclesiásticas, fueran del rango que fueran.

Ser funcionario del Santo Oficio conllevaba, además, una serie de privilegios, que iban desde aspectos externos —como distintivos en la indumentaria o el lugar que se ocupaba en los actos públicos de la ciudad— hasta algunas exenciones fiscales, licencia para llevar armas y el privilegio del fuero. Este último privilegio, que les eximía de la justicia ordinaria, devino —como en otros muchos casos de ministros con fuero propio— en una gran cantidad de abusos y en numerosos conflictos de competencia con las autoridades políticas y judiciales. A ellos se unían los de precedencia y protocolo en los actos públicos, en los que estos ministros estaban presentes junto al resto de las autoridades.

Todo esto confería a los ministros del Santo Oficio una categoría y preeminencia que convirtió a esos oficios en un mérito o escalón para acceder a puestos de mayor relevancia dentro de la diócesis —muchos obispos fueron antes inquisidores— o a cargos más importantes dentro de la propia orden, como ocurría con muchos religiosos que eran consultores o calificadores. Por último, en la sociedad colonial, tan preocupada por la fama y el honor, los oficiales de la Inquisición gozaban de honorabilidad indiscutida porque las normas del Santo Oficio exigían que se comprobara la limpieza de sangre y buena fama de todo aspirante.

Precisamente esta última exigencia provocó a menudo dificultades para cubrir las plazas de comisarios u otros cargos menores, bien porque los posibles candidatos no querían arriesgarse a que llegara a hacerse pública alguna «mancha» en los procesos de información de limpieza de sangre, o también por el costo que conllevaban, sobre todo en el caso de peninsulares que debían hacer las informaciones en el lugar de origen. Lo cierto es que casi todos estos oficios fueron ejercidos por peninsulares, la mayoría residentes en Indias, y en bastantes casos los tribunales indianos aceptaron, en contra de lo prescrito, a individuos de los que sólo se tenía «buena opinión» pero de los que nunca se pidieron informes de limpieza, y se ha comprobado que hubo conversos entre los cuadros de la administración inquisitorial.

En cuanto a la actuación inquisitorial, hay que insertarla en su momento histórico, en el que no sólo se valoraba la culpabilidad del hereje desde el punto de vista religioso, sino que se le consideraba como perturbador del orden social y como elemento peligroso para el bien común. En efecto, las herejías tuvieron consecuencias desestabilizadoras dentro de la sociedad, en un momento en el que el ámbito religioso y el político estaban fuertemente entrelazados: de hecho, el «delito» de herejía tenía la misma consideración penal que el más grave de todos, el de lesa majestad.

Cuando un reo era condenado por hereje a la pena máxima, se le «relajaba al brazo secular», y era, por tanto, la justicia civil quien aplicaba la pena capital. Evidentemente, este criterio olvidaba la diferencia entre «delitos» de índole religiosa, y por tanto del ámbito de la conciencia, y los delitos civiles; olvidaba asimismo la libertad de las conciencias, un concepto que, como el de los derechos humanos, no entraba entonces en el registro mental de la comunidad social. La tortura, por ejemplo, era práctica habitual de todos los sistemas penales de la época y se consideraba un medio «normal» para lograr la confesión del reo.

La Inquisición era un tribunal de justicia, establecido para inquirir y castigar los delitos contra la fe. A diferencia de otros órganos judiciales, además de la justicia tenía también una función de vigilancia. Por otro lado, no buscaba únicamente el castigo del delincuente sino procurar su enmienda: en palabras de Lohmann «aspiraba tanto a la sanción del delito por el daño social ocasionado, como a procurar la salvación del alma del delincuente mediante su reconocimiento del error en que había incurrido o de la doctrina herética que profesaba. Con frecuencia la Inquisición libraba el llamado «edicto de gracia», en el que se incitaba a la presentación espontánea —o autodenuncia— de los eventuales reos, asegurándoseles una reconciliación secreta, en vez de proceder contra ellos con el rigor procesal ordinario».

Otra de las notas características del Santo Oficio, y por la cual fue denostada en su época y en la nuestra, fue el secretismo. El acusado, no conocía, en los primeros pasos del procesamiento, ni el motivo concreto ni el acusador. Esto suponía un verdadero perjuicio para el reo, que estaba así obligado a buscar en su memoria las palabras o comportamientos que podían ser causa de su enjuiciamiento. Las consecuencias eran la desorientación, la angustia, el riesgo de autoinculpación, o incluso, la posibilidad de agravar el delito dando detalles que el tribunal no conocía. Una vez que el proceso avanzaba el reo iba conociendo todos los cargos, pero ya se podían haber producido perjuicios irreparables.

Aunque sea éste uno de los puntos más negros y criticados del famoso tribunal, la historiografía reciente ha demostrado que la actuación procesal y penal de la Inquisición fue, en general, mucho más favorable al reo y mucho más rigurosa en sus procedimientos que la de los tribunales y procedimientos civiles, en los que también era usual la situación de indefensión del acusado o donde se aplicaba con mucha mayor arbitrariedad la tortura.

Una de las peculiaridades más señaladas del Santo Oficio americano fue la absoluta exclusión de los indígenas de la jurisdicción inquisitorial. Los naturales, en lo que se refiere a la heterodoxia, quedaron de esta manera bajo la jurisdicción ordinaria del obispo a través de su tribunal eclesiástico, denominado a veces como el Provisorato de Naturales. Además de la novedad que esto constituye —la exclusión de un estamento racial por razones pastorales, su novedad en la fe—, el tribunal no pudo contar así con toda esa población para facilitar su actuación, por ejemplo a través de las denuncias, que eran el modo normal de iniciar los procesos. Además, al intensificarse el mestizaje, se hizo habitual alegar la condición de indio para evitar un procesamiento, una práctica constantemente denunciada por los magistrados y los eclesiásticos que la corona nunca logró impedir.

Todo ello intensificó el carácter eminentemente urbano e hispano-criollo de la Inquisición en Indias, otro aspecto que la distingue de la peninsular donde —exclu-

yendo los casos más notables de criptojudaismo o de protestantismo— la mayor parte de los errores morales o doctrinales prácticos se daban entre la población rural (pervivencia de costumbres ancestrales paganas, brujería, supersticiones, etc.).

De todas formas, las causas por herejía que siguió el Santo Oficio indiano fueron escasísimas y, en la gran mayoría de los casos, se trataba de cuestiones superficiales que afectaban a extranjeros —marinos y corsarios, algún comerciante— que, de una u otra forma, habían burlado las disposiciones legales y se habían afincado en la América española, sobre todo cuando se incrementó su presencia con la actividad corsaria y el establecimiento de europeos en el Caribe a lo largo del siglo xvii. Además, la Unión de Coronas entre España y Portugal (1580-1640) permitió el paso a las Indias de muchos judíos conversos portugueses, y en el reinado de Felipe III se toleró la presencia extranjera por la política de paz y para favorecer el comercio. Pero estas personas siempre fueron objeto de sospecha por parte de la población —cuando no eran denunciados por piratas, contrabandistas, herejes o enemigos políticos— y, por supuesto, de la Inquisición.

Aunque también se dieron casos de doctrinas heterodoxas entre los cristianos viejos, relacionadas con el iluminismo y pseudo-misticismo, la persecución de protestantes y criptojudíos fue la que contó con el mayor respaldo popular y donde se dieron más sentencias de relajación al brazo secular. Los procesos más llamativos de los tribunales americanos, fueron, sin duda, los seguidos contra los judaizantes que afectaron, además, a un grupo social importante y adinerado dentro de la vida colonial.

La comunidad judía practicaba su religión en secreto; por razones ya apuntadas, en Indias era más fácil el disimulo, y el peligro de denuncia era mayor en los centros urbanos importantes que en el mundo rural. De hecho, los judíos de los que se ocupa el Santo Oficio son los que residen en las ciudades, agrupados en comunidades de importancia variable, tan viejos cristianos como los demás españoles en su conducta exterior y participando objetivamente de los intereses del sector dominante. La mayoría, privados de toda posibilidad real de practicar su religión, fueron abandonando gran parte de sus observancias; algunos judíos se asimilaban voluntariamente por la conversión sincera al cristianismo o también a través del matrimonio con una cristiana vieja, por el que el judaísmo ya no pasaba legalmente a los hijos ni se practicaba en el propio hogar. Otros, sobre todo los dedicados al comercio, al tratar habitualmente con cristianos viejos se vieron obligados a practicar costumbres cristianas —entrar en la iglesia, comer carne de cerdo o trabajar el sábado— para no caer en sospecha. En definitiva, la vida de los judaizantes no fue precisamente fácil; la inseguridad y el miedo formó parte de su vida cotidiana y esto provocó que su judaísmo se fuera perdiendo y se convirtiera, en general, en una práctica superficial.

En el siglo xviii, siglo de decadencia para el Tribunal, se tiende a la relajación en el control de extranjeros, protestantes y criptojudíos: los procesos por estas causas en la segunda mitad de siglo se reducen al mínimo. Se reactivará unos años a partir de la revolución francesa, pero ya sólo por motivos político-ideológicos y su actuación se centra sobre todo en el control de la literatura y propaganda revolucionarias.

La ausencia de casos propiamente de herejía, provocó que la Inquisición se dirigiera hacia delitos menores, que no iban directamente contra la ortodoxia, pero que eran sospechosos de herejía o podían derivar en ella. Así, la mayor parte de los casos relacionados con la ortodoxia de la fe que fueron castigados por el tribunal li-

mense son de orden práctico: palabras, como las proposiciones y blasfemias, u obras, como las prácticas supersticiosas, la falsa celebración, la bigamia, etc. Aunque no eran en sí mismas delito de herejía, daban pie a la presunción de creencias heréticas. La gran mayoría de los blasfemos eran personas de baja condición social y la profesaban en situaciones de embriaguez o desesperación, con lo cual, o eran considerados inocentes o se concluía con algunas penas menores. Las proposiciones podían ser más graves; entre sus autores encontramos a representantes del clero culto y en alguna ocasión fueron relajados al brazo secular. Respecto a la bigamia y a los delitos del clero contra el celibato, no se castigaban en cuanto desviaciones morales sino porque suponían, con los hechos, la negación o el ataque a un sacramento o a la doctrina de la Iglesia sobre los mismos.

La presencia y papel social del Santo Oficio, no se limitó al ámbito religioso, o «social-religioso». Aunque puede resultar llamativo también tuvo un papel protagonista en la actividad económica virreinal, como una institución crediticia más. Así, a lo largo del siglo xvii la Inquisición fue adquiriendo un papel relevante como prestamista en ambos virreynatos. Por su propia actividad procesal también tuvo cierta incidencia en este ámbito, en cuanto que parte de sus penas tuvieron consecuencias económicas para los reos: las penas pecuniarias, las multas o las confiscaciones.

Desde el principio, los tribunales americanos estuvieron financiados, al menos en parte, por la corona, y el resto lo debían obtener del producto de los bienes confiscados, y de las multas y penas pecuniarias. Poco a poco a las tres fuentes de ingresos se añadieron los llamados «bienes adventicios y graciosos»; es decir, donaciones, escrituras de compromiso y penas de juego. Habrá nuevas fuentes que fueron contribuyendo al sostenimiento del Santo Oficio desde fines del xvi: las canonjías y las inversiones en censos. Estos censos inquisitoriales eran de los llamados consignativos, que consistían en la adquisición, por parte del censuario, de un capital bajo la garantía de un inmueble (casa o finca) de su propiedad, sujetándolo al gravamen de un interés anual legalmente fijado y relativamente bajo; el plazo para amortizar el crédito era bastante largo o incluso indefinido. Para el censalista era una forma de invertir capital; para los censatarios, un modo de resolver problemas económicos en condiciones favorables, evitando el crédito usurario.

Como se sabe, la economía colonial, por la falta endémica de moneda circulante, dependía en gran medida de los préstamos. Los mercaderes necesitaban grandes sumas de dinero en momentos concretos, por ejemplo a la llegada de la flota. La Inquisición y también otras instituciones religiosas, que contaban con dinero en metálico comenzaron a invertir en censos, cosa que les permitía hacer rendir el dinero y contar con rentas fijas con las que se resolvía también en parte el problema de los salarios de los ministros del tribunal. La realidad fue que, desde el siglo xvii, y sobre todo a raíz de la intensificación de las causas contra los comerciantes de origen portugués acusados de judaizantes —en el marco de la rebelión portuguesa de 1640—, que proporcionó capitales por vías de confiscación, la renta de censos fue una de las principales fuentes de ingresos del tribunal. Esto, junto con la autoridad y privilegios de que antes hablábamos, facilitaron recursos y relaciones con la élite, de modo que algunos ministros inquisitoriales —lo mismo que otros funcionarios coloniales— se dedicaran a tratos comerciales y otros negocios en provecho propio, a pesar de que lo tenían prohibido. Estas prácticas provocaron, como era de esperar, la

corrupción y la malversación de fondos, que fue lo que llevó a la ruina al tribunal limense, por ejemplo.

2. El clero regular en la América española

Gran parte del proceso de colonización americana corrió a cargo de las órdenes religiosas, que encontraron en América y Filipinas un campo para su expansión y para el desarrollo del carisma particular de cada una de ellas, cuando no para una modificación de ese carisma. El haber abordado todo aquel proyecto americano casi desde los inicios de la presencia española en el Nuevo Mundo las convirtió en imprescindibles para los proyectos de la corona, pues su labor no fue meramente religiosa sino que se extendió a otros campos. Su papel en la historia de la América hispánica o colonial fue especialmente relevante y aún hoy se advierte claramente la profunda huella que dejaron en esas sociedades.

2.1. LAS ÓRDENES RELIGIOSAS

A principios del siglo XVI, el protagonismo principal de la acción de la Iglesia en la sociedad hispánica correspondía a las llamadas órdenes religiosas mendicantes surgidas en la Baja Edad Media —franciscanos, dominicos y agustinos—, cuyos miembros, los frailes, y reglas o modo de vida se distinguían claramente de los tradicionales «monjes» (benedictinos, cistercienses, cartujos, etc.), dedicados a la vida contemplativa en sus conventos y monasterios. El monacato había tenido una importante presencia en la España medieval y, tras pasar por una importante fase de reforma en el siglo XV y principios del XVI, había conservado su importancia en la Edad Moderna. Sin embargo, las necesidades americanas de los primeros tiempos eran evangelizadoras y misionales, una actividad para la que estaban especialmente preparadas las órdenes mendicantes, no los monjes. La presencia de éstos se redujo a los jerónimos —una orden de reciente fundación y ligada a la dinastía castellana—, a varios de los cuales entregó el cardenal Cisneros, siendo regente de Castilla, el gobierno de La Española (1516-1519), lo que sirvió para demostrar que no era ésa la solución adecuada. Hubo además expediciones esporádicas de otros jerónimos —la corona envió cuatro monjes al Río de la Plata, en 1535, y seis a Nicaragua, en 1539—, así como de cartujos, benedictinos o cistercienses, pero no llegaron a fundar conventos.

Ya en el reinado de Felipe II, en 1563, las órdenes monásticas quedaron excluidas de la expansión indiana, probablemente porque el monarca no quería ver repetidos los problemas que generaban en España, donde vivían de rentas y extendían sus propiedades de una manera desmedida, sin olvidar su falta de experiencia no solo en el campo misional sino de trato con la comunidad. Por tanto, su representación fue mínima y simplemente testimonial en el caso de los benedictinos, de los que llegaron a fundarse dos casas: la de Lima, en 1601, y la de México, en 1602, aunque ninguna podía recibir novicios ni hacer ampliaciones, vinculando siempre su permanencia al monasterio de Montserrat.

Así que la labor evangelizadora fue realizada por las órdenes mendicantes. Esencialmente fueron cinco órdenes masculinas las que con su presencia marcaron los primeros tiempos de la presencia española en el Nuevo Mundo: franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y jesuitas. Posteriormente se irían añadiendo otras cuyas tareas estuvieron muy limitadas en el espacio o en la actividad a desarrollar. La expansión de cada una de ellas estuvo condicionada por el número de frailes con los que pudieron contar y la disposición de éstos por trasladarse al continente americano, así como por su capacidad para captar nuevas vocaciones. El que la corona contara con dichas órdenes en los primeros tiempos también tuvo que ver con la capacidad organizativa de las mismas, de la que no disponía el clero secular, para poder afrontar los nuevos retos y circunstancias totalmente novedosas. Todo ello fortificó las posiciones de una buena parte de ese clero regular a lo largo del siglo XVI, lo que le concedió una supremacía que iba a ser casi imposible de doblegar en siglos posteriores, a pesar de los intentos que para ello se hicieron. La primera llegada de frailes y monjes data de 1493 e iba dirigida por el benedictino Bernardo Boyl; con él hicieron presencia franciscanos, mercedarios y un jerónimo. Posteriormente irían llegando de una forma más organizada.

Los franciscanos se expandieron prácticamente por toda la América hispánica, desde los Estados Unidos hasta Chile. Sólo desde España pasaron unos 8.500 frailes hasta la independencia. Su presencia en el panorama indiano, al margen de las relaciones con Colón antes del descubrimiento, como ya dijimos, data de 1493. Su rápida expansión y el gran número de conventos que fundaron les llevó a organizarse en «custodias» y provincias, que llegaron a ser más de 40. Además, atentos a los deseos de la corona, desde 1569 el superior general de los franciscanos de América era un Comisario General de las Indias, amén de que las diferentes provincias, de acuerdo con su posición geográfica, estuviesen sometidas a un comisario general de la Nueva España (1547-1769) y del Perú (1548-1769). Sus principales campos de labor fueron la vida pastoral y misional. La importancia de esta orden en las Indias fue tal que, además de ser la más numerosa, contó con un gran número de adeptos entre la población y sus «terciarios» —miembros laicos pertenecientes a la orden «tercera» de la regla franciscana— fueron sin duda los que más relevancia adquirieron en América.

Los dominicos llegaron a Santo Domingo en 1510. A partir de aquí se irían expandiendo por todo el territorio americano. Sólo desde España en el periodo colonial pasaron unos 2.000 frailes. Desde 1530 se organizaron en provincias, que llegaron a ser 10 y que, en último término, dependían del general de la orden en Europa. Además de su labor misional, que fueron relegando poco a poco a un segundo plano, se destacaron por su trabajo pastoral y por su intensa actividad intelectual, que les dio un papel fundamental en la vida universitaria americana, como ocurría hacía tiempo en Europa y en España, especialmente en la universidad de Salamanca. No hay que olvidar la fuerza que adquirió esta orden con la propagación del rezo del Rosario; de ahí que las cofradías de esta advocación, dirigidas por ellos, se hallaran presentes en casi todos los lugares del Nuevo Mundo.

Los mercedarios aparecieron en América en el segundo viaje de Colón, en 1493, pero su presencia institucional se retrasó hasta 1514, cuando fundaron un convento en Santo Domingo. Durante el periodo hispánico pasaron sólo unos 400 frailes. Los miembros de esta orden, por su propio carisma, y aunque fue la menos numerosa de

las cinco pioneras, participaron con frecuencia en las expediciones de conquista; así, vemos al P. Francisco de Bobadilla con Pedrarias Dávila, en 1514 en Panamá; al P. Bartolomé de Olmedo con Hernán Cortés, en 1519 en México; al P. Bermejo con Gil González Dávila en Honduras; etc. Su expansión incluyó gran parte del continente americano, pero fue especialmente relevante en América Central, donde fundaron el convento de León de Nicaragua en 1527; y en Perú, donde se asentaron en 1533, contando con una especial protección tanto de la familia de los Pizarro como de los Almagro. Dependieron del provincial de Castilla, hasta que en 1563 comenzaron la fundación de sus provincias, que llegaron a ser siete. Su vida misional fue mucho más limitada que la de otras órdenes y su labor se desarrolló sobre todo en el medio urbano.

Los agustinos se instalaron en México, en 1533, pues no fue hasta el capítulo provincial de Castilla de 1531 cuando adoptaron la decisión de introducirse en el proceso evangelizador. De España pasaron casi 400 desde su llegada hasta la independencia. Entre las órdenes pioneras eran, sin duda, los de menos tradición misionera, aunque abordaron ese campo con gran éxito, así como su presencia en las universidades, campo en el que tenían mayor experiencia. Probablemente, su escaso número hizo que a finales del XVI fueran limitando la actividad evangelizadora. Llegaron a crear seis provincias, que ocupaban casi todo el territorio americano. Amén de su labor pastoral y misional, hicieron grandes esfuerzos en el campo intelectual y en el de la enseñanza, aunque en este último fueron relegados, en buena medida, con la llegada de los jesuitas.

La Compañía de Jesús inició su presencia en América, en Florida, donde estuvieron entre 1566 y 1572. En 1567 también pasaban al Perú y en 1572 se establecieron en México. Posteriormente se irían situando por todo el territorio hasta la expulsión dictada por Carlos III en 1767. De España pasaron más de 3.000, además de muchos extranjeros, especialmente italianos y alemanes. Se organizaron en siete provincias y viceprovincias y tenían una dependencia muy directa de su general en Roma, es decir, eran los únicos que no dependían de un provincial o general peninsular. Su tardía llegada al Nuevo Mundo les obligó a centrar su campo misional esencialmente en las áreas marginales. Pero además dieron mucha importancia a la educación, incluida la universitaria.

Otras órdenes que se fueron introduciendo con posterioridad tuvieron una representación mucho más limitada. Así, los carmelitas descalzos tuvieron su presencia oficial en América desde 1585, en que salió el primer grupo para la Nueva España, único lugar en el que desarrollaron sus fundaciones, que nunca llegaron a la veintena. Precisamente San Juan de la Cruz iba a desplazarse allí en 1591, como vicario, cuando le sorprendió la muerte, después de que en 1590 se hubiese creado la provincia de San Alberto. La labor carmelitana fue esencialmente pastoral, pues la orden renunciaría en España a las tareas misionales, aunque llegaron a hacer algunos intentos infructuosos en Nuevo México, California y Filipinas.

Los agustinos recoletos americanos nacieron de un grupo de ermitaños que, en 1597, se habían reunido en el desierto de Candelaria, cerca de Tunja (Colombia). Se incorporaron a los agustinos en 1604, pero con un carisma más propio de los agustinos recoletos españoles. Se extendieron por Colombia, Venezuela y Centroamérica de forma muy limitada, aunque pudieron formar una provincia independiente en

1660. Una presencia aun más limitada tuvieron en Bolivia, Perú y México. Su carisma era casi contemplativo, aunque ejercieron algunas labores misionales en el entorno de sus escasas fundaciones.

Los capuchinos se instalaron en América en 1647 en Urabá, Darién y Cumaná. Al contrario que otras órdenes de última hora su actividad fue esencialmente misionera, por ello no tuvieron grandes conventos urbanos. Su presencia, sin embargo, peligró al principio debido a que llegaron apoyados en la congregación pontificia de *Propaganda Fide*, viéndose obligados a rectificar esa situación pues con ello atentaban contra el patronato real: los territorios misionales en los que se organizaron gozaban de cierta autonomía, aunque dependientes de la provincia española a la que perteneciesen sus frailes. Carecieron de centros de formación, por lo que casi todos eran españoles y su colegio de misiones, que se fundó en Sanlúcar (Cádiz), data ya de 1725. Su mayor centro de actividad fue Venezuela, aunque tuvieron presencia en Panamá, Colombia, Trinidad, Cuba y Luisiana. Precisamente para ocuparse de los territorios surorientales de Estados Unidos se nombró en 1784 un obispo auxiliar en la figura del capuchino Cirilo de Barcelona.

Los oratorianos tenían un carisma muy alejado de las órdenes mendicantes tradicionales, aunque hacían vida conventual. Eran grupos de sacerdotes que formaron oratorios autónomos, de acuerdo con lo propugnado por su fundador san Felipe Neri. Su primera fundación la hicieron en México, en 1659, y la segunda en Lima, en 1674, a las que fueron sucediendo otras. Tras la expulsión de los jesuitas, los oratorianos se convirtieron, en buena medida, en sustitutos de éstos. Su desarrollo apenas tuvo que ver directamente con la vida misional, si bien hicieron algunos intentos en Guatemala, a donde llegaron en 1704, y en 1766 obtuvieron el privilegio de poderse dedicar en aquellos territorios a tales funciones.

Además de las órdenes mencionadas, hubo otras que hicieron algún intento de instalarse en América. Algunas consiguieron hacer alguna fundación y otras vieron frustrados sus intentos; como carmelitas calzados, mínimos, trinitarios, paulés, etc. Pero, desde un principio, la corona priorizó esencialmente a los mendicantes, a los que costeaba su viaje y concedía limosnas, ya que sobre ellos recaían las tareas evangelizadoras y todo lo que ello implicaba en la búsqueda de la unidad del Imperio. Es más, en 1568 llegó a prohibirse expresamente que se instalasen en las Indias órdenes que no tuviesen ese carisma. A ello había que unir la prohibición que desde 1530 existía para evitar que pasasen frailes extranjeros, cosa que se produjo de todas formas en el caso de los jesuitas.

La vida de los frailes no estuvo exenta de problemas. El principal de ellos, en lo que se refiere a la vida de las comunidades, fue el progresivo protagonismo que adquirieron los criollos, que llegaron a ser mayoría en muchas de ellas a finales del periodo colonial. En general, se produjo una auténtica rivalidad entre criollos y peninsulares por el control de los conventos, que hubo de solucionarse por el sistema de la «alternativa» —criollos y peninsulares debían alternarse en la dirección de las comunidades—, especialmente activa durante el siglo XVII, que se dio entre franciscanos, dominicos y agustinos; aunque ello no solucionó del todo la situación, en la medida en que en esas órdenes el contingente criollo tendía a superar con creces al español, sin olvidar que las cosas tampoco eran tan simples y los bandos que se formaban no eran perfectamente homogéneos.

Otro problema que se generó con frecuencia fue el de las diferencias con los obispos por problemas de jurisdicción: el problema clásico de las ordenes tradicionales fue el de su carácter «exento» de la jerarquía ordinaria de la Iglesia; pero en una Iglesia como la americana, que dependía en realidad del patronato regio, ese carácter no estaba tan claro. El hecho de que la mayoría de los obispos, sobre todo en los siglos XVI y XVII, procedían de las comunidades religiosas no evitó las tensiones, incluso con los miembros de su propia orden, pues los frailes trataban de sustraerse al control episcopal. El poder real que los frailes habían adquirido durante los primeros tiempos, cuando fueron casi los únicos que realizaron toda la labor evangelizadora y pastoral, era difícil de ser socavado. Pero al mismo tiempo, obispos y arzobispos, siguiendo la normativa de la corona y del concilio de Trento (1565), intentaban promocionar su propio clero secular para lo que se fueron creando los seminarios (llamados «conciliares» o tridentinos, precisamente por haber sido impulsados por Trento). Las propias autoridades civiles quisieron a principios del siglo XVII limitar la proliferación de conventos y extinguir algunos de los que ya había, aunque con poco éxito.

En el aspecto económico, las órdenes religiosas fueron amasando con el paso del tiempo importantes cantidades de bienes, muchas veces por medio de legados y donaciones. Es especialmente llamativa la acumulación de bienes inmobiliarios y semovientes de agustinos, dominicos, mercedarios y jesuitas. La acumulación de tierras en algunos casos y lugares llegó a ser escandalosa, sobre todo a partir de finales del siglo XVI, lo que produjo quejas por parte de las autoridades civiles de algunos lugares. Especialmente cuantiosas fueron las de los jesuitas, perfectamente organizadas y en las que llegaron a utilizar, incluso, mano de obra esclava. Una buena parte de las riquezas de los regulares procedían de los censos, muchos de ellos a perpetuidad y que se iban aumentando, por lo que en algunos casos el valor de los mismos era más alto que el de la propiedad sobre la que estaban impuestos. Las rentas de los cuantiosos bienes inmuebles y censos les permitió disponer de una gran cantidad de capital efectivo, lo que les convirtió en las principales instituciones prestamistas de la América hispana, junto a los comerciantes, pero con una flexibilidad mayor y un interés mucho menor que éstos: de esta manera, una buena parte de la actividad económica, sobre todo la agricultura, estaba financiada directa o indirectamente por estos capitales de las órdenes.

En cuanto a la admisión de indígenas en el clero regular, hubo mucha polémica y de unos primeros momentos de cierta permisividad se pasó al plano contrario, aunque se llegó a la solución de admitir a los indios y a otras castas como «donados», dedicados a los trabajos manuales en los conventos y sin llegar a profesar con todos los votos.

2.2. LAS ÓRDENES Y LA EVANGELIZACIÓN

La principal tarea encomendada por la corona a las órdenes religiosas fue la de la evangelización del mundo indígena, a medida que se iban incorporando territorios. La cristianización de los indios era una tarea prioritaria para la corona. Aparte de que ésa fuera la «condición» aceptada por los reyes castellanos para recibir la «donación

papal» de las Indias —y, en ese sentido, la corona se sintió siempre obligada a difundir la fe entre los indígenas—, nadie puso en duda la necesidad de esa tarea; al contrario, se suponía que era el único y mejor medio de elevar la condición de la población autóctona.

La evangelización no fue sino uno de los aspectos de la hispanización, es decir, del traspaso de la cultura occidental a las Indias. Pero conviene aclarar que la evangelización no supone propiamente la imposición de una cultura, sino en todo caso la inculturación; es decir el encuentro de una cultura con el Evangelio, que no es propiamente una «cultura» —como prueba el hecho histórico de su introducción en muy distintas culturas—. De hecho, la evangelización misionera se expresó originalmente en las categorías de la cultura que se quería evangelizar: se esforzó por «encarnarse» en una cultura. De este modo surgió una nueva «cultura cristiana original», que no es propiamente la adaptación de las culturas amerindias a otra cultura sino la adaptación de aquellas al Evangelio, como ocurrió en el mundo antiguo europeo, por ejemplo. Pero esa adaptación implica lógicamente el abandono de las prácticas o costumbres contrarias al Evangelio —como la idolatría, la magia y la hechicería— o a la misma dignidad humana, como la antropofagia y los sacrificios humanos.

En cualquier caso, sólo los regulares podían abordar esa tarea de una forma efectiva y en la medida que requirieron las circunstancias, en un espacio que superaba con creces a la vieja Europa. Por ello, cada una de aquellas órdenes misioneras fue ocupando diferentes espacios geográficos y organizando sus tareas, obteniendo en poco tiempo magníficos resultados en el conjunto del territorio americano, aunque hay que decir que hubo lugares en los que los indios se mostraron más reticentes a la hora de aceptar las nuevas creencias que se les imponían y lo que ello conllevaba, de lo que son buenos ejemplos los indios chilenos y los del norte de la Nueva España.

De acuerdo con el momento en que cada una de esas órdenes llegó, fueron ocupando un determinado territorio; por eso las que llegaron las últimas, especialmente los jesuitas, tuvieron que hacerse cargo de los lugares de frontera, sin duda los más difíciles para desarrollar aquellas tareas, como se pudo apreciar en Chile, en el norte de la Nueva España y en los territorios de la Amazonía y el Paraguay, lugares estos últimos en los que con frecuencia sirvieron para afianzar la presencia española frente al avance portugués. No quiere decir esto que no encontremos otras órdenes de primera hora en esos territorios, sobre todo franciscanos, puesto que su gran número les permitió seguir afrontando tareas evangelizadoras durante todo el periodo de dominación española.

Para aquella cristianización los regulares utilizaron métodos que, en términos generales, resultaron de una gran eficacia; para adaptarse a la mentalidad de los indios, muchos de ellos aprendieron sus lenguas; se concentró a la población dispersa en poblados (las famosas reducciones); también influyó la propia selección que las órdenes llevaron a cabo de sus evangelizadores y la peculiar organización interna de cada una de ellas.

A partir del siglo xvii, las ordenes se vieron en la necesidad de fundar colegios de misiones, tanto en España como en las Indias, donde se debía formar a sus miembros antes de enviarlos a las tierras de misión. Los agustinos ya habían hecho sus intentos en Alcalá de Henares en el siglo xvi, así como los jesuitas en la misma loca-

lidad y en Salamanca. Pero será en el siglo XVII, tras la creación pontificia de la Sagrada Congregación de *Propaganda Fide*, en 1624, cuando comience la eclosión de este tipo de centros. En 1679 crearon los franciscanos su primer colegio misional en Toledo, trasladado en 1683 a Sahagún; en este último año el P. Antonio Llinás fundaba el seminario misional de Querétaro, a partir del cual nacerían otros en el virreinato de Nueva España. Ese mismo fraile regresaba después a la península donde fundaría varios más entre 1689 y 1691. Los franciscanos mantuvieron este tipo de fundaciones en el siglo XVIII, siendo especialmente relevante el de Santa María de Ocopa, en Perú, fundado en 1734. Lo mismo hicieron los capuchinos en 1725 y 1764 y los mercedarios en 1780.

Unido al proceso de evangelización y de otras actividades, el clero regular se destacó desde los primeros tiempos por la defensa que hicieron de los indios a lo largo de todo el territorio americano e, incluso, en España desde sus cátedras o las juntas y reuniones que se celebraron al efecto. Fueron muchos los religiosos que denunciaron los abusos que se cometían e incluso trataron de aportar soluciones. Aunque la defensa del indio por los frailes data ya de los primeros tiempos de Colón, se considera como momento clave el año de 1511, momento en que el dominico fray Antonio de Montesinos denunció los malos tratos en la isla Española. A partir de esa fecha las denuncias se fueron sucediendo en las diferentes órdenes y lugares, implicándose en ello hombres como el dominico Bernardino de Minaya o el agustino Alonso de la Veracruz, por citar algunos ejemplos. Desde luego, quien pasaría a la posteridad con mayor fama en este sentido sería Bartolomé de las Casas, cuya actividad consiguió la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542, que prohibieron la encomienda de los indios, aunque por el descontento que provocaron tuvieron que ser modificadas. Pero los ejemplos de regulares a lo largo de todo el periodo hispánico nunca faltaron, como el caso del agustino fray León Pardo contra los encomenderos de Popayán a principios del siglo XVII; el jesuita Luis de Valdivia en Chile, oponiéndose a la guerra contra los araucanos, por la misma época; fray Junípero Serra en California durante el siglo XVIII y todo un sinfín de ejemplos que se pueden encontrar a lo largo de toda la geografía americana.

Pero al hablar de la defensa del indio tampoco se debe olvidar a los negros, que llegaron como esclavos a América en gran número para ser utilizados en las minas, en la agricultura y en el servicio doméstico. Los regulares tampoco olvidaron a este colectivo, especialmente los jesuitas, y quizá el mejor ejemplo de ello sean Alonso de Sandoval y san Pedro Claver en el gran centro negrero de Cartagena de Indias, donde se preocuparon de atender a los esclavos tanto en aspectos espirituales como temporales. Sandoval publicaría luego sus experiencias en Sevilla, en 1627, en su famosa obra *De instauranda aethiopum salute*.

No se debe olvidar que vinculado al proceso evangelizador estaría el de las «utopías», para el que América resultó ser un buen campo de cultivo desde el siglo XVI. Entre el clero regular son de destacar en este sentido las de franciscanos y jesuitas. Los primeros, imbuidos por un sentido mesiánico vieron en el Nuevo Mundo el campo abonado para la conversión de la humanidad y para el desarrollo de una nueva sociedad más justa. Dentro de ese mundo utópico franciscano debemos recordar el discutido tema de la probable resurrección entre ellos de las teorías de las tres edades del mundo de Joaquín de Fiore, un monje italiano exclaustro del siglo XII.

Según quienes defienden esta influencia entre los franciscanos de primera hora, el descubrimiento de América iría unido a la proximidad de la tercera edad y por ello aquellos frailes aceleraron el proceso cristianizador, a veces con unos resultados más aparentes que reales.

Alguno de los más famosos proyectos utópicos fueron los del dominico Bartolomé de las Casas. Primero en 1520, cuando todavía era sacerdote secular y se le concedió llevar labradores castellanos a la región de Paria, en Venezuela, con los que iniciar una colonización pacífica de convivencia con los indios, sin soldados ni encomenderos. Pero muchos de aquellos labradores le abandonaron en Puerto Rico; aún así, llegó a fundar su colonia en 1521, aunque en su ausencia, los indios caribes atacaron a sus colonos e incendiaron sus propiedades. En 1524 profesó como dominico y de nuevo pondría en marcha su proyecto de evangelización pacífica, esta vez en Tezulutlán, en Guatemala, en donde para poder acercarse a los indios utilizó la música y el canto, logrando recorrer aquel territorio de indios belicosos; pero regresó a España, donde en 1544 era consagrado obispo de Chiapas, mientras su compañero fray Luis Cáncer seguía temporalmente con éxito el proceso de evangelización en aquella región.

En algunos casos se habla también de la «utopía» que los jesuitas llevaron a cabo en las reducciones del Paraguay, a partir de 1608, cuando, después de las primeras experiencias con aquellos indios, Felipe III manifestaba que los guaraníes sólo podían ser sometidos por la enseñanza del Evangelio. Iniciaron así los de la Compañía su sistema de reducciones, de las que la primera fue la de Loreto, en 1610. Posteriormente fueron apareciendo otras muchas en torno a los ríos Guayrá, Paraná, Itatín y Tape, donde se afanaron por mantener a los indios alejados de los españoles para evitar los abusos y malas influencias de éstos. Atrajeron a los naturales por medio de la satisfacción de sus necesidades materiales e, incluso, utilizando métodos como el de la música y el canto, para lo que los nativos demostraron estar muy bien dotados. Una vez ganada su confianza los reunían en reducciones —poblados perfectamente organizados— donde desarrollaban una vida comunitaria imbuida de un fuerte espíritu cristiano. Pero no tardó en aparecer un gran enemigo: los bandeirantes paulistas, que desde Sao Paulo hacían expediciones para capturar indios esclavos. El fenómeno ofreció tintes dramáticos a partir de 1628, por lo que se produjo en los años siguientes una gran emigración para huir de ellos. Finalmente los jesuitas hallaron una ubicación definitiva en torno a los ríos Paraná y Uruguay, formando lo que se ha dado en llamar la «Republica guaraní», en unos lugares fértiles, que les permitió un gran desarrollo, estableciéndose una especie de teocracia controlada por los miembros de la Compañía, de los que solía haber dos miembros en cada reducción, aunque, además, existía un cabildo indígena. Allí llegaron a formar su propio ejército y, como hombres libres, los indios pagaban sus tributos en especies. Bajo el control jesuítico se organizó una vida muy reglamentada, lo que permitió una gran prosperidad, donde la propiedad de la tierra se dividía entre la particular de cada indio y la comunal; esta última debía trabajarse por todos, exceptuando ciertos cargos públicos. El producto de las tierras comunales se utilizaba para sustentar a los que no podían trabajar, para el culto y mantenimiento de la iglesia y para pagar los tributos. En términos generales, podemos decir que el trabajo y la oración eran las características de aquellas reducciones. Su prosperidad se mantuvo hasta que se dictó la orden de

expulsión de los jesuitas, en 1767, y que se llevó a cabo allí en 1768. Se inició entonces un periodo de decadencia del que nunca pudieron recuperarse.

A pesar de la importancia misional de las órdenes religiosas, tanto la corona como los obispos prefirieron que el clero secular adquiriese cada vez más importancia y que se fuese haciendo cargo de las doctrinas. En ello tenía mucho que ver la dependencia directa que este clero tenía de sus obispos y, por tanto, con un mayor sometimiento a los intereses de la corona. A causa de ello, la vida misional de casi todas las órdenes de regulares fue decayendo desde mediados del siglo XVII, salvo en la áreas marginales y de frontera, aunque esto se compensó con una presencia cada vez más activa en el mundo urbano, donde dedicándose a funciones educacionales, pastorales, asistenciales u otras generaron grandes conventos, expresión en muchos casos de su potencialidad económica. Esto no quiere decir que los regulares no se mantuvieran en la vanguardia evangelizadora, pues jesuitas, franciscanos y capuchinos siguieron siendo imprescindibles en esos aspectos, especialmente donde las dificultades resultaban más evidentes.

Además de la actividad misional tradicional con los indios, fueron frecuentes las misiones ambulantes, que duraron todo el periodo de dominación española y que iban dedicadas tanto a los españoles como a los naturales. En este sentido también los jesuitas colaboraron de una forma decisiva y contando muchas veces con el apoyo de los prelados, como es buen ejemplo en el siglo XVIII la visita a su diócesis del obispo quiteño Polo del Águila.

2.3. LA ACTIVIDAD ASISTENCIAL DE LOS REGULARES

Desde casi los inicios de la presencia española en América los regulares prestaron una gran importancia a la beneficencia y de manera muy especial a la asistencia hospitalaria. Incluso las órdenes que carecían de este carisma no dudaron en abordarlo ante la necesidad que se planteó por la expansión de enfermedades que llegaban desde el Viejo Continente y ante las que los indios no estaban inmunizados. Los agustinos desarrollaron esta actividad desde épocas muy tempranas en la Nueva España, particularmente en los pueblos de indios donde misionaban, destacando de manera muy especial su hospital de Tiripetío, aunque también los franciscanos mostraron un especial interés en este sentido.

Sin embargo, con el paso del tiempo fueron apareciendo en el panorama indiano órdenes específicamente dedicadas a este tipo de actividades. La acción más importante en este aspecto fue la de los Hermanos de San Juan de Dios o juaninos. Como orden asistencial se asentó en América en 1602, en el hospital de San Felipe de la Habana y en 1605 extendían su actividad a la Nueva España. A partir de esos momentos fueron abriendo sus conventos-hospitales en casi todas las capitales americanas, con general satisfacción de los cabildos por su gran dedicación y por lo oneroso que resultaba su mantenimiento. Aunque ellos no gozaban de la propiedad de los centros que atendían, que solían ser de propiedad municipal o real, las autoridades se ahorraban el mantenimiento y aseguraban una mejor atención. A pesar de su gran actividad, el número de casas puramente conventuales estuvo limitado a seis, las únicas que podían recibir nuevas vocaciones.

Otra orden asistencial fue la de los betlehemitas, cuyo fundador, el canario José de Betancur, había pasado a América, muriendo en Guatemala en 1667. Allí había fundado el hospital de Bethlem, atendido primero por un grupo de terciarios franciscanos y cuyo permiso de funcionamiento llegaría el mismo año de la muerte del fundador. También ese mismo año, por la oposición de los franciscanos, tuvieron que abandonar su vinculación a dicha orden, llegando a formar una congregación propia en 1673, elevada a orden religiosa en 1710, en la que la mayoría de sus miembros no eran sacerdotes (como en el caso de los juaninos) precisamente para no perder su peculiar carisma asistencial. Lo mismo que los juaninos, extendieron su actividad por todas las Indias, acudiendo a aquellos lugares en los que eran solicitados.

Otras órdenes hospitalarias tuvieron una presencia mucho más limitada, aunque su actividad fuera muy activa en los lugares en los que estuvieron presentes. Los de San Antonio Abad solo tuvieron presencia en la ciudad de México. Los de San Hipólito conocieron su fundación en esa misma ciudad, en 1567, y su expansión se limitó a la Nueva España, salvo la atención de un hospital en La Habana y otro en Guatemala. Los camilos o agonizantes se establecieron en América ya en el siglo XVIII y sus fundaciones estuvieron muy limitadas a México, Perú y la hoy ciudad colombiana de Popayán, aunque también hubo intentos para su fundación en Cuenca (Ecuador).

El siglo XVIII fue especialmente relevante en lo que se refiere a la asistencia hospitalaria, debido al interés de los ilustrados por la beneficencia, la sanidad y la higiene, amén del avance que se produjo en la medicina y la farmacia. Por todo ello hubo un gran interés en la fundación de hospitales o la remodelación de los ya existentes, para lo que con frecuencia se contó con los edificios que se enajenaron a los jesuitas. Esas nuevas fundaciones se dieron en muchos casos al clero regular, así el hospital de Córdoba (Argentina) a los betlehemitas; pero las ya existentes, en muchos casos bajo el control de los cabildos también tendieron a recaer en las órdenes hospitalarias. Lo mismo ocurrió en ese siglo con los hospicios, por las ideas de la época de la necesidad de formar hombres, que por medio del trabajo, fuesen útiles al Estado.

2.4. EL CLERO REGULAR EN LA EDUCACIÓN, LA CULTURA Y EL ARTE

Las órdenes religiosas, al margen de la educación de sus propios miembros, tuvieron que correr con la de la población, tanto indígena como española; incluso en algunos lugares los cabildos condicionaron su asentamiento a la enseñanza de la Gramática para los hijos de los españoles. Todo ello sin olvidar que al proceso de cristianización de los indios iba unido un cierto grado de escolarización, imprescindible para un mejor desarrollo del proceso y para aculturar a los indígenas, preparándoles para la integración y para formar parte de la nueva sociedad. Hubo un especial interés por la formación de los hijos de los caciques, para cuya educación se dieron varias órdenes con el fin de que luego ellos sirvieran como transmisores de la cultura española a las gentes de sus propios pueblos. Se crearon así colegios para indios de la élite, como el de Santa Cruz de Tlatelolco, en México,

fundado por los franciscanos en 1536, y donde impartieron clases algunos de los primeros grandes evangelizadores de México, como fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún, quien, a partir de su conocimiento del náhuatl y contando con la ayuda de algunos discípulos del Colegio, hijos de nobles indígenas, transcribió los códices mexicas y escribió su famosa *Historia General de las cosas de la Nueva España*, una de las obras fundamentales para conocer la cultura mexicana prehispánica. Una fundación similar, entre otras, fue el Colegio del Príncipe, dirigido por los jesuitas en Lima desde su fundación real en 1616. Aparte estos colegios, desde épocas muy tempranas se crearon en muchos lugares escuelas anejas a los conventos para los indios. De hecho, ya desde 1503 se había ordenado que los misioneros debían tener una casa donde, además de la catequesis, se enseñara a leer y a escribir a los niños.

Los regulares y los obispos, que en los primeros tiempos procedían mayoritariamente de esas órdenes, advirtieron muy pronto que la educación y cristianización de los indios hacía necesario conocer sus lenguas autóctonas. De ahí que se exigiera a los misioneros el conocimiento de las lenguas propias de la región en la que iban a desarrollar su misión, y con ese fin se crearon cátedras en los conventos como, por ejemplo, la de chibcha entre los agustinos de Bogotá. Una consecuencia inmediata de esto fue la elaboración de «gramáticas» y la redacción e impresión de catecismos de doctrina cristiana en lenguas indígenas; algunos de estos catecismos incluían una cartilla de aprendizaje de la lectura, como la que elaboró el dominico fray Pedro de Córdoba, en 1548, o el llamado *Catecismo Limense* del jesuita José de Acosta, de 1584.

En el siglo XVIII se perdió ese impulso —salvo entre los jesuitas, porque siguieron atendiendo zonas marginales y de frontera— tanto porque una gran parte de la población indígena se había hispanizado o mestizado, como por razones ideológicas «ilustradas»: dentro de la política centralizadora y uniformista de los borbones se hizo mayor hincapié en que los indígenas aprendieran el castellano.

Lo mismo que en la enseñanza primaria, los regulares también fueron el elemento esencial en la enseñanza «secundaria». Este nivel quedó reservado a los hijos de las clases superiores urbanas, españoles y criollos. Normalmente, cada convento tenía su propia escuela de latinidad, a la que acudían los alumnos durante dos años para aprender gramática española, retórica y latín, básicamente. Pronto destacaron en esta labor los jesuitas, en cuyos famosos colegios —hubo uno en cada capital americana, al menos— impartían una formación mucho más completa y rigurosa de acuerdo con su «ratio studiorum» —el primer plan de enseñanza secundaria moderno—, se formó una buena parte de la elite criolla, logrando así una gran influencia en la sociedad colonial.

La mayoría de las universidades americanas también estuvo bajo el control de las órdenes religiosas, especialmente los dominicos, agustinos y jesuitas, como ocurría en todo el occidente católico, pues muchas veces esos centros educativos eran el producto final de algunos Estudios conventuales. De los Estudios previos de los dominicos nacería la de Lima, fundada en 1551, pero que inició su periodo laico en 1571, y la de Guatemala, surgida en 1676 del Colegio de Santo Tomás. En la de México, fundada en 1551, participaron activamente los dominicos, lo mismo que en otras muchas. Pero en dos de las cuatro facultades mayores, derecho y medicina, la

mayoría de las cátedras estaban a cargo de juristas y médicos laicos, reservándose los frailes las de filosofía y teología; las de derecho canónico solían ser impartidas por el alto clero secular.

En el aspecto cultural el clero regular también ejerció importantes funciones. Ya hemos hecho mención a sus catecismos y vocabularios en lenguas indígenas y en español, pero también gracias a ellos ha llegado hasta nosotros buena parte de la historia prehispánica y del periodo de dominación española y basten para ello ejemplos como los de Bernardino de Sahagún, Mendieta, Remesal, Murúa, Acosta, Torquemada, Calancha y otro sinfín de nombres que han pasado a la historia.

Los frailes también facilitaron a los naturales el aprendizaje del arte y técnicas artísticas occidentales del renacimiento y, sobre todo, del barroco. Un ejemplo especialmente relevante nos lo ofrece el colegio de San Andrés de Quito, donde los franciscanos primero y luego los agustinos enseñaban a los indios dibujo, pintura, música y otras artes. Hubo destacados artistas frailes que crearon verdaderas escuelas, como el jesuita italiano Bernardo Bitti, escultor y pintor, con el que aprendieron muchos regulares y laicos en Lima, entre ellos el dominico Pedro Bedón, que a su vez expandió la influencia italiana de su maestro en Nueva Granada y Quito. En este sentido debemos destacar el hecho que se produjo en los siglos XVII y XVIII, con la llamada generación de los «arquitectos frailes», coincidiendo con el gran auge de la construcción de conventos urbanos, donde destacaron, por ejemplo, el jesuita Coluccini en Bogotá; Bianchi en Buenos Aires, etc., aunque el caso más llamativo en este sentido lo tenemos en Quito durante los siglos XVII y XVIII, donde nos encontramos trabajando en la ciudad al agustino Escarza, al franciscano López y a los jesuitas Guerra, Gandolfi y Deubler. Incluso algunos de aquellos frailes arquitectos ejercieron como teóricos del arte. El caso más representativo es el del carmelita fray Andrés de San Miguel, que había tomado el hábito en México, en 1600, y allí elaboró un tratado en que ofrecía diferentes modelos de plantas para el adorno de las iglesias carmelitanas, promocionando una arquitectura pobre y severa, porque desde el momento de la Encarnación de Cristo se hacía innecesaria la riqueza en los templos para poner de manifiesto la grandeza de Dios. Los jesuitas, por su parte, recurrieron a su característica arquitectura con referencia a la famosa iglesia del Gesù en Roma.

Además de todo el desarrollo artístico al que contribuyeron los regulares, es de especial interés su arquitectura misional, en la que se tuvieron en cuenta las necesidades propias de la evangelización americana. Son de destacar en este sentido los complejos conventuales de México en el siglo XVI, promocionados por franciscanos, agustinos y dominicos, caracterizados por la iglesia y convento, pero además con una capilla de indios en el gran atrio, que puede relacionarse con la tradición prehispánica de los cultos al aire libre, amén de una ingente cantidad de pinturas murales con fines pedagógicos. También en El Collao se impuso un modelo de conjunto conventual con atrios y capillas, lo mismo que sucedería más tarde en la Nueva Granada. Los jesuitas en sus misiones del Paraguay fueron aun más lejos e implementaron un modelo urbanístico donde el templo, colegio y cementerio se convirtieron en el centro visual de sus reducciones, trazadas con manzanas generalmente de planta rectangular, en que el espacio definía la organización social, política y económica de aquellos pueblos.

2.5. EL MONACATO FEMENINO EN AMÉRICA

La historiografía americanista comienza a dar una gran importancia al monacato femenino, cuyo estudio había quedado limitado a las hagiografías y la historia religiosa, aunque su trascendencia sobrepasó con límites esos aspectos. Incluso en el campo misional las monjas tuvieron su importancia. No olvidemos el caso de Sor María de Jesús de Agreda, concepcionista española que, por su pretendido don de la bilocación, despertó el afán misionero franciscano de Nuevo México, donde los indios hablaban de la «dama azul», que alentaba a la conversión y que precedió a las misiones de los frailes. El fenómeno, que pudiera parecer extraño, entra dentro de las características propias de la religiosidad barroca y, desde luego, causó sus efectos.

La presencia de mujeres en América provocó la necesidad de buscar una solución a los problemas que con ellas se planteaba en las sociedades del Antiguo Régimen, toda vez que por propia voluntad o por imposiciones de la vida, especialmente de falta de dote para acceder a un matrimonio ventajoso, no podían optar por la vida matrimonial. El problema se planteó desde fechas muy tempranas y fueron muchas las ciudades que aspiraron a tener dentro de sus límites urbanos uno o más monasterios femeninos con el deseo expreso de recoger en ellos a «las hijas y nietas de conquistadores pobres». Surgieron así, en casi todas las ciudades de cierta importancia, centros religiosos que ofrecieron en el mundo americano unas características muy similares. Las pioneras fueron las concepcionistas de santa Beatriz de Silva, que fundaron su primer monasterio en México en 1540, con algunas «beatas» llegadas de España. Esta orden, además de pionera, fue la que tuvo una mayor expansión en la Indias. Le siguieron en importancia las clarisas (franciscanas contemplativas), carmelitas, dominicas y agustinas, aunque también existieron monasterios de otras órdenes como brígidas, jerónimas, cistercienses, etc. En el virreinato de Perú las primeras fueron las clarisas de Cuzco, fundadas en 1558; mientras que en la capital, Lima, hay que esperar a 1561 para que se funde el convento de la Encarnación, de monjas agustinas.

Las fundaciones solían correr a cargo de particulares que entregaban grandes donativos, muchas veces con la condición de que entrasen a formar parte de la comunidad miembros de la familia, que solían reservarse los principales cargos en los primeros momentos. En la comunidad sólo las hijas de españoles o de sus descendientes tenían derecho al «velo negro»; las demás monjas podían ser de velo blanco, es decir, sin profesar todos sus votos. Las monjas más pudientes llegaban a disponer de esclavas y criadas que las atendían, por lo que el número de mujeres que se llegaron a albergar en algunos monasterios resultó excesivo y generaba a veces problemas de salubridad, como ocurrió en la Concepción de Quito, monasterio del que se dice que tenía dentro de sus muros 1.000 mujeres en 1722.

Raramente las fundaciones se hicieron con aportaciones de monjas peninsulares, como sucedió con la Concepción de México, la de Quito u otros pocos monasterios. A veces las fundaciones de algunas órdenes fracasaron porque no llegaban mujeres de España, como sucedió con las cistercienses en México, de cuyo monasterio de San Bernardo se harían cargo las concepcionistas. Lo habitual era sacar monjas de un monasterio ya formado, incluso de otra orden, que ayudaran en la vida ini-

cial de los centros, pudiendo luego las fundadoras permanecer en el mismo o regresar al lugar del que habían salido.

La corona estipuló que los monasterios y conventos femeninos dependieran directamente de los obispos de cada diócesis, aunque las órdenes religiosas masculinas se resistieron en muchos casos, en un intento por controlar a las monjas de su orden, especialmente los dominicos. Esta situación llevó a continuos enfrentamientos entre los obispos y los superiores de las ramas masculinas, que solían reflejarse en el interior de las comunidades, donde se creaban bandos en continua lucha en favor de la dependencia de uno u otro.

Pronto la demanda fue mucho mayor que las disponibilidades, y la falta de monasterios femeninos se consideró un mal endémico, por lo que algunos llegaron a albergar un número desmesurado de monjas, lo que de alguna forma favorecía la relajación y las luchas intestinas. De esa manera, esos monasterios se convirtieron en un reflejo de la sociedad en la que se ubicaban, ya que las tensiones familiares y de clanes de poder se tendían a trasladar a la vida interna de los conventos, pues no debemos olvidar que las monjas de velo negro pertenecían a los sectores más influyentes de las sociedades urbanas americanas. Esas situaciones favorecían el desgobierno y la relajación en la vida de las monjas, que las alejaba de lo que supuestamente debía ser su vocación, incluso con intervenciones de la sociedad civil en el interior de los claustros. Todo ello, sin embargo, no debe hacernos olvidar que también muchas de ellas acogieron aquella vida por vocación y llevaron una existencia ejemplar.

Todos los conventos femeninos eran contemplativos o, al menos, de clausura pero, a diferencia de lo que sucedía en los monasterios europeos, las monjas americanas afrontaron también tareas educativas desde los tiempos iniciales de su funcionamiento: lo más frecuente era que las niñas y adolescentes de las familias criollas pudientes fueran educadas en monasterios femeninos, hasta que se prohibió durante el reinado de Carlos III por el empeño que pusieron los arzobispos de Lima y México. En 1752 fundó en México la Compañía de María, la primera orden femenina para la educación de niñas, que establecería luego centros en Mendoza y Bogotá. A fines del siglo XVIII o principios del XIX hicieron su aparición las ursulinas, orden femenina de origen francés dedicada exclusivamente a la educación de las niñas.

Los conventos femeninos tuvieron un papel muy relevante en la economía de los lugares donde se asentaban. Como ocurrió con las ordenes masculinas, la gran cantidad de propiedades y rentas que fueron acumulando por dotes y donaciones de particulares convirtió a esos conventos en importantes prestamistas, como ocurría, por ejemplo, con la Concepción de Caracas. Aun así, eran frecuentes las quejas de pobreza de dichos monasterios con el fin de conseguir limosnas reales, especialmente para afrontar las obras y el mantenimiento de sus centros.

En la vida cultural las monjas también ocuparon un importante papel, baste el ejemplo de Sor Juana Inés de la Cruz en México, que logró hacerse un espacio entre los grandes escritores del barroco español. Pero en cada uno de los monasterios americanos tenemos ejemplos de monjas dedicadas a la literatura, a los escritos de espiritualidad e, incluso, a las artes plásticas. El teatro en América, además, tuvo una buena cabida en los centros femeninos, sobre todo en el siglo XVII; así, en los de Lima eran frecuentes las representaciones de obras de monjas y también de autores consagrados.

Las peculiaridades del monacato femenino americano se llegaron a reflejar incluso en una arquitectura propia como las fachadas de doble portada en sus iglesias, de lo que son característicos muchos de los conventos mexicanos, aunque encontramos ejemplos en otros lugares como Quito y Santa Fe de Bogotá. Pero quizá lo más llamativo de su arquitectura fue la reproducción de pequeñas ciudades en los monasterios, donde algunas monjas disponían de sus propias viviendas, en las que residían con sus criadas y esclavas e incluso con niñas de su familia, a las que educaban. Uno de los casos más llamativos que se conserva es el de Santa Catalina de Arequipa, aunque sabemos de ejemplos a lo largo de toda la geografía americana.

2.6. EREMITAS, BEATAS Y RECOGIDAS

En realidad estos grupos de vida religiosa no forman parte del clero regular, pero se hallaban muy vinculados a dicho clero y bajo un estricto control de los obispos y de las autoridades civiles debido a que se les suponía propensos a la heterodoxia (iluminismo, rigorismo, etc.).

El eremitismo fue un fenómeno directamente llevado desde España y no estuvo exento de sospechas por su vinculación con la problemática de los alumbrados. Debido a esto y a que el desarrollo eclesiástico americano estuvo muy controlado por la autoridad civil a través del regio patronato, su desarrollo estuvo muy limitado, aunque conocemos algunos ejemplos llamativos de vida eremítica. Uno de ellos es el del canario Betancur que, como vimos, llegaría a fundar una orden de marcado carisma asistencial: los betlehemitas. También fray Bartolomé Torres, en Malinalco, fue un destacado eremita, aunque acabó optando por la vida de los regulares de San Agustín. El caso más llamativo en América fue el del madrileño Gregorio López, muy admirado en la Nueva España de su tiempo y que nos dejó una obra escrita que conoció varias ediciones en los siglos XVII y XVIII, el *Commentaria in Apocalimpim*; y que llegó a tener algunos seguidores. En otras ocasiones el eremitismo daba lugar a comunidades, como ocurrió en Cholula o en el Desierto de la Candelaria, cerca de Tunja (Nueva Granada), lugar del que saldrían los agustinos recoletos colombianos.

Las «beatas» tuvieron una presencia notable en el Nuevo Mundo y el desarrollo de su vida se encontraba bajo la supervisión de los diocesanos. Las suspicacias que levantaba este tipo de vivencia hizo que estuviesen en el punto de mira de la Inquisición, como aquellas de Lima a las que se condenó en el auto de fe de 1625 o, a finales de ese siglo, Ángela de Carranza. Muchas veces para incardinarse en las estructuras oficiales de la Iglesia se adscribieron como terciarias de alguna orden. En algún caso, el desarrollo de una vida comunitaria entre ellas dio lugar a fundaciones de monasterios y, de hecho, la Concepción de México, fundada en 1540, tuvo su origen en unas beatas llegadas de Salamanca. Algunas llegaron a gozar de gran fama, incluso de santidad, como la hindú poblana Catarina de San Juan, que se había dedicado a servir a los jesuitas, por lo que a su muerte, en 1688, el pueblo pedía que se iniciase su proceso de canonización.

Los recogimientos de mujeres eran una forma similar de vida al de las beatas, aunque a veces revestían formas de colegios y también de recogida de mujeres de

mala vida. A veces daban lugar a fundaciones como se intentó con un recogimiento de mercedarias en la ciudad de Quito durante el siglo XVIII.

2.7. LA ÉPOCA DEL REGALISMO

El siglo XVIII, especialmente el reinado de Carlos III, puede considerarse como la época más difícil para el clero regular americano, aunque su presencia e influencia en la sociedad americana era demasiado extensa y profunda como para que se les pudiese suprimir. Buen ejemplo de ello es que el número de obispos salidos de las órdenes religiosas descendió drásticamente: durante el reinado de Carlos III sólo 22 de los 77 obispos que se nombraron procedían del clero regular, la mayoría franciscanos, y casi todos en diócesis pobres o de misión.

El regalismo pretendió someter la Iglesia al Estado más de lo que ya lo estaba a través del patronato regio; ahora no se trata sólo de una cuestión de gobierno sino también ideológica, aunque la posición de los gobernantes nunca llegó a poner en discusión algún punto doctrinal o de fe. Se quiso convertir al clero en dóciles instrumentos de la política del absolutismo ilustrado; pero esto era más fácil de lograr con el clero secular —a fin de cuentas casi una «carrera» dentro del Estado, hablando en términos sociológicos— que con los religiosos, precisamente por su carácter canónico exento, al menos en cuanto a su organización y gobierno internos, de la jurisdicción ordinaria de los obispos, que los escogía y nombraba el Estado.

La medida más grave del absolutismo ilustrado en este sentido fue, sin duda, la expulsión de los jesuitas, que se dictaminó en 1767 y que en América se llevó a cabo al año siguiente. Se calcula que fueron expulsados 2.630 miembros de la Compañía en América. El trasfondo de aquella decisión tenía mucho que ver con el deseo de debilitar el poder de la Compañía y de su influencia, además de evitar la difusión de las teorías del probabilismo y el constitucionalismo que, según sus acusadores, aquéllos defendían.

En otro capítulo se hace referencia a las consecuencias para la sociedad criolla y sus relaciones con la corona. Aquí interesa añadir dos cosas. En primer lugar que, como ocurrió en la península, el resto de las órdenes religiosas no lamentaron la medida ya que la pugna entre aquéllos y el resto del clero regular venía de lejos y, por otro lado, su salida dejaba espacios que podrían ser ocupados por las demás órdenes, en especial los franciscanos y capuchinos. En segundo lugar, la medida provocó graves alteraciones en todos los ámbitos de la actividad de la Compañía de Jesús, especialmente en el educativo y el misional. Los afamados colegios jesuitas pasaron a ser «colegios-seminarios» diocesanos, que los gobernantes ilustrados convirtieron en los centros punteros de una enseñanza universitaria renovada —cátedras de derecho real, economía política, física experimental, etc.— aunque en realidad mantuvieron en gran parte el régimen de los jesuitas. Pero sobre todo, las misiones que los jesuitas mantenían en las áreas de frontera y marginales —norte de México, los Llanos venezolanos, el Paraguay, etc.— perdieron su esplendor, pues franciscanos y dominicos, que les sustituyeron, no alcanzaron nunca a atenderlas con la eficacia que lo hicieron los hijos de San Ignacio.

Pero aunque los jesuitas fueran los más afectados, la tendencia reformista de los gobiernos de Carlos III se orientó, así mismo, hacia el resto de las órdenes religiosas

con el fin de conseguir de ellas una mayor sujeción a la corona. Se partía de ciertos informes que apuntaban a la existencia de una acusada relajación en las órdenes establecidas en América, lo que, dentro del objetivo general de los gobernantes ilustrados de renovación de la vida eclesiástica en todos los niveles, exigía la restauración de la vida conventual y la erradicación de doctrinas que se consideraban peligrosas, como el probabilismo moral y otras propias de los jesuitas. Para llevar a cabo esta reforma se ordenó en 1769 una visita general a todas las órdenes religiosas en América. Se enviaron cuatro visitadores, tres a los virreinos americanos y uno a Filipinas, escogidos entre las órdenes principales, con amplias instrucciones para acometer los cambios que fueran precisos, tanto en relación con la vida religiosa de las órdenes como con el trabajo de los religiosos doctrineros.

La tarea de los visitadores debería centrarse en el restablecimiento de la disciplina monástica y la vida en común en los conventos —se exigió la reducción de la presencia de seculares en ellos, sobre todo en los femeninos—, el respeto al voto de pobreza y la renuncia por los religiosos a las propiedades particulares con las que frecuentemente se negociaba, la adaptación del número de religiosos a las posibilidades de cada convento, la insistencia en el estudio y difusión de las Sagradas Escrituras, su sujeción a la autoridad superior de los obispos e incluso recordar a los religiosos la obligación de predicar el amor al soberano. Sin embargo, el resultado estuvo muy alejado de lo que se esperaba, básicamente porque no era del todo exacta la información que las había motivado y la pretendida relajación de las órdenes no era tan extendida como se creía ni la reforma tan necesaria como se pensaba. Por otro lado, tampoco los visitadores pusieron mucha insistencia en alguna de las cuestiones encomendadas y se preocuparon sobre todo de intervenir en los asuntos económicos, de controlar el número de religiosos más que de afianzar la vida en común y de las cuestiones de doctrina. Además, la forma en que se llevaron a cabo las visitas tampoco favoreció el resultado, porque al tratarse de una imposición real ajena al gobierno interno de cada orden, a las que no se dio opción a participar en los planes de reforma, la presencia de los visitadores fue rechazada u obstaculizada en muchas comunidades religiosas. Además, en muchos sitios, la actuación de estos comisarios provocó conflictos con la elite criolla, que vio en esa medida una intromisión y una muestra más de desconfianza de la corona hacia ellos; en general, las elites y autoridades locales apoyaron a los religiosos —profundamente arraigados en su medio social— frente a las medidas más drásticas de los comisarios y, en definitiva, los objetivos de la reforma apenas si se consiguieron.

Ya se habló en otro lugar de otra de las medidas del reformismo regalista: la progresiva secularización de las doctrinas, es decir, la sustitución de religiosos por curas seculares en las parroquias o doctrinas de indios: en el fondo se temía la tendencia de aquéllos a gobernarlos de forma autónoma, sustrayéndolos a la autoridad civil. Pero además de los numerosos conflictos que provocó —entre obispos y autoridades civiles, de un lado, y entre aquéllos y las órdenes religiosas de otro—, la medida encontró un obstáculo insalvable: la mayoría del clero secular era ya criollo, y éstos se resistían a dejar sus cómodos puestos en las ciudades para atender las poblaciones indígenas. Por ello, la corona terminó aceptando que no se podía prescindir de esos regulares, que gozaban de una mejor formación y ocupaban espacios misionales que el clero secular no estaba dispuesto a asumir.

En conjunto, la labor de las órdenes religiosas en América fue de una enorme trascendencia social y cultural. Hasta el momento de la independencia fueron muchos los religiosos consagrados de manera ejemplar a su tarea misional: recuérdese la labor de fray Junípero Serra y los franciscanos en California, desde 1786; o la de los capuchinos en Venezuela, por citar sólo dos ejemplos. Una prueba clara de ello es el altísimo grado de aceptación de su labor entre el pueblo y la sociedad indianas, un prestigio que no decayó tras la independencia.

Bibliografía

- ABAD PÉREZ, A.: *Los franciscanos en América*, Madrid, Mapfre, 1992.
- AGUSTÍN ROZE, M.: *Los dominicos en América*, Lima, 1997.
- ALBERRO, S.: *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, FCE, México 1989.
- ÁLVAREZ TURIENZO, S. (dir.): *Evangelización en América. Los agustinos*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1988.
- ANDRÉS GALLEGO, José (ed.): *Historia de la Iglesia en España y el Mundo atlántico*, Madrid, UCAM-AEDOS, 2001.
- BORGES MORÁN, P.: *El envío de misioneros a América durante la época colonial*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977.
- (dir.): *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos xv-xix)*, Madrid, BAC, 1992.
- CASTAÑEDA, P. y Pilar HERNÁNDEZ: *La Inquisición de Lima*, 3 vol., Madrid, Deimos, 1989-1998.
- CASTAÑEDA, Paulino y Juan MARCHENA: «Las ordenes religiosas en América: propiedades, diezmos exenciones y privilegios», en *Anuario de Estudios Americanos*, n. 35 (Sevilla 1978), pp. 125-178.
- CLAVIJO Y CLAVIJO, J.: *La obra de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios en América y Filipinas*, Madrid, Arges, 1950.
- EGAÑA, A. de: *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur*, Madrid, 1966.
- EGIDO, T. (coord.): *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons, 2004.
- FERNÁNDEZ HERRERO, B.: *La Utopía de América. Teoría, leyes, experimentos*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- GONZALBO, P.: *Historia de la educación en la época colonial: La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México, 1990.
- GREENLEAF, R. E.: *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*, México, F.C.E., 1985.
- HERA, Alberto de la: *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992.
- LINAGE CONDE, A.: *El monacato en España e Hispanoamérica*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977.
- LOPETEGUI, L. y ZUBILLAGA, F.: *Historia de la Iglesia de la América Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central. Antillas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- MAEDER, E. J. A.: *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní*, Madrid, Mapfre, 1992.
- MEDINA, M. A.: *Los dominicos en América*, Madrid, Mapfre, 1992.
- MÖRNER, M.: *The expulsion of the jesuits from Latin America*, Nueva York, Knopf, 1965.
- PANIAGUA PÉREZ, J., VÍFORCOS MARINAS, M. I. (coords.): *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América*, León, Universidad de León, 1993 (vol. I).

- PEREÑA, L.: *Carta Magna de los indios: fuentes constitucionales, 1534-1609*, Madrid, CHP, 1988.
- *La idea de justicia en la conquista de América*, Madrid, Mapfre, 1992.
- PÉREZ VILLANUEVA, J. y B. ESCANDELL: *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. I, Madrid, BAC, 1984.
- PÉREZ, P. N.: *Historia de las Misiones Mercedarias en América*, Madrid, Estudios, 1966.
- RAMOS MEDINA, M. (coord.): *El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Condumex, 1995.
- SÁNCHEZ BELLA, I.: *Iglesia y Estado en la América española*, Pamplona, Eunsa, 1990.
- SANTOS, A.: *Los jesuitas en América*, Madrid, Mapfre, 1992.
- SARANYANA, J. I. (dir.): *Teología en América Latina*, I-III, Madrid, Vervuert Iberoamericana, 1999-2005.
- y E. LUQUE: *La Iglesia católica y América*, Madrid, Mapfre, 1992.
- TRASLOSHROS, JORGE E.: *Iglesia, Justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, México, Editorial Porrúa, 2004.
- VIFORCOS MARINAS, M. I. y M. D. CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, (coords.), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, 2005.